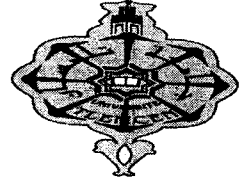
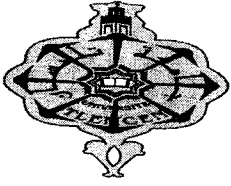


الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان  
كلية الآداب واللغات  
قسم اللغة والأدب العربي



جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان  
كلية الآداب واللغات  
قسم اللغة والأدب العربي

1438  
2012

رسالة دكتوراه  
التخصص: نقد

# النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي الحديث (المرجعية والتشكيل)

إشراف:  
د. عبد الحفيظ بورديم

إعداد الطالب:  
عبد الوهاب بن دحان

## أعضاء لجنة المناقشة:

رئيساً	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د شايغ عكاشة
مشرفاً ومقرراً	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	أستاذ محاضر - أ -	د. عبد الحفيظ بورديم
عضواً مناقشاً	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. سيدي محمد غيثري
عضواً مناقشاً	امعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د حبيب موني
عضواً مناقشاً	جامعة وهمران	أستاذ محاضر - أ -	د. عبد الوهاب ميراوي
عضواً مناقشاً	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم	أستاذ محاضر - أ -	د. لخضر لعسال

السنة الجامعية: 2010/2011

مَقَامَاتُ

## مقدمة:

الاستشراق حقل معرفي واسع ومتشعب، وظاهرة من الظواهر التي شغلت بال الكثير من الباحثين في مختلف الأوساط العلمية، الأكاديمية منها وغير الأكاديمية، وقد عدّه بعض الدارسين لوناً من ألوان الغزو الفكري، وتعرّض للوصف بـ (الإشكالية) كما نُعت بأنه تابع من توابع الاستعمار الأوروبي، أو هو أحد وجهي الغزو الغربي للشرق، حيث مثل الجانب الفكري للاحتلال، ومثل الاستيطان العسكري الجانب المادي له. وقد عرفت الحركة الاستشراقية نمواً كمياً، وتطوراً كيفياً، تماشياً مع فترات الالتقاء والاقتراب بين الشرق والغرب، وكان القرنان التاسع عشر، والعشرون عصريّ الازدهار الحقيقي لهذه الحركة، حيث عُقدت المؤتمرات، وأنشأت الجمعيات الاستشراقية، وأصدرت المجلات ونُشرت المطبوعات.

وبعدما حاول الاستشراق التملص والتّصل من إرثه، وتغيير جلده بالتّخلي عن اسمه، في أواخر القرن العشرين إذ فسح "الاستشراقُ الظاهرُ" المجال "للاستشراق الخفي"، فإن القرن الواحد والعشرين يمثل مرحلة جديدة، إذ امتزج الجليّ بالمستتر فتنامت دعوات بعض الغربيين، إلى حوار الأديان والتقاء الثقافات، كما جهر البعض بالعداء لكلّ ما يتّصل بالشرق عموماً وبالإسلام خصوصاً.

والخطاب الاستشراقي خطاب فضفاض أحياناً، قابل للتلون غالباً، كثيف المادة المعرفية المترنحة بين الثابت والمتحوّل، يستعمل اللغة خارج الإطار الأنطولوجي الذي تنبثق منه، ويوظفها في إطار سياسيّ وأخلاقيّ وحضاريّ، فهو يعبر عن استراتيجية ثقافية غربية: فكراً ونقداً وفلسفةً وخلقاً وإبداعاً. يتحرّك في معالجة قضايا متعدّدة ومختلفة، تهدف إلى نفخ الغبار عن التراث العربي الإسلامي، وبعث ما يحلو له منه

ليتبناه على وتيرة نقدية جريئة، بل يعمل على حجب الخطاب العربي الإسلامي والشرقي عموماً، ويُجِلُّ محلّه إنشاءاته ليقدم صورة "الشرق" التي ألّفها الغرب ذاته.

وفي الشرق، كان الإسلام أرحبَ مجالات الاستشراق درسا، وكان القرآن الكريم أوفر جوانب الإسلام اهتماما، فقد عُني المستشرقون بدراسة علوم القرآن عناية بالغة، منطلقين من فكرة: أنّ هذه العلوم هي علوم خادمة للقرآن، ومساعدة على فهم مقاصده وأهدافه، ومن الجوانب التي اهتموا بها اهتماما لافتا: مصدره، وعلاقة الموحى إليه بالوحي، بالإضافة إلى الموضوعات اللغوية، سواء منها ما تعلق بالأسلوب أو المعجم أو المحمول الدلالي؛ فدرسوا بلاغة القرآن وإعجازه، وناقشوا علاقته بالدخيل والأعجمي، وكانوا أكثرين كثيرا بقصص القرآن الكريم، فقارنوها بما يقابلها في أسفار العهدين: القديم والجديد، غير أنّ الهدف من وراء ذلك، لم يتجاوز الرغبة في إثبات بشرية القرآن، كونه مأخوذاً من الكتب السابقة — حسب زعمهم —، وكان لترجمة معاني القرآن الكريم حظاً وافراً من عناية المستشرقين، الذين حاولوا اقتحام عقبة نقل القرآن إلى لغاتهم، بالرغم مما اعتري أعمالهم من صعوبات، وما اكتنف ذلك الجهد من مخاطر.

وتعود أهمية طرق هذا الموضوع من جديد، إلى اعتبارات كثيرة، أهمها: تعلق هذه الدراسة بظاهرة فكرية فريدة ومثيرة، ألا وهي "الاستشراق". وارتباط موضوعها بأشرف كتاب، ألا وهو ﴿القرآن الكريم﴾. بالإضافة إلى سعي هذا البحث إلى الوقوف على الجهود التي بذلها المستشرقون، في الإحاطة بكل ما يتعلق بالقرآن الكريم انطلاقاً من اعتبارين أساسيين: كون القرآن المنفذ الضروري لمعرفة حقيقة الشرق الإسلامي المستهدف غربياً. واعتباره صرحاً أدبياً فريداً، لا بدّ لكل من يريد التصدي لأداب اللغة العربية من معرفته معرفةً وافيةً.

وتتبع أهمية البحث أيضا من بيانه لخطورة الاستشراق، في إثارة قضايا تتعلق بالدرس القرآني، بأسلوب يجرد النصوص من قداستها. وتكتسب الدراسة قيمتها، فيما أعتقد، من حداثة الموضوع من حيث العرض بشكل يجمع بين شيء من النقد السياقي والنسقي، ومحاولة كشف الخيوط الرفيعة التي تجمع بين "المرجعية" و"التشكيل".

إن السؤال الجوهرى الذي تطرحه هذه الدراسة، ويحاول الباحث الإجابة عنه في ثنايا هذا البحث، هو: كيف شكّل الاستشراق موقفه من القرآن الكريم، وما هي المرجعيات التي انطلق منها، وما قيمة المصادر التي استند إليها في استنباط أحكامه، وما درجة سلامة المناهج التي اعتمدها في ذلك؟

وحيثما كان هناك خطاب، كان هناك نقد. ونقد الخطاب الاستشراقي حملت لواءه اتجاهات فكرية متباينة، وعُوج في مستويات متفاوتة، فتصدى له الشرقي والغربي، والعلماني والمتدين، والأكاديمي والباحث الحرّ. وللإستشراق خطاب مثير للجدل، يستفزّ القارئ بما يميّز به من آراء تتجاوز حدّ الجرأة إلى التشكيك في كلّ ما هو مقدّس أحيانا، ولما تعلق أمر التجاوز والخرق بانتهاك قداسة النصّ القرآني تحفّزت أقلام لنقد هذا الخطاب، وانبرى نقاد وأدباء لتحليله والوقوف على مآلاته من خلال بنية النصوص السطحية الظاهرة، وربطها بمرجعيتها الفكرية، الجلية منها والخفية.

ومن بين الكتابات الكثيرة التي عاجلت تناول المستشرقين للقرآن الكريم بالدراسة، يمكن الإشارة إلى: كتاب "القرآن وأوهام مستشرق". لأبي العلا حسين الذي خصّصه للردّ على جاك بيرك، و "القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي"، لأبي ليلة محمّد، وهو دراسة نقدية تحليلية. وقد أصدر أحمد نصري. "آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم"، وهي رسالة علمية تقوم على الدراسة النقدية لآراء

المستشرقين. ونشر أكرور مصطفى. "آراء المستشرقين حول القراءات القرآنية والكشف عن مقاصدهم وفساد مناهجهم". أمّا أحمد مكّي الأنصاري، فكتب حول: "الدّفاع عن القرآن ضدّ النّحويين والمستشرقين". كما تصدّى بدوي عبدالرحمن لـ "الدّفاع عن القرآن ضدّ منتقديه". وصدر لصالح البنداق كتاب بعنوان "المستشرقون وترجمة القرآن الكريم" وهو عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم، مع نماذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ست وثلاثين لغة شرقية وغربية.

وهناك دراسات أخرى منها: "المستشرقون والقرآن الكريم". لمحمد أمين حسن محمد بني عامر، و"القرآن والمستشرقون". لجمعة رابح لطفي. كما نافح موريس بوكاي عن القرآن في كتابه "القرآن الكريم والتّوراة والإنجيل والعلم" وهو دراسة للكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة. بالإضافة إلى الدّراسات التي عاجلت موقف الاستشراق من القرآن الكريم، في مبحث أو مبحثين ضمن دراسات متشعبة، على غرار ما فعله ساسي سالم الحاج في كتابه: "نقد الخطاب الاستشراقي" الذي تعرّض فيه للظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدّراسات الإسلامية.

ولأنّ ما أنتجه الاستشراق وما كُتب عنه وحوله، قد تجاوز في الخمسة قرون الأخيرة، السّتين ألف مؤلّف، كما ورد في (الاستشراق والاستشراق المعكوس)، فإنّه يبدو من المتعذّر على الباحث الحديث وجود فسحة، في ظلّ هذا الكمّ المتراكم من الدّراسات، غير أنّ هدف البحث إنّ تجدّد، ومنهجه إنّ تغيّر، سيفسح المجال واسعاً أمام أيّ عمل علميّ ينشد الحقيقة، ويمتطي الموضوعيّة، ويشغل على التّصوص متجرّداً من الأحكام القبليّة.

ولما وجدتُ الدّراسات السّابقة في أغلبها، قد عاجلت الخطاب الاستشراقي متسلّحة بعاطفة قوميّة أو دينيّة، أو متأثرة بسلطة السّحر الاستشراقي، عمدتُ إلى

معالجته انطلاقاً من نصوصه، فما نطق به النصّ الاستشراقي مجرداً من أيّ تأويل طافح، وإخلال فادح، فهو التشكيل الذي يمثّل موقفه، وهو البنية السطحيّة التي تقود الباحث إلى بنية الخطاب العميقة، وهو يستضيء في طريقه إلى تحقيق هذه الغاية، بما كتبه العلماء والأدباء حول كتاب الله — سلفاً وخلفاً —، بل يستدلّ بما كتبه المستشرقون أنفسهم، حيث تصدر عنهم الحقائق طوعاً، في الدّراسات الموضوعيّة وترغمهم الحجج والبراهين في إصدارها كرهاً، في مناسبات عديدة، فكان على هذا البحث أن ينتهج المنهج الوصفي التحليلي من خلال عرض أفكار المستشرقين وتحليلها، ثمّ استخلاص الأحكام من النصوص، والوصول إلى النتائج، مستعينا في مواطن متفرقة بالمنهج التاريخي: كأداة مساعدة في الوقوف على الحقائق التاريخيّة.

ولا أريد تبرير تقصيري، ولا أرغب في تسويغ ما سيظهر في هذا البحث من هفوات، ولكن، لا شكّ أنّ كلّ بحث علميّ ينشد الدقّة والموضوعيّة، ستقف أمامه معوّقات، وتحول دون بلوغه الرضا صعوبات، ولعلّ أبرز ما أثر على جهد المقلّ الذي حاولت الوصول به إلى الهدف المنشود، قلّة المصادر الأصليّة محلّ الدّراسة، وصعوبة الحصول عليها إن توفّرت، كما أنّ خطورة الترجمة قد شكّلت عندي حاجساً، ما كنت أجتأزه إلاّ بعد جهد جهيد، ينتهي في بعض الأحيان باستشارة المتخصّصين وما أقلّهم في محيطي، غير أنّي — وبحمد الله — تمكّنت في السّنة الأخيرة أو قبل ذلك بقليل، من الحصول على مجموعة لا بأس بها من المصادر والمراجع، ممّا سرّع وتيرة العمل. أمّا الدّراسات التي تناولت الخطاب الاستشراقي بشكل عام، فهي لكثرتها وسهولة الحصول عليها، قد شكّلت عبئاً آخر، حيث أصبح كلّ واحد منها يأخذ من زمن البحث وقتاً قد ينتهي بطرحه جانباً لعدم دقّته، أو قلّة موضوعيّته، كما وجدت كثيراً من الكتابات تكراراً لما سبق، فاكتفيت بالأسبق. ولا تفوتني، هنا، الإشارة بالخدمة التي قدّمها لي كلّ من "مكتبة المهتدين لمقارنة الأديان"، و"مكتبة المصطفى"

الإلكترونيّتين، إذ أمدتني الأولى بكمّ هائل من كتب الاستشراق، وزوّدتني الثانية بعدد كبير من كتب الدراسات القرآنيّة واللّغويّة، فالشّكر موصول للقائمين على الموقعين. وتطبيقاً لمنهجية البحث العلمي، وتحقيقاً لأهداف الدّراسة، فقد اشتملت الرّسالة على بايين، مسبوقين بمقدّمة ومدخل، ومذيلين بخاتمة.

أمّا المقدمة، فقد خصّصتها للحديث عن أهميّة الموضوع، وأسباب اختياره والأهداف المرجوة من ورائه، كما أشرت فيها إلى بعض الدّراسات السّابقة المتعلّقة بالموضوع، وحدّدت المنهج، وألّحت إلى بعض الصّعوبات، وعرضت خطة البحث.

وجاء المدخل ممهداً للدّراسة بالوقوف على طبيعة الاستشراق وتعريفه لغةً واصطلاحاً، مع الوقوف على فلسفة الاستشراق الفرنسي.

أمّا البابان، ففي كلّ باب منهما ثلاثة فصول، في كلّ منها مبحثان، يضمّ كلّ مبحث مطلبين. فالباب الأوّل، تطرّقت فيه إلى الحديث عن دعاوى مرجعية القرآن في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، متحدّثاً في الفصل الأوّل عن دعوى التّأثير بالفكر اليوناني والشّعري الجاهلي، من المنظور الاستشراقي، ومتناولاً في الفصل الثاني دعوى التّأثير بالكتب المقدّسة والأساطير، أمّا الفصل الثالث، فخصّصته للحديث عن دعوى التّأليف الذاتي للقرآن، ومعالجة ظاهرة الإلهام.

أمّا الباب الثاني، فتعرّضت فيه لدعاوى التّشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي، فخصّصت الفصل الأوّل للحديث عن دعوى التّشكيل المضموني للقرآن، وتناولت في الفصل الثاني دعوى التّشكيل المعجمي، أمّا الفصل الثالث فخصّصته للحديث عن دعوى التّشكيل الأسلوبي.



وجاءت الخاتمة ملخّصة لنتائج الدّراسة، فاتحة الباب أمام البحث من خلال ما طرحته من أسئلة محفّزة إلى القيام بعمل جديد، في هذا الحقل المعرفيّ الفسيح.

وأنا أطوي صفحات هذا البحث، لا يفوتني أن أرفع إلى المشرف الكريم "أستاذي الفاضل الدكتور عبد الحفيظ بورديم"، أسمى آيات الشّكر وأرفع معاني التّقدير، شاكرًا له سعة صدره، وطول صبره.

والله المسؤول بأخلص نيّة، أن يكون من وراء القصد، وأن يكون التّوفيقُ قدرَ هذا البحث وحظّه، وأن يعلمنا ما جهلنا، وأن ينفعنا بما قد نكون علمنا، ونحمده حمدا ينتهي إلى رضاه، ويكون بشكر عوائده ناهضا، ولإنعامه موازيا.

بدرّة مجّاج - مسنّاع ٢: 13 من فؤي (الجمعة 1431

الموافق ل: 19 نوفمبر 2010.

مدخل

إلى البحث

## طبيعة الاستشراق.

الاستشراق حركة فكرية و ظاهرة معرفية مثيرة للنقاش، حرّكت وهازلت تحرك أعلاما، وفتحت نقاشا ساخنا، وقف فيه المتناظرون في معسكرين كبيرين: معسكر من المؤيدين، وآخر من المعارضين، وقد تسرب من بين الطائفتين كوكبة ثالثة من الدارسين، تدعو إلى نقد موضوعي يعكف على قراءة الاستشراق قراءة مجردة من المواقف المسبقة، ملتزمة الحياد في إصدار الأحكام. وعلى هذا الأساس وانطلاقا من الأرضية القائمة على الاختلاف في وجهات النظر، تباينت النتائج، فنتج عن تقديم مفهوم للاستشراق، وتنوّعت وسائل التحليل، وتباينت النتائج، فنتج عن ذلك عدد ضخم من الدراسات المتفاوتة. فما هو هذا الاستشراق الذي أثار هذا النقاش، وخلق هذا النشاط النقدي؟..

## الاستشراق لغة:

الاستشراق كلمة مشتقة من مادة (شرق). يقال: «شرقت الشمس: طلعت وأشرفت: أضاءت.»<sup>1</sup> قال تعالى: ﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾<sup>2</sup> أي: وأضاءت الأرض يوم القيامة إذا تجلّى الحق للخلائق لفصل القضاء. غير أن المعاجم العربية لم تتطرق لكلمة (استشراق)، وقد بحث سمايلوفيتش في ثمانية معاجم عربية قديمة<sup>3</sup> فلم يجد لهذه الكلمة ذكرا فيها، ثم رأى — استنادا إلى قواعد الصرف وعلم

1 — الرّازي، محمد أبو بكر. مختار الصحاح، تح مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 1990، ص218.

2 — الزّمر: 69.

3 — المعاجم هي: لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروزبادي، تهذيب اللّغة للأزهري، الصحاح للجوهرى، أقرب الموارد للشّرتوني، أساس البلاغة للزّخشي، المخصّص لابن سيده، تاج العروس للزّبيدي.

الاشتقاق — أن معنى (استشرق): أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم.<sup>1</sup>

لقد وجدت أن (الاستشراق) كلمة عربيّة خالصة، وقد استعملها بعض العرب في القرن السابع الهجري، وإن كان استعمالها نادرا جدًا فقد ذكرها اليوناني<sup>2</sup> في (ذيل مرآة الزمان) حيث نقل عن أحد الشيوخ قوله: «رفعتُ يديّ متضرّعاً إلى عالم السّرّ والنجوى، وسألته أن يفتح لي رتاج مكنونها، ويمنحني بنتاج مصونها، ويوضّح لي منها مخزونها، ويشرح صدري باستخراج أسرار مضمونها فأحست نفسي بأنفاس إجابة دعائها، وتضرّعها، ونشّطت إلى استِشراق أنوار الأسرار من مطلعها.»<sup>3</sup> فمع أن الكلمة لا تعني ما نفهمه اليوم من مصطلح (الاستشراق) فواضح طلب الرّجل شروق الأنوار من مشرقها.

أمّا في المصادر الغربية، فيمكن الرجوع إلى معجم [لاروس] حيث يعرفه بما يلي: «الاستشراق: مجموعة نُظُم موضوعها وغرضها دراسة الحضارات الشّرقية.»<sup>4</sup> وفي معجم آخر يُعرّف كما يلي: «الاستشراق: دراسة شعوب الشّرق وحضاراتها.»<sup>5</sup>

1 — يُنظر: سمايلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة مصر، 1980 ص21.

2 — موسى بن محمّد بن أبي الحسين أحمد اليوناني البعلبيكي قطب الدّين أبو الفتح (640 — 726هـ) (1242 — 1326م). وكتابه (ذيل مرآة الزّمان) من نوادر كتب التاريخ والتراجم الجليّة، طبع أوّل مرّة سنة 1960 في أربعة مجلّدات، وحوادثه أوّلها سنة 654هـ وآخرها سنة 686هـ.

3 — ذيل مرآة الزّمان. ج 4، ص 644.

4-Petit Larousse. LIBRAIRIE LAROUSSE, Paris,1986, p707

"Ensemble des disciplines qui ont pour objet l'étude des civilisations orientales."

5-HACHETTE.2005. Hachette livre, Paris, 2004, p1161.

## الاستشراق اصطلاحاً:

أمّا النَّظَرُ إلى التَّعْرِيفِ الاصطلاحِي للاستشراق فيتمُّ من زاويتين: مقاربتَه انطلاقاً من مواقف علماء الغرب، من جهة، وحُدُّه في ظلَّ تعريفات العلماء العرب من جهة أخرى. فمن الغربيِّين نأخذ رأي بارت الَّذي يذهب إلى أنّ «الاستشراق هو علم الشَّرق، أو علم العالم الشَّرقي». <sup>1</sup> ويتساءل عن معنى كلمة (شرق) في هذا المقام ليجيب بعد ذلك بقوله: «أمّا الشَّرق الَّذي يختصُّ به الاستشراق فمكانه جغرافياً في النّاحية الجنوبيَّة الشَّرقيَّة بالقياس إلينا». <sup>2</sup> كما يرى أنّ الاستشراق علم يختصُّ بفقهِ اللّغة خاصَّة، يقول فوك: «فإذا عرّفنا الاستشراق الآن، على أنّه فقهِ اللّغة (الفيلولوجيا)، كما حرص المستشرق بارت على تسميته فلا نكون بذلك قد مرّقنا». <sup>3</sup> أي أنّ هذا الرأى لا يخرج الاستشراق من التَّعْرِيفِ العامِّ للمصطلح الَّذي يعني فيما يعنيه التَّبَحُّرُ في معرفة اللّغات الشَّرقيَّة، وبخاصَّة اللّغة العربيَّة، بوصفها المفتاح الَّذي يمكِّن المستشرق من معرفة الشَّرق.

أمّا جويدي فيرى أنّ الاستشراق هو «الوسيلة لدرس كميَّة التَّفوُّذِ المتبادل بين الشَّرق والغرب». <sup>4</sup> ويسمّيه (علم الشَّرق)، ثمّ يضيف محدّداً المجالات الَّتِي يبحث فيها هذا العلم، والدراسات الَّتِي يستعين بها في أداء مهمّته، فيقول: «وعلم

1 — بارت، ر. الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في الجامعات الألمانيَّة. تر: مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 11.

2 — نفسه.

3 — يوهان. تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين. ط 2، تر: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2001، ص 9.

4 — جويدي، أ. علم الشَّرق وتاريخ العمران. ص 11.

الشرق هذا علم من علوم الرّوح، يتعمّق في درس أحوال الشّعوب الشّرقية ولغاتها وتاريخها، وحضارتها، ثمّ يستفيد من البحوث الجغرافية والطّبيعية.<sup>1</sup> وهناك من علماء الغرب، من لم يعط تعريفا صريحا، مباشرا، لهذه الظّاهرة وإتّما يُؤخذ مفهوم الاستشراق من تعريفه المستشرق نفسه، ومن هؤلاء ألبرت ديتريش الذي يعرف المستشرق بقوله: «إنّ المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشّرق وتفهمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة ما لم يتقن لغات الشّرق»<sup>2</sup>

ومن خلال هذه التعريفات وغيرها ممّا تعجّ به كتب الاستشراق ومقولات المستشرقين، يتّضح أنّ الاستشراق — عند الغربيين — علم يتناول بالدراسة والتحليل الشّرق بكلّ مكوّناته، «فالتّعريب على الاستشراق يعني، من بين ما يعنيه، تحليل صورة الآخر: الإسلام، العرب، سائر الشّعوب الأخرى غير الأوروبية، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية التي كوّنّها الغرب لنفسه وللآخر أو للآخرين، على الأصحّ.»<sup>3</sup> وهو يقوم — عند بعض الدّارسين — على التّصوّر والتّصوير، ويعتمد التّمثّل والتّمثيل. «إنّ الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنّه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثّلات أو ألوانا من التّمثيل حيث تتخفّى القوّة والمؤسّسة والمصلحة. إنّه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التّصوّر والتّمثيل.»<sup>4</sup> وقد مرّ بمراحل تطوّر حيث أنّ استعمال هذا المصطلح

1 — م ن، ص 14.

2 — الصّغير، محمد حسين علي. المستشرقون والدّراسات القرآنية. ط 1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1983م، ص 11.

3 — يفوت، سالم. حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي. ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989، ص 7.

4 — حفريات الاستشراق: ص 8.

من الاعتراف بأنّ أثر المستشرقين أبقى في ذهنه وأوضح، وأنّ فضلهم عليه أظهر وأرجح.<sup>1</sup> فهو مع إقراره بأخطاء المستشرقين، فإنّه يرى لهم فضلا كبيرا في نشر الكثير من التراث الإسلامي.

أمّا الذين لا يرون للمستشرقين أيّ فضل، بل يرون في الاستشراق إساءة للتراث الإسلامي، وأنّه عملٌ مخطّطٌ مدروس يسعى إلى إضعاف الطّاقة الإسلاميّة، فمنهم: مالك بن نبي الذي أجاب عن سؤال (حول سبب نقل تراثنا إلى الغرب) بقوله: « في الماضي كان لتعديل ثقافي، ثم استغله في العصر الحديث لتعديل سياسي». ويرى الدسوقي أنّه يقصد أنّ علوم المسلمين هي التي أخرجت الغرب من ظلمات العصور الوسطى.<sup>2</sup>

أمّا عائشة بنت الشاطي، فقرّرت حقيقة تاريخيّة تمثّلت في كون المستشرقين نقلوا تراثنا، وفهرسوه، ثم نشروا بعضه، وهي ترى أنّهم اعتمدوا أدقّ المناهج، غير أنّها لا تعزو ذلك إلى حبّهم للشرق، ولا بغية خدمة تراثه، وإنّما كان الهدف من وراء ذلك هو خدمة مصالحهم.<sup>3</sup>

لقد شكّل الاستشراق فضاء للنقاش، تباينت فيه الآراء واختلفت وجهات النظر، وكان كتاب "الاستشراق" فيصلا في مقارنة الظاهرة بطريقة تميّزت بالشموليّة، والدقّة، حتّى قيل في صاحبه: « لو لم يكتب إدوارد سعيد غير كتابه

1 — نفع المستشرقين أكثر من ضررهم. مجلة الهلال، العدد3، سنة1933، ص321.

2 — المرجع نفسه، ص 104.

3 — يُنظر: الدسوقي، ص 109— 110.

"الاستشراق" الصادر عام 1978 لكفاه ذلك شرفاً؛ فقد كان كتاباً فارقاً في منهجه وأثره عن كل ما سبقه وكثير مما لحقه من معالجة لموضوع الاستشراق وظلّ بعد مرور ربع قرن على صدوره محتفظاً بأهميته ومصدراً لمعرفة تأسيسية ظاهرة الاستشراق في أسبابها وتحولاتها وتجلياتها ووظيفتها الثقافية والسياسية، في تحديد هوية الغرب وتبرير موقفه من الشرق.<sup>1</sup> ففي المقدمة يشير الكاتب إلى المدلول الجامعي للاستشراق، فيقول: «أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إنَّ الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية (أكاديمية). وبالفعل فإنَّ المصقّة لا تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية».<sup>2</sup>

وهناك دلالة أخرى للاستشراق بوصفه أسلوباً من الفكر القائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب. يقول سعيد: «ويرتبط بهذا التراث الجامعي... معنى أكثر عمومية للاستشراق. فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي)، بين الشرق وفي (أغلب الأحيان) الغرب».<sup>3</sup> وقد لاحظ سعيد أن جمعاً كبيراً من المهتمين الغربيين قبل هذا التقسيم، «وقد تقبل هذا التمييز الأساسي، بين الشرق والغرب جمهور كبير جداً من الكتاب الغربيين وبينهم شعراء وروائيون وفلاسفة ومنظرون

1 — شرف، أيمن. "الاستشراق" .. معركة مع المعرفة حين تصبح سلطة! <http://www.islamoline.net>

2 — إدوارد سعيد. الاستشراق (المعرفة. السلطة. الإنشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5، مؤسسة الأبحاث العربية 2001، ص 38.

3 — إدوارد سعيد، ص 38.



سياسيون واقتصاديون، وإداريون استعماريّون.<sup>1</sup> أمّا الدلالة الثالثة فقد حدّدها بقوله: «الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشّرق وإعادة بنائه وتحقيق السّيادة عليه.»<sup>2</sup> فهو قوّة معرفيّة مسيطرة وأداء فكريّ خلاق.

وفي تطرّقه إلى نشأة الاستشراق ومراحل نموّه، من خلال وصفه للعلاقة بين الشّرق والغرب، يرى إدوارد سعيد أنّ الإسلام ظلّ بالنسبة لأوروبا مصدر قلق دائم وخطر مستمر، وأنّ الاجتياح الفائق الذي سجّله الإسلام لم يمكّن أوروبا من إظهار تفاعل إيجابي، سوى الخوف من هذا الكيان الثائر على الأوضاع الفاسدة آنذاك، والشّعور بالرّهبة منه. ولم يهتم المؤلّفون المسيحيون الذين عاصروا الفتوحات الإسلامية بما أنتجه الإسلام من علم، ونتيجة لذلك ظهر ميل ثابت لدى رجال الكنيسة خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة لخلق هوّة بين الأوروبيين والعقيدة الإسلاميّة النابعة من القرآن، والتي كانت قادرة على إقناع المسيحيين،<sup>3</sup> ثمّ حدّد مجالات اهتمام الاستشراق وطرق تعاطيه مع الشّرق، فيما يلي:

**التعرّف على الشّرق:** وهنا يشير إلى العلاقة بين المعرفة والقوّة، فالمعرفة حينما تُوضع حيز التّطبيق تصبح سلطة قويّة، و«ليس ثمة من قائمة نظريّة تسرد خصائص الشّرقين إلّا وتطبّق على سلوك الشّرقين في العالم الفعلي.»<sup>4</sup> فالمعرفة مرتبطة في الاستشراق بالإجراء والتّطبيق.

1 — إدوارد سعيد، ص 38.

2 — م ن، ص 39.

3 — يُنظر: م ن، ص 40 — 60.

4 — م ن، ص 79.

شَرْقَنَةُ الشَّرْق: وهنا، يحاول أن يؤكد أن الشَّرْق في أدبيّات المستشرقين ليس دوما كما هو في الواقع، بل كما صورّه المستشرقون أنفسهم ويستدلّ على ذلك بكلام لدانييل حيث يقول: «أصبح الإسلام صورة لم تكن وظيفتها أن تمثل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثّل الإسلام للمسيحي القروسطي.»<sup>1</sup> فالمهمّ في الصّورة أن ترضي استشراف الاستشراق.

مشاريع: ويدخل في سياق هذه المشاريع كلّ ما خطّط له الاستعمار ونفّذه، والشَّرْق على هذا الأساس، لم يعد مفهوما جغرافيا، بل إن: «مفهوم (الشَّرْق) يصبح مفهوما إداريا أو تنفيذيا، يغدو خاضعا للعوامل السّكانية، والاقتصادية والاجتماعية.»<sup>2</sup> فهو خاضع للإحصاء والجرد.

أزمات: يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق، وبدايةً من عشرينيّات القرن العشرين، وقع في أزمات، ولم يحصر سبب الأزمة في أثر الحركات الوطنيّة فحسب، بل أسند الخيبة أيضا إلى ما لحق بالمناهج والتّصورات.<sup>3</sup>

وقد خصّص حيزا للحديث عن البنى الاستشراقية، وإعادة خلق البنى، وهنا ركّز على المراحل الأولى التي كوّنّت الاستشراق الحديث، وعناصر انبعائه بشكل جديد، وحدّد هذه العناصر قائلا: «تشكّل العناصر الأربعة التي وصفتها: التوسّع، المجابهة التّاريخية، التّعاطف، التّصنيف — التّيّارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي

1 — إدوارد سعيد، ص 128.

2 — م ن، ص 117.

3 — يُنظر: م ن، ص 128.

تعتمد عليها البنى الفكرية والمؤسسية للاستشراق.<sup>1</sup> فهو يسعى إلى التوغل عن طريق التصدي المعرفي القائم على استغلال التاريخ، وتبني قضايا محلية، وتصنيف الآخرين لتشكيل "الموالة".

وعند تحيين الدراسة، يقف عند (الاستشراق الآن)، ويتحدّث عن الاستشراق الكامن والظاهر، وعن دنيوية الاستشراق، ثمّ يتفحص الاستشراق الأنجلو- فرنسي الحديث في ذروة ازدهاره، ليختم بالحديث عن الاستشراق الأمريكي المعاصر، فبعد ما وصف حقائق الاستشراق بأنها « مثل آية حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة...»<sup>2</sup> فبعد هذا، وبناءً على دور اللغة في تجسيد الحقائق، أو إخفائها، ينتهي إلى « أن الشرق من حيث وجد في وعي الغرب، كان لفظة تنامي لها فيما بعد حقل واسع من المعاني والترابطات والتضمينات، وأنّ هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي، بل إلى الحقل المحيط باللفظة.»<sup>3</sup> فالاستشراق في البداية، وفي النهاية، يشتغل على الكلمة بالكلمة.

ويبدو لي أنّ أهمّ ما لفت سعيّ النّظر إليه هو الفرق بين مظهرين من الاستشراق: استشراق ظاهر وهو الذي يُعبّر فيه عن الآراء المتعلّقة بكلّ مكونات المجتمع، وتتميّز آراؤه بالمرونة والمدارة. أمّا المظهر الثاني فهو استشراق كامن وهو الذي يتميّز بـ (الإجماعية، والاستقرار، والثبات)، كما نبّه الكاتب على

1 - م ن، ص 143

2 - م ن، ص 214.

3 - م ن، ص 215.

أثر ذلك في ما يُكتَب عن العرب والمسلمين، وضرب لذلك أمثلة كثيرة حول وصف المستشرقين للقرآن والرسول محمد ﷺ.<sup>1</sup>

لقد آمن إدوارد سعيد بأنّ الدّراسات الاستشراقية قد اسحوذت على حقول معرفية شتى، مستغلة حنكتها في المعرفة والدّربة، «والاستشراق كدائرة في الفكر والخبرة يشير بالطبع إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتدّ 4000 سنة من التاريخ، وثانيها النّظام التدريسي العلمي في الغرب، والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التّخصّص في دراسة مختلف الثقافات والتّراثات الشّرقية، وثالثها الافتراضات الإيديولوجية، والصّور، والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها (الشّرق)».<sup>2</sup> فالقاسم المشترك بين هذه الجوانب، كما يرى إدوارد سعيد، هو الخطّ الفاصل بين الشّرق والغرب، وهو خطّ — في رأي الباحث — مادّي حقيقيّ يتفهّمه المراقب، حيناً، وهو خطّ وهميّ افتراضيّ لا يقدر على الإمساك به الملاحظ الحاذق.

هكذا فإنّ الاستشراق — حين يُنظر إليه من زوايا مختلفة — يبدو ظاهرةً مثيرة وموضوعاً خطيراً، واستراتيجية محكمة، وهو معرفة واسعة، وسلطة قويّة وإنشاء، وتأليف، وخلق لصورة الشّرق، كما يريد، وليس غريباً، بعد هذا، أن نجد من يسجّل أنّه: «تقدّر الأبحاث والكتب التي كتبها المستشرقون عن

1 — يُنظر: م ن، ص 252 — 325.

2 — سعيد، إدوارد. تعقيبات على الاستشراق. ط 1، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 34.

الإسلام، في الفترة من مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين بنحو ستين ألف كتاب!!<sup>1</sup> «فَلِمَ كَلَّ هذا الاهتمام؟

إنّ الاستشراق يرمي من وراء ذلك إلى غايتين:<sup>2</sup> أوّلهما: حماية الإنسان الغربي من أن يرى نور الإسلام، فيؤمن به... وثانيهما: معرفة الشرق، ودراسة أرضه، ومياهه، وطقسه، وجباله وأثماره وزروعه... وثماره، وأهله، ورجاله، وعلمه وعلمائه، ودينه، وعقائده، وعاداته وتقاليده، ولغاته و... و... كل ذلك لكي يعرف كيف يصل إليه.

وقد تأكّد من جديد من خلال البحث الحثيث، أنّه يتعدّد انفكاك حاضر الاستشراق عن ماضيه، وربّما إلى الأبد، على الرّغم من محاولات التّخفيف من الارتباطات التي يجتهد المستشرقون في بلوغها، والتي كانت بيّنة من قبل، وهي تتخذ اليوم طرقا جديدة، بحجّة أنّ الحاضر الاستشراقي ليس بالضرورة امتدادا للماضي، ولا تفرّعا عنه، بل إنّّه لا يأخذ من الماضي إلّا الاسم، الاسم المشبوه، والاسم الآن في طور التّغيير الاضطراري عندما يلجأ بعض المستشرقين المعاصرين إلى البراءة من مصطلح "الاستشراق" إلى مصطلحات: "الاستعراب" أو "علم الإسلاميات" أو "الشرق/أوسطية"، فيكون المشتغل بالاستشراق — الذي كان يتباهى من قبل بمهمّته، كما خبرناه سلفا — ليس مستشراقا، وإنّما هو: إمّا مستعرب، أو شرق/أوسطي، أو عالم من علماء الإسلاميات.<sup>3</sup>

1 — الديب، عبد العظيم. الاستشراق في الميزان. <http://forum.rayaheen.net> تاريخ نشر المقال: 2003/09/25.

2 — يُنظر: نفس المقال.

3 — يُنظر: النملة، علي بن إبراهيم الحمد. المستشرقون والتّصنيف: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصّرين. ط1، مكتبة التّوبة، 1998، ص11.

## فلسفة الاستشراق الفرنسي:

تُعتبر المدرسة الاستشراقية الفرنسية مدرسة رائدة في الدّراسات الشّرقيّة، وقد ارتبطت حركة الاستشراق في فرنسا ارتباطا وثيقا بمصالحها المنتشرة بين شعوب الشّرق المختلفة. وازدادت عناية الفرنسيين باللّغة العربيّة مع ازدياد اهتمامهم بالعلاقات المتبادلة والمصالح المشتركة بينهم وبين بلاد العرب المختلفة، على امتداد ربوع الوطن العربي المتراميّة.<sup>1</sup>

حاول الفرنسيون التّعرف على أخلاق الشّرقيين ولاسيّما العرب منهم والاطّلاع على عاداتهم وتقاليدهم وما يمتازون به من علوم وثقافات، فوجدوا في اللّغة العربيّة الوسيلة الضّروريّة لمعرفة المسلمين وحضارتهم واعتبروها السّبيل التي يمكنهم من خلالها أن يتعرّفوا الآثار المكتوبة، ولهذا شهدت الحركة الاستشراقية اتّجاه الغربيين عامّة، والفرنسيين خاصّة، إلى جمع أعداد متفاوتة القيمة ومتباينة الموضوعات من المخطوطات، على فترات، وقد عمّت الظّاهرة الوطن العربيّ من المشرق إلى أقصى المغرب،<sup>2</sup> كما مسّت «مختلف البلاد الإسلاميّة الأخرى التي تتوفر فيها مكتبات كبرى ومخطوطات عربيّة، وكانوا يرسلونها إلى بلدانهم دفعة إثر أخرى، وقد جُنّد لهذا الغرض رهبان مبشّرون، وتجار، وجواسيس ودبلوماسيون، وسفراء في العالم العربيّ والإسلامي، ورحالة، وسيّاح، ومستعربون

1 — المقداد محمود. تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 42.

2 — ن م، ص 42.

كُلّفوا خصيصاً بهذا العمل.»<sup>1</sup> وقد ارتبط عدد من هؤلاء المجنّدين بالاستعمار ارتباطاً عضوياً.

عني الفرنسيون بتعليم بعض أبنائهم اللّغة العربيّة، قصد إعدادهم لمرحلة لاحقة، يتمكّنون فيها من الاطّلاع على ما كُتِبَ بهذه اللّغة من مخطوطات، وما دوّنته من آثار قديمة وحديثة،<sup>2</sup> ويُعدُّ إنشاء مدرسة اللّغات الشّرقية الحيّة في فرنسا، 1795 برئاسة المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي Silvester de Sacy من المشروعات الاستشراقية المهمّة، فقد أصبحت قبلة المستشرقين الأوروبيين، ولم تبلغ أيّ مدرسة استشراقية ما بلغته هذه المدرسة من ازدهار، حيث ساهمت في صبغ الاستشراق بالصبغة الفرنسية حيناً من الدهر.<sup>3</sup> وإذا كان الناس يعلمون أبناءهم لغة قوم آخرين للإفادة من ثقافتهم ونقل علومهم والاطّلاع على معارفهم والتّشجيع بأدبهم وفنونهم عموماً، أو للسيطرة عليهم، واستغلال ثرواتهم، أو ربط علاقات معهم فإنّ دوافع بعض الفرنسيين إلى تعلّم العربيّة قد امتزجت فيها جميع هذه الأسباب.<sup>4</sup>

اهتمّ المستشرقون الفرنسيون اهتماماً بالغاً بما أثمرته الحضارة العربيّة الإسلاميّة وأنجّوها أوّلاً إلى منتجها الفكري، لا يميّزون بين ميدان وميدان، فكانت المخطوطات (المتعلّقة بالفنون الأدبيّة المختلفة، من شعر ودواوينه ومجموعاته

1 — تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. ص 45.

2 — ن.م. ص 40.

3 — نجيب العقيقي . المستشرقون. ج 1، ص 140.

4 — تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. ص 40.

ومن أجل تمثّل هذه النزعات وتفعيل الفلسفة الاستشراقية في علاقتها مع الآخر، وجد الاستشراق الفرنسي في (قدرة الثقافة) على أن تكون الوسيلة الملائمة، «أو ربّما الوسيلة الأساسية، للإتيان بالتمييز القاطع في قلب مضمارها هي، وفيما خلف ذلك المضمار أيضا، فهذه الفكرة هي الفكرة الجليّة في الاستشراق الفرنسي.. كشيء متميّز عن الاستشراق الانكليزي، وهذا بدوره يلعب دورا رئيسيا في عمل إيرنست رينان ولويس ماسينون وريموند شواب الذين يمثلون أكابر الباحثين.»<sup>1</sup> فالنظرة الاستعلائية في ثقافة المستشرقين الفرنسيين، تنمي النزعة التفوقية، وتغذي النزعة التحليلية القائمة على تفكيك خيرات الشرق الموروثة، والرغبة في معرفة التفاصيل لما اصطدمت بتنوّع الميراث الفكري وثرائه أدّت إلى ظهور النزعة التخصصية، مستلهمة اللاهوت ومحاطة بالسياسة.

لقد أولى الاستشراق الفرنسي أهمية للدراسات القرآنية؛ فبحث في الوحي ومصدره وكيفيته، ودرس القرآن وعلومه؛ فوقف عند تاريخ نزوله، وكيفية ترتيبه، ومكيّه ومدنيّه، وكان كتابُ الله بنصوصه وعلومه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ولغته، وأسلوبه، وغريبه، محورَ دراسة غالبية المستشرقين الفرنسيين، وقد ألفوا في هذا المجال عشرات الكتب، وأصدروا المجلّات، ونشروا المقالات، وأتوا فيها بكلّ غريب وعجيب، وكان الغلط والزّلل فيها أصلا، وكان الصّواب في طياتها قليلا.

واهتمّ المستشرقون الفرنسيون بدراسة كلّ ما يتعلّق بالقرآن الكريم وعلومه

1 — ادوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص 11.



اهتماما بالغا، بعدما تيقنوا أنّ علوم القرآن هي السبيل لفهم كتاب الله، وهي الوسيلة لإدراك غاياته ومراميه، ومن القضايا التي أولوها عناية بالغة: أسلوب القرآن ومعجمه، ومضامينه؛ فدرسوا في القرآن البلاغة والإعجاز، وتطرقوا إلى الألفاظ الدخيلة والأعلام الأعجمية، وتناولوا سرد القرآن الكريم لقصص الأنبياء والسابقين، وقارنوا ما جاء به القرآن بما يقابله في التوراة والإنجيل، وسعوا إلى نقل معاني القرآن الكريم إلى لغاتهم، غير أنّهم لم يفلحوا في كثير من محاولاتهم.

ولئن عني المستشرقون بدراسة القرآن الكريم، كما اهتموا بالبحث في اللغة العربية باعتبارها اللسان الذي اختاره الله ليوحى به هذا الكتاب، فإنّ «الإسهام الفرنسيّ في هذه الدراسات العلميّة غزير ومتنوع، يأخذ أحيانا شكل الجهود الجماعي، ويأخذ أحيانا أخرى شكل الجهود الفردي المتميّز، ولا شك أنّ من أهمّ ما أثمر عنه الجهد الجماعي للمستشرقين، فكرة الموسوعات العامة أو دوائر المعارف الإسلاميّة.»<sup>1</sup> فعملوا على نشر المخطوطات التي جمعوها، وقاموا بترجمة بعضها إلى اللغة الفرنسيّة، أو الاقتباس منها وأسهموا في إلقاء محاضرات تتعلّق بمحتوياتها، و تأليف كتب تبحث في مضامينها.<sup>2</sup>

1 — الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. ص 13.

2 — تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا. ص 115.

الباب الأول

الباب الأول:

دعاوى مرجعية القرآن في الخطاب الاستشراقي الفرنسي.

الفصل الأول:

دعوى التأثير بالفكر اليوناني والشعر الجاهلي.

المبحث الأول:

دعوى تأثير القرآن بالفكر اليوناني.

المطلب الأول: نفي أمية الرسول ﷺ وأثره في دعوى التأثير الخارجي.

المطلب الثاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

المبحث الثاني:

دعوى تأثير القرآن بالشعر الجاهلي.

المطلب الأول: موقف المستشرقين من الشعر الجاهلي.

المطلب الثاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالشعر الجاهلي.

الفصل الثاني:

دعوى التأثير بالكتب المقدسة والأساطير.

المبحث الأول:

دعوى تأثير القرآن بالكتب المقدسة.

المطلب الأول: حقيقة الكتب المقدسة السابقة وتاريخها.

المطلب الثاني: الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب المقدسة.

المبحث الثاني:

دعوى تأثير القرآن بالأساطير.

المطلب الأول: العرب في الجاهلية وعلاقتهم بالأساطير.

المطلب الثاني: القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي.

الفصل الثالث:

دعوى التأليف الذاتي والإلهام.

المبحث الأول:

دعوى التأليف الذاتي.

المطلب الأول: شخصية النبي ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثاني: دعوى أنس النبي ﷺ في تأليف القرآن.

المبحث الثاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

المطلب الأول: حقيقة الوحي في الديانات السماوية.

المطلب الثاني: القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

## الفصل الأول:

# دعوى التأثير بالفكر اليوناني والشعر الجاهلي.

## المبحث الأول:

### دعوى تأثير القرآن بالفكر اليوناني.

المطلب الأول: نفي أمية الرسول ﷺ وأثره في دعوى التأثير الخارجي.

المطلب الثاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

## المبحث الثاني:

### دعوى تأثير القرآن بالشعر الجاهلي.

المطلب الأول: المستشرقون الفرنسيون و الشعر الجاهلي.

المطلب الثاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالشعر الجاهلي.

## 1.1.1 نفي أمية الرسول ﷺ وأثره في دعوى التأثير الخارجي.

إنّ الخطاب الاستشراقي في حديثه عن علاقة القرآن الكريم بالشعر الجاهلي والفكر اليوناني، وغيرهما من المصادر المزعومة عند المستشرقين، قد تعرّض لأمية الرسول ﷺ، إذ إنّه لا يخلو مصنّف من مصنّفاتهم أو بحث من بحوثهم، من الإشارة إلى هذه القضية التي تمثّل عندهم المرتكز الأساس الذي يبنون عليه أحكاماً شتى. ولعلّ مقولة خوان فيرنيت في حديثه عن ميلاد الإسلام تُعدّ أظهر كلمة لمستشرق معاصر في هذا الباب، حيث يقول: « لم يكن محمّد جاهلاً ولا أمياً كما يريد منّا النقل المأثور اعتقاده، بغية الإشادة بأصول الدين الجديد.»<sup>1</sup> ويحاول تأكيد ما ذهب إليه، معتمداً على ما اعتبره حقائق تاريخية من سيرة النبي ﷺ، فيردف قائلاً: «فإذا سلّمنا — ببساطة — بمعطيات سيرته الأكيدة، فإنّه يمكننا التصريح بأنّه كان ملماً إماماً واقياً بالرياضيات والكتابة وبالتالي نفهم كيف أدار ثروة أرملة — السيّدة خديجة — وأشرف على شؤونها، ثمّ تزوّجها برضاها.»<sup>2</sup> وكانّ التجار كلّهم مؤهلون لقيادة الناس، وكانّ كلّ من عرف القراءة والكتابة، وتمكّن من الحساب صار مستعداً للزعامة والرئاسة.

إنّ البحث عن دليل لإثبات اقتباس النبي ﷺ القرآن من غيره، هو الغاية من وراء هذا التقرير الذي استحال وسيلة لا مبرر لها إلاّ تلك الغاية، وهو المسوّغ الذي جعل كلّ متسائل من المستشرقين عن حقيقة أميته ﷺ يركن إلى مثل هذا التصريح يقول رودلف: « أمّا السّؤال عن معرفته بالقراءة والكتابة ففي استطاعتنا أن نجيب عنه بالإيجاب، وليس من السّهل أن نفرض فيه الأمية.»<sup>3</sup> ويلتمس آخر مبرراً لمذهبه

1- Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne. Traduit par Gabriel Martinez Gros. Sindibad. Paris. 1985. p18.

2 - Ibid

3 — فلهم. صلة القرآن باليهودية والمسيحية. ط1، تر: عصام الدّين حفي ناصف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1974، ص:14.

فيرى أنّه ﷺ لم يكن أمّياً، لأنّه كان في حاجة إلى أن يكرّر قراءة كتابه أحيانا ليستظهره ويستوثق من حفظه.<sup>1</sup>

إنّ المدرسة الفرنسيّة لم يكن خطابها — في مجمله — بعيدا عن هذه النظرة القائلة بمعرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة، فقد زعم رودنسون أنّ النبيّ ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، عكس إدعاء المسلمين القائم على التفسير المغلوط لكلمة قرآنيّة<sup>2</sup>، ويقصد بذلك قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ﴾<sup>3</sup>. أمّا بلاشير فقد تساءل في كتابه مقدّمة للقرآن: هل كان يعرف محمّد القراءة والكتابة؟ وما علاقة ذلك بكلمة [أمّي] التي وصفه القرآن بها؟.. وبعد أن ذكر رأي المستشرقين في هذه القضية، استنتج أنّ معنى (أمّي) هو نبيّ الأمم، وليس المقصود أنّه لا يعرف القراءة والكتابة.<sup>4</sup> وقد ذكر بيرك أنّ بلاشير على غرار بعض المحدثين يرى أنّ (أمّي) تعني (نبيّ الوثنيين).<sup>5</sup>

ويعدّ بلاشير واحدا من المستشرقين الذين أولوا اهتماما ظاهرا لهذه القضية، فقد حاول جمع ما روي في هذا الموضوع ليحمله دليلا على نفي أمّيته ﷺ، ومن ذلك ذكره قصّة سهيل بن عمرو مع النبيّ ﷺ في صلح الحديبية — حيث رفض سهيل كتابة البسملة ووصفه ﷺ بالنبوّة — فيقول: « نرى سهيل بن عمرو، ممثّل قريش في عقد صلح الحديبية، يعترض على محمّد عندما بدأ يملي على كاتبه الافتتاحيّة الإسلاميّة (بسم الله الرحمن الرحيم)، وقال له: اكتب كما كنت تكتب من قبل: (باسمك اللهم).»<sup>6</sup>

1 — فوستر، فرانك. تاريخ حياة محمّد. ص 352 نقلا عن: عبد المتعال محمد الجبري. السيرة وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، القاهرة، د ت، ص 150.

2 - Voir : Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p72.

3 — آل عمران: 157.

4 - Régis. Introduction au Coran. 2eme édit, G.P.Maisonnevire et Larose, Paris 1977 , p 6.

5 - Jacques. Le CORAN, essai de traduction. 2eme éd, Albin Michel, 1995, p181.

6 - Introduction au Coran, p 7

ويستنتج بلاشير ممّا سبق أن ابن عمرو كان على علم بمعرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة، فيواصل قائلاً: «ومن البديهيّ أن سهيلاً هنا يشير إلى بعض كتابات محمد بيده قبل هجرته من مكة، وربّما قبل البعثة.»<sup>1</sup> كما وجد حديث الدّواة والكتف عند احتضار النبي ﷺ برهانا واضحا على معرفته الكتابة، بدليل أن «النبي أثناء احتضاره يطلب عظم كتف أو عرقا — حسب روايات أخرى — ومحبرة لكي يكتب وصيّته السياسيّة، ولم يندهش أحد من طلبه.»<sup>2</sup> أمّا بترك فلو رجعنا إلى أهمّ ما كتبه عن القرآن الكريم نجده في ترجمته معاني بعض الآيات يتفادى الاعتراف بأمية الرسول ﷺ، فعند ترجمته لعبارة ﴿النبيّ الأمّيّ﴾ الواردة في سورة الأعراف، ينتقي من المفردات ما لا يمتّ بصلة إلى مفهوم «الأميّة» الذي تعارف عليه الناس، وهو عدم معرفة القراءة والكتابة فترجم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾<sup>3</sup> بقوله:

«En faveur de ceux qui suivent l'Envoyé; le prophète natif, qu'ils trouvent chez eux inscrit dans la Torah comme dans l'Évangile.»<sup>4</sup>

نلاحظ أن لفظة «natif» التي اختارها المترجم — وإن كانت تعني ما هو فطريّ أو طبيعيّ<sup>5</sup> — لا تخدم المعنى المقصود من الآية، لا من قريب ولا من بعيد ويستمر المؤلف في استخدام نفس اللفظة في الآية الموالية، ومع ذلك فإن استعماله لها في هذه الطبعة الثانیة يُعتبر اتقائياً حيث سبق له أن ترجم «الأمّي» في الآيتين السابقتين بقوله: «le prophète maternel»<sup>6</sup>.

1 - Ibid.

2 - Ibid.

3 — الأعراف: 157.

4 - Berque. Le CORAN, essai de traduction, p181.

5 - Voir: Petit Larousse.1986, p 671,et Dictionnaire HACHETTE, 2005, p1099.

6 — عبد العزيز، زينب. ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لحاك بترك. ط 3، مكتبة وهبة — القاهرة د ت، ص 46.

وقد ذهب سفاري إلى أنّ النبي ﷺ قد أنفق خمسة عشر عاما في تأسيس نظامه الدّيني، وبرع في إعلانه بوضوح مثل فلق الصّبح، وتظاهر بأنّه لا يعرف القراءة والكتابة واعتمد على فصاحته الطّبيعيّة<sup>1</sup> كما ذهب كزيميرسكي إلى إنكار أميّة الرّسول ﷺ وافترض لذلك مبرّرا، وهو يقول: «من المحتمل أن يكون فعلاً ذلك ليظهر أمام قومه في صفة رجل موحى إليه من السّماء.»<sup>2</sup> أمّا لوبون فقد علّل قلّة معرفة النبي ﷺ وضعف تعليمه بطريقة مختلفة قائلا: «يُقال إنّ محمّدا كان قليل التعليم ونرجّح ذلك، وإلاّ وجدت في تأليف القرآن ترتيبا أكثر ممّا فيه، ونرجّح أيضا أنّ محمّدا لو كان عالما ما أقام دينا جديدا، فالأميون وحدهم هم الذين يعرفون كيف يدرك أمر الأميين.»<sup>3</sup> ويبدو من كلامه أنّه اتّخذ ترجيحه وسيلة لإثبات فرية انعدام التّرتيب في القرآن الكريم.

وحاول بعض المستشرقين الذين تصدّوا لترجمة القرآن الكريم عدم الإشارة إلى أيّ دليل يؤكّد أميّة محمّد ﷺ، فقد نقل إبراهيم عوض عن إدوارد مونتيه في ترجمته قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذْ أَلَّا زَتَابَ الْمُبْتَلُونَ﴾<sup>4</sup> ما معناه: «لم يوحّ إليك من قبل كتاب سماويّ...» وعلّق على ذلك بقوله<sup>5</sup>: «فأيّ تشويه! وأيّ عبث! وأيّ قلب للحجّة القرآنيّة الدّامغة إلى مصادرة على المطلوب! إنّ

1 - Savary, M. Mahomet. LE KORAN. (traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet), édit Garnier Frères, Paris, 1963, p8.

2 — السّيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون (مختصر حياة محمّد لسفاري). تر: محمّد عبد العظيم علي. نقد وتحقيق عبد المتعال محمّد الجبري. ط1، دار الدّعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1994، ص63.

3 — غوستاف. حضارة العرب. ط3، تر: عادل زعيتير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1979، ص141.

4 — العنكبوت: 48

5 — عوض، إبراهيم. المستشرقون والقرآن (دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيه). ط1، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة، 2003، ص31، 32.



المعنى هو أن الرسول ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ومن ثمّ فلا عذر لمن يتّهمه بانتحال ما ورد في الكتب السماوية السابقة.» وعلى هذا بُنيت كثير من الدّراسات.

هكذا قام الاستشراق الفرنسيّ بتشكيل خطابه محدداً موقفه من أمية الرسول ﷺ، والنصوص المقتطفة من هذا الخطاب — وإن تباينت في صيغها — فإنّ دلالاتها تكاد تتطابق، ليس في وعي الاستشراق الفرنسي فحسب، بل في الذهنية الغربيّة عموماً، كما رأينا عند فيرنيت الإسباني ورودلف الألماني، وفوستر الأمريكي، وإذا نظرنا إلى البنية العميقة [المرجعية] من حيث إنّها «هي التي تسوس البنية السطحية وتتحكّم في بنائها.»<sup>1</sup> فإنّ هذا التشكيل الممثل لآراء عموم المستشرقين الفرنسيين، ما هو إلاّ انعكاس وفيّ لتك المرجعية الاستشراقية الموحّدة.

والحقّ أنّ المستشرقين في هذه القضية ليسوا على موقف رجل واحد، وإن كانت الغلبة لأولئك الذين ينفون أميته ﷺ، والغرض من وراء إثبات معرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة هو تبرير زعمهم اقتباس القرآن الكريم من الكتب السابقة، ولقد وجدوا في بعض الآراء الشاذة عند المسلمين السند التاريخي في إقامة حجّتهم، وقد ادّعى بعضهم أنّ النبيّ الكريم ﷺ صار يعلم الكتابة بعد أن كان لا يعلمها<sup>2</sup>. وفي الفتح ذكر ابن حجر بعض من وافقوا الباجي في قوله بتحوّل النبيّ ﷺ من الأمية إلى القراءة والكتابة استناداً إلى مراسيم صلح الحديبية، ف«قد تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجي<sup>3</sup> فادّعى أنّ النبيّ ﷺ: كَتَبَ بِيَدِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ يُحْسِنُ

1 — نفسه.

2 — الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فواز أحمد زمرلي، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002، ج1، ص296.

3 — الباجي (403-475هـ، 1013-1082م). سليمان ابن خلف بن سعد بن أيوب التحبي نسبة إلى نجيب بلدة الباجي). فقيه وقاضٍ. ولد ببطلوس، إحدى مدن الأندلس الكبرى، ثم رحل في صباه إلى باجة بالأندلس أيضاً وأقام بها إلى أن بلغ ثلاثاً وعشرين سنة. ثم رحل إلى الحجاز وأقام فيها ثلاثة أعوام. ثم رحل إلى بغداد وأقام فيها ثلاثة أعوام أيضاً، ثم

يَكْتُب.»<sup>1</sup> ومع أن رأيه هذا قد أثار عليه الناس وأُتهم بالزندقة إلا أن آخرين قد وافقوه الرأي، فقد « ذَكَرَ ابْنُ دِحْيَةَ أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْعُلَمَاءِ وَافَقُوا الْبَاجِيَّ فِي ذَلِكَ، مِنْهُمْ شَيْخُهُ أَبُو ذَرِّ الْهَرَوِيُّ وَأَبُو الْفَتْحِ النَّيْسَابُورِيُّ وَآخَرُونَ مِنْ عُلَمَاءِ إِفْرِيقِيَّةَ وَغَيْرِهَا، وَاحْتَجَّ بَعْضُهُمْ لِذَلِكَ بِمَا أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعُمَرُ بْنُ شَيْبَةَ مِنْ طَرِيقِ مُجَاهِدٍ عَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: " مَا مَاتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَتَّى كَتَبَ وَقَرَأَ " قَالَ مُجَاهِدٌ: فَذَكَرْتَهُ لِلشَّعْبِيِّ فَقَالَ: صَدَقَ قَدْ سَمِعْتُ مَنْ يَذْكُرُ ذَلِكَ.»<sup>2</sup> وفدّ الحافظ ابن حجر هذا الرأي بعد أن سرد حجج القائلين به.<sup>3</sup>

إن مناقشة المستشرقين في موقفهم من أمية الرسول ﷺ يقتضي الرجوع إلى بعض الآراء الجريئة، التي ما تردّد أصحابها في التصريح بما هداهم إليه بحثهم واستقراؤهم لتاريخ النبي ﷺ، فما كان منهم إلا أن قالوا عنه: « ما كان يقرأ ولا يكتب، بل كان كما وصف نفسه مرارا — نبياً أمّياً — وهو وصف لم يعارضه فيه أحد من

أيضاً، ثم رحل إلى دمشق وإلى الموصل. وقد استغرقت رحلاته بالمشرق ثلاثة عشر عاماً. وكان جاداً في تحصيل العلم أثناء رحلته. وكان لرحلته هذه فائدة كبيرة فال شرف التلمذة على جهاذة علماء المشرق والمغرب، ومن هؤلاء الأعلام: ابن الأصبغ بالأندلس، والهرروي وابن سحنون وابن محرز بالحجاز، والخطيب البغدادي وأبو إسحق الشيرازي وأبو الطيب الطبري بالعراق. ومن أخذ عنه العلم: أبو بكر الطرطوشي والقاضي ابن شيرين والقاضي أبو القاسم المعافري، والسبتي .

ولي القضاء في بعض بلاد الأندلس. وكان مناظراً قوي الحجّة. لم يستطع أحد أن يعارض ابن حزم وأن يناظره إلا الباجي، حتى قال ابن حزم فيه: لم يكن للمذهب المالكي بعد القاضي عبد الوهاب إلا أبو الوليد الباجي. ألف نحو ثلاثين مؤلفاً في علوم مختلفة منها: إحكام الفصول في أحكام الأصول؛ كتاب الحدود؛ كتاب الإشارة؛ كتاب تبيين المنهاج؛ كتاب التسديد إلى معرفة طريق التوحيد؛ كتاب التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الصحيح؛ كتاب المنتقى في شرح الموطأ؛ كتاب الاستيفاء في شرح الموطأ؛ رسالة في التحذير من بدعة مولد النبي ﷺ. توفي، رحمه الله، بالمرية من بلاد الأندلس، ودفن بالرباط. [الموسوعة العربية].

1 — العسقلاني، بن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق الفارياي، دار طيبة، المجلد 9، ص 356 — 357.

2 — الفتح. ج 9 / 357.

3 — الفتح. ج 9 / 357 — 358.

معاصريه»<sup>1</sup>. يصرّح هنري دي كاستري برأيه هذا، بعد ما عرف حال الناس في البيئة التي نشأ فيها محمد ﷺ، ويضيف قائلاً: «ولا شكّ أنّه يستحيل على رجل في الشرق أن يتلقّى العلم بحيث لا يَعْلَمه الناس، لأنّ حياة الشّرقيين كلّها ظاهرة للعيان، على أنّ القراءة والكتابة كانت معدومة في ذلك الحين من تلك الأقطار.»<sup>2</sup> وعدّ من الخطأ الاستدلال على معرفته القراءة والكتابة باختيار السيّدة خديجة إياه لمتاجرها في الشام.

إنّ المستشرقين في زعمهم هذا، يستدلون بما يؤوّلون من الآيات القرآنيّة والسيرة النبوية، والأحاديث الشريفة، ويستشهدون بما جاء في معاجم اللّغة العربيّة لذا ستتمّ مناقشة آرائهم، انطلاقاً من مجالات استدلالهم.

فأمّا أدلّتهم من القرآن الكريم؛ فنجد المستشرقين يأتون — عادة — بآيات من كتاب الله ثمّ يوجّهونها حسب مرادهم، من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾<sup>3</sup> فقد رأينا كيف ترجم بيرك لفظة «الأمّي»، ولا أدلّ على مجانبته الصّواب من التجائه إلى هامش مطوّل، يبرّر فيه سبب ما دفعه إلى هذا الاختيار، قائلاً: «أمّي: فالتفسير الإسلاميّ

1 — دينيه، اتين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر: عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، 1965، ص 14.  
2 — نفسه.

ابن دحية الكلبي (633 - 544 هـ، 1149 - 1235م). أبو الخطّاب عمر بن الحسن بن علي بن محمد ابن فرج بن خلف بن دحية الكلبي الأندلسي، الظاهري المذهب. تلقّى العلم عن ابن زرقون وابن بشكّوال، وسمع من البوصيري والصّيدلاني. وتولّى قضاء دانية. من كتبه: تنبيه البصائر، نهاية السّؤل في خصائص الرّسول، الآيات البيّنات، التبراس في تاريخ خلفاء بني العباس.

الهروي، أبو ذر (435 - 355 هـ، 966 - 1044م). عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن السّمّك أبو ذر الهروي. كان إماماً زاهداً عابداً ورعاً حافظاً لكثير من الشّيوخ. له مصنّفات كثيرة من أهمها: الصّحيح مخرّجاً على الصّحّاحين، دلائل التّوبة، الدّعاء، شمائل القرآن، معجم الشّيوخ.

3 — الأعراف 157.

والاستشراقيّ قد أفاض في تأويل هذه اللفظة التي ليس لها في القرآن مفهوم واحد.<sup>1</sup> الأمر الذي أدّى به إلى الاضطراب في البحث عن الموضوع الدلالي الصحيح لهذه اللفظة، متسائلا: «عند تطبيقها على النبيّ. فهل نضعها وفقا لعلم الاشتقاق مع أصالة الأمومة؟ أو مع الأمة؟ (والجمع le pluriel يمثل صعوبة في الشكل الوصفي.) أو مع الاتجاه والهدف (أم)؟..»<sup>2</sup> ولكنه، ومع تأكيد أنه القاموس القرآني في مجمع القاهرة، بالإضافة إلى لسان العرب، وحديث البخاري (رقم: 968) أجمعوا على اختيار عبارة ( مَنْ لا يعرف القراءة والكتابة)<sup>3</sup>، ودون موازنة بين الآراء، يقرّر: « والحال هذه، ليس ثابتا، حسب مصادر أخرى، أنّ محمّدا كان أمّيا.»<sup>4</sup> فيرجح كون النبيّ غير أمّيّ، مستندا في ذلك إلى مصادر غير محدّدة.

إنّ بيرك يعلم أكثر من غيره ما تعنيه لفظة «الأمّي»، غير أنّه يتخيّر منها ما يريد ويستعمله في المكان الذي يريد، ففي ترجمته الأميين في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾<sup>5</sup> اختار «incultes» وفي طبعة أخرى استعمل كلمة «gentils»<sup>6</sup>، وهو نفس الاختيار الذي سار عليه في ترجمة الآية الخامسة والسبعين من نفس السّورة، وأمّا في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾<sup>7</sup> وقوله تعالى<sup>1</sup>: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي

1 - Le CORAN,essai de traduction. 2eme éd, p181.

2 - Le CORAN,essai de traduction, p181.

3 - Ibid.

4 - Ibid.

5 — آل عمران : 20.

6 — يُنظر: Le CORAN. essai de traduction. 2e éd: ص72، وترجمات القرآن إلى أين؟ ص48.

7 — البقرة: 78.

الْأَمِّيِّينَ رُسُلًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ، وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾ فقد بقي على نفس الترجمة في الطبعتين، مستعملا لفظة «incultes»، ثمّ علّق على ذلك بقوله: «غير المثقّفين: آثرناها هذه المرّة، لترجمة (الأمّيّين) التي تشير هنا بالدرجة الأولى إلى العرب...» و(منهم *Minhum*) يمكنها تأكيد الترجمة التقليديّة لكلمة (أمّيّ) عندما تنطبق على النبيّ، وكذلك يمكننا أن نفهم منها (الذين لم يتلقوا بعد التّزليل).<sup>2</sup> وقد اعتبر عبارة (منهم *Minhum*) دالّة على الأصل، ومناسبة لعموميّة الآية المواليّة.

إنّ ما سمّاه بترك التّفسير التقليدي، لا يمكنه أن يؤكّد أنّ النبيّ ﷺ من غير المثقّفين ومع ذلك نتساءل: مادام هذا التّفسير يمكنه تأكيد هذا المعنى، فلماذا عدل عنه إلى غيره من المعاني؟ إنّ التّفسير التقليدي يعلن عن مفهومه الصّريح لعبارة «الأمّيّ» فهذا عبد الله بن عباس رضي الله عنه يفسّر عبارة «الأمّيّين» في الآية العشرين من آل عمران بأنهم الذين لا يكتبون، كما فهم من الآية الثامنة والأربعين من سورة العنكبوت بأنها تعني الذي لا يقرأ ولا يكتب، وأنّ الرّسول ﷺ كان أمّيّا لا يقرأ ولا يكتب.<sup>3</sup>

ومن التّابعين، نذكر مجاهد بن جبر (ت 103هـ) إذ فسّر قوله تعالى:

﴿الرّسول النبيّ الأمّيّ﴾<sup>4</sup> بأنّ معناه: أنّ رسول الله ﷺ كان مكتوبا عند أهل الكتاب

1 — الجمعة: 2.

2 - Le CORAN, essai de traduction. 2e éd, p612.

3 — يُنظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري، دار الكتب العلميّة، بيروت، دت، ج 3 ص 214 ج 10

ص 152. و البيهقي، أبو بكر. السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 - 1994، ج 7 ص 42.

والشوكاني. فتح القدير، ج 1 ص 492. السيوطي. الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993 ج 4 ص 296. والناوي

فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356، ج 4 ص 496.

4 — الأعراف: 157.

بأنه « لا يخطّ بيمينه ولا يقرأ كتاباً ». <sup>1</sup> أمّا إذا ذهبنا إلى ابن جرير الطبري (ت310هـ) فإنه فسّر معنى قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي ﴾ <sup>2</sup> بأنهم الذين لا يكتبون ولا يقرؤون، وذكر أن الأميّ سُمّي أمياً لأنه لا يكتب نسبة إلى أمّه، لأن الكتابة كانت في الرجال دون النساء، فُنسب من لا يكتب ولا يخطّ من الرجال إلى أمّه في جهله بالكتابة دون أبيه. و بناء على ذلك و صف الطبري السّبي ﷺ بأنه كان « أمياً نشأ بين أميين لا يكتب ولا يقرأ ولا يحسب، » <sup>3</sup> حتّى لا يقال: قرأ الكتب فعلم أو حسّب فحجّم؟ وانبعث على أخبار قراء كُتبت قد درَسوا <sup>4</sup> فعلموه.

وقد وصف — قبل ذلك — الجاحظ (ت 255 هـ) العرب بأنهم كانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكفّون، وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر. ثمّ نقل قولاً لشيخ من البصريين جاء فيه: «إن الله جعل نبيه أمياً لا يكتب، ولا يحسب ولا ينسب، ولا يقرض الشعر، ولا يتكلّف الخطابة، ولا يتعمّد البلاغة، ليتفرّد الله بتعليمه.» <sup>5</sup> حتّى إذا جاء بالقرآن، علم الناس أنه ليس من عنده.

أمّا أدلّتهم من السيرة والحديث التّبويين، فقد استدللّ بعض المستشرقين بأحداث تاريخية وأحاديث نبوية، كشواهد على صحّة ما زعموه، من ذلك: <sup>6</sup> قيامه ﷺ بتجارة خديجة، قبل البعثة، ومنها محوه ما أراد المشركون من وثيقة صلح الحديبية ومنها حديث الدّواة والكتف عند احتضاره ﷺ، لكنّ استدلالهم بأنّ خروجه ﷺ

1 — المصدر السّابق، ج 1 ص 416، ج 10، ص 152. و ابن كثير، التفسير، ج 1 ص، 165.

2 — البقرة: 78.

3 — تفسير الطبري، ج 1 ص 141 وما بعدها، 416 و ما بعدها، و ج 4 ص 639.

4 — نفسه.

5 — الجاحظ. البيان و التبيين ، الطبعة الأولى دار صعب — بيروت ، 1968 ج 1 ص: 405 ، 574 .

6 - Voir: Introduction au Coran, p 6-7 / Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne. p18.

إلى التجارة يدلّ على معرفته القراءة والكتابة، هو استدلال باطل، لا يثبت أمام واقع الناس المعيش وتاريخ البشر الشاهد، إذ لم تكن يوما التجارة ومعرفة الكتابة والقراءة متلازمتين، فكم من تاجر لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه يجني ويكسب، ومع ذلك، فإنّ النبيّ ﷺ لم يُعرف عنه أنّه كان تاجرا محترفا، وقد رفض دي كاستري هذا الادّعاء وهو يرى ذلك الرأى ناشئا عن جهل بأخلاق العرب، وبتاريخهم في ممارسة التجارة على ما كان عليه جلّهم من أمّية، فيقول: «كذلك من الخطأ — مع معرفة أخلاق الشرقيين — أن يُستدلّ على معرفة النبيّ للقراءة والكتابة باختيار السيّد خديجة (رضي الله عنها) إياه لتاجرها في الشام، ولم تكن لتعهد إليه بأعمالها إن كان جاهلاً غير متعلّم، فإنّا نشاهد بين تجار كلّ قوم غير العرب وكلاء لا يقرؤون ولا يكتبون، وهم في الغالب أكثرهم أمانة وصدقا.»<sup>1</sup> وهذا ما يصدّقه التاريخ والواقع.

أمّا اتّخاذ بعض المستشرقين ما وقع في صلح الحديبية دليلا على معرفته ﷺ القراءة والكتابة، فيدفع الباحث إلى التّساؤل: لماذا يتفادى المستشرقون إيراد رواية الإمام مسلم؟! فالقصة كما أوردها مسلم في صحيحة، يمكن تلخيصها كما يلي: صالح أهل مكة النبيّ ﷺ، فقال لعليّ اكتب الشرط بيننا: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ الْمُشْرِكُونَ لَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ تَابِعْنَاكَ، وَلَكِنْ اكْتُبْ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَأَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يَمْحَاهَا فَقَالَ عَلِيٌّ: لَا وَاللَّهِ لَا أَمْحَاهَا، فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرِنِي مَكَانَهَا فَأَرَاهُ مَكَانَهَا فَمَحَاهَا وَكَتَبَ عَلِيٌّ (ابن عبد الله)<sup>2</sup> فالنبيّ ﷺ لم يمّحها لأنّه قرأها، بل لأنّ عليّاً رضي الله عنه قد أراه إياها، وحسبك هذا حجة على بطلان الاستدلال بهذه القصة لنفيّ أمّيته ﷺ.

1 — دينيه، اتين. محمد رسول الله. ص 14.

2 — صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت، ج 3 ص 1411.

أمّا أدلتهم من اللّغة العربيّة ومعاجمها؛ فقد استدللّ نفر من المستشرقين على زعمهم باللّغة العربية ومصادرها، فادّعوا أنّ علم الاشتقاق<sup>1</sup> إمّا أن يميلنا عند النّسب إلى (أمّة) أو إلى (أم)، فإنّ نُسبت لفظة أمّيّ إلى (أمّة) فإنّ الجمع *le pluriel* يمثّل صعوبة في الشّكل الوصفي، عندما نعت به جمعا من النّاس، أي أنّ العبارة ستشير إلى (أميين) التي تعني — عندهم — وثنيين أو غير المثقّفين، وكلا المفهومين، في حال تحويلهما إلى المفرد لا يعبران عن صفة النبيّ ﷺ، وإنّ نُسبت إلى (أم) فإنّها لا تزيد على دلالتها عن كلّ ما هو طبيعيّ أو ساذج.<sup>2</sup>

يُعدّ بريك واحدا من الذين نَحَوْا هذا النّحو، غير أنّه مع حديثه عن الاشتقاق ورجوعه إلى المعاجم القديمة والقواميس الحديثة، يفضّل الاستناد إلى مصادر غير معيّنة في تكريس رأيه القائم على رفض أميّة النبيّ ﷺ.<sup>3</sup> وإنّ حاول بريك أن يوهم القارئ بوجود مصادر لم يحدّدها، تشير إلى معرفة النبيّ ﷺ القراءة والكتابة، فإنّه بتصفّح أمّهات مصادر اللّغة العربيّة، بحثا عن دلالة هذه اللفظة المثيرة للجدل عند المستشرقين يتّضح أنّ أئمّة اللّغة يأخذون بالمعنى الدّال على عدم معرفته ﷺ القراءة والكتابة. وأسوق هنا بعض الشّواهد التي تدحض ما زعمه هذا المستشرق وغيره، منها: رأي أبي إسحاق الرّجاج (ت 310هـ)، فالأمّيّ — عنده — هو الذي لم يتعلّم الكتابة والمنسوب «إلى ما عليه جبّلته أمّه، أي لا يكتب، فهو في أنّه لا يكتب أمّيّ، لأنّ الكتابة هي مُكتسبة، فكأنه نُسب إلى ما يُولد عليه، أي على ما وُلدته أمّه عليه».<sup>4</sup> أمّا ابن قتيبة فالأمّيّ — عنده — هو الذي لا يكتب، أمّا لماذا قيل له أمّيّ «فإنّما قيل لمن لا يكتب (أمّيّ)، لأنّه نُسب إلى أمّة العرب، أي جماعتها، ولم يكن من يكتب من العرب إلا القليل، فنُسب من لا يكتب إلى الأمّة، فقيل: أمّيّ، كما نقول: رجل

1 - Voir: Le CORAN, essai de traduction. p181.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 — ابن منظور. لسان العرب. ج 12 ص 22.



منه — لا يجدون بُدًّا من الاعتراف بأنّه ﷺ كان مثل معظم رجال قبيلته، لا يجيد القراءة والكتابة، لكنّه كان شديد الذكاء، مفرط النشاط.<sup>1</sup>

وبعد مناقشة الخطاب الاستشراقي في نفيه الأُمّية عن النبيّ ﷺ، وتفنيد موقفه بالأدلة العقليّة والنقلية، واستخدام الحجج والبراهين من جنس ما اعتمد عليه هذا الخطاب نفسه، بل بالاستناد إلى ما شهد به بعض الغربيين أنفسهم، يأتي السّؤال: ما علاقة موقفهم هذا بحديثهم عن صلة القرآن بالفكر اليوناني؟.. هذا ما سيجيب عنه البحث في المطلب الآتي.

## 2.1.1 المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني.

لم يعتمد الخطاب الاستشراقي — كما رأينا — على شبهة معرفته ﷺ القراءة والكتابة، منكرًا أمّيته، إلّا للتشكيك في مصدر القرآن الكريم، محاولًا ربطه بمصادر مفترضة، منها الفكر اليوناني، غير أنّ الإحالة على هذا المصدر، لم تأخذ نفس المنحى الذي أخذه الحديث عن مصادر أخرى مثل الشّعْر، كما سنرى، بل جاء البحث في هذا المجال — في أغلبه — على شكل مقارنات يقوم بها هذا الخطاب بذاته، وتمثّل لذلك بجاك بيرك حيث يقول: «لقد فجرّ الوحي في العربيّة — كما فعل عند اليونان مع الفكر الأيوني — نهضة الفكر، في الوقت الذي فسحت فيه الأسطورة المكان لعصر التاريخ.»<sup>2</sup> وفي هذا الزعم إشارة إلى العلاقة مع الأسطورة.

هكذا يحاول بيرك إيجاد نوع من الالتقاء، بين الفكر اليوناني، وما أحدثه الوحي من نهضة فكرية عند العرب، وحينما يتوجّس خيفة من ردّة الفعل لدى القارئ المؤمن بهذا الكتاب، فإنّه يحفظ له حقّه في وضع القرآن في المكانة التي تليق به، بوصفه كلامًا لله عزّ وجلّ، إذ يواصل قائلاً: «نحن لا ننازع المؤمنين حقّهم في جعل القرآن

1 — ريسلر، جاك. الحضارة العربية. تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993، ص35.

2- BERQUE Jacques . LE CORAN:essai de traduction,p792.

— باعتباره كلام الله — أسمى للغاية، من حكم السابقين لسقراط.<sup>1</sup> إنّ الذي يهمنّا ليس التّصديّ لخياراتٍ، ولكن يهمنّا أن نولّد لقاءً نموذجياً.<sup>2</sup> فأيّ لقاء نموذجيّ يمكن أن يتمّ بين ما جاء به القرآن وما يلهج به الفكر اليونانيّ؟

إنّ الذي يهمنّا بترك ليس التّصديّ لخيارات، وتمحيصها، واستنتاج الحقائق منها. إنّما يهمنّا توليد لقاء ما، وبأيّ شكل من الأشكال، بين فكرين متناقضين. والملفت للانتباه حقاً هو عقده المقارنة في أسمى ما جاء به القرآن الكريم، وأعمق ما تخبّط فيه الفكر اليوناني، حيث يستمرّ في خطابه مؤكّداً: «أنّ الفكر الهيليني قد حاول أيضاً المجاهرة بالتّنوير الأوّلي من خلال الوجود الذي دلّ عليه. نقول: وقد ورث في الحالتين كاسترداد، فكرة أنّ الله عند اليونان يخنفي وراء الوجود؛ والله حسب القرآن قد قيّد انكشافه الحقيقي إلى حدّ الإلزام الأخلاقي والسلطة الاجتماعية، فهو يتوارى عن الإدراك البشري.»<sup>3</sup> فبكلّ جرأة يحاول ربط صلة بين عقيدة تقوم على التّوحيد وأخرى تقوم على تعدّد الآلهة.

والمتّبع لمنهج بيرك في مقدّمة ترجمته، أو في كتابه إعادة قراءة القرآن يلاحظ سعيه الحثيث إلى إثبات صدى الفكر اليوناني في القرآن الكريم، ومحاولته التّدليل على مذهبه، إمّا بالاستشهاد أو المقارنة، لذا فكلّ باحث يقرأ ما ذهب إليه هذا المستشرق يلاحظ «إصراره الغريب، منذ بداية المقدّمة حتّى نهايتها، على تأكيد

---

1 — مصطلح يشير إلى النظريات التي اتبعتها الفلاسفة اليونانيون في الفترة ما بين عامي 600 و400 ق.م. ويسمى هؤلاء بفلاسفة عصر ما قبل سقراط، لأنّ ظهور معظمهم قد سبق مجيء سقراط فيلسوف دولة أثينا الذائع الصيت. وقد حاول هؤلاء الفلاسفة فهم وتفسير الكون الطبيعي، على أسس ومبادئ طبيعية. وعلى الرغم من أنّهم قد ابتدعوا نظريات متناقضة، إلا أنّهم يشتركون في الاهتمام الأساسي بأصل الكون، وتسلسلاته الطبيعية المتعاقبة. وقد كان لهؤلاء الفلاسفة فضل وضع الأسس لعمل الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم.

2 - Ibid, p 792.

3 - Ibid.

تأثر القرآن بالفكر اليوناني بأكثر من وسيلة، سواء عن طريق أصداء فلاسفة الماضي وخاصةً بارمنيدس<sup>1</sup> (515 — 440 ق م) الذي أخذ عنه الرسول ﷺ عليه سورة التوحيد كما يزعم، أو أصداء القانون المدني وتقنين الكنيسة السّوريّة.<sup>2</sup> أي أنّ القرآن قد أخذ من الفكر اليوناني العقيدة والشريعة.

إنّ القرآن الكريم باعتباره الدّستور الجامع لفكرة الإسلام الدّينيّة، ومظاهره المدنيّة، وأخلاقياته الاجتماعيّة، وبوصفه الكتاب المؤسس لهذا الدّين عقيدة، ومنهج حياة، لم ينبثق من فراغ، ولم يكن طفرة روحية طرأت على حياة الإنسان فجأة، بل كان امتداداً لميراث روحي وفكريّ، ولكنه، في الخطاب الاستشراقي، ليس ميراث الأنبياء، وخالصة الكتب السماويّة، وإنّما هو إرث إنسانيّ، وليد جهود بشريّة. وعليه، فمحاولة إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أساس المنهج الأوّل، ما هو إلّا تطبيق لهذا المبدأ القرآني، ف: «العصرية الدّينيّة في الإسلام تجد نفسها في الطّبيعة وتعكس إعادة بنائها الذاتي. فهي تعيد إحياء معطى قرآني لا جدال فيه. ومع ذلك: أليس ذلك ما فعله الإسلام منذ البداية؟ لقد فعله بأن أخذ على عاتقه جزءاً من الميراث

---

1 — فيلسوف إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد أدى دوراً مهماً في تطوير الفلسفة قبل تطورها في عهد سقراط. وكان فلاسفة الإغريق، قبل بارمنيدس يذهبون إلى أن أصل العالم والطبيعة يرجع إلى مادة واحدة مثل الهواء، أما بارمنيدس فقد استعان بالحجج المنطقية لتأييد اعتقاده بأن ما هو موجود في العالم إنّما هو موجود سرمدى، غير قابل = للانقسام، وثابت، ومحدود، ودائري. ولذلك لا يمكن أن يكون الموجود شيئاً آخر، كما أن الأشياء الأخرى لا يمكن أن تُفسّر بتغيير أحوالها. فالتغيير والتعدد مجرد أوهام.

ولد بارمنيدس في إيليا، وكانت مستعمرة إغريقية في جنوبي إيطاليا. وهو من أوائل الفلاسفة الإغريق الذين عبروا عن فكرهم شعراً. وتنقسم قصيدته على الطبيعة إلى قسمين، كُتِبَ للقسم الأول منها الخلود، على الأرجح.

2 — زينب عبد العزيز. ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لحاك بريك. ط 3، مكتبة وهبة — القاهرة، د ت، ص 18.

الجاهلي، ثم تقلد جزءا من ميراث اليونانيين، بعد أن فرض على كل منهما تعديلات استعلائية صارمة.<sup>1</sup> وكان دور القرآن قد اقتصر على الترميم فقط.

ووفق هذه النظرة القائمة على الإسقاط، نجد مكسيم رودنسون — وهو يسعى إلى ربط ظهور القرآن الكريم بما أخذه العرب عن اليهود — يحاول التلميح إلى ما اعترى تلك المادّة المنقولة عنهم، وما خالطها من الفكر الهيليني، فبعد ما أشار إلى تحوّل المكّيين من تصاعد قوّة اليهود في المنطقة، وسخريتهم من لغتهم العربيّة المهجينة أوّماً إلى أن اليهود لم يستنكفوا من رواية ما في كتبهم إلى الوثنيين العرب، بعد ما تمّقتها وطوّرتها الحركة الأدبيّة في العصر الهيليني والروماني وزادت فيها.<sup>2</sup>

إنّ هذه الإشارة ستحوّل عند رودنسون إلى حقيقة تاريخيّة، وواقعة مسلم بها. من أجل ذلك يسعى إلى جمع الأدلّة الثبوتية التي تخوّل له إصدار مثل هذا الحكم المتهافت، وعلى غرار ما يستعمله الخطاب الاستشراقي، من تعسّف في فرض إسقاطاته، يتكئ هذا المستشرق على آيتين من القرآن الكريم، محاولاً إثبات الوسيلة التي تمكّن النبي ﷺ من خلالها أن يثري هذا الكتاب، ولكنه لم يجدها في معرفته ﷺ القراءة والكتابة فحسب، كما عهدنا عند غيره من المستشرقين، بل وجدها في معرفته ﷺ للغات أجنبيّة، فهو يجزم بـ: « أن محمّداً كان متّهماً بالنصّ القرآني، وبشكل غير قابل للجدال، أنّه كان يستمع إلى رجال يتكلمون لغة أجنبيّة، ويروون أساطير الأوّلين.»<sup>3</sup> وقد استدللّ على ذلك بالآية 103 من سورة النحل، والآية 5 من سورة الفرقان.<sup>4</sup>

1 - LE CORAN: essai de traduction, p794.

2 - Voir: Maxime R. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86.

3- Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86

4 — انظر: ص 86 حيث ذكر الآية 105، لكنّ المقصود الآية 103 وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّهْرَ يَقُولُونَ إِذَا مَا يُكَلِّمُهُمْ بِشَرِّ لِسَانٍ أَلَدَىٰ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبُوا وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ النحل 103. أمّا الآية 5 من سورة الفرقان، فهي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۗ كَتَبْنَاهَا فِيهِمْ نَمْلًا عَلَيْهِ بُكْرَةٌ وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ الفرقان 5.

ولعلّ هذا التشكيل الذي بلور فكرة التّأثر بالعامل الخارجي عند رودنسون وغيره من المستشرقين الفرنسيين، لا ينبع إلا من مرجعية استشراقية وحدث فحوى الخطاب الاستشراقي، في كثير من الأحيان، فلا غرابة أن نجد هذا الإجمال عند مكسيم مفصّلاً صداه عند غيره، فهذا رودلف يرى أنّ ما جاء في القرآن ما هو إلاّ تأليف محمّد ﷺ اقتبسه من أفكار وثنية قديمة، إذ يقول: «إنّ محمّداً أخذ عن الوثنيين اسم الله وتصور أنّه أسمى من الأصنام، بيد أنّه أضفى على هذا اللفظ معنى جديداً بقوله أنّه لا شريك له.»<sup>1</sup> يقول هذا متناسياً أنّ الوثنية معتقد مؤسس على عبادة غير الله، و يقوم لمعبادة الآلهة المزيفة، بينما الإسلام يعتبر عبادة الصّور والأوثان شركاً وهي من خصائص الطّقوس الوثنية.

وبما أنّ التّفكير الاستنتاجي يؤكّد أنّ التّنتاج لا تكون صحيحة إلاّ إذا كانت المقدمات المترتبة عليها صحيحة، فإنّ الخطاب الاستشراقي، وهو يملك الحنكة والفطنة في استشراف المواقف النقدية المحتملة، قد مكّنه ذلك من رسم صورة للحياة العربية قبيل ظهور القرآن، تجعل العقل مهيباً لقبول أثر الحضارات السابقة فيما سيطرأ على الحياة العربية، وذلك للتشابه الحاصل بينهما في المقدمات، ممّا يقتضي تشابهاً في التّنتاج لذلك وجدوا أنّ: «علائم اتّجاه العرب أيام ظهور محمّد إلى الوحدة السياسيّة والدينيّة كثيرة، فما حدث من الثور بالأوثان في عهد قياصرة الرومان، حدث مثله في بلاد العرب، حيث ضعفت المعتقدات القديمة، وفقدت الأصنام نفوذها، ودبّ الهرم في آلهتها، والآلهة ممّا يجب أن يهرم.»<sup>2</sup> وعليه فإنّ الكتاب الذي سينتظم حياة الناس في هذه الآونة، لا بدّ أن يتأثر بهذه الأقطار وما ساد فيها من أفكار.

1 — فلهم رودلف. صلة القرآن باليهودية و المسيحية. ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1974، ص46.

2 — لوبون، جوستاف. حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1969، ص 384.

له نظير في الحضارة اليونانية القديمة.<sup>1</sup> ثمّ يتّهمهم بالتّعسف في فرض هذا الأسلوب على التّراث الإسلامي، حيث «تمّ تطبيق هذا المنهج على كلّ معطيات التّراث الإسلامي ومنها حقل القرآنيات، وذلك من غير اكتراث بأصالة التّراث الإسلامي ذي الأصول والأسس الواضحة المؤسّسة على معايير دينية أصيلة، مستمدّة مباشرة من الوحي الإلهي المنزّل على محمد ﷺ». <sup>2</sup> ومن هنا جاء نتائجه مخالفة للحقائق.

إنّ النفوس مجبولة منذ الأزل على معرفة الله عزّ وجلّ، إلّا أنّ هذه المعرفة لم يكتب لها التّزوج، ولم تبلغ الرّشد، ولم تسلم من الأوهام إلّا والنّاس يتلقونها صافية من منبعها الأصيل يصدع بها الوحي الذي وصل إلينا قرآنا متواترا كما ورد من مصدره. إنّ وحدانية الله التي كانت الهدف الأسمى لتزول القرآن الكريم، لم تُشبهها شائبة، كما حدث عند اليونان، الذين جعلوا لكلّ مظهر من مظاهر الطّبيعة إلهًا ولكلّ فنّ من الفنون إلهًا. فهل يُعقل — بعد هذا — أن نبحت بين هذين المنبعين المختلفين عن لقاء نموذجي كما حاول جاك بيرك؟.. إنّ البحث العلمي التّزيه يؤكّد عدم وجود صلة، في أيّ جانب من الجوانب، بين مضمون القرآن الكريم، والإرث الفكري الذي خلفته الحضارة اليونانية للبشريّة، قبيل ظهور الإسلام، كما أنّ الشّاهد التّاريخي، يبرّئ ساحة هذا الكتاب، من أن يكون وليد ظروف شبيهة بما عاشه النّاس في عهد قياصرة الرومان، كما زعم لوبون، ويُسقط عنه فرية أن تكون مادّته منقولة عن ديانات سماوية قد خالطها الفكر الهيليني كما يدّعي رودنسون.

إنّ المستشرقين الذين وقفوا موقفًا سلبيًا من مصدر القرآن الكريم، ولاسيّما الذين استشهدنا بأقوالهم في هذا المبحث، يُلاحظ في خطابهم — مع الاختلاق في الأسلوب — وحدة الهدف والغاية، فكُلّهم يجهدون أنفسهم — بطرق مختلفة — في

1 — حسن عزوزي. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم: الثلاثاء 1427/10/16هـ، الموافق

2006/11/7م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية.

2 — نفسه.

البحث عن دليل يثبتون به صحّة ما ذهبوا إليه، وأصدق ما يليق في وصفهم، ما قاله إدوارد سعيد في مستشرقين فرنسيين آخرين، إذ يرى: «أن رينان وماسينون كمستشرقين، كنقيضين وخصمين بطريقة ما، يمكن اعتبارهما أيضاً بديلين أحدهما للآخر»<sup>1</sup> وكان كلّ واحد قد اتخذ منهاجاً خاصاً ضمن خطة إستراتيجية، محدّدة الغايات، «فكلاهما يؤدّيان عملهما ضمن ذلك المبنى الذي ندعوه بالدراسات الاستشراقية، والذي يسلم كلا الرجلين — جدلاً — أن الثقافة الأوربية/ الفرنسية قد أناطته بهما والذي أدّى عملهما إلى تعزيزه»<sup>2</sup> وهذه سمة في الفكر الاستشراقي تُستشفّ من ثنايا هذا الخطاب الذي تنوّعت أساليبه، وتوحّدت مراميه.

لقد تبين أن إصرار المستشرقين على تأكيد معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة، لم يكن إلا وسيلة لتبرير ادّعائهم وجود علاقة بين القرآن والفكر اليوناني، فهل كذلك كان موقفهم من علاقته بالشعر الجاهلي؟ وكيف نظرنا إلى هذا الشعر، أولاً؟. هذا ما سيجيب عنه المبحث الموالي.

### 3.1.1 موقف المستشرقين من الشعر الجاهلي:

إنّ اهتمام الاستشراق بدراسة الإسلام، جعل الباحثين من المستشرقين يولون عناية بالغة لدراسة كلّ ما يتعلّق بالبيئة التي ظهر فيها هذا الدين، وصدع فيها هذا النبيّ بالحقّ المبين، الممثل في القرآن الكريم، فقد: «اهتم المستشرقون اهتماماً بالغاً بالجزيرة العربية قبل الإسلام، فدرسوها من جميع جوانبها، الجغرافية، والسياسية

1 — العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص: 533.

2 — ن م ص: 534.

والاقتصادية، والاجتماعية.»<sup>1</sup> ليربطوا ظهور القرآن بأسباب ماديّة وضرورات اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية.

لقد تنوّعت أساليب المستشرقين في البحث عن حقيقة هذه البيئة العربيّة الّتي شهدت ميلاد هذا الدّين الجديد، من رحلات استكشافية، وبحث في الآثار والنقوش ومقارنة النصوص، واستغلال ما في الكتب المقدّسة من حديث عن تلك الأصقاع.<sup>2</sup> فهذا الأب لامانس — على سبيل المثال — يسعى إلى التأكيد على تأثر الإسلام ونبيّه ﷺ بهذه البيئة من خلال مؤلّفات عديدة؛ منها: «مهد الإسلام»، و«مكّة عشية الهجرة»، و«مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«العربيّة الغربيّة قبل الإسلام»، و«معابد العربيّة الغربيّة قبل الإسلام»<sup>3</sup>، و«غربيّ الجزيرة العربيّة قبل الهجرة»<sup>4</sup>، وله: «المساجد في الجاهليّة في الجزيرة العربيّة الغربيّة».<sup>5</sup>

ومن الملاحظة الأولى للعناوين الّتي اختارها لامانس لمؤلّفاته تظهر الأهميّة الّتي يوليها هذا المستشرق للمكان، ليس بوصفه حيّزا جغرافيا مؤلّفا من تضاريس ترسم أمام القارئ صورة البيئة الصّحراوية، المتميّزة بالشّساعة، والحرارة، والقسوة، والامتداد فحسب، بل باعتباره فضاءً، يراه المستشرق البيئة المناسبة لظهور القرآن الكريم ونشأة الإسلام، وهو في ذلك لم يأت بجديد، وإنّما أقصى ما قام به؛ هو تلخيص أبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا<sup>6</sup> الذين سبقوه بالبحث في هذا المجال.

1 — نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25.

2 — يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25. وج1 ص:

3 — يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي ج2 ص25. / موسوعة المستشرقين، ص: 503 و504.

4 — يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص: 504. / المستشرقون ج3 ص 294 وما بعدها.

5 — يُنظر: المستشرقون ج3 ص 295.

6 — يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص: 503 و504.



لقد أكبّ المستشرقون على تراثنا، يبحثون ويتخيرون من كنوزه ما يرونه مناسباً للتحقيق والتصنيف والنشر، « فلم يقتصر عمل المستشرقين على جمع المخطوطات وفهرستها، بل تجاوز ذلك إلى التحقيق والنشر»<sup>1</sup> وقد اعترف بعضهم بترعة التّخير والانتقاء، فصرّح يقول: « لم ير المستشرقون في الشرق إلا ما كانوا يريدون رؤيته فاهتموا كثيراً بالأشياء الصّغيرة الغريبة»<sup>2</sup>. وإن كان الخطاب الاستشراقي يحاول في مواطن كثيرة إخفاء هذه الحقيقة لإضفاء صبغة الموضوعية على بحوثه، فإنّ السياق لا يسعفه أحياناً في الإفلات من إظهار ما خفي، خصوصاً في معرض النقد كما هي الحال عند رودنسون في المقالة السابقة، ممّا أدّى ببعض النقاد إلى الاعتقاد بأنّ الاستشراق « نقل العقل العربيّ المكتوب، لا ليكون ذخيرة للأخلاف من العرب، بل ليكون وسيلة لظهور الحضارة في الغرب واختفائها في الشرق»<sup>3</sup>.

إنّ هذه النظرة هي التي وجّهت هذا الخطاب في كثير من إنشائيّاته، وهذا ما أطلق عليه إدوارد سعيد «شَرْقَنَة الشّرق»: وهو يحاول أن يؤكّد أنّ الشّرق في أدبيات المستشرقين ليس دوماً كما هو في الواقع، بل كما صورّه المستشرقون أنفسهم، ويستدل على ذلك بكلام لدانييل حيث يقول: « أصبح الإسلام صورة لم تكن وظيفتها أن تمثّل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثّل الإسلام للمسيحي القروسطي»<sup>4</sup> وهو الأمر الذي لم يستطع أن يخفيه رودنسون حيث صرّح في موطن آخر قائلاً: «و حين كان الغربيّون يذهبون إلى الشّرق كانت تلك الصّورة التي يبحثون

1 — زقروق، محمّد حمدي. الاستشراق والخلفيّة الفكرية للصّراع الحضاري. ص 64.

2 — مكسيم رودنسون عن/ التّملة. مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين. ص 14.

3 — عربي، محمّد ياسين. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربيّ. ط 1، المجلس القومي للثقافة العربيّة، الرّباط،

1991، ص 7.

4 — الاستشراق. إدوارد سعيد، ص 128.

عنها، فينتقون ما يرونه بعناية، ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصّورة التي كونوها سابقاً».<sup>1</sup> فصورة الشّرق في الغرب صناعة استشراقية بامتياز.

إنّ ثراء التّراث الشّرقى الزّاحر بالمخطوطات المتنوّعة، أغرى الباحثين من المستعربين بخوض غمار معركة البحث، والجمع، والترتيب، والتصنيف، والتبويب «وكان رجوع المستشرقين إلى هذه المخطوطات أمراً لازماً من أجل فهم ما جاء فيها من معارف مختلفة تتعلّق بحضارة العرب».<sup>2</sup> فسلكوا من أجل ذلك جميع السّبل واستخدموا جميع الوسائل، متذرّعين بمقولة (الغاية تبرّر الوسيلة)، «ولذا كان عليهم أن يجمعوها من مختلف الأماكن والمواضع التي تتوفر فيها، وبشتّى السّبل التي تتاح لهم سواء أكانت مشروعاً أم غير مشروعاً».<sup>3</sup> المهمّ أن تكون ممكنة.

وما إن شغف المستشرقين هذا التّراث حبّاً حتّى راحوا يحتضنونه، ويوفّرون ما أتيح لهم من وسائل لإنعاش ما يتخيرون منه، و«حين ظهرت المطبعة في القرن الخامس عشر الميلادي كان المستشرقون من أسبق النّاس إلى طبع الكتاب العربي»<sup>4</sup>، وإن كان بعض النّقاد يرى أنّه لا وجود لدراسة دقيقة لرصد أعمال المستشرقين<sup>5</sup>، وما يُذكر في هذا المجال قائم على التّخمين والملاحظات السّريعة، فإنّ «المرء ليعجب من غزارة ما طبعوه من تراثنا، وكأنّ هذا الاختراع العظيم إنّما جاء لخدمة ذلك التراث وحده، وإذاعته ونشره، وكأنّه لم يكن بين أيدي النّاس في تلك الأيّام من تراث الإنسانيّة إلّا تراث العرب».<sup>6</sup> وليمعجب من الجهود الذي بذلوه في سبيل تحقيق ذلك.

1 — التّملة. مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين. ص14.

2 — تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا، ص44.

3 — نفسه.

4 — تاريخ نشر التراث العربي، ص213.

5 — يُنظر: المستشرقون والتّراث. ص7.

6 — تاريخ نشر التراث العربي، ص213.

وبحكم اشتغالهم بدراسة هذا التراث الثرّ، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى وضع مناهج وقواعد لنقد النصوص، وتحقيق المخطوطات، ونشر الكتب، وقد استغلّ المستشرقون ما انتهى إليه علم الآداب القديمة في ناحية الآداب الغربيّة، مستفيدين من هذه الأصول والقواعد في نقد الكتب العربيّة والشرقيّة.<sup>1</sup> «ولم تقف جهود المستشرقين عند حدود نشر النصوص فقط، بل انصرفوا إلى دراسة التراث العربيّ، في فنونه وأطواره المختلفة، وأثره وتأثيره، وموازنته بغيره، ورصدوا لذلك الجوائز وأنشأوا لتحقيق تلك الغاية مجلّات خاصّة».<sup>2</sup> بل كوّنوا أجيالا من الباحثين المتفرّغين لمثل هذه الأعمال الجليلة.

وإذا علمنا أنّ المستشرقين قد اعتمدوا — في سبيل الوصول إلى ما سطرّوه من أهداف — على تحقيق المخطوطات،<sup>3</sup> وترجمة التراث بشتّى اللّغات،<sup>4</sup> ودراسته والتصنيف فيه،<sup>5</sup> معتمدين في نشره على المطابع الشرقيّة،<sup>6</sup> ودور النّشر الاستشراقية<sup>7</sup>، فإنّ أهمّ ما يلفت نظر الباحث في الجهد الاستشراقي تجاه تراث الشرق هو: «عناية المستشرقين بالشّعر العربيّ، ولا سيّما القديم منه، لمكان ذلك الشّعر في نفوس العرب وتاريخهم»<sup>8</sup> ولعلّه من حقّ الباحث أن يتساءل عن سرّ ذلك الاهتمام، وبمجرد أن يطمئن إلى أنّ السّبب الرّئيس في وجود هذا التراث هو القرآن، وأنّ الوسيلة التي

1 — يُنظر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ص 12.

2 — تاريخ نشر التراث العربي، ص 214.

3 — يُنظر: المستشرقون ج 3 ص 294 وما بعدها. / الاستشراق والتاريخ الإسلامي. ص 41.

4 — يُنظر: المستشرقون ج 3 ص 326 وما بعدها.

5 — نفسه، ص 338 وما بعدها.

6 — نفسه، ص 363 وما بعدها.

7 — نفسه، ص 389 وما بعدها.

8 — مدرسة نولدكه، عباس أرحيلة. الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم من جهود الدراسات الاستشراقية للنص

وأنّ الوسيلة التي ضمنت بقاءه هي هذه اللغة التي جاء بها هذا القرآن، يكون السرّ قد انكشف، و«لقد أدرك المشتغلون بتراث الشرق الإسلامي أن تاريخ الشعب المسلم العربي، في صيرورته التاريخية وتطلّعاته المستقبلية؛ مشدود إلى قطبين أساسيين، يُحرّكان وجوده، ويحدّدان مصيره؛ هما: القرآن ولغة هذا القرآن.»<sup>1</sup> هذه اللغة التي كانت الوعاء الذي نقل لنا الشعر الجاهلي أيضا.

لم يكن الاستشراق الفرنسي بمنأى من أتباع هذا الخطّ في الاهتمام بتراث العرب قبل الإسلام، ولا سيّما تناول الشعر الجاهلي بالدراسة والنقد، فقد «حظيّ أعلام الأدب العربيّ بدراسات واسعة وعميقة بدءاً من تحقيق دواوين السّفر الجاهلي إلى الوقوف المتميّز أمام بعض الأعلام والقضايا.»<sup>2</sup> والقائمة تطول، لو حاولنا استعراض ما قام به المستشرقون الفرنسيون من جهود في تحقيق نصوص الأدب الجاهلي، وما أحاطوه به من نقد وتمحيص، فقد تميّزت دراساتهم بالتدقيق، والتحقيق، والتوثيق، والتعليق، ثمّ طباعة هذا الأدب العتيق، ونشره في ثوب أنيق، ومع ذلك لم تخل أعمالهم من هنّات وهفوات تأتي عفوية مرّة ومقصودة مرّات.

ولكي يتسنى لنا إصدار حكم نقديّ موضوعيّ، في حقّ الخطاب الاستشراقي الفرنسي حين نعالج موقفه من الشعر الجاهليّ، ونقف على التشكيل الذي صاغ به هذا الخطابُ رأيه في حقيقة هذا الشعر، لا بدّ من الوقوف على آراء أعلام المستشرقين من غير الفرنسيين، باعتبار أنّ المستشرقين — على اختلاف بلدانهم وجنسيّاتهم — ينهلون من مورد واحد، فقد « شكك المستشرقون في أصالة الأدب الجاهلي وصحّته من خلال نظريّة الانتحال التي طوّرها عدد من المستشرقين من أهمّهم تيودور نولدكه في بحث له بعنوان (من تاريخ نقد الشعر العربيّ القديم)، يُظهر في جوهره الأشكال

1 — مدرسة نولدكه، عباس أرحيلة.

2 — درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربيّ. الهيئة المصريّة للكتاب، 1997، ص 14.

الخارجية والداخلية التي يعكسها شعر صدر الإسلام حيث يوجد تشابه في البنية الفنية للقصيدة العربية بين القصيدة العربية القديمة و القصيدة العربية في صدر الإسلام»<sup>1</sup>. وقد زعم أن الموضوعات المكوّنة لمضمون القصائد التي ظهرت في صدر الإسلام متشابهة مع مضامين القصائد التي قيلت قبل الإسلام، فيكون بذلك وضع هذا الشعر وتأليفه قد حدث في عصر صدر الإسلام، واتّهم من خلال ذلك الشعراء الإسلاميين بأنهم وضعوا قصائدهم على لسان الشعراء الجاهليين لينالوا القبول عند الناس ويضمنوا لشعرهم الانتشار.<sup>2</sup>

إنّ تركيز البحث على الوصول إلى معرفة المرجعية، التي ينطلق منها الخطاب الاستشراقي لتشكيل رأيه في الشعر الجاهلي، يعود إلى القناعة بصرامة منهج الأثر والتأثر الذي يوجّه هذا الخطاب، في مسار تطوّري لا يتنكر — في أغلب الأحيان — إلى المرجعية الأمّ، وإنّ طور البنية اللسانية السطحية بوصفها شكلا، لا يزيد تطويره إلّا تأصيلا لبنيته العميقة، ولعلّ هذا الذي جعل الجبوري يركّز على الجانب التاريخي لدراسات المستشرقين معلّلا ذلك بقوله: «إنّ دراسة أفكار المستشرقين حسب التسلسل التاريخي، يتيح لنا معرفة تطوّر الفكر الاستشراقي ونظرتهم للشعر الجاهلي وإن كان المستشرقون يتأثّر بعضهم ببعض، ويتداولون أفكارهم فيما بينهم، ولذلك تتكرّر لديهم الأفكار والأحكام.»<sup>3</sup> وقد تتطابق في أحيان كثيرة.

وقد تعرّض المستشرقون للشعر الجاهلي بالدراسة والنقد، وكانت أهمّ قضية أثاروها هي قضية الانتحال — كما أسلفنا — ويبدو أنّ المستشرق الألماني تيودور

1 — محمّد خليفة حسن أحمد. آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص116.

2 — يُنظر: آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص116.

3 — المستشرقون والشعر الجاهلي، ص13.

نولدكه أوّل من أثار هذه القضية من المستشرقين، سنة 1864 م،<sup>1</sup> فقد تحدّث — كما يذكر جواد علي — عن « تضارب الروايات واختلافها في نصوصها، وعن رواة الشعر الجاهلي وعن تداخل الشعر في بعض الأحيان، بحيث يدخل شعر شاعر في شعر غيره، أو ينسب شعر شاعر لغيره، ثمّ عن تغيير وتحوير الأشعار المقالة بلهجات القبائل لجعلها موافقة للعربيّة الفصحى»<sup>2</sup>، وأنهى بحثه بالاعتراف بقيمة الشعر الجاهلي ورووعته، مع ما أصابه من تغييرات وتحريفات.<sup>3</sup>

وبعدّه بثماني سنوات، نشر المستشرق وليم اللورد دواوين الشعراء السّنة الجاهليين: امرئ القيس، والنابعة الذبياني، وزهير، وطرفة، وعلقمة، وعنترة، ومع أنّه يقرّر منذ البداية أنّه ليس من السّهل الوصول إلى قولٍ فصلٍ في صحّة الشعر الجاهلي،<sup>4</sup> فقد وصل إلى نتيجة تؤكّد «أنّ القصائد المروية غير موثوق بصحّتها سواء من ناحية المؤلّف، أو ظروف النّظم، أو ترتيب الأبيات»<sup>5</sup>، وبناءً على ذلك يقرّر «أنّ عدداً قليلاً من القصائد صحيح، ولكنّ الشكّ يخيّم على ترتيب الأبيات وشكل كلّ واحد منها، أمّا بقيّة الآثار فإنّ الشكّ فيها محتوم لا مناصّ منه»<sup>6</sup>. وقد كان وليم اتّهم الرواة، في مقاله الصّادر سنة 1872 بإيهام عشاق الشعر، وخداعهم، حيث يقول: «وهل نظنّ بأنّه من غير الممكن أن يلدّ لبعض الرواة أن يوهوا عشاق الشعر القديم المتطلّعين إليه وأن يخدعوهم في الظلام؟ هذا ليس فقط ممكناً، بل هو مؤكّد».<sup>1</sup>

1 — ريجيس، بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 1/181/المستشرقون والشعر الجاهلي، ص14.

2 — نقلاً عن: جواد علي. المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 9/370.

3 — يُنظر: المستشرقون والشعر الجاهلي، ص20.

4 — نفسه، ص23.

5 — ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 1/182.

6 — نفسه.

1 — دراسات المستشرقين حول صحّة الشعر الجاهلي، ص52.

الشعر القديم المتطلّعين إليه وأن يخدعوهم في الظلام؟ هذا ليس فقط ممكنا، بل هو مؤكّد»<sup>1</sup>.

وتعرّض بروكلمان إلى أثر الرواية الشفوية في السّقط والتّحريف، وذلك بالرّغم من اعترافه «أنّ ذاكرة العرب الغضة في الزّمن القديم كانت أقدر قدرة لا تحدّ على الحفظ والاستيعاب من ذاكرة العالم الحديث»<sup>2</sup> ومع إشارته إلى أنّ بعض هذا السّقط والتّحريف، قد يحدث بسبب السّهو أو النّسيان، فإنّه يؤكّد أنّ الرواية قد غيروا «بعض أشعار الجاهليّة عمداً، ونسبوا بعض الأشعار القديمة إلى شعراء من الجاهليّة الأولى، كما يمكن أن يكون وضع أشعارٍ قديمةٍ منحولة على مشاهير الأبطال في الزّمن الأوّل لتمجيد بعض القبائل، أكثر ممّا نستطيع إثباته»<sup>3</sup>.

إنّ ما توصّل إليه بروكلمان من نتائج لم تكن — في الحقيقة — بعيدة عمّا ذكره ابن سلام الجمحي، ففي قول بروكلمان «إنه بالرّغم من كلّ العيوب التي لم يكن منها بدّ في المصادر القديمة، يبدو أنّ القصد إلى التّشويه والتّحريف لم يلعب إلا دوراً ثانوياً»<sup>4</sup> دليل على أنّ الانتحال لم يكن أمراً مقصوداً إلاّ في حالات خاصّة، فلهذا «قد روى علماء المسلمين أشعاراً للجاهليّين تشتمل على أسماء الأصنام وعبادتها، وإن أسقطوا أيضاً أبياتا أخرى لشبهات دينيّة، وذلك في حالات يبدو أنّها قليلة»<sup>5</sup>. يقرّر بروكلمان ذلك «لأنّ الشّعور الدّيني لم يكن غالباً على نفوس العرب في الجاهليّة»<sup>6</sup> على حدّ تعبيره.

1 — دراسات المستشرقين حول صحّة الشعر الجاهلي، ص 52.

2 — بروكلمان. تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 65.

3 — نفسه.

4 — ن م، ص 66.

5 — نفسه.

6 — نفسه.

ولأنّ كثيراً من الباحثين لا يرون في آراء المستشرقين ومواقفهم تجاه تاريخنا القديم إلاّ « مجموعة من الأحكام المسبقة الجامدة تحكم في قسريّة بالغّة»<sup>1</sup>، ولا يرون في دراساتهم وبحوثهم إلاّ « قراءة تعتمد الانتخاب المقصود للتّصوص أو تحميلها معاني لا تحملها أو التشكيك في صحّة ما صحّح منها، أو الاتّكاء على الضّعيف الشاذ السّاقط من الأخبار ممّا يجافي الرّوح العلميّة والنّزاهة الموضوعيّة والحياد الفكري.»<sup>2</sup> ... فلأنّ الأمر كذلك، فإنّ بلاشير يحاول الإشارة من حين إلى آخر إلى رأي من آراء النّقاد والعلماء العرب.

تطرّق بلاشير إلى موقف طه حسين، ولم يجد فيه إلاّ تمسّكا بمسلمات مرجليوت إلاّ أنّه يختلف معه في نقطة واحدة، وهي الحذر، في نفي الشّعر الجاهلي برمته، وإنّما ذهب إلى أنّ ما بقي منه لا يمثّل شيئاً،<sup>3</sup> ويشير بلاشير إلى آراء مجموعة من المستشرقين يشايعون فيها إلى حدّ ما وليام مارسيه، الذي يذهب إلى القول: « إنّ كلّ شيء في الأدب الجاهلي غير موثوق به، فالّتاريخ نزويّ، ونسبة الآثار إلى أصحابها مترجحة واعتباطيّة إلى حدّ بعيد، كما أنّ صحّة أبيات عديدة، أو قصائد برمتها لا يعوّل عليها.»<sup>4</sup> ومع ذلك فلا يشكّ بلاشير في أنّ هؤلاء لا يمكنهم نسف هذا الكمّ الهائل من الشّعر الجاهلي، وبخاصّة المقطوعات التي لم يطرأ عليها الفساد.<sup>5</sup>

ويقف بلاشير عند خواصّ المقلّدات، وهي القصائد الطوال التي تقلّد الشّعر الجاهلي ويرى من خواصّها أنّها « أكثر أصالة من الأصيل »<sup>6</sup>، ويذهب إلى أنّ

1 — فوزي، فاروق عمر. الاستشراق والتاريخ الإسلامي. ص 29.

2 — نفسه.

3 — بلاشير. تاريخ الأدب العربي. 186/1 — 187.

4 — ن. م. ص 188/1

5 — يُنظر: ن. م.، ص 187 — 188.

6 — ن. م. ص 191/1 .



التمييز بين الأصيل من الشعر الجاهلي والمنحول من المقلّدات أمر عسير، لذا «وجب أن يكون في حوزتنا آثار غير مشكوك في صحتها يمكن أن تتخذ معياراً إذا صحّ التعبير، وهذا ما ينقصنا.»<sup>1</sup> بمعنى أن كلّ ما وصل إلينا مشكوك فيه.

إن حقيقة الشعر الجاهلي عند بلاشير تكمن في أن قسطاً كبيراً من الشعر صحيح في أصل وجوده، لكن الرواية الشفوية قد أفسدته، بسبب امتزاج آثار شعرية منحوّلة تتناغم في طبيعتها، ومضامينها، وخصائصها، مع النصوص الشعرية الجاهلية الصّحيحة، وليس بإمكان الباحث — اليوم — التمييز بينها عكس قطع منحوّلة أخرى، اتّصف واضعوها بالسّداجة وقلة الخبرة، فيمكن للناقد ذي الخبرة القليلة الكشف عن زيفها<sup>2</sup>. يقول ذلك لأنّه وجد نفسه غير قادر على التفريق بين ما قاله حمّاد الراوية وخلف الأحمر<sup>3</sup>، وكأنّه يكرّر مقولة الضبّي الذي قال: «قد سلّط على الشعر من حمّاد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً.»<sup>4</sup> فلما سُئل عن سبب ذلك؛ أهو الخطأ أم اللحن في الرواية؟ أجاب بنفي الأمرين مؤكداً أن حمّاداً: «رجل عالم بلغات العرب وأشعارها، ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميّز الصّحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟!»<sup>5</sup>

ويعود بلاشير ليستنتج من هذا كلّهُ أن «قسماً ضئيلاً من الشعر الجاهلي وصل إلينا، وأنّ كلّ ما أوجدته الظروف الخاصة، وما نتج عن الارتجال ذهب أدراج

1 — نفسه، 191/1 .

2 — يُنظر: بلاشير. تاريخ الأدب العربي. ص 189/1 .

3 — ن.م. ص 191 .

4 — الأغاني ج 2، ص 143

5 — نفسه.

نفى أن يكون الشّعر الجاهلي الذي نتدارسه اليوم معبراً عن العصر الجاهلي، وإنّما هو ناتج عن صناعة قائمة على الانتحال، حدثت بعد ظهور الإسلام،<sup>1</sup> كما أن هذا الخطاب يتفادى التّصريح، بمثل قول المستشرق الإيطالي غويدي: «إنّ قصائد القرن السادس البديعة يبرهن عن عمل طويل استعدادي».<sup>2</sup>

إنّ المتتبّع لمسيرة الشّعر الجاهلي، وما أثار من سجّال بين العلماء والأدباء، لا يسعه إلا أن يقول: «إنّ صحّة شعر الجاهليّة مسألة يصعب أن تكون حديثة حيث أنّه ومنذ العهود العباسيّة بذل علماء اللّغة العربيّة جهوداً لفرز الصّحيح من الزّائف»<sup>3</sup>، هكذا قال مونرو، ومع أنّه كان ينظر إلى ذلك المجهود الرّائع نظرة إشفاق، كما قال، إلاّ أنّه لم يجد بداً من التّصريح بأنّه: «لمن الصّعب أن نحجم عن إظهار الإعجاب بدقّة الناقد محمّد بن سلام الجمحي الموضوعيّة، حينما وسم تلك القصائد القديمة المنسوبة إلى أقوام عاد وثمود بأنّها منحولة»<sup>4</sup> وهو دليل على العناية التي أحاطت بهذا الشّعر منذ أمد غير قريب. يقول كليفوردي بوزورث: «من الجليّ أنّ الشّعر يمثّل التّراث الأساسي للجاهلية العربية في الإسلام، إذ إنّ شكله الأساسي — يقصد أوزانه وما تتضمّن من البحور الشّعريّة، وأبياته المؤلّفة من شطرين متساويين في الوزن، والتزامه بالقافية طوال أبيات القصيدة — هذا الشّكل الأساسي للشّعر، يرجع دون شكّ إلى عصر ما قبل الإسلام. وينطبق هذا أيضاً على المحتوى الرّئيسي للشّعر الذي يمكن أن يوصف بأنّه غنائيّ بالدرّجة الأولى».<sup>5</sup>

1 — يُنظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، من ص 87 — 129/ شوقي ضيف، العصر الجاهلي ص 166 وما بعدها، / ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 1/ 183 وما بعدها.

2 — الشّعر الجاهلي: نشأته — فنونه صفاته — ص 7.

3 — جيمز مونرو. النّظم الشّفوي في الشّعر الجاهلي. ص 18.

4 — جيمز مونرو. ص 18.

5 — تراث الإسلام. ج 2 ص 14.

إنّ أمر الشّعْر الجاهلي لعجيب، ليس لأنّه أثار جدلا كبيرا عند نفر من النّاس لم يعاصروا قائله، فمنهم من أسرّه الإعجاب به، فأخذ يتبني كلّ ما يطريه، ومنهم من وقف منه موقف الرّيبة، فأخذ يلتمس للطّعن فيه كلّ سبيل، بل لأنّه كان في زمنه يرقى به أهله إلى مرتبة التّقديس، حينما يصدر عن عزّة، ويهون به إلى مكان سحيق، عند قوله في حال هوان، « فالشّعْر الجاهلي يبدو في بعض الأمثال وكأنّه من مقدّسات العرب كما هي الحال في المثل: (أَسِيرٌ مِنْ شِعْرِ) حيث يغدو الشّعْر لسان الدّهر، والشّعراء يصبحون أمراء الكلام وزعماء الفخار؛ بيد أنّ هذه الصّورة الشّاحخة سرعان ما تهتزّ وتخفت شمس سطوعها لتصبح وظيفة الشّعْر في المثل: (أَكُلُ لَحْمِي وَلَا أَدْعُهُ لِأَكْلِ) متساوقة مع وظيفة إضحاك الملوك، وصاحبها أقرب إلى أهل البطالة منه إلى أهل العمل والكد»<sup>1</sup>

#### 4.1.1 المستشرقون وعلاقة القرآن بالشّعْر الجاهلي:

كان اهتمام المستشرقين بالشّعْر الجاهلي ملفتا، وقد يضاهاه اهتمامهم بالقرآن الكريم، وذلك للاعتماد على نصوص هذا الشّعْر في تأسيس خطاب يحدّد موقفهم من القرآن الكريم، وقد اعتمدوا في ذلك على منهج المطابقة والمقابلة، « ومن نماذج مطابقة النصّ القرآني مع نصوص الأدب الجاهلي نجد المستشرق كليمان هوار يزعم أنّه اكتشف مصدرا جديدا للقرآن هو شعر أميّة بن أبي الصّلت، وقارن بينه وبين بعض آيات القرآن، واستنتج صحّة هذا الشّعْر بالفروق الواردة فيه وفي القرآن، وزعم أنّه لو كان هذا الشّعْر منحولا لتطابق نصّه مع نصّ القرآن، وقد كانت استعانة النّبّيّ

1 — أبو علي، محمّد توفيق. الأمثال العربيّة والشّعْر الجاهلي (دراسة تحليليّة). ط 1، 1988، بيروت، ص 71.

به في نظم القرآن سببا في مقاومة المسلمين له ومحوه حتى يصحّ انفراد النبيّ بتلقي الوحي من السماء.<sup>1</sup>

والمتمتّع للخطاب الاستشراقي، يجد هذه النظرة توجّهه وجهة تجعله مضطرا إلى الحديث عن الحياة العقلية، والأدبية السائدة في الجزيرة العربية قبيل ظهور النصّ القرآني، بوصفها مرحلة إرهاب، سبقت هذه الطفرة الهائلة في نظام القول عند العرب. فهذا بلاشير قد خصّص فصلا كاملا، في حديثه عن تاريخ الأدب العربي لدراسة القرآن والتّائج الثقافية للظاهرة القرآنية، غير أنّه قبل تناوله هذه الظاهرة الحدث<sup>2</sup> بالدراسة، حلّ النثر العربي المسجوع والإيقاعي، بل خاض في منحاه المحتمل<sup>3</sup>.

وبعد أن يسجّل الهزّة التي خلخلت كلّ البنى السائدة في العالم العربي من جميع جوانبها الاجتماعية، والسياسية، والفكرية، بعد ذلك يقول: «وقذفت بها إلى الحضيض، وقد بقي من أثر هذه الدّعوة كتاب مقدّس تأريخه — بخلاف الشعر المسمّى الجاهلي — ذو دقّة مطلقة ويمكن قرن هذا الصّرح الهائل في اللّغة العربية بذلك الشعر الموزون المقفّى الذي يصعد منشؤه إلى ماضٍ سحيق من التّعبير الجمالي.»<sup>4</sup>

إنّ تحفّظ بلاشير وإحجامه عن الإفصاح عن نظراته اللائكيّة حيال سماويّة النصّ القرآني في مواطن كثيرة<sup>5</sup>، لم يمنعه من التّلميح إلى إمكانيّة عقد مقارنة بين النصّ

1 — الاستشراق الإسرائيلي. ص 43

2 — يُنظر: بلاشير، ريجيس. القرآن : نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره حيث وصف القرآن بالحدث، ص 101 كما وصفه بالواقعة في الكتاب نفسه، ص 90.

3 — يُنظر: بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ط 2، تر: إبراهيم الكيلاني، ج 1، الدّار التونسية للنشر، من ص 202 إلى ص 248.

4 — بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ج 1، ص 202.

5 — يُنظر: عشراقي، سليمان. الخطاب القرآني. ص 37.

القرآني والشعر الموزون المقفى، ذلك لأنّ بنية النصّ القرآني التي تحمل في ثناياها مقوّمات الخطاب الرّاقِي، المؤهّل إلى إحداث تأثير بليغ في نفس المتلقي، والتي أحدثت أثرها في بلاشير نفسه، قد جعلته يصف هذا النصّ بالصّرح الهائل، غير أنّه لا يراه إلاّ صرحاً أدبياً مجرداً من آية نفحة إلهية.

إنّ قراءة ما كتبه بلاشير عن القرآن تجعل الباحث أمام خطاب متناقض، يتحاشى فيه هذا المستشرق التّصريح بما يعتقد في هذا الكتاب المترلّ، جاعلاً المتلقي يتخبّط في تأويلات لكتابات الموسومة بالخلط المقصود، إذ يعلن في مواطن كثيرة أنّ الرّسول ﷺ لم يكن له دخل في إنتاج القرآن، غير أنّه يعرض ذلك — كعادته — بطريقة تجعل القارئ مبلبل الفكر، فلنضرب لذلك مثلاً باعترافه أنّ الوحي قد بلغ جماله حدّ الإعجاز<sup>1</sup>، وأنّه قادر على حمل النّاس بقوة بيانه على الهداية، حيث يقول عقب ذلك: «إنّه يعلن — يقصد القرآن الكريم — عن عدم وجود روابط تشدّه إلى الإمكانات البشرية، فثمة هوة بين جوهر هذه الرّسالة الإلهي، وقدرة المخلوق الذي أوكلت إليه ومداه، ونحن هنا تجاه ظاهرة تعقّد التّحليل.»<sup>2</sup>

إنّ العبارة التي ختم بها بلاشير قوله كفيّلة بنسخ ما ذهب إليه من تقرير الحقيقة الإعجاز القرآني، إنّه حينما يعوزه الدليل على ما يذهب إليه من آراء، يسعى إمّا إلى تضليل المتلقي بإيهامه أنّ ثمة معطيات تجعل التّحليل غير قادر على بلوغ الحقيقة دون تحديد تلك المعطيات بدقّة، وإمّا يبادر القارئ بتهيئته لتلقي صدمة التّعجب الذي سيفاجئه به. فلينظر القارئ إلى قوله: «ولعلّه يبدو فريداً من نوعه ألاّ نرى في كتاب ديني سوى أثر أدبي، ولكنّ القرآن ذاته يحملنا على النظر إليه كذلك.»<sup>3</sup> ويستدل

1 — بلاشير. تاريخ الأدب العربي، ج1، ص212.

2 — بلاشير. تاريخ الأدب العربي، ج1، ص212.

3 — بلاشير. تاريخ الأدب العربي، ج1، ص210.

على ذلك بتسوية تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾<sup>1</sup>

إنّ الآيتين الكريميتين لا تحملاننا على النظر إلى القرآن الكريم، واعتباره أثراً أدبياً وإنّما هما آيتان تصدحان بتحدي القرآن الكريم، لمنكري مصدره المقدّس والجاحدين به على أن يأتوا بسورة من مثله، وقد تدرّج معهم الوحي الإلهي في التحدي<sup>2</sup> فتحداهم أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، ثم دعاهم إلى الإتيان بعشر سور مثله، لينتهي بدعوتهم إلى الإتيان بسورة من مثله، فجاءت الآيات كالاتي: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴿٨٨﴾﴾<sup>3</sup> وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيَاتٍ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤﴾﴾<sup>4</sup> وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾<sup>5</sup>

إنّ الآيتين الأخيرتين وعلى غرار آيتي [هود] و[الإسراء] قد تكرّرت فيهما لفظ [مثل]. فهل المثلية تختص بالجانب الأدبي في القرآن دون غيره من الجوانب؟

1 — سورة: البقرة ، الآيتان: 23 ، 24 .

2 — يُنظر: التفكير الفلسفي في الإسلام . ط1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 56 .

3 — سورة الإسراء ، الآية: 88 .

4 — سورة هود ، الآية: 13 .

5 — سورة: البقرة ، الآيتان: 23 ، 24 .

قصيدة للبيد وسورة من القرآن. إنّ هذه الأخيرة تبدي تنوعاً وتحوّلاً واضحين أكثر من الأحكام المتعلقة بأجزائها الصّغيرة (الآيات المسجّعة) في الفكرة والصياغة.<sup>1</sup>

لو جاءت هذه الدّعوة إلى المقارنة، في غير هذا الكتاب، لكانت جديرة بالقبول ولكن أن يأتي بها بريك في محاولته ترجمة معاني القرآن، فهذا أمر غير مستساغ، فالقرآن يُترجم لغير العرب أصلاً، فكيف ندعو هؤلاء إلى مقارنة بين الشّعْر والقرآن؟ أليس مجرد الحديث عن هذا الأمر يعدّ إيهاماً للقارئ بأنّ علاقة ما موجودة بين هذين النصين؟.. ولكنّ خطأً متماهياً يجمع خيوط الخطاب الاستشراقي في نقاط معيّنة ليسلك بها منعطفات تجعل القارئ لا يدرك شموخ البنية في النصّ القرآني الذي تخشع الجبال، لو وُضع على قممها... و كيف يرى القمم خاشعاتٍ من كبله الخطاب الاستشراقي في وهاد النصّ وشعبه، مطأطأ، يبحث عن صلة ما، بين مصدر هذا النصّ وشياطين الشّعْر؟ « إنّ سيطرتنا القاصرة على عبقرية اللّغة الجاهلية، لا تسمح لنا بأن نحكم — عن معرفة — على سموّ الأسلوب في القرآن»<sup>2</sup>، هذا ونحن عرب، فما بالك بالعجم؟

يصرّ بريك على الإشارة في كلّ مناسبة إلى العلاقة بين لغة الشّعراء الجاهليين ولغة القرآن الكريم، وقد سمّاها التشابه، ففي قراءته الجديدة للقرآن، وبعدها يتحدث عن قوّة هذا الكتاب ولغته، يستدرك قائلاً: « إذن، على الرّغم من القوّة الّتي أبرزناها للتوّ، فإنّ القرآن في لسان قوم قريش، وهو أيضاً لغة قريبة لغويّاً من لغة شعراء العرب قبل قريش وبعدها لا يمكن التّغاضي عن هذا التشابه الأخير.»<sup>3</sup> كما يشير إلى قوّة هذا التشابه، بدليل أنّ النبيّ ﷺ كان مضطراً لنفي علاقته بالشّعْر والكهانة، فيقول: « ولا

1 - BERQUE Jacques . LE CORAN:essai de traduction, p 736.

2 — بن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. دار الفكر، دمشق، سوريا، د ت، ص 229.

3 -Relire le Coran, p113-114.

استطاع بيرك أن يجد هذا الرّابط السّحري الذي نقل بوساطته أساس هذا الدّين وجرثومة هذه العقيدة من بيت امرئ القيس، ومع أنّ هذا البيت عند العرب « أفضل ابتداء صنعه شاعر؛ لأنّه وقف واستوقف وبكى واستبكى وذكر الحبيب والمترل في مصراع واحد.»<sup>1</sup> إلاّ أنّه لا يمكن لذي نظر أن يرى صلة بينه وبين كلمة التّوحيد « فإذا كان أهل الأديان يعبدون الشّمس وتمثال مريم وعيسى بن مريم، فكيف نقول إنّ العربيّ الدّهريّ بالطّبع، والوثنيّ بالتّقاليد كان يعتقد في وحدانيّة الله؟ »<sup>2</sup>

إنّ امرأ القيس لم يذكر الله في شعره إلاّ خمس مرّات،<sup>3</sup> منها مرّة واحدة في معلّته حيث قال:

فَقَالَتْ يَمِينُ اللَّهِ مَا لَكَ حَيْلَةٌ      وَمَا إِنْ أَرَى عَنكَ الْغَوَايَةَ تَنْجَلِي<sup>4</sup>

ولكنّ ذكره الله لا يمنع كون المقصود به صنما في تصوّر هذا الشّاعر وغيره من العرب كما قال ابن حجر:

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دَيْنَهَا      وَبِاللَّهِ إِنْ اللَّهُ مِنْهُنَّ أَكْبَرُ.

إنّ العقليّة العربيّة عند ظهور الإسلام، بل وقبل ظهوره، كانت عاجزة عن فهم الإله الواحد، فعلمهم التّبيّنيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معنى التّوحيد.<sup>1</sup>

1 — العمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده. ج1، ص218.

2 — الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص 143.

3 — الأبيات هي:

وَجَدَّعَ يَرْبوعاً وَعَفَّرَ دَارِهَا	أَلَا بَيْحَ اللَّهِ الْبَرَاجِمَ كُلَّهَا
إِثْمًا مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاغِلٍ	فَالْيَوْمَ أَسْقَى غَيْرَ مُسْتَحَقِّبٍ
أَلَسْتَ تَرَى السُّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي	فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي
وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي	فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا

4 — ديوان امرئ القيس.



في حال تجرّدها، بل تقول ما هو أبلغ وأوضح، وقد ورد في رواية ابن هشام قول الوليد: «ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كلّه رجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشّعر.»<sup>1</sup>

ولكن، لما قال له أبو جهل<sup>2</sup>: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه، قال الوليد: دعني أفكر. فلما فكر قال: هذا سحر يآثره عن غيره. وفي ذلك نزل قول الله عزّ وجلّ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۚ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ۚ وَبَنِينَ شُهُودًا ۚ وَمَهَدْتُ لَهُ نَمِيمًا ۚ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ۚ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عِينِدًا ۚ سَاءَ هِقْمُهُ صَعُودًا ۚ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۚ فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۚ ثُمَّ نَظَرَ ۚ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۚ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۚ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ۚ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۚ﴾<sup>3</sup>

إنّه فكر في نفسه، وهياً ما يقوله من الطعن في القرآن، فلعن، واستحق بذلك الهلاك، ثم تأمل فيما قدر وهياً من الطعن في القرآن، و لماً ضاقت عليه الحيل، ولم يجد مطعناً يطعن به في القرآن، رجع معرضاً عن الحق، وتعاضم أن يعترف بهذا القرآن كلاماً من عند الله، فقال عنه: ما هذا الذي يقوله محمد إلا سحر يُنقل عن الأولين، ما هذا إلا كلام المخلوقين، تعلّمه محمد منهم، ثم ادّعى أنّه من عند الله.

هكذا.. عندما يقاوم المرء فطرته، ويجبر نفسه على مخالفة إحساسه المجرد، فإنّه يقول ما يخالف الواقع. والخطاب الاستشراقي، حينما ينطلق من خلفيته الفكرية وينظر نظرتة الاستعلائية، يجيء وصفه القرآن الكريم بعيداً عن الحقيقة التي أحدثها هذا الكتاب في نفوس الكثير من مفكرّي الغرب، أمثال الباحثة الإيطالية لورافيشيا فاغليري التي ترى في هذا الكتاب معجزة عظمى، إذ تقول: «إن معجزة الإسلام العظمى هي

1 — ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية، ج1، تحقيق مصطفى السقا وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت ص289.

2 — الزرقاني، ص245.

3 — سورة المدثر، الآيات: 11 — 25 .

(القرآن)...إنه كتاب لا سبيل إلى محاكاته...أما أسلوبه فأصيل فريد وليس ثمّة أيّما نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي الذي ينحدر إلينا من العصور التي سبقتة.<sup>1</sup>

نحن نعلم أنّ النبي ﷺ وُلد، ونشأ، وترعرع بين قوم يعدّون الشعر ديوان مآثرهم وسجّل مفاخرهم، قوم يعشقون الكلمة الحلوة، ويحتفون بها، ويقيمون لها الأسواق، فقد فطروا على ذلك،<sup>2</sup> وفيهم قال رسول الله ﷺ: «لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين»<sup>3</sup> ومن هنا كان تأثره بالشعر، وعنايته به، واستماعه له، شأنه في ذلك شأن أي عربي آخر، ونحن نعلم أنّه يُوجد: «في الشعر الجاهليّ معاني سامية وحكمة صادقة، ومن يقرأه خالي الذهن من كلّ ما قيل فيه يقض العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم وإفضائهم النّظر في تأليف المعاني والتصرّف في فنون الكلام.»<sup>4</sup> وكلّ مطلع على تاريخ العرب قبيل البعثة، وأثنائها، يعلم ما أشرنا إليه بالإضافة إلى استحسانه ﷺ لكلّ شعر لم يخرج عن أسس الإسلام وأصوله، «ولم يقتصر استحسان الرسول على أشعار المسلمين بل تجاوزها إلى ما كان أمامه من أشعار الجاهليّين، التي تتفق ومثل ومبادئ الإسلام.»<sup>5</sup>

إنّ هذا الذي ذكرناه من علاقة النبي ﷺ بالشعر، وموقفه منه، لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ للشعر أثرا في القرآن الكريم، فالله قد نفى عن نبيه صفة الشاعر ومع ذلك يضطرّنا البحث إلى النّظر في خصائص هذا الشعر، ثمّ الالتفات عنها إلى بعض مميّزات القرآن الكريم، لنقف على الفرق والتّمايز بينهما؛ يقول الزيّات في صدد تعداده خصائص الشعر الجاهلي: «فمن خصائصه الصّدق في تصوير العاطفة، وتمثيل

1 — الصديق، محمد الصالح. محمد ﷺ في نظر المفكرين الغربيين. ط1، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 2005، ص139.

2 — يُنظر: العناني، سامي مكّي. الإسلام والشعر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص41.

3 — يُنظر: العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده. ج1، ص30.

4 — محمود، عبد الحليم. القرآن والنبي. ط4، دار المعارف، القاهرة، ص52.

5 — الإسلام والشعر، ص45.

الطبيعية، فلا تجد فيه كلّفا بالزخرف، ولا تكلفا في الأداء؛ فكثير لذلك الإيجاز، وقلّ الحجاز، وندرت المبالغة. وضعفت العناية بسياق الفكر على سنن المنطق واقتضاء الطبع: فعلائق المعاني واهنة واهية، ومساق الأبيات مفكك مضطرب. فإذا حذف أو قدّمت أو أخرت لا تشعر القصيدة بتشويش أو نقص؛ وذلك لأنّ البدو بطبيعتهم يعوزهم النظر الفلسفي.<sup>1</sup>»

لعلّ ما عبّر به الزيات عن طبيعة البدو، هو ما قصده جاك بيرك بـ(السّذاجة البدوية) هذه السّذاجة التي جعلت القصيدة الجاهليّة في مجملها، واهنة المعاني، مفككة ومضطربة في نسيجها، تقوم على وحدة البيت، أمّا من حيث المحتوى الفكري، فهي فقيرة إلى رؤيا فلسفيّة راقية، مع أنّها حاولت أن تنقل لنا بعض ملامح الحياة الدنيّة للإنسان الجاهلي، «ولكن القرآن لا يمثّل الحياة الدنيّة وحدها، وإتّما يمثّل شيئا آخر غيرها لا نجده في الشعر الجاهلي: يمثّل حياة عقليّة قويّة، يمثّل قدرة على الجدال والحصام أنفق القرآن في جهادها حظًا عظيمًا.»<sup>2</sup>

إنّ المستشرقين يملكون من المعطيات، والدلائل، والبراهين ما يجعلهم أولى الناس بالاعتراف بمكانة القرآن الكريم، وتمييزه عن كلام البشر، مهما ينل هذا الكلام من أسباب البلاغة، ومهما يصل من مراتب الفصاحة، ولكن، ولأنّ المرجعيّة التي ينطلق منها الفكر الاستشراقي تشدّه دوماً إلى تلك الصّورة المبنية على نوايا مسبقة، وتغذي البحث وتوجّهه إلى تشكيل خطاب لا يتنكر لتلك المرجعيّة.. لأنّ الأمر كذلك، فإنّ هذا الخطاب ظلّ خاضعا للأهواء، والآراء القبليّة، أو كما قال سورديل: «وهكذا ما انفكّت الصّورة التي يكوّنها الباحث حول الأهداف التي عمل لها محمّد، والظروف التي قبّل فيها النصّ القرآني، تتغيّر تبعا للآراء الشّخصيّة التي يكوّنها أيّ دارس.»<sup>3</sup>

1 — الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص 32 — 33.

2 — القرآن والتّي، ص 53.

3 — سورديل، دومينيك. الإسلام (العقيدة.. السياسة.. الحضارة)، تر: علي مقلّد، ط2، 1998، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان. ص 33.

## الفصل الثاني:

دعوى التأثير بالكتب المقدّسة والأساطير.

### المبحث الأوّل

دعوى تأثير القرآن بالكتب المقدّسة.

المطلب الأوّل: حقيقة الكتب المقدّسة السّابقة وتاريخها.

المطلب الثاني: الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب المقدّسة.

### المبحث الثاني:

دعوى تأثير القرآن بالأساطير.

المطلب الأوّل: العرب في الجاهليّة وعلاقتهم بالأساطير.

المطلب الثاني: القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي.

## 1.2.1 حقيقة الكتب المقدّسة السابقة وتاريخها.

الكتب المقدّسة هي تلك الدساتير الإلهية التي أنزلها الله عزّ وجلّ وحيّاً على رسله المبعوثين إلى خلقه، وهي «ما أنزل الله سبحانه وتعالى على رسله من وحي لهداية الناس، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، فالكتب المتّزلة، فيها التعاليم الإلهية للناس من أوامر، ونواهٍ، وأخبار.»<sup>1</sup> وقد أوجب الله على المسلمين أن يؤمنوا بها وبرسله عليهم السّلام، قال تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿١٨٥﴾<sup>2</sup> ، وقال تعالى: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾<sup>3</sup> أنزل الله هذه الكتب على أنبيائه ورسله، فيها عقيدة التوحيد والعلم والشريعة، توجه البشر إلى طريق الخير في الدنيا والآخرة، وقد ذكر بعضها في القرآن الكريم، وهذه الكتب هي:

- 1 — التوراة؛ وقد أنزلت على موسى عليه السّلام، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبَانُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَسْتَرُوا بِمَا بَيْنَ يَدَيْكُمْ قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ — المائدة: 44.
- 2 — الزبور؛ وأنزل على داود عليه السّلام، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا دَاوُدَ الزَّبُورًا ﴿١﴾

1 — عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. معالم العقيدة الإسلامية. ط1، 1994، ص 72.

2 — البقرة: 285.

3 — النساء: 136.

1 — النساء: 163.

2 — الزبور؛ وأنزل على داود عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾<sup>1</sup>.

3 — الإنجيل؛ وقد أنزل على عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم

بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ۚ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ . . — المائدة: 46.

4 — القرآن؛ وقد أنزل على سيدنا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، قال

تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾<sup>2</sup>، وذكر القرآن الكريم صحف إبراهيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾<sup>3</sup> ﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾<sup>3</sup>.

وإذا عدنا إلى القرآن، وجدناه يشير إلى أن هذه الكتب السماوية قد اتفقت في جوانب، وقد اختلفت في أخرى، فهي قد نزلت بالحقّ والتور والهدى، والدعوة إلى توحيد الله عزّ وجلّ في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾<sup>4</sup>، ولأنها نزلت على أقوام مختلفين جاء كل كتاب بلغة القوم الذين أنزل عليهم ليسهل على الرسول التبيين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>5</sup>، ولكنها اختلفت فيما حوته من شرائع وتعاليم، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾<sup>6</sup>.

1 — النساء: 163.

2 — الإنسان: 23.

3 — الأعلى: 18 — 19.

4 — الأنبياء: 25.

5 — إبراهيم: 4.

6 — المائدة: 48.

والعهد القديم قسمان، فأما القسم الأول، فيحتوي الآن على ثمانية وثلاثين<sup>1</sup> أو تسعة وثلاثين<sup>2</sup> سفرا، منها: 1 — سفر التكوين (سفر الخليقة). 2 — سفر الخروج. 3 — سفر الأحبار (سفر اللاويين). 4 — سفر العدد. 5 — سفر التثنية. ومجموع هذه الأسفار الخمسة هو ما يطلقون عليه اسم أسفار موسى الخمسة وتسمّى (التوراة) وهي كلمة عبرية بمعنى القانون والتعليم والشريعة، لكنهم الآن يطلقون التوراة إطلاقا مجازيا على مجموع كتب العهد القديم، أي على أسفار موسى الخمسة ( التوراة) وملحقاتها.<sup>3</sup>

وأما القسم الثاني، فيتكوّن من تسعة أسفار، هي: 1 — سفر إستير. 2 — سفر باروخ. 3 — جزء من كتاب دانيال. 4 — سفر طوبيا. 5 — سفر يهوديت. 6 — سفر وزدم (حكمة سليمان). 7 — سفر إيكليزيا ستيكس (يشوع بن سيراخ). 8 — سفر المكابيين الأول. 9 — سفر المكابيين الثاني.<sup>4</sup>

وأما القسم الأول من العهد الجديد فعشرون سفرا،<sup>5</sup> أو سبعة وعشرون سفرا،<sup>6</sup> منها: 1 — إنجيل متى. 2 — إنجيل مرقس. 3 — إنجيل لوقا. 4 — إنجيل يوحنا. ولفظ الإنجيل مختصّ بهذه الأسفار الأربعة، وهو لفظ معرّب، أصله في اليوناني (إنكليوس)، وفي القبطي (إنكليون)، ومعناه البشارة والتعليم والخبر السار الحسن المفرح. لكنهم الآن يطلقون هذا اللفظ على مجموع كتب العهد الجديد، أي على

1 — نفسه.

2 — يُنظر: الاختراق الصّهيوني للمسيحية. لمعي، إكرام. ط2، دار الشروق، بيروت، 1993، ص 17.

3 — يُنظر: إظهار الحق ج 1، ص 99.

4 — ن م، ص 102.

5 — ن م، ص 103.

6 — يُنظر: مختصر إظهار الحق ج 1، ص 98.

أمّا الكتابات أو أسفار الحكمة، فتضمّ أحد عشر سفرًا. 1 — المزامير؛ ويتكوّن من أدعيّة وصلوات وترانيم. 2 — الأمثال ويضمّ أقوالا موجزة معظمها عن الأخلاق الحسنة. 3 — أيوب؛ ويدور حول ابتلاء أيوب عليه السّلام واعتراضه ثمّ توبته وإنابته. 4 — المجلات؛ وتشمل: نشيد الإنشاد المنسوب إلى سليمان فمجموعة أشعار غزلية على شكل حوار، وراعوت، ومراثي إرميا، والجامعة، واستر. 5 — سفري أخبار الأيام الأوّل والثاني. 6 — أسفار الأنبياء، وتتناول تاريخ العبرانيين القدماء.<sup>1</sup> 7 — الزبور. 8 — هوشع. 9 — دانيال. 10 — عزرا. 11 — نحيا. وهناك مجموعة أخرى من الأسفار تسمّى (بالأبوكريفا) أي الأسفار غير الشرعيّة.<sup>2</sup>

يعتمد اليهود على العهد القديم باعتباره مصدر التشريع، ولكنهم لا يكتفون بذلك، بل يستصدرون أحكام تشريعاتهم من التلمود أيضا، « ويُعدّ التلمود هو المصدر الثاني في الأهميّة بعد العهد القديم، وهو عبارة عن التقاليد والتعاليم الشفاهيّة التي ألقاها موسى على أمته أثناء تدوين التوراة فتلقّاها الخلف عن السلف بالحفظ إلى أن دوّنها (سي ويهوذا هاناسي) ومن جاء بعده»<sup>3</sup>، ويزعم اليهود أنّ هذه التعاليم تنوّلت شفاهًا عبر أربعين جيلًا إلى أن دوّنت خشية ضياعها وسمّيت (المشنا) ومبلغ حجمها نحو ثمانمائة ورقة، ثمّ عكف الأخبار على شرحها، وسمّيت الشروح (الجمارا) ومبلغ حجمها قريب من حمل بغل.<sup>4</sup> ويرى الباحثون في الديانة اليهوديّة أنّ « التوراة هي مفتاح القبة في اليهوديّة، ولكنّ التلمود هو الركن المركزيّ الذي يرتفع من القواعد ويسند بناءها الفكري والروحي»<sup>5</sup>. ولا بدّ أن نشير إلى أنّ اليهود لا يعترفون

1 — يُنظر: الخطأ والدّخيل في توراة بني إسرائيل، ص: 26 — 30.

2 — يُنظر: عبد الباري، فرج الله. اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري. دار الآفاق العربيّة، ص 30 — 31.

3 — م ن، ص 31 — 32.

4 — سعيد، عبد الستار فتح الله. معركة الوجود بين القرآن والتلمود. ط4، د ت، ص38. / الجوزية، ابن القيم. هداية

الخياري في أحوبة اليهود والنصارى. تح السقا، أحمد حجازي، ط4، المكتبة القيّمة، مدينة نصر، 1407هـ، ص200.

5 — شتاينسالتر، أدين. مدخل إلى التلمود. ط1، تر: الشّيخ، فينيئا بوتشيفا. دار الفرقد، دمشق، 2006، ص 11.



يعترفون إلاّ بالعهد القديم، بينما يعتقد المسيحيون أنّ العهدين القديم والجديد معا يؤلّفان الكتاب المقدّس.<sup>1</sup> فهل بقي العهد القديم — مع كلّ تشعّباته — على حاله الأولى أم اعتراه التّغيير والتّبديل؟

يذهب كثير من الباحثين إلى أنّ التّوراة بشكلها الحالي، لا صلة لها بما أنزل على كليم الله عليه السّلام، ويرى بعضهم « أنّه لا سند لكون هذه التّوراة المنسوبة إلى موسى عليه السّلام من تصنيفاته.»<sup>2</sup> هذا حكم نقدي أصدره رحمت بن خليل الرّحمان وحشد له كمًّا من الأدلّة، يمكن إيجاز بعضها في النّقاط التّالية:<sup>3</sup>

— أنّ هذه التّوراة انقطع تواترها قبل زمن الملك يوشيا بن آمون الذي تولى الملك سنة 638 ق.م.

— أنّ اختلافات وتناقضات كبيرة جدا وقعت بين أسفار التّوراة الحالية وبين سفري أخبار الأيام الأوّل والثاني.

— أنّ جميع عبارات التّوراة الحاليّة تشهد بأن كاتبها غير موسى عليه السّلام، فقد عبّر الكاتب عن موسى في جميع المواضع بصيغة الغائب، مثل قوله: (وصعد موسى)، (وقال له الرّب)، (فمات هناك موسى)، فلو كانت التّوراة الحاليّة من تصنيفه عليه السّلام لعبّر عن نفسه بصيغة المتكلّم ولو في موضع واحد.

لقد حاول موريس بوكاي في أعمال كثيرة أن يبحث — بكلّ موضوعيّة — في الكتب السّماويّة عن الكتاب الإلهيّ الذي لم يمسه التّحريف، وذلك من خلال

1 — الصّلاح، خالد رحال محمّد. العقائد المشتركة بين اليهود والنّصارى وموقف الإسلام منها. د ت، دار العلوم العربيّة، بيروت، ص 53.

2 — إظهار الحق ج 1، ص 112.

3 — يُنظر: إظهار الحق ج 1، ص 112 — 128.

إخضاع الاكتشافات العلميّة للمقارنة مع نصوص هذه الكتب، وفي كلّ مرّة كان يخرج بنتيجة مفادها أنّ العهد القديم — بشكله الحالي — لا صلة له بالوحي الإلهي، ثمّ تتبّع تاريخه، ليقول: «العهد القديم هو عبارة عن مجموعة مؤلّفات متفاوتة بطول النصوص وبالتّوع، مكتوبة خلال فترة تتعدّى تسعة قرون وبلغات مختلفة انطلاقاً من روايات شفهيّة. وإنّ عدداً من هذه الأسفار قد صُحّح وأكمل في عصور متباعدة أحيانا عن بعضها البعض».<sup>1</sup>

هذه حال العهد القديم وما اعتراه من تغييرات وتعديلات، وقد تأكّد أنّ فيها من الأخطاء والدّخيل، ما لا يمكن لمبحث كهذا، أن يقف ولو على النّزر اليسير منه. أمّا التّلمود، فمع ما فيه من التّفصيلات، فإنّه لا يرقى إلى أكثر من كونه تأليفاً بشرياً، تضافت في إنجازه أقلام شتّى، يقول شتاينسالتر: «إذا عكس التّلمود هذا التّشعب الكبير في اهتماماته، فهذا لأنّه ليس عملاً متجانساً أعدّه كاتب وحيد»<sup>2</sup>، ولأنّ المساهمين في إنجازه قد تباعدت فترات قيامهم بهذا العمل، فإنّ التّناج كان مزيجاً من أفكار أثرت فيها بيئات متباينة وأزمنة مختلفة، لذا يواصل شتاينسالتر قائلاً: «وإنّما التّلمود هو نتاج تجسيد أفكار وأقوال الحكماء العديدين الذين عاشوا في أزمنة مختلفة اختلافاً كبيراً، وما من أحد كان يفكر في زمانه بنصّ مدوّن بشكل نهائيّ».<sup>3</sup>

وإذا التفتنا عن العهد القديم إلى العهد الجديد، لتعرّف على الإنجيل، فلا بدّ لنا أن نبدأ بالإشارة إلى أنّها أناجيل وليست إنجيلاً واحداً، كما سبقت الإشارة إليه، ولقد

1 — أصل الإنسان بين العلم والكتب السّماوية. تر: شعبان، فوزي، المكتبة العلميّة، ص 145.

2 — مدخل إلى التّلمود. ص 16.

3 — نفسه.

جمع رحمت بن خليل الرّحمان أدلة كثيرة تثبت ما لحق بهذه الأناجيل من تحريف، ثمّ ختم ذلك بما قاله المحقّق هورن؛<sup>1</sup> فقد ذكر في تفسيره أنّ الحالات التي وصلت إليهم بخصوص زمان تأليف الأناجيل من قداماء مؤرّخي الكنيسة ناقصة، ولا تُوصِل إلى أمر معيّن؛ لأنّ المشايخ القدماء الأوّلين صدّقوا الروايات الواهية والقصص الكاذبة وكتبوها في كتبهم، والذين جاءوا من بعدهم قبلوها تعظيماً لهم، ثمّ وصلت هذه الروايات الصّادقة والكاذبة من كاتب إلى آخر حتّى تعذّر تنقيحها لطول الزّمان.

وقام إينوك باول بنقد وافٍ للإنجيل، وصل به إلى نتائج خطيرة، وقد قادته هذه النتائج إلى «استنتاج هامّ وخطير للغاية، هو أنّ النصّ الأصليّ للمتن الأوّل السّابق للإنجيل، قد تعرّض لتحريفات وتعديلات جذريّة على متنه، خلال عمليّة استنباط إنجيل متى منه، وبعده إنجيليّ مرقس ولوقا.. هذه التّعديلات أدّت إلى تحريف العقيدة الدّينيّة للإنجيل، لا بل حتّى إلى طمسها.»<sup>2</sup> وبعد أن يتحدّث عن البدائل التي حدثت بين إنجيل متى وبقية الأناجيل، يقول: «وهكذا، فقد أدّت تلك البدائل بالنتيجة إلى طمس، أو حتّى إبطال ما كان ينبغي أن يكون العقيدة المحوريّة للمتن الأصليّ السّابق للإنجيل.»<sup>3</sup> ولعلّ هذا الذي قصده موريس بوكاي بقوله: «إنّ روايات الأناجيل تثبت أولاً وبالذات تضادات بارزة، فلا يمكننا التّصديق بوجود أمرين متناقضين، ولا يمكننا قبول ما لا يصدّق.»<sup>4</sup>

إنّ هذا لا يعني الشكّ في الإنجيل، ولا في التّوراة، وإنّما يدلّ على أنّ النّسخ التي وصلت إلينا، وما تضمّنته منذ فترة ما قبل ظهور الإسلام، ليست هي ما تضمّنته صحف موسى، ولا ما حملته رسالة عيسى عليهما السّلام، لأنّ أياد العابثين من

1 — يُنظر: إظهار الحق ج1، ص 151 — 157.

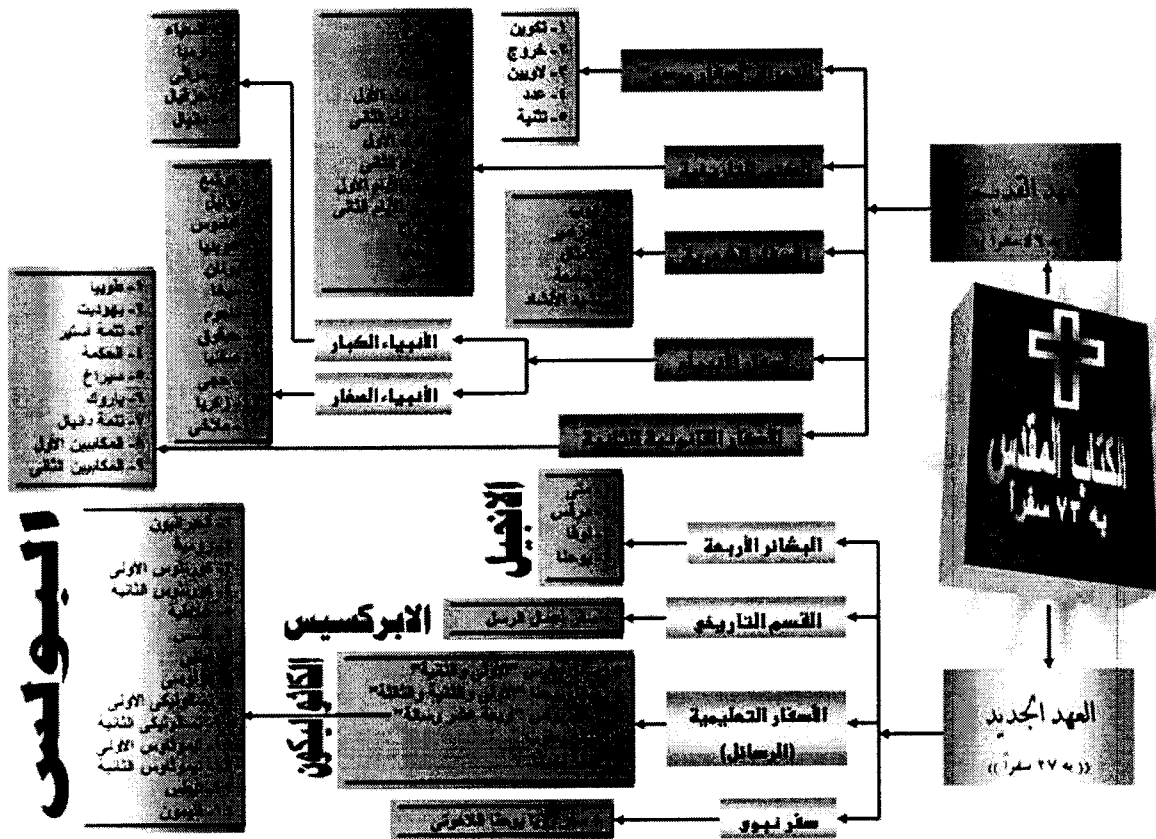
2 — تطوّر الإنجيل. تر: أيّيش، أحمد، ط 1، دار قتيبة، د ت، ص 8 — 9.

3 — تطوّر الإنجيل، ص 63.

4 — التّوراة والقرآن والإنجيل والعلم. تر: خالد، حسن. ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1990، ص133.

الشَّرَاح والمفسِّرين، قد أثقلت تلك الأسفار بالتَّعديلات والتَّحريفات والأخطاء « ولكنَّ هذه الأخطاء لا تبرِّر الشكَّ بوجود رسالة المسيح، لأنَّ الشكوك لا تحوم إلَّا حول سياقها فقط.»<sup>1</sup> كما لا تبرِّر الشكَّ في رسالة موسى، لكنَّها تؤكِّد الشكوك الَّتِي تحوم حول مضامين العهدين، بعد تحريفهما. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف اقتبس محمَّد ﷺ القرآن من هذين المصدرين؟ ولماذا يعوِّل المستشرقون كثيرا على هاتين المرجعتين؟

هذا ما سيحيب عنه البحث في المطلب التالي.



1 — التوراة والقرآن والإنجيل والعلم. ص 135.

## مخطّط الكتاب المقدّس

### 2.2.1 الاستشراق وعلاقة القرآن بالكتب السابقة.

إنّ اعتماد الفكر الاستشراقي التّوراة والإنجيل مرجعيّتين، يصدر منهما خطابه في نظرتة للقرآن الكريم، جعل كثيرا من المستشرقين، يضطربون في قراءتهم له، يقول أحدهم: «...قلّما وجدنا بين الكتب الدّينية الشّرقية كتابا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر ممّا فعله القرآن.»<sup>1</sup> كلمة قالها بلاشير وهو يتحدّث عن بنية القرآن وتكوينه، وإنّ دلّ هذا التصريح على شيء مكبوت، طالما أخفاه عدد من المستشرقين، فإنّما يدلّ على الحيرة التي يتخبط فيها هؤلاء عندما يقعون بين مطرقة التأثير القرآني الذي يقتحم النفوس دون استئذائها، ويسيطر على العقول رغما عنها، وبين سندان الدّوافع التي أنشأت هذا الخطاب.

إنّ هذه الحيرة ليست وليدة شحّ في المعلومات، ولا نقص في المعطيات فالمستشرقون قد بذلوا جهودا جبّارة و مضنية قال عنها بلاشير: «إنّا — معشر الاختصاصيين في الإسلاميات — حتّى ولو بذلنا جهدا وافرا لبعث الجوّ الذي نمت فيه دعوة محمّد، نكتشف تنافرا، يتعذّر دفعه بين هذا الجوّ وبين الشّكل الذي اتّخذه المصحف.»<sup>2</sup> فهم قد بذلوا جهدا وافرا، للرّبط بين سيرته ﷺ وبين الصّورة التّهائية التي توارث المسلمون عليها القرآن الكريم، وزعموا أنّ العلاقة بينهما لا تطابق فيها.

1 — ريجيس.القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ط1، تر رضا سعادة، دار الكتاب اللبّاني بيروت، 1974، ص 41.

2 — بلاشير.القرآن ( نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره). ص 41.

فأسلوب القرآن المدهش، قد سلب بلاشير وأمثاله القدرة على التمييز بين الغموض والإعجاز، فراحوا يصفونه بأسلوب المدح المبطن بالذم، وفي هذا الصدد يواصل بلاشير قائلاً: « فأمام هذا النصّ الشائك بصعوباته، الكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي الذي يغلب عليه التلميح، نتوقف ملتَمسين الفكرة الرئيسية التي تصل فيما بينها بمنطق كامل قصصاً وشروحاتٍ يصعب الكشف عن ترابطها.»<sup>1</sup> إن كثرة الغموض التي وُصف بها هذا الباحثُ القرآنُ هي أنسب ما تكون وصفاً ينطبق على كلامه هذا.

فكيف يوصف نصّ ما بأنه موجزٌ كلّ الإيجاز، ومعمّد التلميح كلّ الاعتماد ثمّ نعت وسائل ربطه أفكاره بمنطق غامض في استعمال القصص والشروحات؟ إنّه أمر غير مبرّر، إلّا إذا كان الغرض تهيئة القارئ لرفض هذا النصّ، والواضح أنّ بلاشير قد سلك هذه السبيل فهو يستدرجنا لتقبّل ما يحدّثنا به، عن القارئ غير المطلع على اللغة العربية الذي « ربّما أدّت به اتّصالاته الأولى بالقرآن، إلى أن يجاوز حدّ الخيبة وينتهي إلى أشدّ المواقف سلبية ألا وهو الرّفْض.»<sup>2</sup>

إنّ بلاشير — وهو يتحدّث عن هذا الموقف السّلبّي — يلتمس للرّافضين مبرّرات يراها شاخصّة في بيان القرآن، وأحكامه، وبارزة عند مقابلته بغيره من النّصوص الدّينية، فيقول: « إنّ هذا الرّفْض، يجد له تبريراً ظاهراً في المذكرات الأدبية، والأحكام المتبلّغة والمقارنات مع نصوص دينية أخرى هدّبتها حظوة سلفية.»<sup>3</sup> ولا يهمني، في هذا المطلب، مناقشة هذه المذكرات، ولا دراسة تلك الأحكام، إنّما يعنيني المقارنة بين القرآن الكريم وغيره من النّصوص الدّينية، وبخاصّة التّوراة والإنجيل.

1 — بلاشير.القرآن ( نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره).ص 41.

2 — المصدر السابق.ص 41.

3 — م ن. ص 42.

ذلك أنّ الخطاب الاستشراقي طالما زعم أنّ القرآن مقتبس من هذين الكتابين أو متأثر بهما على الأقل، وقد ذكر عباس محمود العقّاد أنّ هذه الإشاعة قد راجت في الغرب وكادت أن تثبت عندهم ثبوت المقرّرات العلمية<sup>1</sup>، ومفادها أن القرآن ما هو إلا نسخة طبق الأصل للكتب المقدّسة أو هو نسخة محرّفة، وبالتالي فالإسلام باعتباره الدّين المحسّد لتعاليم القرآن، فما هو إلا صورة مباشرة، لتلك التعاليم المقتبسة، وقد أورد قول بعضهم: « إنّ الإسلام نسخة مفضّحة من اليهودية، وزاد آخرون فقالوا: بل نسخة مشوّهة من اليهودية والمسيحية!»<sup>2</sup>

لقد دأب الخطاب الاستشراقي على ربط القرآن الكريم بديانتي اليهود والنصارى وذلك للتشكيك في ربّانية المصدر القرآني، من جهة، ولصرف أنظار غير المؤمنين به، إلى منابع الحكمة الإلهية الأصيلة — حسب زعمهم — والمتمثلة في التوراة والإنجيل من جهة أخرى، واتخذوا هذه الفرضية الوهمية، حقيقة بديهية، يقيّمون بها ما نزل على الرّسول ﷺ من وحي على أنّه مستوحى من ينايع الديانتين السّابقتين، فمن المرجعيّات الفكرية التي استقى منها بلاشير أو غيره من المستشرقين الفرنسيين موقفهم، نجد جولد تسيهر الذي يرى: « أنّ تبشير النّبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية، عرفها واستقاها، بسبب اتّصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها عميقا.»<sup>3</sup> هكذا، وبدون تحفّظ، يصدر هذا المستشرق حكما قاطعا، يؤكّد فيه أنّ ما جاء به محمّد ﷺ ما هو إلا خليط مختار ممّا حصّله في اتّصاله باليهود والنصارى.

1 — يُنظر: العقّاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر، دت، ص154.  
2 — يُنظر: العقّاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر، دت، ص154.  
3 — إجناس، جولد تسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ط2، تر: محمّد يوسف موسى، وغيره، دار الكتب الحديثة، مصر، دت، ص12.

ذلك لأنّ النبيّ ﷺ — في نظر جولد تسيهر — قد وجد في هذه التعاليم ما يمكنه من إيقاظ الوازع الديني في قومه، فهو قد: « رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه. »<sup>1</sup> وكان محمداً ﷺ مصلح اجتماعي غيور، راغب في تعديل حياة قومه إلى مسار، يتناسب وما يُخيّل إليه أنه إرادة إلهية. ف: « هذه التعاليم التي أخذها من تلك العناصر الأجنبية، كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية. لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيجاء قوّته هذه التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا. »<sup>2</sup>

إنّ النصوص التي وصلت إلينا، على أنّها قرآن، فما هي إلا صياغة بشرية لأفكار وتعاليم دوّنها محمد ﷺ، بعدما استقاها من معينيها الأولين، ألا وهما التوراة والإنجيل. هذه غاية ما يريد الخطاب الاستشراقي على لسان جولدزيهر أن يُقنع به القارئ من حكم على مصدرية القرآن الكريم، ولتحقيق هذه الغاية، فإنّ الرّجل قد التجأ إلى استعمال أسلوب يتدرّج بالقارئ شيئاً فشيئاً، فبدأ بوصف ما قام به النبيّ ﷺ بالتبشير وهي صفة وصفه بها القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ١٥ ﴾.<sup>3</sup> ونعت الآراء التي انتخبها بالدينية، وهي سمة اتّصف بها محتوى القرآن ثم أشار إلى احتكاك النبيّ ﷺ باليهود والمسيحيين، وتأثره بهم تأثراً دينياً بالغاً، وهو يحاول أن يثبت أنّ النبيّ ﷺ صار أسيراً لهذه التعاليم، إلى درجة خيّل إليه فيها أنّها وحيّ يوحى، وذلك لما وجد فيها من سبيل إلى خدمة قومه.

1 — م ن، ص ن.

2 — السابق.

3 — سورة: الأحزاب، الآية 45.



إنّ سعي الباحث حثيث، منذ البداية، في جعل القارئ يعتقد أنّ القرآن مقتبس من التوراة والإنجيل، وهو في صدد إثبات هذا الرأي، يتذكّر أن التاريخ يسجّل على صفحاته أنّ محمّداً ﷺ كان أمياً، فيحاول إيجاد وسيلة ما، يكون الرسول ﷺ قد تحصّل بواسطتها على هذا العلم الهائل الذي بلوره فيما بعد على شكل سور، وآيات، كوّن القرآن في صورته النهائية، فلا يجد إلاّ (السمع)، فيعزو إليه هذه المحصلة الكبيرة من المعلومات والأنباء. فكلّ ما جاء به القرآن ما هو إلاّ تلك التعاليم التي تلقّاها النبي ﷺ من اليهود والنصارى عن طريق السماع.

لقد خاطب الله عزّ وجلّ رسوله ﷺ بقوله: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ﴾<sup>1</sup> كتاب من عند الله، جاء مصدقاً لما في هذه الكتب من صحّة، ومبيناً لما فيها من تحريف « فهو الصّورة الأخيرة لدين الله، وهو المرجع الأخير في هذا الشّأن والمرجع الأخير في منهج الحياة وشرائع الناس، ونظام حياتهم، بلا تعديل بعد ذلك، ولا تبديل، ومن ثمّ فكلّ اختلاف يجب أن يُردّ إلى هذا الكتاب ليفصل فيه.»<sup>2</sup>

إنّ ما حوته هذه الآية الكريمة، من الدّلالة على العلاقة بين القرآن الكريم والكتب السابقة، لها المعنى الصّحيح لمفهوم هيمنة القرآن على ما سبقه من الكتاب، والمفترض أن يصل إليها كلّ بحث ينشد الحقيقة، ومفاد هذه الحقيقة القول، مثلاً: « إنّ نظرة الإسلام للمسيحيّة، هي أنّه بعدما قدّم يسوع المسيح إلى العالم تعاليم جديدة مهمّة أوصى بها الله إليه عن عالميّة رسالة موسى، إلى جميع البشر، انحرف المسيحيّون عن رسالته واتّخذوا الرّسول المرسل إليهم إلها يعبدونه من دون الله ذاته.»<sup>3</sup> وربّما جاز

1 — سورة: المائدة - الآية: 48.

2 — قطب، سيّد. في ظلال القرآن، ط12، دار الشروق، القاهرة - مصر، 1406هـ / 1995م، ج2 ص902.

3 — فولر، جراهام و ليسر، إيان. الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة. تر: جلال، شوقي. ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1996، ص41.

للباحثين أن يعتقدوا « أن واقع الحال باستثناء الزّعم بأن يسوع المسيح ابن الله، وباستثناء الرواية عن قيامه، نجد أجزاء كثيرة من التاريخ المسيحي واليهودي [السليم من التحريف] هي في صلب الإسلام تماما.»<sup>1</sup>

يجوز القول بهذا، إذا تيقنا من سلامة ما وصل إلينا من الكتاب المقدّس، فقد ذهب ديورانت إلى أن الأسفار الخمسة إنّما اتّخذت صورتها الحاليّة حوالي سنة 300 ق.م فقط.<sup>2</sup> ويقول ريشارد فرايدمان: « في الوقت الحاضر، من الصّعب أن يوجد عالم بالكتاب المقدّس في العالم كلّه، يعمل بنشاط في المشكلة، ويدّعي أن الأسفار الموسويّة الخمسة قد كتبها موسى، ولا أيّ فرد آخر.»<sup>3</sup> وربما يقصد كُتبة الأسفار، وهم رجال المجمع الأكبر الذي تأسّس عقب العودة من السّبي البابلي، وكان مكوّنا من مائة وعشرين عضوا.<sup>4</sup>

والسّبي البابلي قد انتهى عام 538 ق.م.<sup>5</sup> ويقول فريدريك جرانت: « الأناجيل لم تكن سيرة للمسيح أو مذكّرات عن حياته، أو حتّى حوادث تستحقّ التدوين، سطرّها أشخاص لتحكي تعاليمه. إنّما الأناجيل عبارة عن تجميع لموضوعات متواترة تناقلتها الكنيسة شفاها في أوّل الأمر، ثمّ كُتبت فيما بعد وصنّفت لتحقيق مطالب الكنيسة في التّهذيب والعبادة والدّفاع عن معتقداتها.»<sup>6</sup>

وإذا قبلنا بالمقارنة بين النصّ القرآني والأناجيل، فإنّ هذه المقابلة، ستفضي بنا إلى الوقوف على أنّ التّناول القرآني للموضوعات التّصراينية وزّعته مقامات وسياقات

1 — فوللر، جراهام و ليسر، إبان الإسلام والغرب بين التّعاون والمواجهة. تر: جلال، شوقي. ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1996، ص41.

2 — يُنظر: ديورانت، 362/2.

3 — مصادر التّصراينية. ص 169.

4 — يُنظر: عبد الباري، فرج الله. اليهوديّة بين الوحي الإلهي والانحراف البشري. دار الآفاق العربيّة، ص 28.

5 — نقلا عن الموسوعة العربيّة العالميّة (النسخة الإلكترونيّة) 2004.

6 — مصادر التّصراينية. ص 169.

مختلفة<sup>1</sup>، وكان الهدف من ورائها العبرة، وما ورد في القرآن الكريم لا يكاد يتناغم تناغماً وفيّاً في الشكل والمضمون، مع إنجيل من الأناجيل؛ مع وجود بعض عناصر اتفاق ووجود عناصر اختلاف، كما تضمّن القرآن الكريم عناصر، لا ذكر لها في الأناجيل أحصى منها عبد الحكيم فرحات<sup>2</sup> الكثير، نذكر من ذلك: قصة أم المسيح مريم عليها السلام<sup>3</sup>، وكلام عيسى في المهد<sup>4</sup>، كما توجد عناصر ذكرتها الأناجيل ولم يذكرها القرآن الكريم، ومن ذلك مواعظ المسيح الكثيرة<sup>5</sup>، وزوج أمّه يوسف النجار<sup>6</sup>، وقصة الجحوس الذين ترقبوا مجيء المسيح<sup>7</sup>، وقصة صلبه المزعوم<sup>8</sup>، وهي كلّها عناصر تعطي القصة معنى جديداً.

كما وردت عناصر في النصّ القرآني تخالف ما ورد ذكره في الأناجيل، كإثبات الإنجيل الواحد، ونفي التثليث<sup>9</sup>، ونفي أبوة الله عزّ وجلّ للمسيح<sup>1</sup>، ونفي صلب

1 — عبد الحكيم فرحات. إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث، ص 6

2 — م ن.

3 — كما وردت في سورتي مريم وآل عمران.

4 — قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّبِّ لِيُخْبِرَهُمْ آيَاتِهِ﴾ آل عمران: 46.

5 — 1/5 وَإِذْ رَأَى جُمُوعَ النَّاسِ، صَعِدَ إِلَى الْجَبَلِ. وَمَا إِنْ جَلَسَ، حَتَّى أَقْرَبَ إِلَيْهِ تَلَامِيذُهُ. 2/5 فَكَلَّمَهُمْ وَأَخَذَ يُعَلِّمُهُمْ. فَقَالَ: 3/5 « طُوبَى لِلْمَسَاكِينِ بِالرُّوحِ، لِأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ. 4/5 طُوبَى لِلْحَرَائِى، لِأَنَّهُمْ سَيَعْرَوْنَ... (الكتاب المقدس، ط6، جي. سي. سنتر، القاهرة، 1996 — العهد الجديد — إنجيل متى، ص5).

6 — 16/1 وَيَعْقُوبُ وَوَلَدَ يَوْسُفَ رَجُلٍ مَرِيَمَ الَّتِي وُلِدَ مِنْهَا يَسُوعُ الَّذِي يُدْعَى الْمَسِيحَ. (العهد الجديد — إنجيل متى، ص2).

7 — 1/2 وَبَعْدَ ذَلِكَ وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتِ لَحْمٍ الْوَاقِعَةِ فِي مِثْلَةِ الْيَهُودِيَّةِ عَلَى عَهْدِ الْمَلِكِ هِيرُودُسَ، جَاءَ إِلَى أُورُشَلِيمَ بَعْضُ الْمَحُوسِ الْقَادِمِينَ مِنَ الشَّرْقِ، 2/2 يَسْأَلُونَ: « أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ فَقَدْ رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الشَّرْقِ، فَجِئْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ ». (إنجيل متى، ص2).

8 — 35/27 فَصَلَبُوهُ، ثُمَّ تَقَاسَمُوا ثِيَابَهُ فِيمَا بَيْنَهُمْ مُقْتَرِعِينَ عَلَيْهَا. (إنجيل متى، ص47).

9 — قَالَ تَعَالَى: ﴿يَتَأَهَّلُ الْكَتِّبُ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ. وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ. وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ النساء: 171.



قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِهَاً ﴿٦٩﴾ الأحزاب: 69.

— موسى من الصّابرين. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّا

الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾ الأعراف: 128.

— غاضب لله وناصر المستضعفين. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ

بِسْمَا خَلَقْتُنِي مِنْ بَعْدِي أُعِجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ

الْقَوْمَ اسْتَضَعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١٥٠﴾

الأعراف: 150.

— القويّ الأمين. قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَسْتَجِرَّ الْقَوِيُّ

الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ القصص: 26.

— الواثق من نصر الله. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿١١﴾

قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿١٢﴾ الشعراء: 61 - 62.

تلك صفات وُصِفَ بها موسى في القرآن، فلنقارن بينها وبين ما وُصِفَ به في

التّوراة، نذكر من ذلك:

— موسى يخون الرّبّ ولا يؤمن به. تقول التّوراة في حقّ موسى وهارون: ﴿

لَأَنْتُمْ كَمَا خُنْتُمَانِي فِي وَسْطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عِنْدَ مَاءِ مَرْيَبَةَ قَادِشَ فِي بَرِّيَّةِ صِينٍ إِذْ لَمْ

تُقَدِّسَانِي فِي وَسْطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ..<sup>1</sup>﴾

— موسى يعاتب الرّبّ فيستحقّ غضبه. تقول التّوراة: ﴿فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ

وَقَالَ: « لِمَاذَا أَسَأْتَ إِلَيَّ شَعْبِكَ يَا رَبُّ؟ لِمَاذَا أُرْسَلْتَنِي؟ فَمُنْذُ أَنْ جِئْتُ لِأَخَاطِبَ

1 — التّثنية: 51/32. (الكتاب المقدّس، ط6، جي. سي. ستر، القاهرة، 1996 — العهد القديم — سفر التّثنية، ص274).

في جوهرها، وكأنّها كتاب واحد، بل هي كذلك.<sup>1</sup> ولقد بعث الله إلى قوم عاد هودا عليه السّلام وهو رسول واحد، ولكن لما كذبوه وعصوه، قال عنهم: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ، وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾<sup>2</sup> قال: (رسله) ولم يقل: (رسوله)، لأنّه من عصى رسولا فقد عصى جميع الرّسل.<sup>3</sup>

### 3.2.1 العرب في الجاهليّة وعلاقتهم بالأساطير.

إنّ أوّل ما يعترض سبيل الباحث، وهو يحاول الإحاطة بقضيّة من القضايا الفكرية هو حدّ المصطلح ومقاربة مفهومه، وإذا كانت كثير من المصطلحات قد تباينت تعريفاتها واختلفت مفاهيمها، فإنّ الأسطورة كانت من المصطلحات الأكثر تفاوتاً من حيث التّعريف، والأعسر من حيث تحقيق الإجماع بين المختصّين، وغير المختصّين، يقول مرسيا إلياد: «لعلّ من الصّعب إيجاد تعريف للأسطورة يقبله جميع العلماء ويكون في نفس الوقت في متناول غير أصحاب الاختصاص.»<sup>4</sup> وقد حاول أحد الباحثين الإحاطة بهذا المصطلح، والوصول إلى خلاصة تجمع ما قيل فيه، والخروج من ذلك بتعريف جامع مانع، لكنّ البحث انتهى به إلى القول: «وجملة القول أنّ العلماء ذهبوا في تعريف الأسطورة مذاهب شتى، فمنهم من رأى في الأساطير حكايات القدماء في الدّين مثل زينوفانيس... ومنهم من ذهب إلى استنباط فلسفة الأوّلين منها مثل تياجنس.»<sup>5</sup>

1 — يُنظر: الخالدي، صلاح عبد الفتاح. حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 2004، ص 22.

2 — هود: 59.

3 — يُنظر: الخالدي، صلاح عبد الفتاح. حديث القرآن عن التوراة. ص 23.

4 — إلياد، مرسيا. مظاهر الأسطورة. ط1، تر: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991، ص 9.

5 — خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربية قبل الإسلام. مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، 1937، ص 8.

ومنّعا لليأس من التّسلّل إلى النّفس، سأحاول جمع ما رأيتّه واجب الجمع من التعرّيفات، للوصول إلى مقاربة هذا المصطلح، وألجّ إلى ذلك عن طريق التعرّيف اللّغوي، فقد ذهب بعض العلماء والدّارسين إلى أنّ «الأساطير جمع أسطورة... وهي القصّة والخبر عن الماضين. والأظهر أنّ الأسطورة لفظ معرّب عن الرّومية: أصله إسطوريا بكسر الهمزة وهو القصّة. ويدلّ لذلك اختلاف العرب فيه، فقالوا: أسطورة وأسطيرة وأسطور وأسطير... وإسطارة وإسطار... والاختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التعرّيب».<sup>1</sup> وظنّ غيره أنّ الكلمة مقتبسة من اللّغة اليونانيّة، يقول وديع بشّور: «وكلمة أسطورة العربيّة مقتبسة من كلمة استوريا Historia اليونانيّة وتعني حكاية أو قصّة، إلّا أنّ كلمة أسطورة تعني حكاية غير حقيقيّة أو على عكس الحقيقة، بينما الكلمة Historia تعني "تاريخ"».<sup>2</sup>

لا يمكن التّسليم بهذه النّظريّة، بسهولة، فإذا ما رجعنا إلى معاجم اللّغة العربيّة، وجدناها تعيد الأسطورة إلى مادّة (س — ط — ر)، يقول الجوهري: «الأساطير: الأباطيل، الواحد أسطورة، بالضمّ، وإسطارة بالكسر. وسَطَرَ يَسْطُرُ سَطْرًا: كتب. واستَطَرَ مثله.»<sup>3</sup> وقد ذهب الرّازي إلى أنّ السّطْر يُطلق على الصّف من الشّيء فيقال للبناء: بنى سَطْرًا، وللفلاح: غرس سَطْرًا. «والسّطْر أيضًا الخطّ والكتابة وهو في الأصل مصدر وبابه نصر... والجمع أسطار كسبب وأسباب، وجمع الجمع أساطير. وجمع السّطْر أسطر وسطور كأفلس وفلوس.»<sup>4</sup>

1 — التحرير والتنوير، ج4، 397.

2 — الميثولوجيا السّوريّة. ص9، نقلا عن الأسطورة توثيق حضاري. ط1، جمعية التّجديد النّقائيّة الاجتماعيّة. البحرين، 2005 ص15.

3 — الصّحاح في اللّغة، ص315.

4 — مختار الصّحاح، ص197.

وإذا ما تصفّحنا معجم تهذيب اللّغة، نجد الأزهرّي يستدل بما ذهب إليه الرّجّاج في إعراب الآية الخامسة من سورة الفرقان: ﴿ وَقَالُوا أَسْطِيزُ الْأَوَّلِينَ ﴾ حيث تُعرب ﴿ أَسْطِيزُ ﴾ خبراً لابتداء محذوف، لأنّ المعنى: وقالوا: الذي جاء به أساطير الأوّلين، معناه ما سطره الأوّلون. ثمّ قال: « وواحد الأساطير أسطورة، كما قالوا: أحدثه وأحاديث. وقال اللّحياني: واحد الأساطير أسطور وأسطورة، وأسطير. قال: ويقال سَطُرٌ ويُجمع إلى العشرة أسطارا، ثمّ أساطير جمع الجمع.»<sup>1</sup> أمّا في تاج العروس، فإنّ الرّبيدي، بعدما ينقل مقولة اللّحياني يقول: « وقيل: أساطير: جمع سَطُرٍ على غير قياس. وَسَطُرٌ تَسْطِيرًا: أَلْفَ الْأَكَاذِيبِ... قال اللّيث: يُقالُ: سَطَرَ فُلَانٌ عَلَيْنَا يُسَطِرُ إِذَا جَاءَ بِأَحَادِيثَ تُشْبِهُ الْبَاطِلَ، يُقالُ هُوَ يُسَطِرُ مَا لَا أَصْلَ لَهُ، أَي يُؤَكِّفُ ... ويُقال: سَطَرَ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ إِذَا زَحَرَفَ لَهُ الْأَقَاوِيلَ وَنَمَّقَهَا وَتَلَكَّ الْأَقَاوِيلُ الْأَسَاطِيرُ وَالسُّطُرُ.»<sup>2</sup> وفي أبسط تعريف معجمي: « الأُسْطُورَةُ هي الحكاية الّتي ليس لها أصل واقعيّ، (ج) أساطير.»<sup>3</sup> أمّا في الفرنسيّة، فالأسطورة هي: « حكاية شعبيّة أو أدبيّة تعرض كائنات خارقة، وأفعال لافتة للنظر، تعبّر عن المبادئ والقيم الخاصّة بمجتمع ما، وعلى العموم فهي تشفّ عن بنية الرّوح الإنسانيّة.»<sup>4</sup> وهي بتعريف آخر «التّركيب الرّوحيّ الذي لا يستند على عمق واقعي.»<sup>5</sup>، وهي من وجهة نظر أخرى: « صورة رمزيّة ذات تأثير في الحياة الاجتماعيّة.»<sup>6</sup>

يتبيّن من خلال ما سلف أنّ (الأسطورة) كلمة عربيّة اشتقاقاً ووزناً واستعمالاً، فهي من حيث الاشتقاق مأخوذة من مادّة (س ط ر)، ومن حيث الوزن

1 — تهذيب اللّغة. ص 252/4.

2 — تاج العروس. ص 2946.

3 — القاموس الجديد الطّلاب، ط7، علي بن هادية وآخرون، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1991، ص 54.

4 - le petit LAROUSSE. Dictionnaire multimédia. Cd Rom. 2009.

5 - Ibid.

6 - Ibid.



فقد جاءت على وزن (أفْعُولَة)، ومن حيث الاستعمال، فقد أُسْتُعْمِلَتْ بمعنى التّأليف والتّلفيق، كما أُسْتُعْمِلَتْ هذه المادّة بمعنى الخطّ والكتابة ومنها قوله تعالى: ﴿لَتَأْتِيََنَّ الْقُلُوبَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾<sup>1</sup>.

أمّا اصطلاحاً، فمقاربة مفهوم الأسطورة يبدو أكثر صعوبة، وذلك لسببين: أمّا السّبب الأوّل فيتمثّل في حداثة التّأسيس للدراسة العلميّة المتعلّقة بالأسطورة، وبخاصّة عند العلماء العرب، وهذا لا يعني أنّ اهتمام العلماء الغربيّين بها كان مبكّراً، لأنّ «علم الأساطير علم من العلوم الحديثة، لم يكن معروفاً عند العلماء القدماء، كما نعرفه الآن ونبحثه؛ ودراسة الأساطير حتّى عند الأوروبيين الذين يعنون بها عناية تامّة لم تصبح دراسة علميّة إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر، فكيف — والحال هذه — نتوقع من علماء العرب في القرون الوسطى أن يدرسوها درساً علميّاً، وأن يبحثوها بحثاً فلسفيّاً.»<sup>2</sup> أمّا السّبب الثّاني، فيتمثّل في التّباین الواضح في تعريف الأسطورة ومفهومها، بين المهتمين بهذا المجال من الدّراسة. ولعلّ القديس أوغسطينس كان صادقاً، حينما أراد أن يفصح عن ماهيّة الأسطورة إذ قال: «إنّني أعرف جيّداً ما هي بشرط ألاّ يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سُئِلْتُ، وأردت الجواب، فسوف يعتريني التّلكؤ.»<sup>3</sup>

جاء في بعض المعاجم المعرفيّة أنّ: «الأساطير هي قصص تأسيسيّة يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصور.»<sup>4</sup> فهي بذلك تعبير حدسيّ يمثّل الأسس الرّوحية ذات الأبعاد الميتافيزيقية التي تخلقها مخيلة شعب من الشعوب، تماشيّاً مع ظرف

1 — القلم: 1.

2 — خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مرجع سابق، ص 1.

3 — الأسطورة توثيق حضاري. ص 12.

4 — يونت، بيار وإيزار، ميشال. وآخرون. معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا. تر: مصباح الصّمد، ط 1، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع (مجد)، بيروت، 2006، ص 68.

من الظروف؛ « فإذا ما تغيّر "طقس" المجتمع لاحقاً، انطلاقاً من حالة توازن افتراضية دائماً، فإنّ الخلق الأسطوري يباشر على الفور بإعادة مطابقة صورته مع البيئة الجديدة، الجغرافية أو الاجتماعية أو الفكرية، التي يجد المجتمع نفسه منغمساً فيها.»<sup>1</sup> وفي هذا التعريف، يظهر التركيز واضحاً، على محتوى الأسطورة وما تحمله من مضامين اعتقادية، وأبعاد فكرية، فهي بمثابة الكاشف عن الرؤية الماورائية لشعب ما.

وإذا ما بحثنا عن تعريف يقارب شكل الأسطورة باعتبارها جنساً أدبياً، نجد السّواح يذهب إلى أن: « الأسطورة نصّ أدبيّ، وُضع في أسمى حلّة فنيّة ممكنة، وأقوى صيغة مؤثّرة في النفوس، وهذا ممّا زاد في سيطرتها وتأثيرها.»<sup>2</sup> فهو يُرجع الفضل في تأثيرها على النفوس، إلى الشّكل الفني الرّائع، والبنية اللّغوية المثيرة، وحينما يتحدّث عن المضمون، فيشير إلى القداسة، والعمق، وعلاقة المعاني باهتمامات الإنسان في نطاق وجوده داخل ما يدرك، وما لا يدرك، فيقول: « الأسطورة هي حكاية مقدّسة ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.»<sup>3</sup> وفي إجابته عن سؤال يتعلّق بالفرق بين الأسطورة والخرافة، حدّد معالم الأسطورة من المنظورين (الشّكل والمضمون)، حيث قال: «الأسطورة في نظري هي، من حيث الشّكل، حكاية أدبية يلعب الآلهة الأدوار الرئيسيّة فيها؛ ولكن ما يميّزها عن الخرافة هو أنّها حكاية مقدّسة. القدسيّة هي التي تميّز جنس الأسطورة عن بقية الأجناس الأدبيّة الشّبيهة بها.»<sup>4</sup>

ومع أن الأسطورة تحتلّ مقاما هاماً في كثير من العلوم الإنسانية الحديثة، فإنّ النظرة الانتروبولوجية — كما رأينا فيما سبق من تعريفات، وكما جاء في كتاب

1 — م ن، ص ن.

2 — فراس. مغامرة العقل الأوّل. ط11، دار علاء الدّين للنشر والتّوزيع والترجمة، دمشق، 1996، ص 20.

3 الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والدّيانات المشرقيّة، ط2، دار علاء الدّين، دمشق 2001، ص 12.

4 — عن برنامج مبدعون، تلفزيون أبو ظبي، 2003/05/22

اتجاهات الشّعر العربي المعاصر — ترى « أن لفظة أسطورة لا تنطبق إلّا على ما نبع عند البدائيين من " حكايات " لإرضاء حاجات دينية عميقة، أي أنّها تعبير ديني اجتماعي، وكلّ ما عدا ذلك مثل القصص التي تُروى عن أرباب اليونان وما شابه ذلك، فإنّما هي لون من الحكايات الشعبيّة لا الأساطير»<sup>1</sup>. غير أنّ المهتمين بدراسة الأدب لا يحصرون المفهوم عند هذا التّحديد الصّارم، ولكنهم يُدخلون في نطاق "الأسطورة" أشياء كثيرة يرفضها بعض العلماء الانثروبولوجيين.<sup>2</sup>

دراسة الأساطير تعني تناول كلّ ما هو خارج عن المألوف وكلّ ما هو خارق للعادة، ما تعلق من ذلك بالإنسان أو الحيوان أو غيرهما من المخلوقات الأخرى؛ حقيقة كانت أم خرافية. لقد حاول الإنسان دائماً أن يفهم سبب حدوث كلّ الأمور التي لم يجد لها تفسيراً مقنعاً، وإذا كان النّاس اليوم يملكون إجابات يقينية عن تساؤلاتهم الفطرية، وصلوا إليها عن طريق الدّين، والبحث العلمي، فإنّهم قديماً وبالخصوص في المراحل التي قطعوا فيها صلتهم بالوحي، كان ينقصهم العلم اللازم للإجابة عن تلك التّساؤلات. فما كان لهم من سبيل في تفسير ما يشاهدون من مظاهر الطّبيعة، إلّا القصص الذي تكون فيه الأبطال آلهة، أو شخصيات خرافية « فالأساطير هي في الفهم الكلاسيكي مجموعة خرافات وأقاصيص... وموضوعها — إضافة للآلهة — يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصوّرات وتخيّلات وتأمّلات وأحكام تناسب العصر والمكان الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي وهي في الوقت ذاته تشكّل ثقافة عصرها... بحيث يمكن من دراستها استقراء التّاريخ الأصدق لزمانها ومكانها. »<sup>3</sup>

1 — إحسان عباس. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. ج1، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 164.

2 — يُنظر: م ن، ص 164.

3 — الأسطورة والتراث. ص 25.

وبناء على هذا المفهوم، فإنّ بعض الباحثين يذهب إلى أنّ دراستنا للأساطير تمكّننا من التّعرّف على الكيفيّة التي أجابت بها الأمم المختلفة، قديماً، عن الأسئلة الأساسية التي كانت تدور حول العالم، والمكان والزّمان، والإنسان الذي يشغل هذه الفضاءات. و« تأتي قيمة دراسة الأساطير في تراثنا القديم وأهميتها، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من تراثنا»<sup>1</sup>. ونحن ندرس الأساطير لنعرف كيف أنّ شعباً من الشعوب طوّر نظاماً اجتماعياً معيناً بعبادته المختلفة وطرق حياته المتعدّدة؛ « فالأسطورة تروي تاريخاً مقدّساً؛ تروي حدثاً جرى في الزّمن البدئي، الزّمن الخيالي... بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود.»<sup>2</sup> وقد تسهم في تحفيز الإنسان للقيام بإنجاز ما يتردّد في القيام به، وما يتوجس منه خيفة، و« تضمن الأسطورة للإنسان أنّ ما يريد صنعه قد سبق إلى صنعه، وتعيّنه على تبديد الشّكوك التي قد تخامره فيما يتعلّق بنتيجة مشروعه.»<sup>3</sup>

كانت الأساطير — عبر العصور — الخزان الذي يمدّ الكثير من الفنون العالمية الشهيرة بالمادة اللازمة لنشوئها وتطوّرها، كما مثلت مصدر إلهام للعديد من الأدباء والشّعراء والفنانين والمبدعين، الذين استغلّوا تلك الشّخصيات الأسطورية، ووظّفوها في إبداعاتهم. « فالأبطال الأسطوريون يولدون ويعيشون ويموتون، وهم إذ يعيشون يحيون مشاهد الحبّ، والغيرة، والحسد، والتّضحية بالنفس.»<sup>4</sup> فيتحوّل المشهد الأسطوري عند المبدع إلى رمز هو عبارة عن دالٍ محمّل بدلالات مفتوحة على فضاء الخيال، ذلك لأنّ الأسطورة — في حقيقتها — « لا تكون على الإطلاق أخطوطة\*

1 — نفسه.

2 — مظاهر الأسطورة، ص10.

3 — م ن، ص134.

4 — لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ط1، تر: منذر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2000، ص75.

\* — الأخطوطة رسم دلالي ما محدّد لسير الأشياء والظواهر التابعة لها.

فقط، ولا تكون مجازاً فحسب، إنما هي، دائماً وقبل كل شيء رمز، وهي بعد صيرورتها إلى رمز يمكنها أن تتضمن طبقات أخطوطية ومجازية ورمزية معقدة.<sup>1</sup>

وتعتمد الأسطورة على السرد، موظفة عناصر خيالية، بشكل كلي أو جزئي، وهذه العناصر تشمل الشخصيات، والزمان والمكان، والأوضاع المحيطة، مستخدمة الرمز المحمل بالأبعاد الروحية والفلسفية، وقد شبهها أحد الدارسين بالحلم، حين قال: «تقدم الأسطورة مثلما يقدم الحلم تماماً قصة تجري حوادثها في الزمان والمكان، وتعبّر بلغة رمزية عن أفكار فلسفية ودينية وعن تجارب روحية ينطوي فيها المعنى الحقيقي للأسطورة.»<sup>2</sup> وإذا كان هذا الباحث قد رأى الأسطورة حلماً، فإن غيره رآها واقعا معيشا، بل لم ير عالم الواقع إلا أسطورة، ويحاول إلزام القارئ بمذهبه حين يقول: «يجب أن نتصور كيف أن العالم الذي نعيش فيه، وتتواجد الأشياء كلها فيه هو عالم أسطوري، وإن كل ما فيه ليس إلا أساطير.»<sup>3</sup> فالواقع والأسطورة سيان عنده.

عندما يقرّر أليكسي لوسيف هذا الحكم، فهو ينطلق من نظريته الفلسفية التي تعتمد على منطقها الخاص، بل هي تقوم على أساس جدلي، وهي نظرية يكاد يتفرد بها الرجل، ويمكن الوقوف على ملامحها، من خلال جعله الأسطورة لازمة لوعي الإنسان تجاه الوجود، إذ يرى أن: «الأسطورة ليس اختلاقاً، وإنما هي تتضمن بنية بالغة الصرامة والتحديد، وبالتالي فهي منطقياً، وقبل ذلك جدلياً مقولة ضرورية للإدراك، وللوجود عموماً.»<sup>4</sup> غير أن هذا الإدراك يتسم — عنده — بالمباشرة والعفوية، خلافاً للإدراك العلمي القائم على الاستنباط والاستنتاج المنطقي، «فالإدراك الأسطوري

1 — لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ص 107.

2 — الأساطير والحكايات والأحلام. ص 145.

3 — لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ص 39.

4 — م ن، ص 43.

مباشر وعفوي تماما، أمّا الإدراك العلميّ، كما هو معلوم للجميع، فيتجلى بطبيعة استنتاجية منطقية، وهو ليس عفوياّ مباشرا، وهو صعب الاستيعاب ويتطلب تعلّما طويلا الأمد وخبرة تجريبية.<sup>1</sup>

بهذا يكون أليكسي قد جرّد الأسطورة من أي صفة علمية، هذه العلمية القائمة أساسا على الملاحظة والتجربة والاستنتاج، « وهكذا، فالأسطورة، إذن، خارج علمية ولا تستند إلى أية تجربة علمية.<sup>2</sup> » وبعد بحث طويل، يخلص أليكسي إلى أنّ الأسطورة ليست شكلا من أشكال التراكم العلمية، إنّما هي بنية تقوم على ارتباطات حيّة تتبنى الموضوعية، وتتضمّن في ذاتها حقيقة خارجة عن العلمية، حقيقة أسطورية صرفة، كما تملك خصوصيتها ومصادقيتها وشرعيتها من استقلاليتها بينيتها الخاصة.<sup>3</sup> » بعدما فرّق بين البنية الأسطورية، والبنية العلمية، قارن بينها وبين الدّين، من خلال مواصفات الشخصية « فالشخصية في الدّين تبحث عن السّكينة، والعذر، وعمّا ينقيها، وحتّى عن الخلاص<sup>4</sup> » فهذه الصّفات المتمثلة في الوقار، والتّوبة، والبحث عن النّجاة من العقاب، تميّز الشخصية التي يصورها الدّين عن تلك التي ترسم ملامحها الأسطورية، فـ « الشخصية في الأسطورة تحاول كذلك أن تظهر، أن تعبّر عن نفسها، أن يكون لها تاريخها الخاصّ. هذا الأساس الشخصيّ العام يجعل الاختلافات بين الوسطين ملحوظة أيضا.<sup>5</sup> »

إنّ المدّ الأسطوري قد تراجع في فترات، لأسباب عديدة، نعتقد أنّ أهمّها ظهور الإسلام، وتأكيدده على أنّ مصدر الغيبات الذي لا يرقى إليه الشكّ، هو علامّ الغيوب سبحانه، بالإضافة إلى دعوة الإسلام إلى الاعتماد على العلم، وعدم تعطيل

1 - م ن، ص 55.

2 - نفسه، ص 63.

3 - يُنظر: م ن، ص 70.

4 - فلسفة الأسطورة. ص 158.

5 - م ن، ص 158.

العقل، وربما كان ذلك الفتور السبب الرئيس في ظهور أجناس أخرى، فقد رأى بعض الدارسين: «أنّ النوع التراجيدي قد ظهر في نهاية القرن السادس عندما كانت لغة الأساطير قد توقفت عن التأثير على الواقع السياسي للمدينة.»<sup>1</sup>

وتوقّفُ التأثيرُ الأسطوري، لا يعني اختفاء الأسطورة من مسرح الحياة، وبخاصة في فيما يتعلّق بالتقد والتّظير، فقد ظلّت بعض العقول مشدودة إلى ذلك الميراث المحفوف بالغموض، تنهل منه ما يمكنها من تفسير ما اعتور الحياة من مستجدّات، ثمّ توظيف الرّموز الأسطوريّة توظيفاً فنياً، لإكسابها أبعاداً ميتافيزيقيّة، وقد ذهب بعض الدّارسين إلى تقديم الأسطورة على العلم في سباقهما، إذ يقول: «إنّ الأسطورة أشبه بالسّلحفاة التي سابقت الأرنب «العلم» فإذا نظرنا فيها وجدناها أقرب إلى الثّابت الجامد، بينما الأرنب «العلم» يقفز قفزاً بحيث يقنعك أنّه قطع أشواطاً بعيدة. ولكن في خطّ النهاية نرى السّلحفاة تصل قبل الأرنب وتسبق.»<sup>2</sup> ويرهن على ذلك بتفسير أسطوري، حيث يرى في الثّابت الذي تمثله الأسطورة شموليّة المعنى، شمولية حمالة أوجه، فثباتها لا علاقة له بالسكون وعدم الحركة؛ «إنّ ثابت الأسطورة هو المتحرّك الشّمولي الذي لا تبدو حركته لسعة شموليّته، تماماً مثل النّجوم البعيدة التي تسبح في الفضاء فتراها ساكنة وما هي بساكنة.»<sup>3</sup>

وبالرغم من كلّ الدّراسات والبحوث التي حظيت بها الأسطورة، إلّا أنّه لا زال يعترض طريقها ما تعانیه الدّراسات الميثولوجية، وهو مشكلة غموض المصطلح، وهذه المشكلة — في اعتقاد بعض الدّارسين — ستبقى على حالها ما لم يتوصّل الباحثون إلى اتّفاق على معايير مضبوطة، تميّز النصّ الأسطوري عن غيره من النّصوص. وي طرح

1 — فرنان، جان بيير وناكيه، بيير فيدال. الأسطورة والتراجيديا. ط1، تر: حنان قصاب حسن، 1999، الأهالي، دمشق، ص5.

2 — عبود، حتّا. النظرية الأدبيّة الحديثة والتقد الأسطوري. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص130.

3 — النظرية الأدبيّة الحديثة والتقد الأسطوري. ص130.

السّواح وجهة نظر، يقول أنّه توصّل إليها بعد تفرّغ طويل لدراسة الأسطورة وتاريخ الأديان، ويمكن إيجازها في النقاط التالية:<sup>1</sup>

1. من حيث الشّكل، الأسطورة هي قصّة، تخضع لمبادئ السّرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات وغيرها. وقد تُصاغ في قالب شعري.

2. الأسطورة وليدة خيال جماعي مشترك، فلا يُعرف لها مؤلّف معيّن، وتحافظ على ثباتها فترةً طويلة من الزّمن يتناقلها النّاس جيلا بعد جيل، ما دامت محافظة على الإيحاء.

3. تتمتع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول المعتقدين فيها ونفوسهم، والآلهة تلعب الأدوار الرئيسية فيها؛ وظهور الإنسان على مسرح الأحداث يكون دورا مكتملا.

4. زمن الأسطورة مقدّس؛ فهي لا تقصّ ما جرى في الماضي وانتهى، بل تقصّ أمراً ماثلاً أبداً لا يتحوّل إلى ماضٍ، وترتبط بمعتقدات دينية تدخل في صلب طقوس الدّين.

5. تدور موضوعات الأسطورة حول: التّكوين والأصول، الموت والعالم الآخر، معنى الحياة وسر الوجود، وتميّز موضوعاتها بالجديّة والشّمولية، وهمّ الأسطورة والفلسفة مشترك، غير أنّ الفلسفة تلجأ إلى المحاكمة العقلية، بينما الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز وتستخدم التّصوير الفنّي.

واعتماداً على ما قدّمه السّواح أعلاه، خلص إلى أنّ: «الأسطورة هي حكاية مقدّسة، ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة

1 — يُنظر: السّواح، فراس. الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 11 وما بعدها.



الإنسان.<sup>1</sup> ولكن، هل عرف العرب الأساطير كما عرفتھا الأمم الأخرى، أم كان لهم معها قصة أخرى؟

قرّر بعض المهتمّين بدراسة الحياة العربيّة قبل الإسلام، أن ما تمكّن الرواة والمؤرّخون من إيصاله إلينا من ميراث الجاهليّين الفكري، لا يدلّ صراحة على أنّ بيئة القوم قد عرفت وجود تراث أسطوري معتبر، ذلك لأنّ فنّ القصّ عندهم كان ضعيفا. وتعلّيلا لضعف فن القصص عند العرب، ينقل أحمد أمين عن المستشرق البريطاني ديلاسي أوليري في كتابه "Arabia Before Muhammad" أن العربيّ ضعيف الخيال جامد العواطف،<sup>2</sup> ويردّد الزيات شيئا قريبا ممّا نقله أحمد أمين عن أوليري، وإن اختلفت مسوغاته، إذ يرى: « أنّه نوع من أنواع النثر، والفن الكتابي أو النثر الفني؛ ظلّ في حكم العدم أزمان الجاهليّة وصدر الإسلام حتّى آخر الدولة الأمويّة، حين وضع ابن المقفع الفارسي مناهج النثر، وفكّر في تدوين شيء من القصص.»<sup>3</sup>

وإذا كان هؤلاء قد بحثوا عن مبررات، جعلت العرب يزهدون في القصص عموما، وفي تداول الأساطير خصوصا، فإنّ غيرهم ذكر أنّ التاريخ قد سجّل « لأهل الجاهليّة عادات وأساطير كثيرة.»<sup>4</sup> وذهب آخرون إلى تحديد مصادر ما كانوا يروون من قصص وما يسردون من حكايات، كما يقول بروكلمان: « وكان القصّاص يستمدّون قصصهم تارة من الأساطير والخرافات السائرة المتنقلة بين الأمم، وتارة أخرى من الأخبار والأحاديث الخرافيّة والتاريخيّة المأثورة عن العرب أنفسهم وعمّن جاورهم.»<sup>5</sup>

1 السّواح، فراس. الأسطورة والمعنى: ص12.

2 يُنظر: فجر الإسلام ط12، مكتبة النهضة المصريّة، 1978، ص36. / ثقافة العرب قبل الإسلام، ص88.

3 الزيات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص393.

4 الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، السابع والثمانون، ج3

5 — بروكلمان، ج 1، ص128.

وإذا عدنا إلى الباحثين العرب، وجدنا زكي مبارك يؤكد أن العرب كجميع الأمم لهم قصص وأحاديث وخرافات وأساطير يقضون بها أوقات الفراغ ويصوّرون بها عاداتهم وطباعهم وغرائزهم من حيث لا يقصدون<sup>1</sup>، بل ذهب غيره إلى أكثر من ذلك، فجعل الأساطير مصدراً من مصادر بعض مواضيع الشعر، فنجد جواد علي حينما يتحدث عن القصّة الشعريّة القصيرة، ويشير إلى وجودها في قصيدة الأعشى حين يصف وفاء السّمؤال يواصل قائلاً: «كما نجد في شعر أميّة بن أبي الصلت قصصاً، أخذ بعضه من قصص أهل الكتاب، وأخذ بعضه الآخر من أساطير العرب القديمة.»<sup>2</sup>

ولا يردّ كثير من الباحثين على مبرّر ضعف الخيال عند العرب، بنفي الخيال والوهم عن الأسطورة، فقد قال أحد الدارسين في سياق آخر: «ليست الأسطورة وهماً أو خيالاً لا معنى له، كما قد يعتقد البعض، بل هي منطوق النفس الإنسانية مثلها مثل الشعر، تنشأ من حاجات إنسانيّة وروحيّة، تتخذ من الإيحاء والرّمز بنية لها وتجنّح كالشعر، إلى أن تخلع على التجربة نوعاً من السّحر والرّهبة.»<sup>3</sup> فهو لا ينفي عن الأسطورة الخيال ولا الوهم، وإّما يرفض حصرها عليهما.

إنّ الرّافضين لنفي تداول العرب للأساطير، لا ينفون عن الأسطورة اعتمادها عن الخيال، كما لا يقبلون وصف العرب بضعف الخيال، لأنّهم يرون كما يرى وليم جيمس «أنّ الخيال ينقسم إلى قسمين: خيال تصوّري، وخيال اختراعي أو إبداعي.»<sup>4</sup> وهذان القسمان هما اللذان سمّاهما أحمد المختار: الخيال الاستحضاري والخيال الابتكاري، ثمّ قال: «وهذا الاستحضار الخيالي يعين الأديب، ولكنّه لا يكون

1 — زكي مبارك. النثر الفني في القرن الرابع. ج1، دار الكتب المصريّة، 1934، ص197.

2 — المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج4 الفصل: 147 حد الشعر ص1233

3 — كاملي بلحاج. أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول) ص40.

4 — Principles of Psychology by, William James p44 - نقلا عن خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص24.

عنصرا من عناصر القوّة إلّا في نوعيّ الأدب القصصي والوصفي.<sup>1</sup> وإذا ما تأملنا تاريخ العرب، قبل الإسلام، وجدنا « الأمة العربيّة في الجاهليّة تمتاز بخيال تصوّريّ، فهي تصوّر الأشياء وتسترجع التجارب، وبعبارة أخرى إنّ العربيّ يأخذ شيئا من المرثيات وشيئا من المحسوسات ثمّ يركّب منهما صورة ليست بجديدة، بل كما يشاهدها كلّ ذي عينين في عالم المرثيات.<sup>2</sup>»

وبناء على هذين المعطين؛ كون الخيال قسامين، وكون خيال العرب تصوّريّا بنى خان حكمه، فقال: « العربيّ محدود الخيال من ناحية التخيّل الاختراعي، وواسع الخيال من ناحية التخيّل تصوّري، فهو ممتاز في التخيّل تصوّري ومجيد له والأسطورة تتولّد من الخيال تصوّري كما تتولّد من التخيّل الاختراعي؛ وهو يتصوّر الأشياء ولا يبتدع القصص حولها»<sup>3</sup>، وإذا علمنا أنّ الأسطورة تُلّفها الغرابة، وتمتزج بالخرافة، وتغدو متنفسا لمنشئها وراويها، فإنّ « كلّ ما يحيط بالجاهلي يدفعه إلى الغرابة دفعا، فتناقضات بيئته الحادّة مجتمعة كلّها: من مفارقة القحط والسيل، إلى تنافر الأضداد في قيمه، إلى تضادّه النفسيّ الذي كان استجابة لدوافع محيطه؛ كانت تشدّه حثيثا نحو عالم أشفّ وأهْي وأنق، هو عالم الخرافة، الذي وجد فيه متنفسا للذات المكبّلة بهواجس الواقع»<sup>4</sup>. وعليه فالعرب قديما، لم يكونوا بمنأى عن تأثير الأساطير.

إنّ الأساطير العربيّة حكايات تناقلتها الأجيال روايةً، وهي تتطرق لشتّى المواضيع، منها ما يتعلّق بالآلهة، ومنها ما يتعلّق بالخوارق على يد الإنسان، مثل سيرة سيف بن ذي يزن. وتعدّ حكايات ألف ليلة وليلة من أهمّ ما يمثّل فن الحكاية الخرافية عند العرب، وهي نصوص تغصّ بالجنّ والعفاريت وكلّ ما هو خارق للعادة، ومن

1 — أحمد المختار الوزير. الخيال في الأدب العربي. مجلّة الزيتونة، المجلد 3، الجزء 6، تونس، 1939، ص 297.

2 — الأساطير العربيّة قبل الإسلام. ص 24.

3 — ن. م. ص 39.

4 — أبو علي، محمد توفيق. الأمثال العربيّة والشعر الجاهلي (دراسة تحليليّة). ط 1، 1988، بيروت، ص 271.

أبرز حوارها خاتم سليمان الذي إذا فركه البطل يظهر أمامه جنيّ يحقق له ما يريد ويهوى.

ومن مشهور الأساطير العربية الغول<sup>1</sup> والعنقاء<sup>2</sup> وقد وظّفهما الشعراء للدلالة على القلّة والندرة. كما أكثروا من ذكر السّعلاة<sup>3</sup> وسيطرت على خيالهم فكرة الهامة<sup>4</sup> زمنا طويلا، وقد وظّف الشعراء والرّوائيون في العصر الحديث الأسطورة، واستعملوها رمزاً لما يريدون من المعاني.

#### 4.2.1 القرآن والأساطير في الخطاب الاستشراقي:

إنّ الملفت في الخطاب الاستشراقي قدرته على التّلون، إلى درجة تجعل هذا الخطاب خاضعا إلى عمليات ترميم، كلّما اقترب النّظر المتفحص من اكتشاف ما

1 — الأبيهي، شهاب الدّين. المستطرف في كلّ فنّ مستطرف، ج2، مكتبة الجمهوريّة العربيّة، القاهرة، د ت، ص79. للعرب: في الغيلان والتغول أخبار وأقاويل، يزعمون أن الغول يتغول لهم في الخلوات في أنواع الصور فيحاطبونها وتخطبهم، وزعمت طائفة من الناس أن الغول حيوان مشؤوم وأنه خرج منفرداً لم يستأنس وتوحش، وطلب القفار، وهو يشبه الإنسان والبهيمة ويتراءى لبعض السفار في أوقات الخلوات وفي الليل.

2 — الأبيهي، شهاب الدّين. ، ص118. (العنقاء): اختلف فيها فقال بعضهم: هو طائر عظيم الحلقة له وجه إنسان وفيه من كل حيوان لون وقال بعضهم هو طير غريب الشكل بيض بيضاً كالجبال ويبعد في طيرانه، وسميت بذلك لأنه كان في عنقها طوق أبيض، قال القزويني: إنها تخطف الفيلة لعظمها وكبر جنتها كما تخطف الحدأة الفأر، قال: وكانت في قدم الزمان بين الناس إلى أن خطفت عروساً بحلبها فذهب أهلها إلى نبي ذلك الزمان فشكوها إليه فدعا عليها فذهب بها إلى بعض الجزائر التي خلف خط الاستواء وهي جزيرة لا يصل إليها أحد وجعل لها فيها ما تقتات به من السباع كالقيل والكركد وغير ذلك. وقال أصحاب التواريخ إن هذا الطير يعمر حتى قيل إنه يعيش ألفي سنة ويتزوج إذا مضى عليه خمسمائة.

3 — الأبيهي، شهاب الدّين. ، ص114. (السّعلاة): هو حيوان يتراءى للناس بالنهار ويقول بالليل، وأكثر ما يوجد بالغياض، وإذا انفردت السعلاة بإنسان وأمسكته صارت ترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفأر قال: وربما صادها الذئب وأكلها وهي حينئذ ترفع صوتها وتقول: أدركوني فقد أخذني الذئب، وربما قالت: من ينفذني منه وله ألف دينار، وأهل تلك الناحية يعرفون ذلك، فلا يلتفتون إلى كلامها.

4 — الأبيهي، شهاب الدّين. ص79. كانوا يزعمون أن الإنسان إذا قتل ولم يؤخذ بثأره يخرج من رأسه طائر يسمى الهامة وهو كالبومة، فلا يزال يصيح على قبره اسقوني إلى أن يؤخذ بثأره.

يخفي بين تجاعيده من تناقضات، وهذه الخاصية تستطيع، في مناسبات عديدة، أن تشوّش على المتلقّي الرّسالة المبتوثة عبر هذا الخطاب، فيرى الذّمّ مدحا ويحسب الطّعن إطراء، وقد يحدث العكس.

إنّ هذا التّلون في الخطاب مفهوم في إطارين، هما: السّعي الحثيث، والبحث العميق والعمل المتواصل، من أجل معرفة الآخر معرفة وافية، من جهة، ومن جهة أخرى، عجزه عن العثور على شبهة تمكّن المستشرق من إلغاء صفة الرّبانية عن المصدر القرآني؛ لذا فحينما لا تثبت نظرية اقتباس القرآن الكريم من التّوراة والإنجيل فإنّ الإنشاء الاستشراقي يعزو الاقتباس إلى عادات الأقدمين وأساطير الأوّلين، فإذا بالشرّعة التي جاء بها القرآن الكريم ما هي إلاّ مختارات من أعراف الجاهليين العرب.

يقول لوبون: « عرف محمّد كيف يختار من نُظُم العرب القديمة ما كان يبدو أقومها، فدعمها بنفوذه الدّيني العظيم.»<sup>1</sup> وهذا الرّأي لم يتفرّد لوبون وحده بتشكيله بل نحا نحوه العديد من المستشرقين الفرنسيين، نذكر منهم على سبيل المثال رودنسون حيث يقول: « إنّ محمّدا كان متّهما بالنصّ القرآني، وبشكل غير قابل للجدال، أنّه كان يستمع إلى رجال يتكلّمون لغة أجنبيّة، ويروون أساطير الأوّلين.»<sup>2</sup> وقال بلاشير في تعليقه على قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾: « إنّ هذه القصّة مطابقةٌ للأسطورة المنتشرة في الشّرق وفي الثّقافة اليهودية النّصرانيّة»<sup>3</sup>.

إنّ المرجعيّة التي استندت إليها آراء هؤلاء المستشرقين الفرنسيين، لم تشكّل رؤيتها من فراغ، كما أنّها لم تصدر عن موضوعيّة متجرّدة، بل هي وليدة الإسقاطات التي أشرنا إليها فيما سبق، لذلك؛ يذهب أحد الباحثين إلى أنّه<sup>1</sup> لم يكن

1 — لوبون، جوستاف. حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1969، ص 384.

2- Maxime. Mahomet. Edition du Seuil. 1961, p86

3 — فودي سوريا، دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم، 13/ صدر الدين كومش. مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين.

1 — يُنظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي (دراسة تحليلية نقدية)

الإسقاطات التي أشرنا إليها فيما سبق، لذلك؛ يذهب أحد الباحثين إلى أنه<sup>1</sup> لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاهوتي حول الوحي القرآني، بدافع التقص المعرفي في مصادر المعلومات، وإنما كانت تُوظف لخدمة هدف آخر يشرحه لودفيج هايمان Ludwig Hagemann أستاذ الدراسات الإسلامية بألمانيا، قائلاً: «الخرافات الشعبية حول محمد ونشأة الإسلام لم تقف عند حدّ، وكلّ تلك الأساطير التقليدية كانت تُخدم هدفاً دعائياً واضحاً، وهو قطع الطريق أمام التفكير في أصالة الديانة الجديدة ومصداقيتها؛ لتبقى دائماً في إطار الهرطقات<sup>2</sup> المسيحية المختومة بخاتم التزييف والتزوير، وعلى ذلك تكون دعوى الوحي القرآني ومصدره الإلهي قد حُوصرت وسقطت»<sup>3</sup>.

وبناءً على هذه الحقيقة التي تصف الخطاب الاستشراقي وصفاً دقيقاً، في نظريته إلى مصادر القرآن، نجد هذا الخطاب لا يجهد نفسه في البحث عن الينبوع الصحيح الذي كان ينهل منه محمد ﷺ، وإنما أقصى ما يقوم به هذا الخطاب هو ترديد صدى مستشرقين آخرين، فقد ذهب نولدكه إلى القول: «لا مجال للشكّ في أنّ أهمّ مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدّس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية. هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيغها المنمّقة في الهاجادا، أكثر ممّا تشبه أشكالها الأولى. أمّا القصص المستقاة من العهد الجديد فهي أسطورية الطابع وتشبه في بعض معالمها ما يسرد في الأناجيل المنحولة»<sup>4</sup>، ومع ذلك فهو يستكثر

1 — يُنظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي (دراسة تحليلية نقدية)

2 — الهرطقة: مصطلح كنسي يشير إلى رأي، أو فكرة مبتدعة، تتعارض مع معتقدات الكنيسة، أو النظام المرتبط بها. وقد كانت الكنيسة في وقت من الأوقات تعاقب المهترقين بالنفي والتعذيب أو حتى بالموت. وتقوم الكنائس الآن أحياناً بطرد المهترقين.

3 — Ludwig Hagemann, Christentum Contra Islam, S: 18. عبد الراضي محمد عبد المحسن

الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي (دراسة تحليلية نقدية)

4 — نولدكه. تاريخ القرآن، ص 9.

صفة العالم في النبي ﷺ حين يشير إلى أن شبرنغر Sprenger يريد أن يجعل من النبي ﷺ عالماً بالكتب، فيعلن أنه من المؤكّد أن محمّداً قرأ كتاباً حول العقائد والأساطير بعنوان (أساطير الأولين).<sup>1</sup>

لقد تبنتى هذا الموقفَ كثيرٌ من المستشرقين على اختلاف جنسيّاتهم، ولغاتهم، منهم: شفالي، و بوهل، و موير...<sup>2</sup> ومنهم أندرسون القائل: «ليس من شكّ في أنّ محمّداً اقتبس أفكاره من مصادر التلمود وكتب الأساطير اليهوديّة والمصادر المسيحيّة.»<sup>3</sup>، ومنهم رودويل الذي يجعل الأساطير مصدراً للأحاديث أيضاً، إذ يقول: «يلاحظ القارئ للحديث والتفسير بأنّ المعجزات والحوادث التاريخيّة اخترعت بهدف شرح نصّ معتمّ ومعقّد، ويلاحظ بأنّ الأحاديث المبكّرة منصبغة بالأساطير»<sup>4</sup>، فهو يزعم أنّ الأحاديث النبويّة وأقوال المفسّرين ما جاءت إلّا لتبتدع وقائع تبرّر تفسير القرآن الكريم الذي وصفه بالعمّة والتّعقيد.

وقد التمس المستشرقون لموقفهم هذا مبرّرات، تجعل من النبي ﷺ — الذي يعتبرونه مؤسس الإسلام بزعمهم — قادراً على تحصيل بعض الأساطير القديمة، وبعض الآراء الدنيّة التي كانت سائدة في زمن الجاهليّة، كتلك الموثّقة في أسماء مناطق جغرافيّة وأشعار قديمة، والتي تشير باختصار إلى عاد وثمود، وإلى سيل العرم، وما إلى ذلك، ويزعمون أنّه أخذها وبدّلها تبديلاً تامّاً بحسب قصص الأنبياء اليهود التي أتى بها، حتّى لم يبقَ من الصيغ الأساسيّة لهذه الروايات إلّا القليل.<sup>5</sup>

1 — يُنظر: نولدكه. تاريخ القرآن، ص 15.

2 — يُنظر: نقد الخطاب الاستشراقي مرجع سابق ج 2، ص 95.

3 — المستشرقون والقرآن عامر، ص 150.

4 — J. Rodwell, The Koran , Preface pp.8-9. -4 نقلاً عن: عبد الله الخطيب. دراسة نقدية لترجمة معاني

القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية للمستشرق ج. م. رودويل.

5 — نولدكه. تاريخ القرآن، ص 18.

إنّ نقد الخطاب الاستشراقي في هذه الفريّة، يمكن أن ينطلق من منظور استشراقي بحت، فيردّد ما قاله كرا دي فو: « ظلّ محمّد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلاّ نسبوها إليه.»<sup>1</sup> وهذا الحكم حقيقة لا لبس فيها، غير أنّه يوحي بأنّ هذه النظرة التي استمرّت أمدا طويلا، قد تغيّرت، باعتبار أنّ هذا الرأى قد صدر في أواخر القرن التاسع عشر، لكنّ الواقع لا يقرّ بذلك حيث ظلّت النظرة على حالها الأولى، والمواقف على وضعها السابق، يقول إدوارد سعيد: « سيكون مستشرقاً باحثا، ومختصاً ألعياً ذلقاً، في القرن العشرين، هو من يشير إلى أنّ الإسلام ليس في الحقيقة إلاّ هرطقة آريّة من الدّرجة الثانية »<sup>2</sup>، ولربّما كان الفرق البسيط بين الوضعين؛ أنّ الوضع الأوّل كان وليد سوء معرفة، في حين أنّ الوضع التّالي كان يصدر عن معرفة عميقة يأبى فيها الاستشراق الاعتراف بالحقّ.

حينما يصف الناقد دافع الخطاب الاستشراقي، في مثل هذه المواقف بالإسقاط، فهو لا يصدر عن ذاتيّة، بل يستند إلى ما قرّرتّه بعض الدّراسات التّقديّة عند الغربيين، حيث تأكّد لدى الكثير من الباحثين أنّ الكتب المقدّسة عند الغرب، قد سلّطت عليها الكثير من التّحريفات بإضافة الأساطير والخرافات، علّماً « أنّ الدّراسات اللاهوتيّة في الغرب قد عرفت تجربة العلامة الألماني رودولف بولتمان Rudolf Bultmann صاحب مشروع تنقيّة العهد الجديد من عالم الأساطير والخرافة المسيطر عليه»<sup>3</sup>، وإذا عدنا إلى دراسة زينون كاسيدوفسكي عن الحقيقة والأسطورة في التّوراة والتي لخصّ فيها مكانة الخيال والخرافة في القصص التّوراتي، نجده يقول: « تناقل اليهود تراثهم الدّيني من جيل إلى جيل وساهم الطّابع الفلكلوري لنقل الرّوايات الحقيقيّة بتطعيمها

1 — المستشرقون والقرآن. ص

2 — إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 92،

3- Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, Kerygma und MyThos, Hrsg. von, Hans – Hans – Werner Barrsch. Hamburg 1960

عبد الراضي محمد عبد المحسن الوحي القرآني في الفكر اللاهوتي (دراسة تحليلية نقدية)



الدّيني من جيل إلى جيل وساهم الطّابع الفلكلوري لنقل الروايات الحقيقية بتطعيمها بكثرة من الخرافات والأساطير والأمثال والأقصوصات، جعلت من الصّعب — الآن — التّمييز بين الواقع والخرافة فيها»<sup>1</sup>، ولأنّ التّوراة قد تمّ تلقيحها بتلك الخرافات والأساطير، فإنّ المستشرقين المؤمنين بالعهد القديم، حينما يتحرّجون ممّا لحق تلك النّصوص المقدّسة، فإنّهم يقذفون القرآن بتلك الفرية، كحيلة نفسية للتّخفيف من ضغط الحقيقة.

إنّ هذا الاعتلال الذي أصاب العهد القديم، قد نالت عدواه العهد الجديد، ممّا جعل ديانة النصارى في حيرة من أمرها؛ أتدعو النّاس إلى عقائدها؟ أم تزهد في ذلك التّبشير بسبب صعوبة تقبّل ما اعترى تلك العقائد من تشويه، تأسطرت فيه مكوّنات نصوصها؟ يقول رودلف بولتمان: «تقف المسيحيّة اليوم أمام خيار عسير: فبمطالبتها الإيمان بعقائدها فإنّها تشقّ على البشريّة بإلزامها التّسليم بقصص وخرافات أسطوريّة عفا عليها الزّمن.

فإنّ كان هذا المطلب غير ممكن التحقيق، ويترتب عليه التّساؤل عمّا إذا كان العهد الجديد يتضمّن ذاتيّة مستقلّة عن عالم الأساطير ! ؟

فإنّ الواجب اللازم للباحث في الأديان تطهير الدّعوة المسيحيّة من الأساطير تطهيراً كاملاً، وليس جزئياً، فإمّا أن يقبل المرء الأساطير أو يرفضها كلية»<sup>2</sup>

وحينما نعلم أن المقصود بالأساطير هي تلك الحكايات الشعبيّة التي تناقلت أخبار النّاس قبل نزول القرآن الكريم، فإنّ هذه الشّبهة تتلاشى، وذلك لأنّ «القرآن الكريم

1 زينون كاسيدوفسكي ، الحقيقة والأسطورة في التوراة، الأجدية للنشر . دمشق، 1990 ، ص 52.

2 -Rudolf Bultmann , Neues Testament und MyThologie , S : 21 , in : MyThos, Hrsg . von : Hans - Werner Hamburg Kergma und1960

عبدالراضي محمد عبدالحسن. الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم

في غنى عن كلِّ مجلوب يزِين اللَّفظ أو يَمكِّن للمعنى، إذ ليس وراء حسن ألفاظه حسن ولا بعد سطوة معانيه وروعته ودقَّتها سطوة أو روعة أو دقَّة.»<sup>1</sup>

أمَّا ما ورد فيه من قصص السَّابقين، فكانت غاية القرآن من سرده تَهذيب النفوس وتقويم السلوك، واتِّخاذ العبرة، «فإذا وعى القرآن قصص الأوَّلين مع أنبيائهم، وجدَّد على النَّاس ذكرها بعد ما طوت اللَّيالي أصحابها فلكي يداوي عللاً متشابهة...»<sup>2</sup>. فذكر القرآن هذه القصص ليس مقتبساً من حكايات الغابرين كما رووها، وغرضه ليس للتسلية والترفيه، وإنَّما هدفه أسمى من أغراض تلك الروايات، وما اختلطت بها من خرافات. و«القرآن الكريم — وهو يحكي أبناء الأوَّلين — يحوِّلها إلى دواء سائل هامٍّ، ثمَّ يسكب من قطراته على نفوس المعاندين، يبغى شفاءها دون نظر إلى تراخي القرون واختلاف المخاطبين.»<sup>3</sup>

وهكذا تسقط دعوى اعتبار القرآن الكريم أساطير، فكتاب الله يمتلك خاصية المناعة التي تمكِّن من ردِّ هذه الفرية، فهي ليست بدعا من الدِّعاوى عند المستشرقين، فقد سبقهم كفار قريش إلى ذلك كما سجَّل القرآن في سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾<sup>4</sup>، فهي أساطير — حسب زعمهم — لبعدها في الزَّمان استنسخها محمد ﷺ فهي تملَّى عليه صباحاً ومساءً، لذلك جاء الرِّدُّ مؤكِّداً أنَّ الذي يملئها على محمد ﷺ هو عالم الأسرار كما ورد في سورة الفرقان: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>5</sup>.

1 — الخطيب، عبد الكريم. إعجاز القرآن، مرجع سابق، ص 357 و358.

2 — الغزالي، محمد. نظرات في القرآن، شركة الشَّهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت، ص 111.

3 — م ن، ص 112.

4 — الفرقان 5.

وقد ذهب أحمد محمد جمال إلى أنّ المقصود بأساطير الأوّلين، في بعض خطابات هؤلاء المستشرقين هما: (عاد وثمرود)<sup>1</sup>، لأنّ قصّتهما لم تردا في التّوراة والإنجيل غير أنّهما وردتا في القرآن الكريم، وتكرّرتا أربعاً وعشرين مرّة،<sup>2</sup> وهنا يفرض سؤالٌ بديهيٌّ نفسه: هل يُعقل أن تتكرّر قصصهما بهذه الصّورة المُلغّية، لمجرّد أنّهما أسطورتان؟.. ولا يمكن أن تظفر بعد هذا السّؤال في كلام المجيين بأكثر من قولهم: لا.لا.

وقد يريد بعضهم بأساطير الأوّلين، قصص عاد وثمرود وسدّ مأرب، و نوح وإبراهيم ويتناسون « أنّ العرب الجاهليين الذين افتروا على القرآن بأنّه: (أساطير الأوّلين) عرفوا تاريخ إبراهيم عليه السّلام، واعتنق بعضهم ديانته، وكان البيت — أي الكعبة — رمزاً خالداً يذكّرهم دائماً بإبراهيم الذي بناه، ولذلك لم يزعموا أنّ قصص إبراهيم وأولاده من الأنبياء عليهم السّلام كانت أساطير.»<sup>3</sup> وتتهافت شبهة إسناد القصص القرآني إلى أساطير الأوّلين، بتهافت الحجّة التي احتج بها الطّاعنون في ربّانية المصدر القرآني.

1 — جمال، أحمد محمد. القرآن كتاب أحكمت آياته. جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السّعودية، ص109.

2 — ذُكرت قبيلة عاد في: الأعراف:65 و74، وفي هود:50 و59، وفي الشعراء:123، وفي فصلت:13 و14، وفي الأحقاف:21، وفي الذاريات:41، وفي القمر:18، وفي الحاقة:6. أمّا هود فذُكرت في الأعراف:73، وفي هود:61 و68 و95، وفي الإسراء:59، وفي الشعراء:141، وفي النمل:45، وفي فصلت:17، وفي الذاريات:43، وفي القمر:23، وفي الحاقة:4 و5، وفي الشمس:11.

3 — القرآن كتاب أحكمت آياته، ص 109.

## الفصل الثالث:

دعوى التّأليف الذاتي والإلهام.

### المبحث الأوّل:

دعوى التّأليف الذاتي.

المطلب الأوّل: شخصيّة النبي ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثاني: دعوى أثر النبي ﷺ في تأليف القرآن.

### المبحث الثاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

المطلب الأوّل: حقيقة الوحي في الديانات السّماويّة.

المطلب الثاني: القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

### 1.3.1 شخصية النبي ﷺ في الخطاب الاستشراقي.

ارتباط القرآن الكريم باسم محمد بن عبد الله ﷺ، في خطاب التقريظ، ارتباط طبيعيّ كون المصطفى ﷺ منتخبا من الله لأخذ كتابه، فهو ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾<sup>1</sup>، وهو ارتباط تعليليّ في خطاب النّقد الطّاعن في المصدر الإلهي للقرآن الكريم، باعتبار أنّ هذا الكتاب ما هو إلاّ اختراع ابتدعه محمد ﷺ، في زعم الطّاعنين، وبهذا كان الوقوف على بعض ملامح شخصية النبي ﷺ، أمرا ما منه بدّ. ومع أنّه ﷺ الشخصية التي لم يعرف التاريخ لها نظيرا، ولا يختلف منصفان على وجه الأرض — بما فيها من المؤمنين والكافرين — أنّ العالم مدين له بالاحترام والتّقدير؛ بسبب ما عرفته البشرية من خير وصلاح بعد بعثته ﷺ، مع ذلك، فإنّ حديث الخطاب الاستشراقي الفرنسي عنه قد شاب بعضه الإجحاف كما أنّ بعضه بالإنصاف. فما هي المرجعية التي اعتمدها الطّاعنون والمنصفون؟

إنّ الجهل بحقيقة شخصية النبي ﷺ ليحجب عن الباحث الرّؤية، التي تمكّنه من معرفة حقيقة القرآن الكريم، كما أنّ عدم معرفة القرآن معرفة وافية، تجعل الدّارس عاجزا عن الإحاطة بشمائل الرّسول ﷺ، ذلك لأنّ القرآن كما يقول بودلي: « كتاب جليل يعكس صورة محمد، بل إنّه محمد في الواقع، وعلى الرّغم من ذلك فهناك قليلون من غير المسلمين ودارسي الإسلام من عندهم آية فكرة عن ماهية القرآن». <sup>2</sup> ووصف النبي ﷺ بهذا الوصف ينطبق تماما مع ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها: « كَانَ خُلِقَ الْقُرْآنُ يَعْضَبُ لِعُضْبِهِ وَيَرْضَى لِرِضَاهُ ». <sup>3</sup> وقد اعتبر بوازار حياة النبي ﷺ السّياسية والدينيّة أمرا مرتبطا ارتباطا وثيقا بتاريخ الإسلام، إذ

<sup>1</sup> — الأنعام: 124.

<sup>2</sup> — بودلي، ر، ف. حياة محمد. تر: جودة السّحار ومحمد فرج، دار الكتاب العربي، مصر، د ت، 279.

<sup>3</sup> — فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد 8، كتاب المناقب، باب 23، ص 216.

يقول: « ومنذ أن استقرّ النبي محمّد في المدينة غدت حياته جزءاً لا ينفصل من التاريخ الإسلامي... ولم ينس محمّد قطّ، وهو يؤدّي دور رجل الدولة رسالته السماويّة: نبياً ومبشّراً، كما لم يتوان لحظة عن إظهار ورعه وتقاه <sup>1</sup>. »

وإذا كان الجهل بحقيقة شخصيّة الرسول ﷺ يشكّل عائقاً يحول بين الباحث وفهمه الصّحيح لحقيقة القرآن، فإنّ إخضاع المعرفة إلى سلطة مرجعيّة مخالفة في جوهرها للمرجعيّة الإسلاميّة، يجعل نتائج التّأويل مناقضة لحقائق الأشياء، فقد فسّر أندري ميكال نشأة الإسلام، ونجاح نبّه، بالاستناد إلى مرجعيّته الأساسيّة المتمثّلة في المادّيّة الجدليّة<sup>2</sup>، حيث ذهب إلى أنّ نجاح النبي ﷺ في تبليغ رسالته، يعود إلى ظهوره في مرحلة تحوّل في المجتمع العربيّ، الذي ظهرت فيه تناقضات كرّست تفاقم الطّبقيّة، ممّا شكّل بادرة لإرهاصات نقديّة، لم تكن — رغم قوّة ضغطها — المبرّر الوحيد

<sup>1</sup> — بوزار، مارسيل. إنسانيّة الإسلام. ص 8/نقل عن: شايب، لخضر. نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص 211—212.

<sup>2</sup> — يُنظر: لخضر. نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص 269.

المادّيّة الجدليّة ويشار لها أيضاً بالمادّيّة الديالكتيكية تمثل الشطر الفلسفي في النظرية المادية التي أوجدها كارل ماركس؛ وقد عرفها أمّا "علم قوانين حركة المادة" مشيراً إلى أن هذا الكون في حركة دائبة ومستمرة، وأن ما يحكم صيرورة هذا الكون هو وجود وحدة جدلية بين متناقضاته؛ فبدون وجود قوة الجاذبية في باطن الكرة الأرضية فإنها تتناثر في الكون، أما قوة الطرد فتحوّل دون انصهار الكرة الأرضية. ومن هنا ركزت الجدلية الأولى في فكر كارل ماركس على وحدة نضال المتضادات. أما الجدلية الثانية فقد أشارت إلى أثر الفعل التراكمي في التحولات الكيفية في الأشياء وفي التاريخ، وفي تطور النوع الإنساني. وقد قال ماركس في هذا الصدد بأن الأشياء لا تكون كما هي عليه أبداً، وإنما تحدث فيها تغييرات درجية "تراكمية" تؤدي في نهاية المطاف إلى حدوث خلل في الموازنة بين القديم والجديد وأن هذا الخلل في نهاية المطاف يعبر عن ذاته بانعطاف حاسم هو التحول النوعي. وبناء على هذا التحليل طور ماركس جدليته الثانية "تحول الكم إلى كيف" على أن هذا التحول إلى كيف لن يبقى ثابتاً، ذلك أن مسيرة التطور سوف تستمر، وما هو كيف سيتحول إلى كم ينتهي في مرحلة تاريخية متقدمة أخرى بمرحلة كيفية جديدة. وهذا هو أساس الجدلية الثالثة في فكر ماركس التي هي "نفي النفي".

الوحيد لنجاح محمد ﷺ ، بل كان للجانب الاقتصادي دوره، كالقضاء على حاجة البدو إلى الغزو، بتخصيص أرباب القوافل من أهل المدن ضريبةً مقابل الحماية، لكن بعض المناوشات التي بقيت تندلع نارها من حين إلى آخر، قد أذكى سعيها الإسلام، وجعل لها بُعداً توسعياً، هدّد استقرار اليهود في واحاتهم الحصبة، ثم انتقل إلى الهلال الخصيب ليصل بعده إلى الشرق ثم ضفاف المتوسط.<sup>1</sup>

إنّ هذا التفسير المستند إلى الفكر المادّي، قد جعل كثيرا من الباحثين يدورون في حلقة مفرغة، أغلقها عليهم الغموض الملازم للتفسيرات المعتمدة على أثر البيئة الخارجية من جغرافيا واقتصاد، وغيرهما، وأبقاهم فيها الإبهام الناتج عن التعارض بين المادة والروح. يحدث هذا مع ما لقيته شخصية النبي ﷺ من تقدير بعض المستشرقين في العصر الحديث، فقد « كانت شخصية محمد موضوع تقديرات متنوعة، وإذا لم يعد وارداً، في الوقت الحاضر، اعتبار محمد كدجال، كما فعل فولتير، ولا الشك في إخلاصه وصفاته، كما فعل في الماضي لامنس، فإنّ شخصيته ما تزال تقدّم لأولئك الذين يدرسونه، نواحي غامضة قليلا أو مبهمة، وإنّ كلّ إجابة على الاستفهامات المثارة هكذا تغيّر بالنتيجة تأويل الرسالة القرآنية المعتمد.»<sup>2</sup> ويبقى الأمر على حاله ما لم يتمّ التأويل في إطار فهم دور الإنسان ومسؤوليته الدنيوية عن التغيير الاجتماعي والتاريخي، في إطار المشيئة الإلهية.

إنّ الاعتماد على الانتقاء في قبول الروايات ورفضها، يعتبر مظهرا من مظاهر الإخفاق المنهجي الذي وقع فيه بعض المستشرقين، وهم يحاولون رسم ملامح شخصية النبي ﷺ، يقول هنري ماسيه في كتابه «الإسلام»: « ووفقاً للتقاليد فإنّ

<sup>1</sup> — يُنظر: L'Islam et sa civilisation, p45/ نقلا عن: شايب، لحضر. نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص 269 — 270.

<sup>2</sup> — سورديل، دومينيك. الإسلام (العقيدة.. السياسة.. الحضارة)، تر: علي مقلد، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1998، ص 29.

محمدًا تلقى في بادئ الأمر نوعًا من الدويّ فصار كأنه مصاب بالحمى، وشحب لونه وارتجف وتدرّ بدثار، وهناك بعض المؤرّخين — والبيزنطيون منهم على الخصوص — تحدّثوا عن الصرع الذي يمكن أن يكون محمد مصابًا به، ومن المعلوم في القرون الوسطى في الشرق كما في الغرب أنّ هؤلاء المرضى كانوا يتخيّلون كأنّ روحًا تمتلكهم، وقد أصبحت التوبات عند محمد مألوفة كثيرًا ابتداءً من الوحي الأوّل الذي حدث في شهر رمضان»<sup>102</sup>. فتفحص هذا المقطع من الخطاب الاستشراقي، يتبيّن أنّ هذا المستشرق — وعلى غرار كثير من المستشرقين — حينما يعتمد الرواية الإسلاميّة، فإنّه يُورد منها ما يريد مع تحيّر في استعمال المفردات، ودون الإحالة إلى المراجع التي اعتمدها، ثمّ يأتي بفرضيات يوظّفها وكأنّها مسلّمات، ليثبت بها أحكامًا خطيرة، مثل إدّعاءه إصابة النبي ﷺ بالصرع.

إنّ ما ذهب إليه هنري ماسيه ليس موقفًا حكرًا على الاستشراق الفرنسي، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلاّ لوحدة المرجعيّة التي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسّس بناء عليها أفكاره، فلنتأمّل كلمة بروكلمان، وهو يقول: «وأغلب الظنّ أنّ محمدًا قد انصرف إلى التفكير في المسائل الدنيوية في فترة مبكرة جدًّا، وهو أمر لم يكن مستغربًا عند أصحاب النفوس الصافية من معاصريه الذين قصرت العبادة الوثنيّة عن إرواء ظمئهم الروحي». <sup>103</sup> إنّ صفاء النفس في رأي هذا المستشرق، لا يناقض صفة المرض الذي يجعل صاحبه يتخيّل كأنّ روحًا تمتلكه، عند ماسيه، بدليل قوله في موضع آخر: «وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنّه مدعوّ إلى أداء هذه الرّسالة، رسالة النّبوة، ولكنّ حياؤه الفطري حال بينه

102 — نقلا عن: علي علي شاهين. دراسات في الاستشراق ورد شبه المستشرقين حول الإسلام. ط1، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة 1412هـ. ص124-125.

103 — اقتراءات المستشرق كارل بروكلمان على السيرة النبوية. غثيان علي جريس، من إصدارات نادي أبجا الأدبي. ص22-23. نقلا عن: فالخ بن محمد بن محمد بن فالخ الصغيري. الاستشراق وموقفه من السنة النبوية. ص48، 49.



وبين إعلان نبوته فترة غير قصيرة، ولم تُبدّد شكوكه إلاّ بعد أن خضع لإحدى الخبرات الحارقة في غار حراء، ذلك بأنّ طائفا تجلّى له هناك يوماً، هو الملك جبريل، على ما تمثّله محمّد فيما بعد.<sup>1</sup> فما جاء به محمّد ﷺ ما هو إلاّ تمثّل كان وليدَ خبرة نفسية، رأى بروكلمان أنّها أنضجت فكرة التبوّة.

إنّ نبوة محمّد — عند هؤلاء المستشرقين — ما هيّ إلاّ إفراز لحالة نفسية، قد تكون صحيّة عند بعضهم، ومرضية عند آخرين، لذا لم يكن « محمّد في بادئ الأمر يبشّر بدين جديد »<sup>2</sup>، كما يقول المستشرق هوبرت جريم في كتابه (محمّد)، والإسلام الذي جاء به لا يعدو أن يكون « محاولة لإصلاح اجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة، وعلى الأخص إلى إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين والفقراء المضطهدين... لذلك نراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين، وهو إنّما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي وتأييد دعوته »<sup>3</sup>، وبهذا يكون النبي ﷺ، في هذا الفكر الاستشراقي، شخصية إصلاحية تحاول تغيير الأوضاع الاجتماعية، غير أنّ الحالة النفسية التي كان يعيشها اضطرّته إلى استخدام الفكرة الدنيّة لفرض رؤيته، ومقاومة معتقدات قومه، وهذا ما ظلّت تردّده بعض الخطابات الاستشراقية المشدودة إلى ذات المرجعية، يقول جولد تسيهر: « وفي خلال النصف الأوّل من حياته اضطرّته مشاغله إلى الاتّصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجتريها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأمّلات المجرّدة والتي يُلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضدّ العقلية الدنيّة والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين. »<sup>4</sup> فهذه الجرأة في طمس الحقائق عند المستشرقين الألمان، لا

<sup>1</sup> — بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ط9، تر: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1974، ص36.

<sup>2</sup> — نقلا عن: التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص. 27.

<sup>3</sup> — التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص. 27.

<sup>4</sup> — العقيدة والشريعة في الإسلام ص13.

المستشرقين الألمان، لا تقل عنها جرأة الخطاب الاستشراقي الفرنسي الذي يمكن أن نمثّل له بقول بعضهم: «ونرى محمّداً الثّاقب النّظر من التّاحية العلمية من ذوى الهوس، كما هو شأن أكثر مؤسّسى الدّيانات».<sup>1</sup>

إنّ معظم النّتائج الخاطئة التي انتهى إليها البحث الاستشراقي، ليست وليدة شحّ معرفي، ولا هي نتيجة نقص في المعطيات، وإنّما هي وليدة تطبيق لمنهج؛ فلا يمكن أن نصل إلى معرفة شخصيّة النبي ﷺ بتطبيق منهج يخضع للفكر اللاهوتي<sup>2</sup>، أو ينصاع إلى الجدل المادّي، وإنّما ينبغي أن نلتمس حقيقة ممّا صحّ من سيرته ﷺ، وممّا نطق به القرآن الكريم، وهذا ما قصده بودلي بقوله: «إنّ دراسة القرآن ضروريّة لتحليل شخصيّة محمّد، ولتقدير عمله الباهر، ولقياس قوّة حسّه».<sup>3</sup> وعلى هذا الأساس، قد اعترض المستشرق أندري الاتّجاه المشكّك في أصالة القرآن، وقال في سخرية لاذعة: «كأنّ المهمّة الكبرى للمستشرقين الدّارسين لشخص الرّسول، هي محاولة فهم كيف أنّ الرّسول — بتأثير روح البيئة المحيطة — قد لفّق أو زوّر أشتاتاً عديدة شديدة التّنافر في كلّ واحدٍ، هو القرآن».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> — حضارة العرب لجوستاف لبون ص126، 127، وينظر: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده للدكتور محمود ماضى ص109، 123.

<sup>2</sup> — اللاهوت علم العقائد النصرانية، وهو نظام من التفكير الديني يقتصر في معناه، بسبب نشأته وشكله، على النصرانية وحدها. وتاريخ اللاهوت هو تاريخ الفكر النصراني نفسه، الذي حاول باستمرار أن يوفق بين العقائد الدينية ومقتضيات الفلسفة والعلم.

يقيم بعض علماء اللاهوت فهمهم لله على الإنجيل والمراسيم الصادرة من مجالس الكنائس، بينما يشرح بعضهم الآخر فهمهم لله، في ضوء الفلسفة، أو علم النفس، أو العلوم. وفي معظم الحالات، تؤدي التجربة الدينية الخاصة لعالم اللاهوت، دوراً مهماً، في نظامه اللاهوتي يقابل علم اللاهوت علم الكلام في الإسلام، وقد تصدى لهذا العلم كثير من فقهاء الإسلام وعلمائه.

<sup>3</sup> — بودلي، 293.

<sup>4</sup> — Tor Andrae, Muhammad the Man and his faith, New York, 1936. نقلا عن الاستشراق دراسة تحليليّة، ص85.

لقد اختزل الاستشراق منهج البحث في دراسة الإسلام ونبيّه في لاهوتية غريمة، ومادية عقيمة، فكانت آراؤه ردوداً أفعال، لا تلتفت إلى الحقائق إلّا لتأويلها، تبعاً للخلفية الفكرية التي انطلق اليها البحث منها، « فمناذ نهاية القرن الثامن عشر، على أقلّ تقدير، سيطر على ردود الفعل الغربية نحو الإسلام نوع من التفكير المختزل والبسيط في جوهره، وهذا النوع من التفكير لا يزال إلى يومنا هذا يملك القدرة على تسميته بالاستشراق.»<sup>1</sup>

لقد حظيت سيرة النبي ﷺ باهتمام بالغ، ونالت من الدراسات والبحوث، قديماً وحديثاً، ما لم تنله آية سيرة أخرى، وتكاد تكون البحوث الاستشراقية الحقل المعرفي الذي لا يخلو فيه مجال من الحديث عن النبي ﷺ، وقد « تمكّنت أبعاد الشخصية النبوية العالمية أن تشدّ إليها دراسات استشراقية عالمية فردية وجماعية، وتغوص في أعماق أبعادها، وتعالج تأثيراتها وتأثيراتها الإنسانية على نسق متكامل وطابع خاص. ومع جميع تلك الدراسات فإنّ أهدافهم ومنطلقاتهم — يقصد المستشرقين — قد تنوعت وتحكّمت في سبر الشخصية النبوية وطرائق دراستها، وتباين استنتاجاتها.»<sup>2</sup> وبناء على ذلك، فقد جاءت بعض الأعمال منصفة، لانطلاقها من أرضية مجردة من كلّ خلفيّة فكرية، ولم تهدف إلى تحقيق نتائج محدّدة سلفاً، بل قد قام بعض المستشرقين بالردّ على الكتابات غير المنصفة، يشير المستشرق الفرنسي إميل درمنغهم إلى هذا الأمر قائلاً: « من المؤسف حقاً أن يكون قد غالى بعض هؤلاء المتخصّصين من أمثال موير ومرجليوت ونولدكه وسبرنجر ودوزي وغريم وجولدزير وغيرهم في التقدّ أحياناً،

<sup>1</sup> — سعيد، إدوارد. الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية. ط1، دار الجليل، بيروت، 1994، ص 34.

<sup>2</sup> — حمدان، نذير. الرسول في كتابات المستشرقين. مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، دت، ص 178.

أحياناً، فلم تزل كتبهم عامل هدم ونفي على الخصوص، ولا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة...»<sup>1</sup>.

من بين تلك الأصوات الطاعنة في نبوة محمد ﷺ، تخرج أصوات منصفة تنشد الحقيقة وتتبنى الموضوعية سبيلاً في بحثها، مؤكدة أنه توجد معايير موضوعية لمعرفة الصواب والخطأ، يمكن اكتشافها وتطبيقها على أي شخصية تاريخية، للحكم لها أو عليها، فنالت بذلك شخصية النبي ﷺ، الحظوة في بعض الدراسات الموضوعية، يقول كلود كاهن: « يبدو محمد شخصية سامية جمعت بين التفاني والصدق غير المشكوك فيه، وأرادت أن ترفع من مستوى الحياة الأخلاقية والفكرية للبشر الذين عاش بينهم، واستطاع أن يكيّف خطابه مع عقليات وعادات مواطنيه.»<sup>2</sup>

وإذا انطلقنا من هذا الرأي، أو عدنا إلى رأي درمنغهم، وجدناه متناغماً مع ما ذهب إليه توماس كارليل الذي كتب مدحاً الآراء المجحفة، عاتباً على أصحابها زعمهم أن المسلمين كذّبة، ووصفهم الرسول ﷺ بالخداع والتزوير، إذ قال: « لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدّن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظنُّ من أن دين الإسلام كذبٌ، وأنّ محمّداً خداعٌ ومزورٌ، وأنّ لنا أن نحارب ما يُشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة.»<sup>3</sup> فقد أوصل كارليل بحثه المجرد إلى تقرير هذه الحقيقة، مستدلاً بحياة الملايين من المسلمين على هذه العقيدة بإخلاص غير مسبوق، بل موثّم من أجلها، حيث يقول متسائلاً: « أفكان أحدكم يظنُّ أنّ هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها الملايين الفاتئة الحصر والإحصاء أكذوبة وخذعة؟! » ليجيب

1 — درمنغهم (إميل): Emile Dermenghem حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1949م.

<sup>2</sup> — L'Islam de ses origines. C. Cahen , p15

نقلا عن: شايب، لخضر. نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص442.

<sup>3</sup> — توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى. ص10.

بقوله: «أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً، ولو أن الكذب والغشَّ يروّجان عند خلق الله هذا الرّواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلاّ بُلّةٌ ومجانين، وما الحياة إلاّ سخفٌ وعبثٌ وأضلولة، كان الأولى بها أن لا تُخلَق». <sup>1</sup> ثمّ يتأسّف متعجباً من هذا الادّعاء، قائلاً: «فوا أسفاه ما أسوأ هذا الزّعم، وما أضعف أهله وأحقّهم بالرتاء والمرحمة!» <sup>2</sup>

ومن المستشرقين الفرنسيين الذين اعترفوا بنبوّة محمّد وصدقه، نجد مونتيه الذي يقول في مقدّمة ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم: «كان محمّد نبياً صادقاً، كما كان أنبياء بني إسرائيل في القديم، كان مثلهم يؤتى رؤيا ويوحى إليه، وكانت العقيدة الدنيّة وفكرة وجود الألوهيّة متمكّنين به كما كانتا متمكّنين في أولئك الأنبياء أسلافه، فتحدّث فيه كما كانت تحدّث فيهم، ذلك الإلهام التّفسي، وهذا التّضاعف في الشّخصية الدّين يحدثان في العقل البشري المرآئي والتّحلّيات والوحي والأحوال الروحية التي من باهما». <sup>3</sup> فبالرّغم من تفسيره المادّي لظاهرة التّبوّ، فإنّ مونتيه قد أذعن للحقائق التّاريخيّة التي تؤكّد صدق النّبي، وانتماءه لزمرّة الأنبياء والمرسلين.

في نفس المدرسة الفرنسيّة، ولكن بعيداً عن التّأويل المادّي للأحداث، نجد باحثاً آخر يتحدّث عن جوانب من شخصيّة النّبي ﷺ، متطرّقاً إلى حالته التّفسيّة وأثر الوحي في شعوره، فيقول: «نزل الوحي كجذوة وهاجة بدّدت من نفس محمّد كلّ شكّ، وأشعلت فيها تلك الآمال اللاّشعوريّة، وتلك القوى الكامنة التي كدّسها في نفسه خمس عشرة سنة انقضت في التأمّل والتّحنّث. لقد فتح الوحي عينيه على آفاق شاسعة. وأطلعه على ما يجب أن يقوم به نحو تلك الرّسالة من جهود جبّارة خطيرة». <sup>1</sup>

<sup>1</sup> — توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى . ص 11.

<sup>2</sup> — توماس كارليل . محمّد المثل الأعلى . ص 11.

<sup>3</sup> — ادوار مونتيه : نقلا عن الوحي المحمّدي ، ص 94.

<sup>1</sup> — اتين دينيه : محمّد رسول الله ، ص 78.

خطرة.<sup>1</sup> « هكذا يشير إلى الفتح الذي أحدثه الوحي في حياة النبي ﷺ، باعتباره طفرة لم يكن النبي ﷺ يُعدُّ لها، بل كان يُعدُّ لها، بدليل أنه « لم يدُرْ بخلد محمد يوماً ما أنه سيحمل هذا العبء الهائل، ولئن كان بعض الرهبان قد تنبأ له بشيء منه، فإنه لم يعر تنبؤاتهم أيّ اهتمام، بل لقد نسيها، وإن اضطرابه وخوفه، حينما فوجئ بالوحي، من أن يكون فريسة لتخيّلات شيطانيّة، ليؤكّدان لنا صحّة ما نقول.»<sup>2</sup> وبذلك يكون مصدر الوحي — حسب اتين دينيه — خارجاً عن الذات المحمّديّة.

يجعل اتين دينيه لحظة الوحيّ نقطة فاصلة في حياة النبي ﷺ، تحوّل بها من شخصيّة تنفر من العقائد الفاسدة، والمعاملات الجائرة، التي كان يتعامل بها بنو قومه آنذاك، إلى شخصيّة أخرى، لا تكتفي بالتّفور من المنكرات، بل تتأهّب لمواجهتها، وتغيّرها، « هذا محمد الذي كان يفرّ من الاختلاط ببني جنسه، والذي كان يأبى آية وظيفة من تلك الوظائف العامّة، التي كان مواطنوه على استعداد لأن يمنحوها إيّاه، وقد أصبح — تحت تأثير الوحي — مستعدّاً لأن يواجه الحياة الصّاخبة الجارفة، وقد امتلأ قلبه إيماناً مكيناً، وأفعمت نفسه بشجاعة لا تلين، و تأهّب للقيام بالرسالة، بل تأهّب للقيام بأعظم رسالة أوّتمن عليها إنسان.»<sup>3</sup> ولأنّ مصدر هذا الوحي خارج عن ذات النبي ﷺ، فقد هيّأته القدرة الإلهيّة لتحمل هذه الأمانة العظيمة، ومواجهة تلك التحدّيات العظيمة؛ « لقد تأهّب، في غير ما خوف أو إشفاق من تلك الامتحانات الهائلة التي لا مفرّ من أن يُبتلى بها أمثاله من الهداة المرسلين.»<sup>4</sup> الذين يحملون على عواتقهم رسالة واحدة، هي إخراج النّاس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

<sup>1</sup> — اتين دينيه : محمد رسول الله ، ص 78.

<sup>2</sup> — ن م ، ص 78.

<sup>3</sup> — نفسه ، ص 78 ، 79.

<sup>4</sup> — نفسه ، ص 78 ، 79.

يحملون على عواتقهم رسالة واحدة، هي إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

إنّ البحث الموضوعي حينما يتبنّى فكراً حراً، ويحيّد خلفيته الفكرية عن مجال الدّراسة، فإنّه سيصل إلى نتائج مقاربة، إن لم نقل نتائج متناغمة، فما ذهب إليه بعض الدّارسين الفرنسيين من أمثال كاهن، ومونتيه، ودينيه، يكاد يتطابق مع ما ذهب إليه كارليل حينما يتحدّث عن الوحيّ إذ يقول: « نعم، هو نور الله قد سطع في روح ذلك الرّجل فأثار ظلماتها، هو ضياء باهر كشف تلك الظّلمات الّتي كانت تؤذّن بالخسران والهلاك، وقد سمّاه محمّد — عليه السّلام — وحيّاً<sup>1</sup> ويذهب به بحثه إلى فهم مهمّة الرّسول ﷺ باعتباره مكلفاً بتنفيذ مهمّة هيأه الله لأدائها، وأعدّه لها إعداداً أضواء له السبيل » فشعور محمّد — إذ اشتعلت روحه بلهيب هذه الحقيقة السّاطعة — بأنّ الحقيقة المذكورة هي أهمّ ما يجب على النّاس علمه، لم يكن إلّا أمراً بديهياً، وكون الله قد أنعم عليه بكشفها له ونجّاه من الهلاك والظلمة، وكونه قد أصبح مضطراً إلى إظهارها للعالم أجمع، هذا كله هو معنى كلمة ( محمّد رسول الله ) وهذا هو الصّدق الجليّ والحقّ المبين<sup>2</sup>.

ويقوم بودلي بسرد بعض الآيات القرآنية، ويشير إلى الثراء الذي تتسم به موضوعات القرآن الكريم، ليخلص إلى « أنّها لتعطي فكرة عن نوع العقل الذي كان يتمتّع به محمّد، وإنّها لتجعل المرء يعجب كيف عرف كلّ هذا، ومتى فكّر في كلّ هذا. »<sup>3</sup> ثمّ يستبعد أن تكون كلّ المؤثرات المحيطة بالنبي ﷺ هي الّتي هيأته لهذا الإنجاز، ليقول: «قد شرحت في هذا الكتاب نشأة محمّد، وبيئته وذكرياته، واضطهاده في أوّل أيامه؛ فما من شيء من هذا لينبئ عن مشرّع القوانين والدين والأخلاق؛ أو

<sup>1</sup> — توماس كارليل : محمّد المثل الأعلى. ط2، تر: السباعي، محمّد، مكتبة الآداب، القاهرة، 1993، ص: ص 72.

<sup>2</sup> — ن م، ن ص.

<sup>3</sup> — بودلي، ص 293.

مؤلف الأساطير القديمة والقصص؛ أو واضع كتاب الصلاة، وكلّ هذا في أسلوب عربيّ رصين مكين.» فلم يجد بداً من أن يصرّح: « ربّما كانت جميعها وحيًا سماويًا.»<sup>1</sup>

وفي نفي فرية الانفعال العاطفي، ودفع شبهة التّوبات، وإنكار تهمة التّنويم الدّائي وإبعاد حالة الصّرع والهستيريا عنه ﷺ، يقول المستشرق الفرنسي ماسينيون: « إنّ محمداً كان على تمام الاعتدال في مزاجه»<sup>2</sup>. ويقول ماكس<sup>3</sup>: « لقد أراد بعضهم أن يرى في محمّد رجلاً مصاباً بمرض عصبيّ، ولكنّ تاريخ حياته من أوّله إلى آخره ليس فيه شيء يدلّ على هذا، كما أنّ ما جاء به فيما بعد من أمور التّشريع والإدارة يناقض هذا القول.»<sup>4</sup> ومن خلال هذا التّقرير الصّريح، يتّضح أنّ الباحث لو تجرّد من خلفيته الفكرية أي من مرجعيته الدّينية أو الدّنيوية، فإنّ نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التّاريخية، وإنّ شابها بعض اللّبس الذي لا يحجب الحقيقة.

وفي نهاية هذا المطلب، لا بدّ من الإشارة إلى أنّه إذا جاز للباحثين وضع الفروض، فإنّ ذلك يحتمّ عليهم استعمال المعلومات الصّحيحة المتوقّرة لصياغة هذه الفروض، كما أنّ جمع الأدلّة بصورة منتظمة مسألة مهمّة وحيوية في عمل الباحث. ومن ينطلق من مسلّمات وذهنه خالٍ من الحقائق التّاريخية المكوّنة للسيرة التّبوية، فإنّه سيصل إلى نتائج غير علمية، وهذا الحكم ينطبق تماماً على أولئك المستشرقين الذين بحسوا النبيّ ﷺ حقّه، وفي أمثال هؤلاء يقول بودلي: « قرأت لمؤلف ما كتبه عن محمّد، فكان من الواضح أنّه لم يغادر نيويانجلند أبداً حيث كان يعمل راعي كنيسة، فكانت آسياً

<sup>1</sup> — بودلي، ص 293.

<sup>2</sup> — عمر رضوان، بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم دراسة ونقد. دار طيبة، الرياض، 1413هـ.

ص 403/1.

<sup>3</sup> — ماكس مايرهوف (1874 — 1945) طبيب العيون الألماني من أسرة يهودية. (موسوعة المستشرقين، ص 540).

<sup>4</sup> — المرجع السابق ص 403/1.



يتمثل في: «التشكيك بصحة رسالة النبي ﷺ ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول نبياً موحى إليه من عند الله.»<sup>1</sup> وملخص مضمون ما ادّعاه المستشرقون في هذا الباب، يتمثل في قولهم: «إنّ القرآن من تأليف محمد. صاغه بأسلوبه، وعبر عنه ببيانه، وتمّقه ببلاغته، وزخرفه بتهيؤاته، ودعمه بمعجزاته ثمّ نسبه إلى خالقه، وادّعى أنّه وحيه؛ ليكسيه هالة قدسية، جذبا للاحترام وثقة الناس فيه ليصبو به إلى مآربه الدنيوية في التسلط، والسيادة، والحكم والزّعامه.»<sup>2</sup>

وعليه، فخلاصة آراء المستشرقين: تتمثل في نسبة القرآن الكريم إلى الرسول ﷺ حيث استطاع بعبقريته الفذة، وفطرته السليمة، أن يكون المصدر الوحيد للقرآن؛ ألفه بنفسه، متأثراً بالبيئة التي عاش فيها،<sup>3</sup> والقرآن يمثل ثمرة معاناة محمد ﷺ النفسية، ويعكس الصراع والتطور النفسي له،<sup>4</sup> فالقرآن لا يعدو أن يكون — في رأيهم — إلّا وحيا نفسياً.<sup>5</sup>

وصورة النبي ﷺ، في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، لم تختلف كثيرا عمّا وصفه به غيره من المستشرقين الذين تناولوا شخصيته ﷺ بالدراسة، فقد كان محمد ﷺ — حسب رأي ريسلر — «مرهف الإحساس، وكان في شبابه فتى عصبيّا شديد التأثير، عرضة لكلّ الأحزان بلا سبب، ومهيئاً للتخيّلات وللحماسة الصوفية أيضا. ولما بلغ سنّ الرشد عرف النبيّ كيف يسيطر على ذاته ويصبح سيّد نفسه. كان محمد العقل التأملي المأخوذ بالقيم والمثل، قد اهتمّ باكرا بالمسائل الدنيوية فكان يحبّ التّحاور مع المسيحيين واليهود والأحناف الذين كانوا يرفضون العبادات الوثنية والشّعوذات

<sup>1</sup> — الاستشراق والمستشرقون، ص 25، 26.

<sup>2</sup> — عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها، مرجع سابق، ص 21.

<sup>3</sup> — يُنظر: نذير حمدان، الرسول في كتابات المستشرقين ص 110.

<sup>4</sup> — يُنظر: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ص 93 د. محمد محمد أبو ليلة، ط1، دار النشر للجامعات، مصر 2002م.

<sup>5</sup> — يُنظر: الوحي من منظور الاستشراقي، ص 123.

الفاحشة.<sup>1</sup> هكذا يرى جاك ريسلر النبي ﷺ؛ فتي سريع الانفعال وهو هدف للهموم والكآبة، واسع الخيال قابل للتأثيرات الروحانية، هكذا رآه في مقتبل العمر.

وقد رآه في سنّ الرشد كابحاً جماح نفسه متحكماً فيها، فإذا به عقل تأملي أسير للقيم والمثل العليا، إضافة إلى اهتمامه المبكر بقضايا دينية من خلال محاوره النصارى واليهود ومن بقي على حنيفة إبراهيم عليه السلام لما يجد فيهم من مواقف رافضة للوثنية والشعوذة. وما كان هذا الوصف للنبي ﷺ إلا محاولة لتهيئة القارئ لقبول النتيجة الحتمية لهذا التمهيد، وهي ميلاد فكرة دينية تتماشى وقيمة العقل المتطلع، وتتلاءم مع طموح الرجل الملهم، لذا أضاف قائلاً: « إن هذا الولع بدراسة المسائل الأزلية الذي ألهب على الدوام العقول الحاملة، تطوّر بشكل كبير لدى هذا الرجل الملهم.<sup>2</sup>»

فالرسول ﷺ — عند هذا المستشرق — باحث ولوع بدراسة القضايا المرتبطة بنشأة الوجود وتكوينه، وهي سمة من سمات العباقرة ذوي النفوس الطموحة التواقّة إلى معرفة ما وراء الواقع، غير أنّ هذا الاهتمام والولع قد نميا نموّاً بالغاً عند محمد بوصفه رجلاً ذا قريحة موحية؛ وعليه فكلّ ما صدر عنه فهو إنتاج طبيعي لذلك العقل الواعي والحسّ المرهف. هكذا يقدم ريسلر وجهة نظره بأسلوب سلس لا يُظهر رفضاً صريحاً للتبوّة التي كانت علّة وجود هذا القرآن، لكنّ خيوطاً تتسرّب بين سطور هذا الخطاب لتكوّن ضباباً يحجب الرؤية، فيجعل القارئ ينبهر بهذه الدعوة التي جاء بها القرآن انبهاراً مجرداً من قدسية الأصل السماوي.

<sup>1</sup> — ريسلر، الحضارة العربية، ص 35.

<sup>2</sup> — ن م، ن ص.

وسعيًا وراء إقناع القارئ، يتتبع ريسلر حياة النبي ﷺ إلى أن يصل إلى لحظة الميلاد، اللحظة التي انبثق فيها ذلك النور الذي قلب موازين الحياة، بربطه السماء بالأرض في ساعة حاسمة من تاريخ البشر. إن هذه الصلة الوثيقة بين المصدر الرباني والتبليغ النبوي، لا مبرر لها عند الرجل، بل العبرة بالمجهود العظيم الذي استنفذه محمد ﷺ من طاقته البشرية الخارقة والذي تطلّب صمتًا طويلًا، واستغراقًا متأملًا وانعزالًا متكررًا. يقول ريسلر: «على مشارف الأربعين، قبل تلقيه الدعوة التي لا تُقاوم كان محمد يلوذ بالصمت أكثر فأكثر ويستغرق في التأمل. هكذا بدأ يتوحد بنفسه، كل عام، وعلى امتداد شهر رمضان، في غار حراء، بالقرب من مكة، لكي يكرّس نفسه هناك للصوم والتأمل.»<sup>1</sup> بهذه الطريقة المرنة في استعمال الشواهد التاريخية الحقيقية يتمكن ريسلر من تضمين خطابه مغالطات، في علاقة النبي ﷺ بمصدر الوحي الحقيقي مستخدمًا عبارات بريئة المبني، غامضة المعنى، ليقضي بها حاجة يريدها.

ويواصل حديثه عن هذه المرحلة الحساسة من حياة الرسول محمد ﷺ، فيقول: «وهناك [في غار حراء] ذات ليلة من ليالي سنة ستمئة وعشرة، أوحى له جبريل بأنّه (رسول الله).»<sup>2</sup> وإسناد الفعل (أوحى) — هنا — إلى جبريل عليه السلام قد يفهم في إطار الكيفية الثالثة للوحي التي ذكرها الله تعالى في سورة الشورى حيث قال عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ ﴾<sup>3</sup> قال الإمام الطبري: «... يرسل الله من ملائكته رسولًا، فيوحي إلى المرسل إليه بإذن الله، ما يشاء ربّه أن يوحيه إليه.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> — ريسلر، المصدر السابق، ص 35.

<sup>2</sup> — م ن، ص ن.

<sup>3</sup> — الشورى: 51.

<sup>4</sup> — الطبري بن جرير. مختصر تفسير الطبري، ج 2، اختصار وتحقيق: محمد علي الصابوني و صالح أحمد رضا، مكتبة رحاب،

الجزائر، ص 324.

إنّ إسناد فعل الوحي إلى جبريل عليه السّلام مقبول لو أنّ ريسلر ربط الأمر بإرادة الله، لكنّ ورود هذا الخبر مجرداً من إذن الله له بذلك، يُحدِث اضطراباً ما، ولا سيّما حين يردف قائلاً: «استقوى محمّد بتلك الرّسالة وراح في السّنوات التّالية يبشّر بها ويعلن نفسه نبيّ الله، إله العرب.»<sup>1</sup> وكأنّ الرّسول ﷺ كان قد خطّط لذلك من قبل، ولم يكن ينتظر إلّا ما يستقوي به في إعلانه أنّه نبيّ الله. ولكن أيّ إله هو نبيّه؟.. ما هو إلّا نبيّ إله العرب، ربّما يكون هذا الإله في مخيلة العرب فقط، فهو ليس إله العالمين، وقد أخذ هذا التّبيّ يبشّر بهذه الرّسالة، ويُدعيها في النّاس، وذلك من خلال إعلانه نفسه نبيّاً.

ليس في كلام ريسلر ما يوحي بتكليف الله لمحمّد ﷺ بالرّسالة، وإنّما هو إيمان عميق وقناعة مطلقة بهذا الدّور الملقى على عاتق هذا الرّجل غير العادي، فهو يقرّر هذه القناعة دون إيضاح ماهيتها، فيقول: «كان اقتناعه مطلقاً، وكان واجبه أن يقود الشّعب العربي إلى الدّين القويم ويوصله إلى أخلاقية جديدة.»<sup>2</sup> ومرة أخرى يعود ريسلر إلى أسلوب خلط الحقائق بالأوهام، فما يدعو إليه محمّد هو دين قويم، لكنّه خاصّ بالعرب الّذين كان واجبا على هذا التّبيّ قيادتهم إليه.

هي القناعة — إذن — الّتي جعلت محمّدا يأتي بما في هذا الكتاب، وهي قناعة تولّدت من تأثير قدسي، وصدرت في حالات اللاوعي. يقول ريسلر: «ولما استأثر به تأثير قدسيّ، صار يُرى في معظم الأحيان في حالات غيبوبة ووجد، وينطق بعبارات مسجّعة ومعزّمة كالرّقى سيستقبلها المؤمنون به لا حقا بكلّ ورع، وسينقلها القرآن بكلّ دقّة ووضوح.»<sup>3</sup> فكلّ ما في الأمر هو صدور عبارات موزونة في حالات لا شعورية ستُنقل بدقّة ووضوح، عبر الأجيال، على أنّها قرآن كريم.

<sup>1</sup> — ريسلر، ص 35.

<sup>2</sup> — ن م، ن ص.

<sup>3</sup> — ريسلر، المصدر السابق ص 35.

إن نعت النبي ﷺ بهذه النعوت، وتقديم القرآن الكريم بهذه الصّورة، هو وليد خطاب صادر عن وعي مسبق ونية كامنة، وهو يتردد في مواضع كثيرة، منها أيضا، ما جاء في الموسوعة الإسلامية الصّادرة عن دار بريل في لايدن حيث حاول المؤلفون الإيحاء بأن القرآن الكريم يمتزج بشخصية النبي ﷺ. فقد ورد في الموسوعة قولهم: «  
هناك علاقة وطيدة وحميمة بين النصّ القرآني وتجربة محمد الشخصية، إلى درجة أنّه يصعب أن نفهم أحد قطبي العلاقة بمعزل عن الآخر. وبحسب وجهة النظر الأرثوذكسية الدراماتيكية، فالقرآن هو كلام الله، ومحمد هو من تلقى هذا الوحي عن طريق جبريل — بقطع النظر عن المتكلم والمتلقي — إلا أن هذا الأمر يبدو معقدا جدا إذا حاولنا تحليل النصّ القرآني.»<sup>1</sup>

إن في هذا الكلام إيماء وإيحاء إلى أن القرآن الكريم من صنع محمد ﷺ، أو على أقلّ تقدير هناك جزء لا يمكن التمييز فيه بين كلام الله وكلام محمد ﷺ، فالخطاب هنا، يركّز على وجود علاقة وطيدة بين تجربة الرسول ﷺ والمحتوى القرآني وهذا الزعم غير غريب على كثير من المستشرقين. تأمل قول لوبون حين يقول: «  
ويقال إنّ محمدا كان قليل التعليم، ورجح ذلك، وإلا لوجدت في تأليف القرآن ترتيبا أكثر مما فيه.»<sup>2</sup> فأبي ادعاء أظهر سفورا من هذا؟ والغريب في الأمر أن هذا الرّبط بين شخصية النبي ﷺ والنصّ القرآني، كما يصدر عن مستشرقين درسوا القرآن وفتحوا اللّغة العربية، فهو أيضا يصدر عن أشخاص لم يُعرف عنهم أنّهم أحسنوا ذلك، كما يقول به غير المنصفين، فإنّ بعض من وُصفوا بالإنصاف قد بدر عنهم ذلك.

ومن الفئة التي حاول بعض الدارسين وصفها بالعدل والإنصاف، ونعت بحوثها بالتجرّد، وجدنا لوبون — الذي وُصف بأنه محبّ للعرب وحضارتهم<sup>3</sup> — يقول: «  
لم

<sup>1</sup> — دائرة المعارف (النشرة الجديدة) 405/5 نقلا عن: دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية.

<sup>2</sup> — لوبون، جوستاف. حضارة العرب، ص 111.

<sup>3</sup> — يُنظر: أبو خليل، شوقي. في الميزان؛ جوستاف لوبون، ص 11.

لم يخبرنا التاريخ عن مسيرة محمد في السنوات الخمس عشرة، التي انقضت بعد زواجه بخديجة، ويفترض، وإن لم يقدّم دليل على ذلك، أنه كان يفكر في أثنائها في مبادئ دينه الذي سيكون زعيمه، ولم يبد منه في تلك السنوات أي نفور من عبادات العرب مع ذلك، كما أنه لم يقع فيها ما يدلّ على تفكيره في قلب تلك العبادات رأساً على عقب.<sup>1</sup> ومن المعلوم أنه لا توجد سيرة من سير الرجال، قد لقيت العناية والدراسة مثل سيرة محمد ﷺ دون أن يغفل المؤرّخون مرحلة من مراحل تلك الحياة، غير أن تركيز لوبون على الفترة التي أشار إليها دليل على البحث عن مسوغ يبرّر له ادعاء تأليف النبي ﷺ القرآن، وإن قام تسويغه على الظنّ، حيث يعترف بعدم وجود دليل على كون الرسول ﷺ قد انشغل بالإعداد لمبادئ دينه.

وللكشف عن التشكيل في الخطاب الاستشراقي الفرنسي، في ربطه القرآن الكريم بالتأليف الذاتي، ودور النبي ﷺ في إنشاء هذا الكتاب الصّرح، نقف عند رودنسون، وهو يؤكد أن: «الرواية الإسلامية على أن الكائن الذي تجلّى لمحمد رئيس الملائكة جبريل، أو إسرافيل. ويُرجّح أن محمّداً لم يعرفه في البداية، لكن، وعلى أيّ حال فإنّ ما رآه محمد واعتقد أنه ملكٌ قويٌّ أرسله الله إليه، ربّما كان منبعثاً من داخل نفسه هو، وذلك على مثال تلك الكائنات الغامضة التي أشار إليها التصاري: الرّوح أو النّفخة الإلهية، أو كلمة الله.»<sup>2</sup> وهنا، يلاحظ الباحث من جديد استناد الخطاب الاستشراقي على الظنّ لإثبات الحقائق، فإن كان لوبون قد استعمل عبارة (يفترض، وإن لم يقدّم دليل على ذلك)، فإنّ رودنسون يستخدم عبارة لا تقلّ وهنا عنها إذ يقول: (ربّما كان منبعثاً من داخل نفسه هو).

<sup>1</sup> — لوبون 131. جوستاف لوبون، لخليل 77.

<sup>2</sup> — M. Rodinson: Mohamet. Paris 1961 p 99.

تحليل المصطلحات منفردة؛ بل يشمل مجموعات المفردات ودلالات الكلمات اللفظية. ثمّ تحليل المفردات القرآنيّة في سياق الكتاب بكامله لأنّ محمّداً — أثناء تأليفه للقرآن — وضع مصطلحات جديدة لا يمكن فهم معانيها خارج هذا الكتاب»<sup>1</sup>، وقد أشار إلى أنّ القرآن رغم أصالة لغته، فإنّه يتّصف بعدم تجانس صيغه وأسلوبه، وكلّ ذلك «جاءت نتيجة طول مدة تأليف القرآن»<sup>2</sup>، كما يذهب بتروفسكي إلى أنّ القرآن هو «تأليف محمّد غير الواعي المتجرّد عن مؤلّفه»<sup>3</sup> والمرء يتساءل في تعجّب: كيف استطاع بتروفسكي أن يصل إلى هذه النتيجة، وهو الذي يقول، في موضع آخر: «إنّ القرآن له صلات واتّصالات بقلب الحضارة العربيّة الإسلاميّة، والإنسان الذي لا يعيش في هذه الحضارة لا يقدر أن يفهم القرآن، حتّى بمساعدة عدّة ترجمات بعدّة لغات»<sup>4</sup>.

إنّ تقديم هذه الافتراءات، وإعلان تلك الادّعاءات، يقوم — كما ذكرت من قبل — على افتراض وهمي، يتمثّل في أنّ النبيّ ﷺ لم يكن أمياً، وقد تکرّر ذلك في خطابات المستشرقين كثيراً، إمّا تلميحاً أو تصريحاً، وقد وقفت على هذا الرأى عند مجموعة من المستشرقين، وحاولت تفنيده في مبحث سابق.

وحيثما لا يجد المستشرق مسوغاً لمذهبه، فإنّه يلجأ إلى الافتراء واختلاق الأقاويل، وهل هناك أجراً من وصف جوستاف لوبون النبيّ ﷺ بالهوس. إذ يقول: «ويجب عدّ محمّد من فصيلة المتهوّسين من النّاحية العلمية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسسي الدّيانات. ولا كبير أهميّة لذلك فأولوا الهوس وحدهم، لا ذوو المزاج

<sup>1</sup> — المير رفائيل كوليف. كتاب القرآن وعالمه للمستشرق الروسي يفيم ريزفان ومزاعمه حول كتاب الله،

<sup>2</sup> — نفسه.

<sup>3</sup> — نفسه.

<sup>4</sup> — عبد الفتاح، فاطمة. إضاءات على الاستشراق الروسي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 100.

البارد من المفكرين هم الذين يُنشِئون الدِّيانات، ويقودون النَّاس. <sup>1</sup> ... فأَيّ جرأة بعد هذه الجرأة؟! في اختلاق الأوهام وتقديمها على أنّها حقائق، يقبلها العقل الواعي ويسلم بها الفكر السليم، وهل يستوعب عاقل أنّ قيادة النَّاس لا تجدر بغير ذوي الهوس، وأنّ الدِّيانات كلّها ما هي إلاّ بنات أفكار المعتوهين، والعصبيين؟.. ولكن لا بدّ من مناقشة الأمر برويّة.

إنّ القرآن نفسه يحوي أدلّة واضحة تؤكّد وعي النبي ﷺ بأنّ ما يوحى إليه منفصل عن شخصيته انفصالا بيّنا، ومصدره خارج عن هذه الذات، وإتّما موقعه ﷺ ما هو إلاّ موقع المتلقي، ولا دور له فيه إلاّ الاستيعاب الواعي، ثمّ التبليغ الواجب، وأوّل دليل على هذا الانفصال هو حادثة بدء الوحي <sup>2</sup>، ففيها طلبُ جبريل عليه السّلام من النبي ﷺ القراءة، وردّه بعدم معرفتها، ثمّ إلحاحه عليه، وتكرار النبي نفس الجواب. ففي ذلك دليل على المغايرة بين الوحي الذي طلب منه ترديده وشخصيته التي لا عهد لها بهذا الكلام.

أمّا إذا وقفنا أمام قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا لَئِن كُنَّا لَبَرِحْنَا وَإِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ <sup>3</sup> أي إذا تلى على المشركين آيات الله عزّ وجلّ التي أنزلناها إليك — أيها الرّسول — واضحات، قال الذين لا يخافون الحساب، ولا يرجون الثواب، ولا يؤمنون بيوم البعث والنشور: ائت بقرآن غير هذا، أو بدّل هذا القرآن، قل لهم أيها الرّسول: إنّ ذلك ليس بمقدوري،

<sup>1</sup> — لوبون، جوستاف، ص 114.

<sup>2</sup> — يُنظر: سيرة ابن هشام ج 1، مصدر سابق، ص 252، 253.

<sup>3</sup> — يونس: 15،



كانت مبنية على مناهج علمية موضوعية لما اختلفت، ولما تعارضت إلا من حيث وجهات النظر في الاجتهاد والفهم.<sup>1</sup>

لقد ناقش بن نبي المستشرقين في دعوى تأليف القرآن، واضعا فرضيتين أمام المشككين في إلهية المصدر القرآني؛ تمثلت الفرضية الأولى في كون النبي ﷺ قد تشبّع — دون علم — بفكرة التوحيد، انطلاقاً من اللاشعور، بسبب عبقريته الخاصة، ليفيضاها بعد ذلك في آيات القرآن. وتمثلت الثانية في أن النبي ﷺ قد تلقى تعليماً مباشراً شعورياً، تمكن به من معرفة اليهودية والمسيحية، ليوظف ذلك فيما بعد في تأليف القرآن.<sup>2</sup>

لقد وقف ابن نبي عند قضية اللا شعور، على اعتبار أن بعض المستشرقين يرون في تعلّم النبي ﷺ الشخصي كأنه كان حالة إدراك منسية لدى المتعلّم نفسه، ويؤكد أن النبي ﷺ كان يتمتع بذاكرة خارقة وقوية جداً، حيث يُعتبر الحافظ الأوّل للوحي، كما يؤكد أن حالة النسيان عند النبي ﷺ من الصّعب على الباحث المتجرّد تصديقها، حين يعلم أن النبي ﷺ كان يتذكّر محتوى التعلّم تذكراً كاملاً كقصة يوسف عليه السلام، علماً أن هذه القصة لم تُكرّر بنفس الصورة الواردة في التوراة.<sup>3</sup>

وأما النظر إلى القضية من الجانب التاريخي؛ فقد تصدّى له ابن نبي، بافتراض وجود مصدر لتعليم النبي ﷺ، افتراضاً جدلياً، مؤكداً أنه لن يكون سوى مصدر شفهي غير مكتوب، لكي يكون في متناول المتعلّم الأمي، ويتم ذلك بوجود ملقّن يوحى إلى الذات الحمّدية، ولأنّ واقعين تاريخيين تمثلا في: القيمة القرآنية، وقيمة الذات الحمّدية، لا يمكن القفز على حقيقتهما، فإنّ مالك بن نبي يستنتج عدم وجود

<sup>1</sup> — ن م، ن ص.

<sup>2</sup> — يُنظر: الظاهرة القرآنية، ص 255.

<sup>3</sup> — يُنظر: ن م، ص 260.

تأثير يهودي أو نصراني في القرآن الكريم،<sup>1</sup> وينفي وجود « تعلم شخصي أو لاشعوري لشخص النبي. »<sup>2</sup>

يجادل الشعراوي المستشرقين في فرية تأليف القرآن، بالحجاج المنطقي، مستندا على أدلة تاريخية، فيقول: « والذي يدلّ على بطلان مزاعمهم: أنّ الوحي كان يتزلّ عليه بالنجم الطويل من القرآن، فيستغرق وقتا طويلا ليحكيه ويقرأه، فإذا ما قرأه وكتبه كتبة الوحي، عاد فقرأه في الصلّاة وحين يقرؤه في الصلّاة كان يقرؤه كما كتبوه عنه، فهل هناك في الوجود واحد يستطيع أن يقول كلاما، قد يستغرق السّاعة فأكثر، ثمّ يقال له: أعدّه كما قلت، فيعيده كما قاله؟ »<sup>3</sup> ومع أنّ الإنسان قد يتعمّد التّسيان، رغبةً منه أحيانا، بوعيه أو بغير وعيه، في حالات نفسيّة خاصّة، مثل عدم تذكّر الأحداث المؤلمة، أو تعمّد نسيان الفشل وتذكير النفس بالنجاح فقط، فإنّ النبيّ كان يتذكّر كلّ ما يوحى إليه، وإن كان عتابا لشخصه هو، ويطلب من الكتّبة تدوينه، و« لا شكّ أنّه حين قال فكتبوا عنه، وحين أعاد فكان كما كتبوا، يقيم الدليل على أنّه يصدر عن قضيّة ذكرها القرآن، هي قوله تعالى في سورة الأعلى:

﴿ سَفَرْتُكَ فَلَا تَنسَىٰ ﴾<sup>4</sup> لأنّ هذا أمر خارج عن نطاق البشر. »<sup>5</sup> فقد أقرأه ربّه

القرآن قراءة لم ينسها، ﴿ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ ﴾<sup>6</sup> إلاّ ما شاء الله ممّا اقتضت حكمته سبحانه أن ينسيه لمصلحة يعلنها، إنّّه — سبحانه — يعلم الجهر من القول والعمل، وما يخفى منهما.

<sup>1</sup> — يُنظر: الظاهرة القرآنية: ص 261.

<sup>2</sup> — الظاهرة القرآنية: ص 261.

<sup>3</sup> — الشعراوي. شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرّد عليها. ص 35.

<sup>4</sup> — الأعلى: 7.

<sup>5</sup> — ن م، ن ص.

<sup>6</sup> — الأعلى: 7.

### 3.3.1 حقيقة الوحي في الديانات السماوية.

لقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ النفس بالفعل جاهلة بذاتها ابتداءً، باقية على حالتها الفطرية، وجاهلة بما تحتها من المادة المحسوسة، غير أنّها جُبلت على الرغبة في المعرفة، فهي توافقة إلى الإحاطة بما لا تعرف، مشتاقة إلى الخير، ساعية إلى البقاء، تروم الاطلاع على ما هو منها مستور، وتسعى إلى الجمع بين الروح والبدن، « لكنّ الكثيف واللّطيف إذا كانا على أقصى أفق صفتيهما امتنع تقاربهما وامتزاجهما إلّا بالوسائط التي تناسبهما كتوسط الهواء فيما بين النار والماء المتضادين بكلّي الكيفيتين، فإنّه يُناسب كلّ واحد منهما بإحدى الكيفيتين فيمكنه بها من مخالطته. ولا تباين أشدّ بعداً ممّا بين الجسم واللاجسم، ولذلك لن تبلغ النفس مرامها، كما هي، إلّا بأمثال تلك الوسائط.»<sup>1</sup>

وتلك الوسائط لا تعدو أن تكون إلّا تلك الأساليب والمناهج والطرائق التي يتوصّل بها الإنسان إلى تحصيل العلوم، وقد حصر بعضهم الطُّرق التي يُستفاد منها العلم في أربعة أضرب:

الأوّل: المستفاد من بديهية العقل ومصادفة الحسّ، وذلك لكلّ من لم يكن مفقود الآلة — أداة العقل ومملكة الحسّ — وإن اختلفت أحوالهم في ذلك. الثاني: المستفاد من جهة النظر إمّا بمقدّمات عقلية أو بمقدّمات محسوسة، لأنّ التفكير الاستنتاجي يؤكّد أنّ المقدّمات الصّحيحة تؤدّي إلى نتائج صحيحة. الثالث: المستفاد من خبر السّابقين من العارفين، إمّا بسماع من أفواههم والتّلمذ على أيديهم، أو بالقراءة في كتبهم، شريطة أن يكون الرّاوي ثقة، فلا يكون الخبر علماً إلّا ما كانت المظنّة عن مخبره مرتفعة. الرابع: ما كان عن الوحي إمّا بلسان ملك مرئي... وإمّا بسماع كلام من

<sup>1</sup> — البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 35. نقلًا عن: الخطّابي، محمّد العربي. موسوعة التّراث الفكري العربي الإسلامي. ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 485.

مُصادفةٍ عينٍ... وإمّا بالمنام.<sup>1</sup> ولأنّ الإنسان أوّل ما وُجد على هذه البسيطة لم يكن مسبقاً بمن يأخذ عنه علماً، كان الوحي أنسب وسيلة للمعرفة، وأوّلها.

وإذا عدنا إلى حدّ الوحيّ فهو في اللّغة: الإعلام السّريع الخفيّ. وقد يُطلق الوحي ويُراد به أشياء أخرى مثل: الإشارة، والكتابة، والرّسالة، والإلهام. و«كلّ ما ألقَيْته إلى غيرك فهو وحي. والكتابة والإشارة والرّسالة والإفهام كلّها وحي بالمعنى المصدرى. والوحي كما ورد في حقّ الأنبياء ورد أيضاً في حقّ الأولياء، ولسائر الناس بمعنى الإلهام. وفي الحيوانات بمعنى خاصّ.»<sup>2</sup> ولم يخرج تعريف ابن فارس عن هذا الحدّ إذ يقول: «الوحي: الإشارة والكتاب والرّسالة. وكلّ ما ألقَيْته إلى غيرك (حتّى يعلمه): وحيّ كيف كان. وأوحى الله — جلّ ثناؤه — ووَحَى... والوحي: السّريع. والوحي: الصّوت. ويُقال: استوحيناهم، أي: استصرخناهم.»<sup>3</sup>

وقال في موضع آخر: «(وحي): الواو والحاء والحرف المعتلّ: أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة والوحي: الكتاب والرّسالة. وكلّ ما ألقَيْته إلى غيرك حتّى يعلمه فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووَحَى. قال: وَحَى لها القرارَ فاستقرّت. وكلّ ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. والوحي: السّريع. والوحي: الصّوت.»<sup>4</sup> وهو كلام يتكرّر في معظم معاجم اللّغة العربيّة وقواميسها، منها قول الفيروزآبادي: «الوحي: الإشارة، والكتابة،

<sup>1</sup> — الرّاغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 141 — 142. نقلاً عن: الخطّابي. موسوعة التراث... ص 560 — 561.

<sup>2</sup> — الكفّوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكلّيات (معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة). ط 2، تج: عدنان درويش ومحمّد المصري، 1419 هـ، 1998م، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ص 918.

<sup>3</sup> — أحمد أبو الحسين. مجمل اللّغة. تج: زهير عبد المحسن سلطان، ج 3، ط 2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1409 هـ، 1986م، ص 919.

<sup>4</sup> — معجم مقاييس اللّغة. ج 6، تج: عبد السّلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 93.

والمكتوب، والرّسالة، والإلهام، والكلامُ الخفيُّ، وكلّ ما ألقينته إلى غيرك، والصّوتُ يكون في النَّاسِ وغيرهم، كالوحيِّ والوحيّةِ ج: وُحيٌّ. وأوحيَ إليه: بعثه، وألهمه،... والوحيُّ: السيّد الكبير، والنّارُ، والمَلِكُ، والعَجَلَةُ، والإسراعُ... ووحيٌّ وتوحيُّ: أسرعَ. وشيءٌ وحيٌّ: عجلٌ مُسرِعٌ. واستوحاهُ: حرّكه، ودعاهُ ليُرسِلَهُ، واستفهمه. ووحيُّه توحيّةٌ: عَجَلُهُ.<sup>1</sup>

وقد ورد في القرآن بمعان متعدّدة؛ فأوحي: أشار وأومأ. قال تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾<sup>2</sup>. وأوحي: ألهمَ والوحي بمعناه اللّغوي هذا، يشمل أمرين:<sup>3</sup>

1 - الإلهام الفطري للإنسان كالوحي لأمّ موسى، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾<sup>4</sup>

2 - الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل. قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾<sup>5</sup>

وأوحي الله: بلّغ رسلَهُ ما يشاء بطريق خاصّ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> — مجد الدّين محمّد بن يعقوب. القاموس المحيظ. ط 8، نج: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2005، ص1342.

<sup>2</sup> — مريم: 11.

<sup>3</sup> — يُنظر: نجبة من العلماء. كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة. ط1، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ. ص154.

<sup>4</sup> — القصص: 7.

<sup>5</sup> — النحل: 68.

<sup>6</sup> — إبراهيم: 13.

﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾<sup>1</sup> ﴿٣٩﴾<sup>1</sup> ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾<sup>2</sup> ﴿١٠﴾<sup>2</sup> كما يأتي بمعنى (سخر): ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾<sup>3</sup> ﴿١٢﴾<sup>3</sup> ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾<sup>4</sup> ﴿٤﴾<sup>4</sup> بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾<sup>5</sup> ﴿٥﴾<sup>5</sup> وَأَوْحَيْتُ: أَعْلَمْتُ بوساطة الرُّسُل: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾<sup>6</sup> ﴿١١٣﴾<sup>6</sup> وَأَوْحِينَا: بَلَّغْنَا الرُّسُلَ بِطَرِيقِ الْوَحْيِ: ﴿وَإِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾<sup>7</sup> ﴿١١٣﴾<sup>7</sup> وَيُوحُونَ: يُوسُوسُونَ: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَهُمُ الْوَحْيَ وَإِن أُطِيعُوا لَهُم لَشُرُوكَ﴾<sup>8</sup> ﴿١١٣﴾<sup>8</sup> وَمِنْ مَعَانِيهِ الْإِبْلَاجُ وَالْإِلْقَاءُ فِي الْقَلْبِ.<sup>8</sup>

أما في الشرع فمعناه أخصّ منه في اللغة، فالوحي إنّما سُمي وحيًا؛ لأنّ الملك جبريل U أسرّه عن الخلق، وخصّ به النبيّ الذي بعثه الله إليه،<sup>9</sup> وقد تعدّدت الأقوال في حدّه، ولعلّ أجمعها، فيما قرأت، كان تعريف الزرقاني حيث يقول: «أما الوحي فمعناه في لسان الشرع؛ أن يُعَلِّمَ اللهُ تَعَالَىٰ مِنْ اصْطِفَاةٍ مِنْ عِبَادِهِ كُلِّ مَا أَرَادَ إِطْلَاعَهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلْوَانِ الْهُدَايَةِ وَالْعِلْمِ، وَلَكِنْ بِطَرِيقَةٍ سَرِيَّةٍ خَفِيَّةٍ غَيْرِ مَعْتَادَةٍ لِلْبَشَرِ.»<sup>10</sup> وجاء في تفسير كلمة (وحي) في قاموس الكتاب المقدّس ما خلاصته: تُسْتَعْمَلُ هَذِهِ اللَّفْظَةُ

<sup>1</sup> — الإسراء: 39.

<sup>2</sup> — التّحيم: 10.

<sup>3</sup> — فصلت: 12.

<sup>4</sup> — الزّلزلة: 4 — 5.

<sup>5</sup> — المائدة: 111.

<sup>6</sup> — النّساء: 163.

<sup>7</sup> — الأنعام: 121.

<sup>8</sup> — يُنظَرُ: معجم ألفاظ القرآن الكريم. الهيئة العامّة لشؤون المطابع العامّة، 1409 هـ، 1988، ص 1167 — 1169.

<sup>9</sup> — عتر، حسن ضياء الدين. وحي الله (حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة — نقض مزاعم المستشرقين). ط1، دار

المكتبي، 1419 هـ، 1999 م، دمشق، ص 98.

<sup>10</sup> — الزرقاني، مناهل العرفان. ج1، ص 55.

للدلالة على نبوة خاصة بمدينة أو شعب، فالوحي هو الرئيس، أي أنه آية للشعب. وعلى العموم يراد بالوحي الإلهام، وعلى ذلك يُقال: (إنّ كلّ الكتاب هو موحى به من الله)، والوحي بهذا المعنى هو حلول روح الله في روح الكتاب المهمين؛ وذلك لإفادتهم بحقائق روحية أو حوادث مستقبلية لم يمكن التوصل إليها إلا بالوحي، وإرشادهم إلى تأليف حوادث معروفة أو حقائق مقرّرة، والتفوه بها شفاها أو تدوينها كتابة بحيث يُعصَمون من الخطأ.<sup>1</sup>

أمّا إذا تتبّعنا تاريخ الوحي، فحسب العهد القديم، فإنّ كلام الله إلى آدم U وتعليمه التمييز بين ما يضره وما ينفعه يُعتبر أوّل الوحي إلى البشر: <sup>2</sup> { 15 وَأَخَذَ الرَّبُّ الْإِلَهَ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ لِيَفْلِحَهَا وَيَعْتَنِي بِهَا. <sup>16</sup> وَأَمَرَ الرَّبُّ الْإِلَهَ آدَمَ قَائِلًا: «كُلْ مَا تَشَاءُ مِنْ جَمِيعِ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ، <sup>17</sup> وَلَكِنْ إِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مِنْ شَجَرَةِ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ لِأَنَّكَ حِينَ تَأْكُلُ مِنْهَا حَتْمًا تَمُوتُ» } <sup>3</sup>. وادعى كتبة الأسفار أنّ وحي الله لآدم كان صوتا محسوسا تعيه آذان البشر <sup>4</sup>، واستدلوا على ذلك بما جاء في العهد القديم: <sup>6</sup> { فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلْأَكْلِ وَأَنَّهَا بَهِيَّةٌ لِلْعُيُونِ وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضًا مَعَهَا فَأَكَلَ. <sup>7</sup> فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أَوْرَاقَ تَيْنٍ وَصَنَعَا لَأَنْفُسِهِمَا مَازِرًا. <sup>8</sup> وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ الْإِلَهِ مَاشِيًا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَأَمْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الْإِلَهِ فِي وَسْطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ. <sup>9</sup> فَنَادَى الرَّبُّ الْإِلَهَ آدَمَ: «أَيْنَ أَنْتَ؟» } <sup>5</sup>

1 — رضا، محمد رشيد. الوحي الحمدي. ط3، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1406هـ، ص95.

2 — عبد الوهاب، أحمد. الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1399هـ، 1979م، ص35.

3 — التكوين / الإصحاح 2: 15 — 17.

4 — الوحي والملائكة. ص36.

5 — التكوين / الإصحاح 3: 6 — 9.

وكانت الرؤيا التي يراها التائم وسيلة من وسائل الوحي، فإذا ما استيقظ واطمأن قلبه لما رأى علم أن ذلك وحي من الله تعالى، كما حدث مع إبراهيم U: <sup>1</sup>{  
 1} بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ صَارَ كَلَامُ الرَّبِّ إِلَىٰ أَبْرَامَ فِي الرُّؤْيَا: «لَا تَخَفْ يَا أَبْرَامُ. أَنَا تُرْسٌ  
 لَكَ. أَجْرُكَ كَثِيرٌ جَدًّا». <sup>2</sup>فَقَالَ أَبْرَامُ: «أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ مَاذَا تُعْطِينِي وَأَنَا مَاضٍ عَقِيمًا  
 وَمَالِكُ بَيْتِي هُوَ أَلْيَعَازَرُ الدَّمَشْقِيُّ؟» <sup>2</sup>

أما أكثر طرق الوحي شيوعاً فهو ظهور الملائكة في صور بشرية، تخاطب  
 البشر بلغتهم، وقد يكون ظهورها في طبيعتها النورانية، وقد يتلقى العبد الصالح  
 أصواتاً، يتوجس منها خيفة أول الأمر، فإذا ما فسرها له من يقرأ الكتاب اطمأنت لها  
 نفسه، وقد يرى العبد نورا أو نارا، فإذا ما أخذ الأمر نفسه واستولى على شعوره سمع  
 الوحي، وكان ذلك حال موسى U، في أول أمره، وقد يحمل روح من الله على العبد  
 فيبلغه الوحي، <sup>3</sup> ولم يختلف موقف العهد الجديد من الوحي عن موقف العهد القديم إلا  
 قليلا، فطرق الوحي إلى أنبياء الله متنوعة، وهي تهدف إلى إبلاغ الناس دين الله: <sup>4</sup>{  
 1} اللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الْآبَاءَ بِالْأَنْبِيَاءِ قَدِيمًا، بِأَنْوَاعٍ وَطُرُقٍ كَثِيرَةٍ، <sup>2</sup>كَلَّمْنَا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ  
 الْأَخِيرَةِ فِي ابْنِهِ الَّذِي جَعَلَهُ وَارِثًا لِكُلِّ شَيْءٍ... <sup>5</sup>

الوحي ضروري لمعرفة الإنسان الحقيقية بالله، فقد جعل الله الحواس والعقل  
 والضّمير وسائل يمتلك بها الإنسان المعرفة، غير أن الإنسان لما هبط به عمله من  
 حالته الفطرية التي اتّصف فيها بالنقاء العقلي والصفاء الروحي، ولم يصبح ذهنه

1 - الوحي والملائكة. ص 37.

2 - التكوين/ الإصحاح 15: 1 - 2.

3 - يُنظر: الوحي والملائكة... ص 38 - 45.

4 - يُنظر: الوحي والملائكة... ص 46 - 61.

5 - الرّسالة إلى العبرانيين/الأصحاح 1: 1 - 2.



وضميره كافيين على توجيهه وإرشاده، بات في أشدّ الحاجة إلى هداية الوحي الإلهي الذي يعلمه تعليماً حقيقياً في ما يتعلّق بالله وما يتعلّق بنفسه. ولذلك مع كلّ المعرفة بالله التي يحصلها الإنسان من الطبيعة ومن إرشاد الضمير، ما يزال محتاجاً للوحي ليكمّل تلك المعرفة ويوسّعها ويثبّتها.<sup>1</sup> وقد وقف العقلانيون من الوحي على آراء مختلفة، أشهرها ثلاثة:<sup>2</sup>

- 1 — إنكار الوحي، معتقدين أنّ مصدر كلّ معرفة واعتقاد ديني هو العقل وحده.
- 2 — إمكانية الوحي، مع إمكانية الوصول إلى الحقائق التي جاء بها عن طريق العقل.
- 3 — الوحي يساعد الإنسان على معرفة ما لا يقدر العقل أن يصل إليه، من تلقاء ذاته، غير أنّه يجب أن يفسّرهما، فتكون كلّ حقائق الوحي موجّهة للعقل لا للإيمان.

لقد اجتهد علماء اللاهوت في إبطال رأي منكري إمكانية الوحي، وبرهنوا على ذلك بأدلة، أهمّها أربعة:<sup>3</sup>

- 1 — شعور الإنسان الدائم أنّه في حضرة الله الذي يرى أعماله ويرتب أحواله، وهو ليس إلهاً بعيداً عنه، بل هو قريب، به يوجد الإنسان و يحيا ويتحرّك.
- 2 — إنّ إنكار إمكانية الوحي يناقض شهادة وجدان البشر، فكلّ الأمم يشعر أفرادها أنّهم ملتزمون بالاعتراف بوجود إله قادر على كلّ شيء يعتني بكلّ أمور العالم.
- 3 — لأنّ البشر كانوا يتوقّعون عبر العصور إعلاناً أو وحيّاً من الله، بل كانوا مستعدّين أحياناً لقبول كلّ من يدّعي ذلك حتّى صاروا عُرضة للغشّ من متنبّين كذبة كثيرين.

1 — يُنظر: أنس، جيمس. علم اللاهوت النظامي. نسخة إلكترونية. راجعه وأضاف عليه القس: منيس عبد النور، الفصل

الحادي عشر: معرفة البشر لله.

2 — نفس المرجع.

3 — ن م.

4 — إنَّ الإنكار مناقض لما جاء في الكتاب المقدّس الذي يقول إنَّ الله حاضر على الدوام، وإنَّه يعمل متى شاء وكيف اختار وحيث أراد.

أمّا الأدلّة على حدوث الوحي الإلهي، فذكروا منها ما يتعلّق بحاجة الإنسان للوحي، وما يتعلّق بالصفّات الإلهية، والتي نلخصها فيما يلي:<sup>1</sup>

1 — ضعف الإنسان وعجزه عن معرفة الله بنفسه، مع حاجته لهذه المعرفة، ويتّضح ذلك في عجز أشهر الفلاسفة وأعزّزهم علماً عن الاهتداء إلى الحقّ، بل ضلّوا عنه وتاقت نفوسهم لمحيء معلّم من الله ليرشدهم.

2 — صلاح الله لذلك وحنوّه على البشر ومحبته لهم، فإنّه خلّق الإنسان وجعله أهلاً لنوال الحياة الخالدة. ولمّا سقط الإنسان وتوغّل في الجهل والخطيئة وصار تحت طائلة الهلاك، أراد الخالق المحبّ الرؤوف الجواد أن يخلّصه، فمدّ له يد المعونة، وأعطاه الوحي لهدايته وإرشاده.

الوحي — حسب المفهوم الإسلامي — هو: إعلام الله تعالى أنبياءه بما يشاء من تعاليم وأوامر ونواه. ويظهر أنّ طرفي الوحي هما: الله تعالى الموحّي. والأنبياء — عليهم السّلام — الموحّى إليهم. أمّا طرق الوحي فهي متنوّعة.<sup>2</sup>

أولاً: الرّؤيا الصّادقة، يراها النبيّ في التّوم، ثمّ يجدها في اليقظة كفلق الصّبح، كما حدّثت بذلك أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، عن أوّل ما بُدئ به الوحي لرسول الله ρ. فقد أخرج البخاري عنها رضي الله عنها قالت: "أوّل ما بُدئ به رسول الله ρ من الوحي الرّؤيا الصّالحة في التّوم..."<sup>3</sup>

1 — علم اللاهوت النّظامي. الفصل الثّالث: اعتقادات العقليين.

2 — الشّاعر، أحمد عبد الحميد. القرآن الكريم في مواجهة الماديين الملحدّين. ج1، ط2، 1402هـ، 1982، دار القلم، الكويت، ص 122 — 123.

3 — أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى الرسول ρ، ص1 بالرقم 3.

ثانيًا: الإلقاء في الرَّوْع. وذلك بأن يلقي الله في قلب نبيّه ما يشاء مع تأكّد التّبيّ بأن ذلك من الله تعالى، ومن هذا القبيل. ما جاء في صحيح ابن حبان عن رسول الله ρ أنّه قال: « إنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا وَأَجَلَهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ.»<sup>1</sup>

ثالثًا: كلام الله تعالى لنبيّه من وراء حجاب: ﴿اللَّهُ مُوسَى تَكَلَّمَ﴾<sup>2</sup>

رابعًا: الوحي بوساطة ملك الوحي جبريل U: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه ما يشاء إنَّه على حكيم﴾<sup>3</sup>

### 4.3.1 القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام.

لقد دأب الغربيون على تفسير العبقريات العظيمة تفسيراً نفسياً، وقد ذهب بعضهم إلى أنّ العبقري مجنون، وأنشأ هؤلاء أدبا واسعا، ينسب إلى الجنون كلّ إنسان يكون أعلى تفكيراً من سواد البشر، وقد سقط ضحيةً لهذا التّوجه عددٌ كبير من أعلام القوم، مثل: ديستوفسكي، ونيتشه، وبودلير، وكليست، وهودرلن،\* وبنفس هذه الرّوح كوّن شيرنجر رأيه في محمّد ﷺ.<sup>4</sup> ورأى ماسينيون أنّ الحالات الرّوحية التي

1 — أخرجه الحاكم في المستدرک 4/2، والبغوي في شرح السنة 304/14. وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير للألباني بالرقم 2085.

2 — النساء: 164.

3 — الشورى: 51.

\* — نيتشه، فريدريك (1844 — 1900م). فيلسوف ألماني وشاعر، وعالم كلاسيكي، تأثر به كثير من الفلاسفة والكتاب وعلماء النفس في القرن العشرين تأثراً شديداً.

بودلير، شارل (1821-1867م). كان أكثر الشعراء الفرنسيين شهرةً ومن أكثرهم تأثيراً في تطور الشعر الحديث في أوروبا وغيرها. وكان بارعاً ضليعاً في نظم السوناتات (قصيدة تشتمل على 14 بيتاً) وشاعراً ذا خيال وناقداً متقدماً.

4 — يُنظر: دفاع عن محمّد، ص 66، 67.

كانت تتاب النبي ﷺ قبل الوحيّ وبعده، تشبه الحالات الروحية للمتصوّف الذي لم يصل بعد إلى حالة (الواصل).<sup>1</sup>

إنّ المستشرقين يتفاوتون في تقدير درجة أثر النبي ﷺ في القرآن، لكنّ الإقرار بوجوده أمرٌ مسلمٌ به عند عامّتهم، وهذا التفاوت يظهر في اختلافهم في وصف الحال التي ظهر فيها هذا التأثير، فهناك من وصفها (بالانخطف الروحي)، مثل هنري ماسيه الذي يقول: «ما من شكّ في أنّ القرآن لا يمكن أن يكون كلّه من نتاج الانخطف الروحي، لأنّ هذا الانخطف يفترض هياجاً لا يتيح إلاّ صدور كلمات وعبارات متقطّعة، ومن الممكن القول أنّ الأجزاء الأكثر قدماً، تعرضت لبعض التعديلات، ولكن من المستحيل إثبات ذلك ببرهان قاطع.»<sup>2</sup> وهناك من سمّاها (الخيال المبدع) أو المكاشفة أو الوحي التّفسي، أو الإلهام،<sup>3</sup> ويعنون بذلك: «أنّ القرآن فيض من خاطر محمّد ﷺ أو انطباع لإلهامه، أي أنّه ناتج عن تأمّلاته الشخصيّة، وخواطره الفكرية، وسبحاته الروحية»<sup>4</sup>.

وبالرغم من أنّ هنري ماسيه لا يملك من البراهين ما يثبت به مذهبه، إلاّ أنّه لا يتردّد في إصدار أحكام خطيرة، مثل ادّعائه إصابة النبي ﷺ بالصرع، فعنده «ووفقاً للتقاليد فإنّ محمّداً تلقى في بادئ الأمر نوعاً من الدويّ، فصار كأنّه مصاب بالحمّى، وشحب لونه وارتجف وتدثّر بدثار، وهناك بعض المؤرّخين — والبيزنطيّون منهم على الخصوص — تحدّثوا عن الصرع الذي يمكن أن يكون محمّد مصاباً به، ومن المعلوم في القرون الوسطى، في الشّرق كما في الغرب، أنّ هؤلاء المرضى كانوا يتخيّلون كأنّ روحاً تمتلكهم، وقد أصبحت التّوبات عند محمّد مألوفة كثيراً ابتداءً من الوحي الأوّل

1 — يُنظر: دفاع عن محمّد، ص 67.

2 — هنري، ماسيه. الإسلام، ط3، ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1988، ص 102.

3 — يُنظر: الظاهرة القرآنيّة، ص 143.

4 — الوحي في المنظور الاستشراقي، ص 123.

الَّذِي حَدَثَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ»<sup>1</sup>، ويمكن للباحث أن يلاحظ اعتماد ماسيه الدائم على الظنّ والتّخمين كقوله: (يمكن أن يكون).

والمرء يقف داهشا أمام كلام كهذا، فهؤلاء المستشرقون يصفون أنفسهم بالموضوعيّة التي تقتضي الاحتكام إلى الأدلّة والبراهين في إثبات الآراء، ثمّ تراهم إذا أعجزهم الطّلب، يجزمون بأحكام واهيّة، وإن خافهم الدليل على إقرارها، فإذا كان من المستحيل إثبات تلك التعديلات المزعومة، فلم بثّها في هذا الخطاب؟!!

وإذا كان الموقف التّقدي يقتضي أن أدلّة ماسيه واهيّة، لعدم اعتمادها على برهان قاطع — كما أقرّ ذلك — فحريّ بالقارئ توهين الحكم الذي يدّعي فيه أثر النبي ﷺ المنخطف روحيا على حدّ زعمه. لكنّ الرّؤيا الواحدة، والمرجعيّة المشتركة للفكر الاستشراقي، تجعله يصدر أحكاما تكاد تتناغم في جوهرها، وإن اختلفت في بعض التّفاصيل، لقد صرّح جب في كتابه (المذهب المحمّدي) بكون محمّد ﷺ مبدعاً، فقال: «إنّ محمّدا ككلّ شخصيّة مبدعة قد تأثر بضرورات الطّروف الخارجيّة المحيطة به من جهة، ثمّ هو من جهة أخرى، قد شقّ طريقا جديداً بين الأفكار والعقائد السّائدة في زمانه، و الدّائرة في المكان الذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدّور الممتاز لمكّة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كلّ أدوار حياة محمّد.»<sup>2</sup> فهذا الإبداع هو الذي مكّنه ﷺ في نظر المستشرقين، من بثّ أفكاره في القرآن عند من يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهو الذي أهّله إلى تأليف القرآن عند الذين يزعمون تأليفه ﷺ القرآن كلّهُ.

1 — دراسات في الاستشراق ورد شبه المستشرقين حول الإسلام، د. علي علي شاهين، ص 124-125.

2 — نقلا عن: دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنيّة، دار البلاغ، الجزائر، د ت، ص 35/ التهامي، النقرة.

مناهج المستشرقين. ج 1، ص 27 — 28.

والملفت في الخطاب الاستشراقي، هو تقديمه هذه الشّبهة في أسلوب فنيّ رائع ينطلق من معطيات صحيحة، ويقرّر حقائق لا جدال فيها، ثم يُسرّبُ بين سطور هذا الخطاب شكوكاً تجعل القارئ في حيرة من أمره، بحيث يرى — أحياناً — هذا الخطاب يقدّم هذه المُسلّمات بأسلوب يفوق أسلوب المؤمنين بهذا الكتاب والمنافحين عنه. تأمل معي هذا الكلام: « إنّ سيرة النّبيّ تشير كيف كان القرآن انعكاساً لصعوبات منذلّة وجهادٍ روحيّ وحربيّ، قاده محمّد أثناء دعوته في مكّة ثم بعد سنة 622 م في المدينة.»<sup>1</sup>

إنّ هذا الكلام يمكن أن يُفهم فهماً حسناً في إطار أسباب النزول، وكذلك في ضوء نزول القرآن منجمّاً، لكنّ الاضطراب يقع للقارئ بحكم ما سبق هذا الكلام وبالضبط في الصّفحة التي سبقته، حيث يتحدّث بلاشير عن سيرة النّبي ﷺ — التي رآها، هنا، كفيلة بإبراز تصوير القرآن الكريم لحياة الجماعة المسلمة بقيادة النّبي ﷺ — يتحدّث عنها فيقول: « إنّ حياة النّبي، أو سيرته، تنطوي على معطيات دقيقة لكنّها متناقضة بعض الشيء.»<sup>2</sup> هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا بدّ من ربط هذا الكلام بما يليه، يقول إتماماً للفقرة السّابقة: « وهذه النّظرة تأكّدت بمقدار ما أجاد علم الإسلاميات في تحديد ما كان من العلاقة بين الظّروف السّياسية والاجتماعية والدينية، حيث نمت هذه الرّسالة وبين محتوى التّبليغات التي جمعت فيما نسّميه القرآن.»<sup>3</sup>

فبدايةً، يرى بلاشير أنّ هذه النّظرة تولّدت بفضل المستشرقين الذين يسميهم علماء الإسلاميات، ثم يقرّر أهميّة هذه النّظرة في تفسير العلاقة بين الجوّ الذي نمت

<sup>1</sup> — بلاشير، ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 25.

<sup>2</sup> — المصدر نفسه، ص 24.

<sup>3</sup> — م ن، ص 25.

فيه الرّسالة، وبخاصة حياة صاحبها، وبين محتوى النصّ الذي يسمّيه هؤلاء المستشرقون (قرآنا). وبعدها يتحدّث عن الانتقادات التي ولّدت مظهرًا لا ينسجم مع ما توارثه المسلمون من سيرة النبي ﷺ، يرى أن الضرورة أملت على المسلمين إنشاء بناء تعليلي لرسالة محمد ﷺ، فيقول: « إن ميلا شديداً للواقع المفصل والمؤرّخ، قاد إلى إخراج إطار تاريخي لذلك البناء أمدّت بنيته وتفصيله التلميحات الكثيرة الموجودة في القرآن رغم ما يغلب على هذه التلميحات من الغموض والحاجة للاستقصاء.»<sup>1</sup>

وقد أشار عقب ذلك، إلى المجهود الكبير الذي لعبه علماء الإسلاميات وعلى رأسهم: موير ونولدكه، في إعادة ترتيب المصحف حسب التعاقب التاريخي، ولكنه يؤكّد على ترك بعض المسائل على حالها قائلا: « وقد أبقى الجمع الجديد للنصوص على التقسيم الذي كرّسه المؤلّفون الإسلاميون العرب »<sup>2</sup> وإقحام عبارة (المؤلّفون الإسلاميون) في هذا السياق يُحدث تشويشا في المعنى، في حال إحسان الظنّ بلاشير، وإلاّ فهو طعن في مصدر القرآن الكريم.

و قد يتجاوز الخطاب الاستشراقي، أحيانا، في قضية تأليف النصّ القرآني شخص الرّسول ﷺ إلى غيره من أتباع الفرق والأحزاب، فهذا بلاشير بعدما تتبّع مراحل تكوين المصحف والأخطار التي لحقته، يرى أن النصّ القانوني للمصحف قد اعتمد بشكل نهائي في منتصف القرن العاشر،<sup>3</sup> ومع ذلك فإنّ هذا النصّ لم يستطع فرض نفسه بسهولة، وإتّما تلقى مقاومة عنيفة، ويتحدّث بلاشير، هنا، عن شعور بالجزور أبداه قديما بعض الصّحابة — من أمثال ابن مسعود رضي الله عنه — لعدم

<sup>1</sup> — بلاشير، ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 25.

<sup>2</sup> — م ن، ص 26.

<sup>3</sup> — يُنظر: م ن، ص 35.

اعتماد نصوصهم في المصحف العثماني الرسمي،<sup>1</sup> ثمّ يتحدث فيما بعد عن معارضة الشيعة والخوارج والمعتزلة ويذكر بعض الأمثلة عن التحريفات التي لحقت بالمصحف، ثمّ يتأسّف لعدم وجود دليل على تحريف القرآن، قائلاً: «ولكنّ أقدم المصاحف التي حفظت لنا، لا تحمل مع الأسف آية شهادة تدعّم التزوير أو الحذف الذي أُشير إليه في الأوساط الشيعية»<sup>2</sup>.

إنّ تأسّف بلاشير في هذا المقام لا مبرر له، إلّا أن يكون دليلاً على سعي الرّجل الجادّ في التفتيش والتنقيب، عن آية شبهة للطعن في إلهية المصدر القرآني، ولعلّ المشكلة التي يتخبط فيها المستشرقون تتعلق بفكرة الوحي، لأنّهم يعتقدون أنّ الوحي ينشأ عن إلهام فائض من استعداد النفس العالية، والحقيقة أنّ الوحي صادر من خارج نفس النبي ﷺ، وليس نابعاً من داخلها، كما يتوهّم المستشرقون، فالقرآن يعلن مخاطباً محمّد ﷺ بقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١١٦﴾﴾<sup>3</sup>

وإذا كان المقصود بالإلهام هو نفث روح القدس في الرّوع، أو كما قال ابن منظور: «الإلهام أن يلقي الله في النفس أمراً يبعثه على الفعل أو التّرك، وهو نوع من الوحي، يخصّ الله به من يشاء من عباده»<sup>4</sup>. إذا كان الأمر على هذه الحال، فإنّه «لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام، في أنّ إلهام الأنبياء جزء من الوحي المعصوم»<sup>5</sup>، ولكن إذا نظر المهتمون بدراسة ظاهرة الوحي إلى الإلهام — كما فعل بعض

<sup>1</sup> — يُنظر: م ن، ص 35.

<sup>2</sup> — م ن، ص 37.

<sup>3</sup> — سورة الشعراء، الآيات: 192—196.

<sup>4</sup> — لسان العرب، باب (لهم)

<sup>5</sup> — القرضاوي، يوسف. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرّؤى ومن التّمائم والكهانة والرقي. ط1، مكتبة وهبة،

القاهرة، 1994 ص 29.



المستشرقين — على أنّها عملية إبانة لا تتمّ إلاّ أن يكتسب صاحبها العلم أو الفنّ أو الخبرة،<sup>1</sup> فإنّ نظرهم إلى الوحي، وما يترتب عنه من نبوة لا تعدو أن تكون إلاّ وهما وتخيلاً، إنهم لا يدركون أنّ النبوة انتقاء واختيار، « وباب النبوة ليس مفتوحاً لكلّ أحد مهما عظم إشراقه، أو سمّت نفسه، كما أنّ الوحي في مفهومه الدّيني الصّحيح ظاهرة روحية خصّ الله بها من اصطفاهم للنبوة — وبه يكون اتّصالهم بالله من غير حلول ولا اتّحاد — ليكلّفهم إبلاغ تعاليمه للناس.»<sup>2</sup> فهم لا يفهمون الإلهام إلاّ من الزاوية المادّية، أو من زاوية لاهوتية متطرّفة، وربّما أنّه قد أوقع كثيراً من المستشرقين في هذا الخلل مرجعيّتهم الدّينية لأنّ: « المسيحية ربّما تفهم الوحي على أنّه حلول روح الله في روح الموحى إليه، فلم تؤلّه المسيح إلاّ بهذا الحلول؛ لأنّ من حلّ فيه روح الله صار إلهاً. وهو ما ينفيه الإسلام نفيّاً مطلقاً، فالله سبحانه لا يحلّ في غيره، ولا يحلّ فيه غيره.»<sup>3</sup>

ليس القول بالإلهام أو المكاشفة أو الوحي التّفنسي قولاً جديداً « إنّما هو الرّأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملة ولا في تفصيله. فقد صوروا النبيّ ﷺ رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق فهو إذاً شاعر. ثمّ زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيراً على حواسه حتّى يحلّ إليه أنّه يرى ويسمع شخصاً يكلمه»<sup>4</sup>. ذلك هو التّفنسي المادّي القائم على استبعاد التّفكير في أيّ قوة خارجيّة، تكون لها القدرة على الإيجاد والاصطفاء والتكليف، وهو التّفنسي الذي لا يرى في إسناد الوحي إلى الخالق سبحانه إلاّ مبرّراً لتفسير الظواهر الطّبيعيّة، يقول ماكدونالد: « إنّ محمّداً عندما تحدّث عن

<sup>1</sup> — يُنظر: أسعد، يوسف ميخائيل. سيكلوجيّة الإلهام. ط1، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1983 ص3.

<sup>2</sup> — التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص 27.

<sup>3</sup> — التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ص 27.

<sup>4</sup> — دراز، محمد عبد الله. التّبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970، ص67.

الإلهام كان غرضه والباعث من وراء ادّعائه هو تفسير بعض الظواهر الكونية التي لا يمكن تفسيرها إلاّ بإمكانية الاتصال المباشر بين الملهم والملهم.<sup>1</sup>

يناقش بن نبي مفهوم الوحي — عند المستشرقين — باعتباره مكاشفة، بالنظر إلى النتائج، إذ « لا تنتج المكاشفة عند صاحبها يقيناً كاملاً، بل كأنما تخلق نصف يقين، أي بعض ما يؤدّي إلى ما يسمّى (احتمالاً)»<sup>2</sup> وإذا اعتبرنا الاحتمال إنّما هو وصف للأحداث التي لم تقع بصورة أكيدة، فإنّ ذلك لا يصلح أن يكون سبيلاً للبحث في حقيقة وحي، ظلّ الكتاب الذي ترتّب عنه محفوظاً قروناً متتالية، ذلك أن « يقين النبي فقد كان كاملاً، مع وثوقه بأنّ المعرفة الموحى بها غير شخصيّة وطارئة وخارجة عن ذاته.»<sup>3</sup> ويرهن على ما ذهب إليه، مستخدماً الاستفهام الإنكاري إذ يقول: « هل كان لرسول الله ﷺ أن يفسّر بالمكاشفة حالة أمّ موسى حين ألقّت ولدها في اليم؟»<sup>4</sup>

يواصل مالك بن نبي تساؤلاته، وهو على يقين أن الإجابة عنها لا تؤكّد إلاّ شيئاً واحداً، يتمثّل في عدم قدرة المكاشفة على البلوغ بصاحبها ما بلغ محمد ﷺ بالوحي، فيقول: « وهل بالمكاشفة كان النبي يميّز فيما ينطق به بين نوعين من (الإيحاء) هما: الآية القرآنية التي يأمر بتسجيلها فوراً، والحديث الذي يستودعه ذاكرة صحابته فحسب، ومعلوم أن القرآن من حيث المقاطع الصوتية جزء ممّا نطق به النبي؟»<sup>5</sup> إنّ التّفريق والتّمييز بين نوعين من الكلام نطق بهما نفس الناطق، لا يمكن أن يحدث « لو لم يكن لدى صاحبه في الوقت ذاته علم تامّ بالفرق بين القرآن والحديث.»<sup>1</sup> هذا من

<sup>1</sup> — نقلاً عن: منهجية جمع السنّة وجمع الأناجيل. ص 25 — 26.

<sup>2</sup> — الظاهرة القرآنية: ص 144.

<sup>3</sup> — الظاهرة القرآنية: ص 144.

<sup>4</sup> — ن م، ن ص.

<sup>5</sup> — ن م، ص 145.

<sup>1</sup> — ن م، ن ص.

لم يكن لدى صاحبه في الوقت ذاته علم تامّ بالفرق بين القرآن والحديث.<sup>1</sup> هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ لولا كون الوحي حقيقةً خارجةً عن نفس النبي ﷺ، لكان القرآن والحديث النبوي على نفس القدر من البيان والإعجاز.

لقد استطاع ابن نبي أن يصل من خلال تساؤلاته إلى تقرير أن المكاشفة لا تنتج يقيناً مؤسساً على إدراك<sup>2</sup>، ثم انطلق في تحليل ظاهرة الوحي مستندا على المقياسين الظاهري والعقلي، ناقدا إغفال المستشرقين اقتناع النبي ﷺ الشخصي، إذ أنهم « لم يأخذوا في اعتبارهم — أثناء تحليلهم للظاهرة القرآنية — حقيقة نفسية جوهرية هي: اقتناع النبي ﷺ الشخصي.»<sup>3</sup> وهي الحقيقة التي جعلت ابن نبي يعتبر أن الشهادة الوحيدة المباشرة على ظاهرة الوحي قد انفرد بها النبي ﷺ، مما أضفى على هذه الحقيقة قيمة استثنائية تدحض رأي المستشرقين في اعتبارهم هذه الظاهرة كشفاً أو إلهاماً.

يتساءل ابن نبي — مجادلاً — : هل كان النبي ﷺ يغرق في تأملات عميقة، ليفكر في المسألة الدينية، متوسلاً في ذلك بالإلهام؟.. ليردّ على درمنجهم القائل بالإلهام، حيث لم يجد في إجابته بالإيجاب عن السؤال السابق إلاّ تخيلاً، لأنّ المستشرق لم يعوّل في إجابته على الحقائق التاريخية، بالرغم من أن القرآن يصوّر لنا الحالة الفكرية للنبي ﷺ قبل الوحي في قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهيراً لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>4</sup>. يقف درمنجهم موقفه ذلك مع أنه — كما يرى ابن نبي — لم يرتب في صحة القرآن التاريخية<sup>5</sup>. وهو رأي يتكرّر في

<sup>1</sup> — ن م، ن ص.

<sup>2</sup> — يُنظر: ن م، ص 146.

<sup>3</sup> — ن م، ص 175.

<sup>4</sup> — القصص: 86.

<sup>5</sup> — يُنظر: — الظاهرة القرآنية، ص 118 — 119.

الاستشراق الفرنسي، وإن كان بدرجات متفاوتة من التشكيك، من ذلك قولهم: «إنّ النبيّ كان تائها عبر الجبل، مثل أيّ شاعر، باحثا عن الإلهام، واعتكف في غار حراء إلى أن أصابه فوحان إلهي»،<sup>1</sup> وهنا يلاحظ الباحث أنّ الخطاب قد سلّم بإلهية المصدر، ولكن بعد أن مهّد لذلك بوصف لا يليق في حقّ النبيّ، كالتّيه وتعاطي الشّعور، وهذه إحدى مغالطات الخطاب الاستشراقي.

إنّ الخطاب الاستشراقي الفرنسي في موقفه من النصّ القرآني، لا يختلف كثيرا عن بقية الآراء الاستشراقية، حينما يكون الانطلاق من مرجعية واحدة. وبمجرّد أن ينطلق الباحث الغربيّ من أرضية فكرية تتبنّى الحيادية، فإنّ تشكيل الخطاب يغيّر وجهته نحو غاية تنشُد الموضوعية، ومن أمثلة ذلك في الحديث عن مصدرية القرآن قول ليتز: «إتني لأجرؤ بكلّ أدب أن أقول: إنّ الله هو مصدر ينابيع الخير والبركات كلّها ولو كان يوحي إلى عباده فدين محمّد هو دين الوحي، ولو كانت آيات الإيثار والأمانة والاعتقاد الراسخ القويّ وسائل التمييز بين الخير والشرّ ودفع الباطل، هي الشّاهدة على الإلهام، فرسالة محمّد هي هذا الإلهام». <sup>2</sup> وهنا، نجد الإلهام استحال من رؤية سيكولوجية تتعلّق بعقريّة الذات المحمّدية إلى وسيلة، يتمّ بوساطتها الاتّصال الرّبّاني بين الله مصدر الوحي، ومحمّد المبلّغ الأمين لهذا الوحي، يقول جوزيف فان إس: «والنبيّ كما يفهم ذلك محمّد ليس إلّا مبلّغا لما يوحي إليه، لا يأتي بشيء من عنده ولم يكتسب هذا الوحي عن طريق التّفكير أو أيّ شيء آخر». <sup>3</sup>

وغاية ما يصل إليه البحث في ختام هذا المبحث، هو كون التشكيل مرتبّا ارتباطا وثيقا بالمرجعية، ومفاد كلّ خطاب يتحدّد — غالبا — على أساس الرؤيا التي تشكّل

<sup>1</sup> -Maurice, Gaudet, Demombynes, Mahomet, p68.

<sup>2</sup> — نقلا عن: هل محمّد عبقرى أم نبي، ص 233.

<sup>3</sup> — كونج، هانس، وفان إس، جوزيف. التوحيد والنّبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام. ط 1، تر: السيّد محمّد

الشّاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 24.

خلفيته الفكرية، ولا يخرج ذلك عن ثلاث حالات؛ فإما أن ينطلق الناقد من مرجعية تخالف مرجعية النص القابل للفحص والتقد، فتكون نتيجة التشكيل مخالفة لمقتضى الحال، كما رأينا من بعض المستشرقين الذين يتبنون مبدأ الإسقاط، وإما أن ينطلق الدارس من مرجعية تخالف النص محل النظر، فيجئ التشكيل عاكسا لحقيقة الصورة الذهنية المبنية على الإخلاص للخلفية الفكرية، مبدأ الناقد العقدي، وعلى هذا الأساس، يرى المؤمنون بالقرآن أن «الوحي الذي أنزله الله على محمد، ليس إلهاما فائضا من استعداد النفس العالية، حتى يمكن القول بأن معلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاما فاض من عقله الباطن أو نفسه الروحانية على مخيلته، وانعكس اعتقاده على بصره، فرأى الملك ماثلا له، وعلى سمعه فوعى ما حدثه الملك به، كما يزعم بعض المستشرقين»،<sup>1</sup> أما الحالة الثالثة، فيتجرد فيه الباحث من قيود المرجعيات، ويمتطي ويمتطي الموضوعية، والنتائج في هذه الوضعية الفكرية لن تخرج عن كونها صائبة أو قريبة من الصواب، كما رأينا عند فان إس وليتز وغيرهما.

لقد امتازت الدراسات الاستشراقية الفرنسية للقرآن الكريم — على غرار غيرها من المدارس الاستشراقية — بالوفرة والغزارة والتنوع، غير أنها — في أغلبها — كلما حاولت أن ترسو على برّ الحقيقة الذي يقودها إليه البحث العلمي النزيه، تجاذبتها أمواج المرجعية الفكرية التي تقاسمتها الوجودية المادية، والعقيدة النصرانية المتحالفة مع الفكر اللاهوتي اليهودي، ولعلّ الحكم التقدي الملائم في هذا المقام هو ما تبناه أحد المستشرقين الفرنسيين، إذ يقول: «إن الدراسات التي تمت في الغرب رغبة في تحديد المصادر التي استقى منها محمد، أو البرهنة على الظاهرة النفسية التي أخذ منها إلهامه من "لاوغيه"، لم تثبت قطّ إلا شيئا واحدا: الأحكام المسبقة لأعداء الإسلام من المؤلفين.»<sup>2</sup> وهذا ما وقف عليه البحث في تحليله الخطاب الاستشراقي.

<sup>1</sup> التهامي، النقرة. مناهج المستشرقين. ج1، ص 26.

<sup>2</sup> - Roger du Pasquier, Découverte de l'Islam, p.63.

# الباب الثاني

## الباب الثاني:

دعوى التشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي.

### الفصل الأوّل:

دعوى التشكيل المضموني.

### المبحث الأوّل

العقائد والعبادات في التشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

المطلب الثاني: رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبدية.

### المبحث الثاني:

التشريعات والقصص في التشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: الاستشراق والمرجعية التشريعية في القرآن.

المطلب الثاني: الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.

### الفصل الثاني:

دعوى التشكيل المعجمي.

### المبحث الأوّل:

الدّخيل والأعجمي في التشكيل المعجمي للقرآن.

المطلب الأوّل: المستشرقون الفرنسيون والدّخيل في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: الأعلام الأعجمية في القرآن من المنظور الاستشراقي.

### المبحث الثاني:

الحروف المقطّعة في التشكيل المعجمي للقرآن وإشكالية ترجمة معانيه.

المطلب الأوّل: الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثاني: الاستشراق وإشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم.

### الفصل الثالث:

دعوى التشكيل الأسلوبي.

### المبحث الأوّل

اللغة العربية والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: القرآن الكريم واللغة العربية: رؤية فرنسيّة.

المطلب الثاني: الأسلوب القرآني من منظور استشراقي.

### المبحث الثاني:

ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأوّل: موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

المطلب الثاني: القراءات القرآنية في الخطاب الاستشراقي.

## الفصل الأوّل:

### دعوى التشكيل المضموني.

#### المبحث الأوّل

#### العقائد والعبادات في التشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

المطلب الثاني: رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبدية.

#### المبحث الثاني:

#### التشريعات والقصص في التشكيل القرآني.

المطلب الأوّل: الاستشراق والمرجعية التشريعية في القرآن.

المطلب الثاني: الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.



## 1.1.2 موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.

أرسل الله نبيّه محمداً ﷺ إلى البشريّة جمعاء بشيراً ونذيراً، كما أخبر سبحانه وتعالى بذلك في قوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾<sup>1</sup> وآزره بمعجزة القرآن الكريم، الذي أنزله بلسان عربيّ مبين. وإذا كانت المعجزة أمراً خارقاً للعادة، يُظهره الله سبحانه على يد صاحب الرّسالة، ليكون دليلاً وبرهاناً قاطعاً على صدق دعوته، وهي إمّا أن تكون حسية أو معنوية، فإنّ الله قد أيد خاتم أنبيائه بمعجزة معنوية لأنّ المعجزات الحسية تنقضي بزمانها، ولا يبقى منها إلاّ أخباراً للتذكّرة والموعظة، ﴿ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾<sup>2</sup> إنّ المعجزة المعنوية أمر يُدرك بالعقل، ويبقى ساري المفعول مادامت الدّنيا، لذا كانت معجزة القرآن الكريم باقية بقاء الرّسالة المحمّديّة، باستيعابها الزّمان والمكان، فكّلما تطوّرت معارف الإنسان الأدبيّة، ظهر له وجه جديد من وجوه التّحديّ القرآني، وكلّما تقدّمت العلوم الماديّة انكشف وجه من وجوه الإعجاز القرآني، ولعلّ ما تضمّنه القرآن من مضامين عقديّة ومفاهيم تعبدية، شكّل — على غرار الإعجاز البيانيّ — وجهاً من وجوه الإعجاز والتّحدّي، فكيف نظر الاستشراق لهذا المضمون؟

لقد أدرك الاستشراق أهميّة القرآن الكريم في حياة المسلمين، ومكانته من حيث محتواه الفكري، ومضمونه السلوكي، حتّى أصبح — عندهم — التّذكير بذلك من نافلة القول، يقول ريسلر في مقدّمة كتاب "محمّد والقرآن لمونتيه": «إنّه ليس من النّافع أن نوكّد على القيمة المهمّة التي يمثّلها القرآن؛ هذه المجموعة من الكلمات الخالدة التي خرجت من فم الرّسول خلال حياته العظيمة، والمسلمون سمّوه الكتاب

<sup>1</sup> — سيا: 28.

<sup>2</sup> — يوسف: 111.

كما لو كان يجسّد القانون.»<sup>1</sup> فالقرآن ومع أنّه مجموع ألفاظ إلاّ أنّه اكتسب صفة الخلود، لأنّ كلماته استحالت مرجعا تشريعيّا ينظّم حياة المؤمنين الذين سمّوه الكتاب، وهو ما « يعني جمع المفاهيم التي يجب على كلّ مسلم أن يحافظ عليها في فكره وقلبه.»<sup>2</sup> لأنّ السلوك الذي يظهر على مسرح الحياة ينطلق من تلك المفاهيم الراسخة في العقل والفؤاد.

يقرّر ريسلر هذه الحقائق، مستندا إلى الآثار العمليّة التي أحدثتها النصّ القرآني في حياة المؤمنين، ويحاول أن يحدّد ملامح المضامين التي احتواها القرآن وأحدثت هذا الأثر، فينبّه القارئ على أمر يعتقد خطورة تفويت الإشارة إليه، فيقول: « والذي لا يفوتنا أن نشير إليه هو أن القرآن يركز على تقاليد أقدم منه، لذلك فإنّ القارئ لا يكون مندهشا إذا ما أدرك في عرض المذهب القرآني التأثير العميق لتوراة اليهود وتقاليدهم، وإنجيل النصارى وأعرافهم.»<sup>3</sup> وبما أنّ البحث يعالج مرجعيّة الفكر الاستشراقي، في نظرتة لمحتويات القرآن الكريم، فلا بدّ من الإشارة إلى أن المستشرقين الفرنسيين — على غرار ريسلر — لا يغفلون في معرض وصفهم مضمون القرآن عن الإحالة على المصدريّة اليهوديّة والنصرانيّة، بل قد تذهب بهم افتراضاتهم إلى أبعد من ذلك، يقول ريسلر — وهو يحاول الإحالة على مصادر أخرى، يخشى أن يستغربها المتلقي — : « كذلك فإنّ القارئ لن يكون مندهشا إذا ما وجد في كلّ وقت آثار بقايا المعتقدات القديمة التي سبقت بزمن طويل ظهور الأديان الموحاة، وفي الحقيقة إنّ القرآن يبعث ويوضّح هذه المبادئ القارّة التي شكّلت في بداية الحضارة الحياة الدنيّة

<sup>1</sup> — E. Montet, Mahomet le coran, p5.

<sup>2</sup> — Ibid.

<sup>3</sup> — Ibid.

للكلدانيين والآشوريين والفراسيين\*<sup>1</sup>» فهي إذاً إشارة إلى تعدّد مرجعيّات القرآن في نظر المستشرق.

\* كلدانيا منطقة من مناطق بلاد بابل القديمة، تقع حالياً في جنوب شرق العراق. تمكّن الكلدانيون من تطوير حضارة عظيمة في تلك البلاد.

والكلدانيون ساميون، وكانوا يتكلمون عدداً من اللغات القريبة من الآرامية. وقد هاجر الكلدانيون إلى بلاد بابل في الغرب فيما بين أوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد و875 ق. م. حكم الملوك الكلدانيون بلاد بابل في أحقاب مختلفة، خلال القرن السابع قبل الميلاد. كان أهمهم ميروداخ بالادان الثاني الذي تبوأ عرشه بين عامي 721 و710 ق. م. وتمرد ضدّ الإمبراطورية الآشورية.

في عام 626 ق. م. نُصّب أحد حكام كلدانيا — واسمه نبوبولصر — ملكاً على بلاد بابل. وفي عام 612 ق. م. هزمت جيوش متحالفة من بلاد بابل، وميديا وسيثيا القريتين بلاد آشور، وأسس نبوبولصر بعدها الإمبراطورية البابلية الجديدة. وسميت هذه الإمبراطورية بالإمبراطورية الكلدانية، لأن نبوبولصر كان يحكم كلدانيا. بسطت الإمبراطورية البابلية الجديدة سلطتها لتتحكم في جزء كبير من الشرق الأوسط الحالي، ووصلت ذروة غناها وقوتها في ظل حكم نبوخذ نصر الثاني، الذي حكم البلاد من 605 إلى 562 ق. م. وأعاد بناء مدينة بابل. في عام 539 ق. م. سيطر الفرس على بلاد البابليين.

تعرى معظم الإنجازات البابلية في الفترة ما بين القرن السابع والقرن الخامس قبل الميلاد إلى الكلدانيين، وبخاصة جهودهم الكبيرة في مجال علم الفلك وعلم التنجيم. فقد كان للبابليين سجلات رصد فلكية، كما تمكّنوا من التنبؤ بكسوف الشمس وخسوف القمر. كذلك استطاعوا قياس طول السنة، واكتسب منجموهم الفلكيون شهرة في دراسة النجوم والكواكب، لاستطلاع المستقبل. وبعد القرن السادس قبل الميلاد أصبح مصطلحاً كلدانيّ وبابليّ يعيان الشيء نفسه.

— آشور إمبراطورية قديمة كانت في أعالي نهر دجلة، ببلاد الرافدين، وتشمل الجزء الشمالي تقريباً من العراق الحديث. أما حضارتها فكانت في أوجه عديدة مماثلة لحضارة جارتها بابل القديمة التي تقع إلى الجنوب منها.

وقد آمن الآشوريون بأن هناك آلهة عدة توجه مصير الإنسان وتسيطر على السماء والأرض والماء والعواصف والنار، كما كانوا يؤمنون بالأرواح الخيرة والشريرة والسحر.

— فارس القديمة أرض تشمل أجزاء من كلٍّ من إيران وأفغانستان الحاليين. في ظل حكم قورش الكبير وداريوس الأول وأحشورش وغيرهم من القواد، أصبحت فارس موطناً لحضارة مزدهرة ومركزاً لإمبراطورية واسعة. أطلق الفرس على المنطقة اسم أرض الآريين الذي اشتق منه اسم إيران، ويسمى الفرس لغتهم اللغة الآرية.

وانطلاقاً من هذه النظرة الاستشراقية، ذهبت بعض الآراء إلى إرجاع عقيدة التوحيد إلى أصول وثنية، وتزبه المصادر الكتابية عن توافق فكرها العقدي مع المضامين القرآنية، ولأنّ العرب كانوا — في أغلبهم — وثنيين، كان لا بدّ من الخلط بين كثير من العقائد الأرضية وغيرها من العقائد السماوية، بعد تحريفها. هذا ما أراد تأكيده سيديرسكي إذ يقول: « لكي يعضد عقيدة التوحيد الإسلامية، حدّث نبي العرب مستمعيه الوثنيين عن تاريخ بعض الشخصيات التوراتية.»<sup>2</sup> فالتّوراة مصدر لثمين عقيدة التوحيد، غير أنّ الأخذ منها كان مشوباً بالتشويه، يستدرك سيديرسكي قائلاً: « ومع ذلك فالروايات القرآنية تختلف اختلافاً بيناً مع تلك التي تنتمي بالخصوص إلى العهدين القديم والجديد، والتي — بكلّ تأكيد — شوّها محمد ومزجها بروايات أبو كريفية أخرى مختلفة.»<sup>3</sup>

المعتقدات. اعتقد قدامى الفرس بألهة من الطبيعة، كالشمس والسماء. واعتقد الناس أن لألهتهم قدرات اجتماعية. فعلى سبيل المثال، إلههم مثرأ، إله الضوء عندهم، يعتقدون أنه يتحكم في العقود. ولم يكن لدى الفرس معابد وإنما كانوا يؤدون الصلاة ويقدمون القرابين في الجبال .

قام الحكيم زرادشت الذي عاش خلال الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والحادي عشر قبل الميلاد بإدخال تعديلات في عقيدة الفرس المجوسية، التي تعتمد — كما في كتابهم الزندأفستا — على وجود معبودين، أهورامازدا (إله الخير) وأهريمان (إله الشر). وقد حث زرادشت الناس على التمتع بمباهج الحياة المادية وحضهم على الأخلاق الفاضلة لينصروا أهورامازدا، على أهريمان فينصرهم في صراعه الدائم معه .

نشر أتباع زرادشت، تدريجياً، هذا المعتقد في كل أنحاء فارس. توجد تعاليم زرادشت في كتاب غاتها (الأناشيد) وهو جزء من كتاب ديني يسمى أفستا

<sup>1</sup> — E. Montet, Mahomet le coran, p5.

<sup>2</sup> - D . Sidersky, Les Origines des légendes musulmans dans le Coran et dans les vies des prophètes , 1- 137.

<sup>3</sup> - D . Sidersky, 1- 137.

\*الأسفار المنحولة أو المشكوك في صحتها (الأبوكريفيا)

إنَّ موقف المستشرقين من المضمون العقدي يرتبط عادة بتصوّرهم لمفهوم القرآن الكريم، ولكنَّ الغريب أنَّ بعضهم قد يعطي مفهوميين مختلفين أو أكثر لهذا الكتاب، ممَّا يترتّب عليه دلالات متباينة، فأحياناً يقاربون القرآن مقارنة تكاد تكون موافقة للمفهوم الأصيل، لولا بعض الهفوات المعرفيّة، فعند جودفروي: « القرآن يُراد به النَّصَّ الموحى إلى محمّد، ويُقدّم إلينا في فصول؛ السّور فيها مكوّنة من عدد متغيّر من الآيات المتفاوتة الطّول.»<sup>1</sup> وبعد هذا الاعتراف الصّريح بأنّ هذا الكتاب وحي، يواصل هذا المستشرق وصفه، قائلاً: « هناك 114 سورة تجمع 6219 آية. وقد رُتبت بحسب طولها، الثلاثة الأكثر قصراً هي: (1، 113، 114) تحيط بالنّصّ المقدّس كأنّها إطار سحريّ للوقاية.»<sup>2</sup> وينتقل إلى الحديث عن أمر طالما جعله المستشرقون شبهة يغمزون بها صحّة القرآن، فيقول: « إنَّ ترتيب السّور ليس — إذاً — ذا علاقة بالنّسق الذي تمّ به ظهورها في الحقيقة.»<sup>3</sup> ليشير إلى أنّ العلاقة بين اسم السّورة وموضوعها، لا يعني بالضرورة، خضوعها لوحدة موضوعيّة، وإنّ برّر العلماء المسلمون ذلك استناداً إلى عقيدتهم، فإنّ الغربيّين يرجعون إلى أثر المسيحيّة، « فلكلّ سورة اسمٌ ذو علاقة بالموضوع الأساسيّ المعالج بها، ولكن لا تشكّل آيةً واحدة مجموعاً منظّماً، وذلك يمثّل نوعاً من العقيدة في رأي علماء الإسلام، أمّا عند المؤلّفين

---

تتكون الأسفار المنحولة أو المشكوك في صحتها من 15 سفرًا أو جزءاً من سفر. وقد كُتبت في الفترة ما بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، بعضها كتب بالإغريقية وبعضها بالعبرية وبعضها بالآرامية. وتختلف عناوين الأسفار من إنجيل إلى آخر. وقد خلا الإنجيل العبراني من هذه الأسفار. وقد وضعت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ثلاثة منها بعد العهد الجديد. ووزعت الاثنا عشر سفرًا الأخرى في ثنايا العهد القديم تحت عناوين خاصة أو بوصفها أجزاء من أسفار أخرى. وفي بعض أناجيل الروتستانات وُضعت الأسفار بين العهد القديم والعهد الجديد، وهناك فئة قليلة وضعتها بعد العهد الجديد. وهناك بعض كنائس الروتستانات حذفت = = الأسفار من أناجيلها تماماً. ومنذ منتصف القرن العشرين أبدى العلماء اهتماماً جديداً بالأسفار الملحقّة، وعدّوها مهمّة لفهم اليهودية خلال الفترة بين نهاية العهد القديم وبداية العهد الجديد.

<sup>1</sup> - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet , p 15.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid.

الأوربيين فذلك راجع إلى تأثير مسيحي.<sup>1</sup> وبهذا فالرؤيا الإسلامية — دوماً — تبريرية في نظر المستشرقين.

ويلاحظ أنّ حديث هذا المستشرق عن القرآن اتّخذ خطأ تصاعديّاً، انطلق فيه من حقائق معلومة بالضرورة، لدى كلّ من يؤمن بهذا الكتاب، بل قد تكون معلومة عند كلّ من اطلع على القرآن، كعدد السّور، غير أنّه — وهو يتقدّم في خطابه نحو أمور تتعلق بالمضمون القرآني — يحاول التّملّص من الأساليب الدّالة على اليقين العلمي، نجد ذلك في قوله: « هناك حروف منفردة على رأس بعض السّور، دون آية إجابة مقنعة ؛ فالله وحده يعلم فحواها.»<sup>2</sup> وإلى هذا الحدّ، ما زال خطابه يتلمّس الإجابة الحاسمة من مصدرها الأصيل، حين لا يجد علمها إلاّ عند الله، لكن سرعان ما يتبنّى موقفاً مخالفاً في حديثه الصّريح عن العقيدة القرآنية، حيث يقول: « إنّ عقيدة القرآن كما تتجلّى في خطوطها العريضة، لم تكن مسألة بعيدة عن اعتقاد أيّ من أهل مكّة، ولا هي بعيدة من ميل محمّد الفطري الذي حفظ كلّ امتيازات التّعبد في مدينته.»<sup>3</sup> وكأنّ القرآن لم يأت بجديد في ظلّ حياة العرب الوثنية المليئة بالشّرك.

وبناءً على التّصوّر الذي بنا عليه هذا المستشرق رأيه، فإنّ كلّ ما بُنيت عليه العقائد في القرآن، إنّما يعود بعض أساسه إلى تأثير البيئة التي نشأ فيه النبيّ ﷺ، وكان ذلك نتيجة تأمله العميق في تلك القوّة الخفيّة التي تحمي العشيرة وتذود عنها، يقول جودفروي: « إنّ تأمل محمّد جعله يتصوّر إلهه وحيداً أسمى، قد جُمعت فيه المظاهر المختلفة التي اختصّت بها اعتقادات العرب المتنوّعة آنذاك. (الله) مثلٌ للألوهية المألوفة التي تحمي القبيلة ضدّ أعدائها، وترعى مصالحها؛ في مكّة: هو الذي ضمن أمن

<sup>1</sup> - M. Gaudefroy-Demombynes, p 15.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid.86.

القافلتين الكبيرتين في رحلتي قريش السنوية.<sup>1</sup> فالإله الذي خلقتة تأملات محمد ﷺ — في نظر هذا المستشرق — لا يعدو أن يكون في بدايات الاستغراق الفكري إلا إلهًا خاصًا بالعرب، يلبي حاجة قريش إلى حماية مصالحها داخل مجال جغرافي محدود.

لقد حاول جودفروي أن يعالج فكرة الألوهية في الاعتقاد النبوي من منظورين؛ فهي مبنية على تفكير بسيط فرضته طبيعة الحياة التي عاشها النبي ﷺ فكانت وليدة تأمل سهل غير معقد، لا يختلف في شيء عن تفكير قومه، هذا من جهة، و« من جهة أخرى كَوْن (الله) الألوهية البعيدة والمرعبة التي خلقت العالم والناس، وحكمتهم بمقتضى كل قوتها وإرادتها التي لا تبلغها معرفة الإنسان؛ يده تأخذ بغير تعطّل على معاينة كل أهل العناد.»<sup>2</sup> ومن هذا المنظور يرى أنه يقارب مفهوم الألوهية من خلال منطوق القرآن، ولما يشعر أنه حوّل الفكرة الساذجة في بداية مقارنته، إلى فلسفة إيمانية عميقة في النهاية، يستدرك، لينسب الفضل إلى أثر العقيدة المسيحية في إنضاج التصور القرآني للألوهية، فيقول: « لكنّ محمّدًا كان مطلعًا بما فيه الكفاية على الوعظ اليسوعي الذي أيقظ أصداء في عواطفه الخاصة، من أجل أن يعيش أيضا في (الله) إله الحلم والرحمة.»<sup>3</sup> وكانّ الحلم الإلهي والرحمة الربانية لا يناهما أحدًا إلا عبر التبشير المسيحي.

الخطاب الاستشراقي بأيدولوجيته الغربية، يتّسع في أفقه الفكري ليحيط بالقضية محلّ الدّراسة، مستخدما أسلوبه الخاصّ في الالتفاف حول الفكرة المعالّجة ليبلغ بها درجة، يعتقد فيها القارئ أنّه قد انتهى إلى إقرار بحقيقة ما، غير أنّه يصطدم ببراعة هذا الخطاب أو دهائه يقوّض ذاك الإقرار، ويشكّك في ذلك الاعتراف، وفي

<sup>1</sup> - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet, p 238 – 239.

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid.

هذا الصّدّد، نجد جودفروي<sup>1</sup> بعدما أن أقرّ أن وحدانيّة الله المطلقة أصبحت بسرعة العقيدة الأساسيّة للإسلام، ممّا أدّى إلى استهجان الوثنيّة و الثالث في العقيدة المسيحيّة، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>2</sup> وبعدهما أكد أن القرآن بترعة جدليّة، مارس التّقويض في نقد العقائد الأخرى، فصار مألوفاً ذكر صيغ نفي تقضي على الرأى الآخر، مستشهداً بقوله عزّ وجلّ: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾<sup>3</sup> ولم يكن له كفوّاً أحدٌ<sup>4</sup> مؤكداً أن دور القرآن في بناء العقيدة، بدأ بمحاربة الشّرك عند العرب، واليهوديّة والمسيحيّة، كما ورد في قوله جلّ شأنه: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾<sup>4</sup>.

فبعد هذا الإقرار الذي يوحي للمتلقّي أن المستشرق قد أحاط بمفهوم القرآن للوحدانيّة، وأنّه قد سلّم بهذه العقيدة تسليماً مبنياً على النّظر والتّحقيق، والاقتران والتّصديق، مؤسساً رأيه على البرهنة بالدليل.. بعد هذا، يعود إلى الهدم عقب البناء، والهدّ إثر التّشديد، فيصرّح أنّه: «ليس من المؤكّد أن وحدانيّة الله كانت بالنّسبة لمحمّد مبدئاً فطريّاً؛ لقد رأى في (الله) حاكم العالم ومحركه، ولكن ليس الإله الوحيد قطعاً.»<sup>5</sup> وبهذا يكون قد انتهى إلى نتيجة لا تتناغم مع ما استهل به دراسته من مساءلة لحقائق التّاريخ، وما حاول البحث عنه من خلال منطوق النّصوص القرآنيّة، فهو لم ينطلق من التّشكيك ليخلص إلى التّحقيق، وإنّما اتّخذ الحقائق منطلقاً غير أنّه لم يرسُ إلاّ على فروض، أو هكذا يظهر لمتبّع آراء هذا المستشرق، فما إن يعتقد الباحث أنّه قد بلور رأياً عن موقف جودفروي من العقيدة القرآنيّة، حتّى يجد نفسه

<sup>1</sup> - Voir : M. Gaudefroy-Demombynes, p 249.

<sup>2</sup> — الإخلاص: 1.

<sup>3</sup> — الإخلاص: 3 — 4.

<sup>4</sup> — الذّاريات: 51.

<sup>5</sup> - M. Gaudefroy, p 249.



مضطرباً إلى إعادة بلورة رأي جديد، يتطلّبه الموقف الجديد الذي قد يكون ناسخاً لما سلف.

وإذا توقّف البحث ليعالج تلك الآراء حول المضامين المتعلقة بالعميقة في النصّ القرآني، ولا سيّما فكرة الألوهية، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الاستشراق قد اتّكأ في مثل هذه المباحث على علم المقارنة بين الأديان، مستخدماً النّقد الاعتقادي، وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا العلم يُنظر إليه باعتباره علماً مع الحيطة والحذر في النتائج<sup>1</sup>، فالباحث في هذا المجال قد يكون مؤمناً بعميقة، كافراً بغيرها؛ فهو ينطلق في بحثه من أحكام مسبقة، لا تترك للدراسة مجالاً للوصول إلى نتائج خارج السّقف المحدّد آنفاً، وقد يكون مؤمناً بعالم الغيب، غير أنّه ينظر إلى الدّين باعتباره عملاً بشرياً، فيعزو العقائد إلى التأمّل البشري، والتّفكير الإنساني، وقد يكون من منكري الأديان فيبحث في مجال لا يعرف جوهره، ويدرس مادّةً مجهول ماهيتها، إنّ طينة المستشرقين الفرنسيين لا تخرج في أغلبها من دائرة هذا التّصنيف.

لقد زاد من خيبة الأمل في الوصول إلى نتائج مباحة — لا نقول واجبة فنحجر على الفكر عمله، ولا نقول ممنوعة فنفسح المجال إلى التّكهن — اعتماد النّقد الاعتقادي؛ « فهو النّقد الذي تسيطر عليه آراء ومعتقدات سبق أن استقرّت عند النّاقدين، وذلك لهوى ديني أو وطني أو عنصري.»<sup>2</sup> ومن يرجع إلى عوامل نشأة الاستشراق، يجد هذه الأهواء من أهمّ العناصر التي كوّنت عوامل ظهور هذه المدرسة الفكرية في الغرب، ولأنّ التّجرّد من الأهواء ضمان للنّقد السليم، وهو شرط ليس

<sup>1</sup> — يُنظر: العقاد، عباس محمود. ما يقال عن الإسلام، ص 36 وما بعدها.

<sup>2</sup> — مندور، محمّد. في النّقد والأدب. نغمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 12.

يسيرا تحقيقه، فإنّ هذا النوع من التّقد يُعتبر أشدّ الأصناف قابليّة للتّجريح والاستهجان.<sup>1</sup>

في الاستشراق الفرنسي نماذج كثيرة، تبنّت هذا النوع من التّقد، لأنّ هذه المدرسة قد حاولت التّأسيس لخطابها انطلاقاً من الارتباط الذي افترضته بين المعرفة وبين الشّأن الثقافي، والوضع الشّخصي، والظرف التاريخي، والمذهب الاعتقادي، حيث اعتبرتها أحياءاً<sup>2</sup> يتمّ فيها إنتاج العلم وتوليد المعرفة، ولأنّ رينان وماسينون يمثلان طرفاً من المرجعيّة الفكرية لكثير من المستشرقين الفرنسيين،<sup>3</sup> فإنّ ما قاله الرّجلان عن الإسلام من أشياء وصفها إدوارد سعيد بالتّيّة، لا يمنع من تحبّطهما في مواطن كثيرة بسبب وقوعهما أسيرين في أغلال الخلفيّة الفكرية، « فلم يكن أيُّ من هذين الرّجلين قادراً

<sup>1</sup> — يُنظر: مندور، محمّد. في التّقد والأدب. ص 12.

<sup>2</sup> — أحياءاً: ج: حيّز، وكان قياسه أن يكون أحوازاً، كميت وأموات، أو يكون حيّاتراً، أو حيّاوزاً.

يُنظر: العين: حوط. المحيط في اللّغة: حوز. الصّحاح في اللّغة: حوز. المخصّص: القرب. المحكم والمحيط الأعظم: ح و ز. تذيب اللّغة: حاز. العين: 3/275. تاج العروس: حيز...

<sup>3</sup> — مثلاً: نجد Gaudefroy قد اعتمد كثيراً من آرائهما، فقد استند على مؤلفاتهما: يُنظر على سبيل المثال: ص 439، 584.

Massignon (L.), *La Passion d'al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, 1922.

— « L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique », dans *Eranos-Jahrbuch*, 1948 .

— « L'idée de l'Esprit dans l'Islam », 1945.

— « Salmân Pâk... », *Cahiers de la Soc. des Et. iraniennes*, 1934.

— « Les Sept Dormants », *Melanges P. Peeters*, t. II : *Analecta Bollandiana*, 68, 1950, pp. 245-260 (à remplacer maintenant par l'article plus complet du même dans *Revue des ét. islamiques*, 22, 1954, pp. 59112 et 23, 1955, pp. 93-106.

Mâwardî, *al-Ahkâm as-Sultâniya*, éd. Enger, Bonn, 1853 ; trad. Fagnan, Alger, 1915.

Renan (E.), *Vie de Jésus*, Paris, 1863.

— *L'Antéchrist*, Paris, 1873.

— *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882.

على أن يفحص بشكل انتقادي تلك الفرضيات والمبادئ التي كان يعتمد عليها عمله.<sup>1</sup> لأنها ببساطة تنطلق من عقيدة مختلفة، لا ترى لعقيدة غيرها حقاً في الريادة.

ومع ذلك، فإن إدوارد سعيد يرى في دراستنا لرينان وماسينون سبيلاً للاطلاع على قسم هائل من العمليّات التي تتشكّل بها المعرفة، فالرجلان، وبالرغم من الجهود التي بذلها من أجل تقديم مقاربة ساذجة، وعرض بريء للإسلام وعقائده، « فإننا نلاحظ أنّهما في المكان الذي يوشكان فيه أن يدركا الإسلام، يضللان طريقهما إليه في الوقت نفسه أيضاً. فهذا الدّارس منهما يفهم الدّين بمصطلحات دنيويّة ولكنّه لا يفقه في الإسلام ذلك الشّيء الذي لا يزال يغذي أشياعه تغذية أصيلة، والآخر يراه بمصطلحات دينيّة ولكنّه يتجاهل إلى حدّ كبير الفروق الدنيويّة التي تقوم في صميم تنوّع العالم الإسلامي، وفي كلا هذين الشّاهدين، إذاً، يرى الاستشراق نفسه ويصاب بالعمى ممّا يراه.»<sup>2</sup> وانطلاقاً من هذه الأرضيّة الفكرية وقع الخطاب الاستشراقيّ الفرنسيّ في حللّ الفهم، بعدما وقع في فساد المعرفة، فترتب على ذلك سوء تحليل للمعطيات، واضطراب في تركيب الفرضيات، فكانت النتيجة قصوراً في التّقويم، كما سنرى في ختام هذا المطلب.

قد ذهب ريسلر إلى ربط القرآن الكريم بما أسماه تقاليد أقدم منه، وركّز على الأثر اليهودي والنصراني في مضامينه، وهذا مسلك خاض فيه كثير من المستشرقين، وقد عاجله البحث في المباحث السّابقة، غير أنّ محاولة توثيق الصّلة بين العقائد القرآنيّة والمعتقدات القديمة كتلك التي عرفها الكلدانيّون والآشوريّون والفرس، يعتبر انسلالاً يؤول بالخطاب خارج الفروض البحثيّة، لأنّه — وبكلّ بساطة — إذا عدنا إلى تاريخ العقائد، فإننا واجدون عند الكلدانيّين وفي بابل القديمة عموماً عدد الآلهة قد ناهز

1 — إدوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص 326.

2 — إدوارد سعيد. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000، ص 327.

العقائد، فإننا واجدون عند الكلدانيين وفي بابل القديمة عموماً عدد الآلهة قد ناهز أربعة آلاف إله، وقد كانت معظم الآلهة خادمة لآلهة أكبر منها، وكان معظمها يمثل جزءاً من الطبيعة كالشمس والقمر، والماء والهواء، كما كانت غير متزّه عن النكاح والتكاثر، وقد قُسمت إلى مجموعات كلّ مجموعة مختصة بمدينة أو بشيء محدد، وبمرور الزمن، تربعت "عشتار" على الألوهية، وأصبحت تُعرف بالآلهة الأمّ العذراء.<sup>1</sup>

تلك عقيدة الكلدانيين، أمّا عقيدة الآشوريين فقد اختلفت عن عقائد الديانات التي سبقتها في بعض الوجوه؛ فإلههم الأكبر هو آشور أو آسور، وقد أطلقوا هذا الاسم على بلادهم، والملك الآشوري كان حاكماً، كما كان كاهناً أكبر، في الوقت نفسه، وكان الآشوريون يعتبرون الملك حاكماً من قبل إله آشور على الأرض، بينما لم يكن الملوك البابليون قادة متدينين، حيث كان باستطاعتهم أن يدخلوا المعبد مرة واحدة في السنة فقط، وفي ظلّ مناسبات، وأحوال، وظروف خاصّة، وقد عبد الآشوريون آلهة أخرى، منها نبو<sup>2</sup>، ونيورتا<sup>3</sup>، وعشتار<sup>4</sup>.

أمّا معتقدات الفارسيين الأقدمين، فيمكن أن يُوجز الحديث عنها في الإشارة إلى الزرادشتية، وهي ديانة أسّسها زرادشت الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وجوهر العقيدة الزرادشتية يتمثل في فكرة الصّراع بين الخير والشرّ، وقد دعا زرادشت إلى الإيمان بـ(أهورا مزدا) إله للحكمة، وهو واحدٌ أبديّ سرمديّ حكيم عدل وخير، قد خلق العالم في سبعة أطوار، بينما مثل روح الشرّ (أنكرا مينو)، وقد دخل في العالم ليفسده، فبدأ بذلك الصّراع بين الخير والشرّ في العالم، ومن الطّقوس التي أمر بها زرادشت أتباعه: الصّلاة أمام النار، وللزّرادشتيين احتفالات، أهمّها

<sup>1</sup> — يُنظر: أديان العالم، ص 47 وما بعدها.

<sup>2</sup> — إله العلم وراعي الكتاب.

<sup>3</sup> — إله للحرب.

<sup>4</sup> — إلهة للحب.

التوروز أو اليوم الجديد؛ وهو احتفال باليوم الأزلي الجديد في الربيع، عندما تعود مملكة أهورا مزدا إلى الأرض، كما يزعمون.<sup>1</sup>

والآن، فهل يمكن أن يجد الباحث علاقة بين تلك المعتقدات والعقيدة التي جاء بها القرآن الكريم؟! .. إنَّ اللحظة التاريخية التي التقت فيها السماء بالأرض على وقع صدى كلام الله، هي اللحظة التي كانت فيها « البشرية تتخبّط في ركام هائل من العقائد والتصورات، والفلسفات، والأساطير، والأفكار، والأوهام والشعائر. والتقاليد يختلط فيها الحقّ بالباطل، والدين بالخرافة، والفلسفة بالأسطورة.»<sup>2</sup> فجاء القرآن بعقيدة هي أسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد ذي الصفات الكمالية التي تُعتبر ردّاً على فكرة الله في الفلسفة الأرضية، كما هيّ تصحيح لمفهوم الألوهية في الأديان الكتابية<sup>3</sup>، فلا مجال — إذاً — للمقارنة.

إنَّ الخطاب الاستشراقي يسعى جاهداً إلى عقد ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي المتعلّق بمعتقدات اليهود والنصارى، كما ذهب إلى ذلك سيديرسكي، وحينما يلاحظ اختلافاً في الموضوعات، فإنّه يعزو ذلك إلى التشويه، وينسبه تارة إلى النبي ﷺ، وتارة أخرى، يؤول به إلى أتباعه من المؤمنين، وهنا تتضح مرّة أخرى وحدة المرجعية الاستشراقية، فقد زعم وليم الطرابلسي أنّه: «بعد أن مات (محمد) أراد أنصاره أن يعالجوا العقيدة والتشريع معالجة شاملة قائمة على تعاليمه»<sup>4</sup>، غير أنّهم لم يجدوا في من نيط به هذا الدور الكفاية اللازمة لأداء ذلك

<sup>1</sup> — يُنظر: أديان العالم، ص 150 وما بعدها.

<sup>2</sup> — قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي، ص 22.

<sup>3</sup> — العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام. ط 4، 2005، فضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص 28.

<sup>4</sup> — محمد الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ص ، دار الفكر العربي. القاهرة 1413هـ — 1993م، ص 368.

يُنظر أيضاً: عبد المحسن، محمد عبد الراضي. ماذا يريد الغرب من القرآن. ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2006، ص 133.

ذلك على أكمل وجه، فاضطّروا إلى طلب المساندة من اليهود والمسيحيين الذين أسلموا، « وعند ذلك رأى هؤلاء من الأفضل أن ينتقوا فقرات مناسبة من العهد القديم والجديد، وأن يمزجوها بالكتاب كيفما اتفق، وبذا أصبح الكتاب على عظيم من الرونق والجمال المنقول من الكتب المترلة ما بين مسيحية ويهودية. <sup>1</sup> والحق أن حادثة نزول القرآن على محمد ﷺ، وإن كانت مماثلة لظاهرة الوحي عند جميع الأنبياء الآخرين، فإن مرد ذلك إلى وحدة المصدر والغاية.

إنّ الخلل الذي يجعل الخطاب الاستشراقي يتخبّط في بحثه عن مسوغات لبعض آرائه التي يحسّ بمشاشتها، يكمن في النقص المعرفي البين، ويفتضح أمره في الأغلاط العلميّة الصّريحة عند وصفه القرآن الكريم، فلو عدنا إلى حديث جودفروي، لوجدناه يعدّ سورتي (الفلق والناس) بالإضافة إلى (الفاتحة) أقصر سور القرآن، مع أن الإجماع منعقد على سورة (الكوثر) وهي « ثلاث آيات قصار، وهي أقصر سورة في القرآن. <sup>2</sup> أمّا طعنه في ترتيب القرآن على أنه لا يخضع إلى اتّساق يتفق مع فترات النزول، فهو دليل آخر على أحاديّة النّظرة الغربيّة، ووحدة المرجعيّة الفكرية الاستشراقيّة، وهو الأمر الذي سنقف عليه عند معالجة هذه الشبهة، وغيرها من الشبهات المتعلّقة بالبنية والأسلوب، مثل الحروف المنفردة، لاحقا.

ولكن، لا يمكن إنهاء هذا المطلب، وإسدال الستار عليه إلاّ بعد الإشارة إلى إخفاق جودفروي في مقارنة عقيدة القرآن في الله، فقد أرجعها إلى الاستعداد الفطري والتأمّل الشّخصي تارة، وإلى الأثر المسيحي — اليهودي، مرّة، وإلى الضّرورة البيئية، حيناً آخر، والحقيقة أن هذه العقيدة قد تكوّنت « والقرآن الكريم ينزل في مكّة ينافح عن تلك الجماعة الناشئة، فيزيح من طريقها العقبات والأشواك والشكوك... ويمدّها

<sup>1</sup> — الاستشراق رسالة استعمار، ص 368.

<sup>2</sup> — تفسير القرطبي،

بأسباب الإيمان والاعتقاد، حتى دارت الآيات المكيّة — عموماً — حول إنشاء العقيدة.. في الله، وفي الوحي، وفي اليوم الآخر، وحول إنشاء التّصوّر المنبثق من هذه العقيدة لهذا الوجود، وعلاقته بخالقه..<sup>1</sup>»

هكذا تكوّنت في مكّة العقيدة التي جاء بها القرآن نظرياً، وتأسّست فكرياً، وتألفت عاطفياً، « ونزل القرآن الكريم في المدينة يعالج تطبيق تلك العقيدة، وذاك التّصوّر في الحياة الواقعيّة، وحمل النفوس على الاضطلاع بأمانة العقيدة والشريعة في معتك الحياة.»<sup>2</sup> فكانت تلك العقيدة وحيّاً تأسيسياً في مكّة، وكانت وحيّاً تطبيقياً في المدينة.

## 2.1.2 رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبدي.

العبادة في المفهوم الإسلامي، وطبقاً لما جاء به القرآن الكريم والسنة الشريفة، اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله تعالى ويرضاه من أقوال وأعمال، ظاهرة كانت أو باطنة، وهيّ تمزج بين غاية الدّل ومنتهى الحبّ، وتلك هيّ الغاية التي أرسل الله من أجلها الرّسل وأنزل في سبيلها الكتب، فما من رسول إلّا دعا قومه إلى عبادة الله الواحد الأحد، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾<sup>3</sup> والعبادة في المفهوم القرآني تتميز بميزات خاصّة، من شمول، وتوازن بين العقل والروح، وإخلاص، وديمومة... فهل أدرك الاستشراق هذه الحقائق في تناوله للمضمون القرآني؟ وهل تمّت بلورة الموقف الاستشراقي وتشكيله وفق مقتضيات النصّ، أم أنّه تولّد انطلافاً من مرجعيّته الفكريّة الخالصة؟

<sup>1</sup> — في ظلال القرآن، ج 7 ص 29.

<sup>2</sup> — نفسه.

<sup>3</sup> — الأنبياء: 25.

لقد قارب الخطاب الاستشراقي المضمون القرآني، في مواقفه الحياديّة، عن طريق التّوصيف الظّاهريّ للمادّة؛ فحدّد المصدر، وشخصّ المعايير، فوجد « أدبيّات القرآن إلهيّة، والتّصوّر الإسلامي لا يتوافق مع أيّ مذهب لائيكي في الخير أو الشرّ فلا اعتبار إلّا للخضوع لكلام الله ذي العلم المطلق والسّلطة المطلقة. فالخير ما أمر به والشرّ ما نهى عنه. فالذين يوافقون على قانونه هم الأخيار، والذين يخالفونه هم الأشرار الملعونون.»<sup>1</sup> غير أنّ هذه الحياديّة ما تلبث أن تتحوّل إلى موقف قائم على خلفيّة فكريّة مخالفة، فإذا بتأمّلات محمّد ﷺ التي هيأت رؤاه ومهمّة التنبؤ عنده، لم تغيّر في الخارج شيئاً من حياته الدنيويّة. لقد مارس إلى زمن نزول الوحي — حسب هذا الرأى — عبادة الآباء والأجداد، كالطّواف بالكعبة ومراسيم العمرة والحجّ وغيرها، مع الورع الشّديد، فلم يكن هناك من سبب لتفصله مهمّته عن تلك الممارسات.<sup>2</sup>

وتأكيداً لقناعته أنّه ليس هناك شيء في اعتقاد النّاس أرسخ من احترام الطّقوس التّعبديّة،<sup>3</sup> فقد نسب جودفروي إلى ابن الكلبيّ قوله: « إنّ محمّداً قد ذبح خروفاً قرباناً للعزّي.»<sup>4</sup> وهذا الكلام على خطورته، لا يزيد عن كونه رجّع صدى لرأى استشراقيّ طالما ردّد: « إنّ حكمة القرآن قد حافظت على التّقاليد القديمة بالجزيرة.»<sup>5</sup> وهذه التّقاليد، في المفهوم الاستشراقيّ، إمّا أن تكون وليدة البيئة الجاهليّة، أو تكون ثمرة التّخيّر والتّشكيل من الدّيانات السّابقة، وهي فكرة طالما ردّدها الخطاب الاستشراقي على اختلاف مدارسه، يقول جولدزيهر: « وكما تقدّم تعاليم الإسلام حتّى في مرحلته البدائيّة صورة من مذهبي الانتخاب والمزج (من اليهودية والنّصرانية وديانة الفرس وغيرها) كذلك عملت آثار أجنبيّة من التّجارب العلميّة النّافذة من

<sup>1</sup> — M. Gaudetroy-Demombynes — Mahomet, p446.

<sup>2</sup> - Voir : M. Gaudetroy-Demombynes — Mahomet, p69

<sup>3</sup> - Ibid.

<sup>4</sup> - Ibid.

<sup>5</sup> - E. Montet, Mahomet le coran, p22 .



العلمية النافذة من المحيط الخارجي في تنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل»<sup>1</sup>، وقد ادّعى نفس الادّعاء جمعٌ من المستشرقين مثل: (تسدال)، (ماسيه)، (أندريه)، (لامنس)<sup>2</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّه كلّما تقدّم بنا البحث، كلّما ازداد اليقين في فرضية وحدة المرجعية الفكرية التي تشكّل الخطاب الاستشراقي، مع تفاوت بين المستشرقين في قناعتهم بالأثر الخارجي في ظهور القرآن الكريم، فبعد مقدمة رودويل المشحونة بالفروض والظنون والتّخمينات التي لا برهان عليها عن مصادر القرآن يتساءل رودويل عن مدى صدق محمّد وأمانته في دعواه أنّه رسول من رسل الله تعالى؟

ويجيب قائلاً: « إنّ محمّدا إمّا كان بالفعل أمياً، فالقرآن — إذن — معجزة كما يراه المسلمون. وإمّا أن يكون القرآن عبارة عن كتاب مؤلّف من مصادر عديدة، وعبر مساعدة أناس متعدّدين، ونُشر على أساس أنّه وحي، وبهذا يكون مؤلّفه مفترياً ومرتكباً لزندقة عظيمة.»<sup>3</sup> وانطلاقاً من هذين الافتراضين المنطقيين، مبدئياً، يتّضح غرض المستشرقين من نفي الأمية عن الرسول ﷺ، إذ هي السبيل لنفي النبوة، ممّا يترتب عليه كون الشعائر التّعبدية التي جاء بها القرآن ما هيّ إلاّ اختراع شخصي، بثّه محمّد في تلك السور التي اعتقد أنّها وحي سماويّ، يقول رودويل: «مّمّا لدينا من أدلة فإنّ محمّدا كان مخلصاً في دعوة قومه لنبد عبادة الأوثان، وهذه الدّعوة أخذت كلّ روحه وجعلت عنده الغاية تبرّر الوسيلة في اختراعه لتلك السور، وأقنع نفسه بأنّه يتلقّى الوحي الربّاني، وأجبرته الأحداث اللاحقة والنّجاح المتدرّج كي يعتقد بأنّه رسول السّماء.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> — مذاهب التفسير الإسلامي: جولدزيهر، ط: دار اقرأ، ط / الثانية 1403هـ - 1983م. ص 171.

<sup>2</sup> — يُنظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ط1، دراسة ونقد: عمر إبراهيم رضوان، دار طيبة، 1413هـ. 1 / 289، 335.

<sup>3</sup> - John Meadows Rodwell., *The Quran*, ed. Alan Jones, (London: Everyman, 1999). Preface p.12-13.

<sup>1</sup> - Ibid.

رسول السّماء.<sup>1</sup>

إنّ تحليل النصوص القرآنيّة، واستقراء الأحداث التاريخيّة عبر مراحل السّيرة النّبويّة، انطلاقاً من الأدلة الافتراضيّة، لا تؤدّي إلّا إلى نتيجة فاسدة كنتلك التي توصّل إليها رودويل، لكنّها تحيلنا مرّة أخرى إلى المرجعيّة المشتركة للفكر الاستشراقي، يقول رودويل: «أنفق مع سيل Sale في تفكيره: كم كان محمّد مجرماً [حاشاه] باختراعه وفرضه على الإنسانيّة دينا زائفا كاذبا»<sup>2</sup>. إنّها لنبرة حادّة، ونقد جريء تولّد عن تخمينات وُبني على افتراضات.

إنّ الاستشراق وهو يسعى إلى فرض سلطة خطابه، انطلاقاً من مرجعيّته الفكرية واستناداً إلى معايير الافتراضيّة، لا يغفل عن حشد حجج تبريريّة تجعل المتلقي، الذي لا يملك زادا معرفياً حول حقيقة القرآن، مؤهّلاً لقبول المذهب الاستشراقي، ففي حديثه عن بعض الأماكن التي ترتبط ببعض الشّعائر الإسلاميّة يحاول جودفروي ربطها بعادات جاهليّة، تمّ تعديلها في القرآن، فيقول: «الجنّ تفضّل الينابيع والحجارة؛ نجد في بلاد العرب حجارة مقدّسة، وقد نالت الاحترام كونها مساكن للجنّ، إنّها ممزوجة في معبد إلهيّ متميّز، قبل أن تُكيّف مع العبادة الإسلاميّة: حجارة الكعبة، صخور عرفات، كهف قزح بمزدلفة، حجارة الأنصاب المرتفعة بمعى، صخور الصّفا والمروى في مكّة، وتلك الموجودة في ما يُسمّى مسجد عمر بالقدس، وغيرها»<sup>3</sup>.

ومع أنّه لم يثبت لديه — بعد البحث والدراسة — أيّ دليل على ما ذهب إليه إلّا أنّه يحاول ربط العبادة في المفهوم القرآني، بطقوس وثنيّة، فيقول: «لا أرى أنّ لدينا أيّ إثبات على وجود عبادة للشمس في مكّة، بيد أنّه يبدو لي أنّ ذلك وحده ما

<sup>1</sup> - Ibid.

<sup>2</sup> - Ibid. p 15.

<sup>3</sup> - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet, p 37.

يفسّر إلحاح القرآن والسنة، في الأمر بتفادي الرّبط بين أيّ عبادة إسلاميّة ومواقع النّجوم، ممّا يؤدّي إلى الاعتقاد بعبادة شيطان الشّمس. فمن الواضح أنّ شعيرة مزدلفة كانت لها قيمة شمسيّة.<sup>1</sup> وتحليل هذا الجزء من الخطاب، يتّضح أنّه يفتقر إلى أسس البحث العلمي المجرّد القائم على استخلاص النتائج من خلال دراسة المعلومات المتوفّرة، في ظلّ جمع الأدلة والبراهين، مع الاعتماد على اليقين لا الظنّ، فعبارات: (لا أرى أنّ لدينا أيّ إثبات) و (يبدو لي) و (من الواضح) لا تتناغم فيما بينها، ممّا يجعل نتيجة البحث مردودة.

إنّ الدّراسات الاستشراقيّة خصوصاً، والدّراسات الغربيّة عموماً، في حديثها عن القرآن الكريم قد انتهجت نهج (محاكمة القرآن) وليس دراسته، وقد تسلّحت بالأحكام المسبقة، والقوالب الجاهزة، والشّبك المنسوجة،<sup>2</sup> « ويلجأ الطّاعنون في القرآن في إلقاء شبهاتهم إلى محاكمة القرآن إلى مصادر مرفوضة ومطعون في موثوقيتها كالكتاب المقدّس الذي يرى المسلمون والمحقّقون من أهل الكتاب أنّه أسفار تاريخيّة كتبها مجهولون، ونُسبت إلى الأنبياء بلا سند يوثّقها.»<sup>3</sup> أي أنّ الوسائل التي يعتمد عليها المستشرقون وغيرهم من الطّاعنين في القرآن لا تتوفر على الأسس العلميّة الموضوعيّة التي تسمح بإصدار أحكام سليمة، « فهذه الكتب مجروح في شهادتها، ولا اعتداد ولا موثوقيّة في أخبارها، التي يحاكم الطّاعنون القرآن بموجبها، فيعرضونها وكأنّها مستندات ووثائق تاريخيّة متّفق على صحتها، ثمّ يخطّؤون القرآن حين يخالفها ويناقضها، أمّا إذا رأوه موافقاً لها فإنّهم لا ينجحون من الزّعم بأنّه نقل منها، فلا يسلم منهم القرآن حال الموافقة ولا المخالفة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - Ibid,p42.

<sup>2</sup> — يُنظر: ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 204.

<sup>3</sup> — تزويه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين ص 14.

<sup>4</sup> — ن م، ص 15.

كلّما وقفنا عند الخطاب الاستشراقي وأمعنا فيه النّظر، كلّما تأكّد عندنا سعيه الحثيث إلى ربط عقائده وشعائره بالنّصرانيّة تارة، وباليهوديّة تارة، وبعادات العرب الجاهليّة تارة أخرى، وهم في ذلك يصدرون عن مورد واحد، يقول جولدزيهر « شعيرة الصّلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة، وبما فيها من ركوع وسجود، وبما يسبقها من وضوء تتصل بالنّصرانيّة الشّرقية. والصّوم الذي جعل أولاً في يوم عاشوراء محاكاةً للصّوم اليهودي الأكبر، وفيما يتعلق بشعائر الحجّ التي نظّمها الإسلام أو بالأحرى احتفظ بها من بين تقاليد العرب الوثنيّة جعل محمّد ﷺ أهميّة كبرى لنيّة التقوى التي يجب أن تصحب هذه الشّعيرة حين يقول: \* لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم»<sup>1</sup>، وفي الصّوم أيضاً يقول ترنون: « الصّوم أول ما شرّع كان تخليداً لما عند اليهود، ثمّ بدّل وغير وصار أشبه بصوم النّصارى مع شيء من التّقارير»<sup>2</sup>. كما ذكر أيضاً: «أنّ الرّسول ﷺ أخذ فكرة صلاة الجمعة من الزّرادشية»<sup>3</sup>.

إنّ المقاربة الاستشراقيّة لا تتناغم والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين، وهو أمر ينطبق — أيضاً — على الاستشراق الفرنسي، فهذا الخطاب لم يتمكّن في جلّ إسهاماته من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها النصّ القرآني فالعبادة حسب الخطاب الإلهي تتسم بشمولها للحياة التي يمكن أن اعتبارها مسرحاً للعبادة شريطة أن تهدف إلى إرضاء الله تعالى، وتسعى إلى فعل الخير والكفّ عن الشرّ.

\* قَالَ تَعَالَى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ النُّقُوتَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ

مَا هَدَتْكُمْ وَيَبْرِئِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾ ﴿الحج: ٣٧﴾

<sup>1</sup> — جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وزميليه، طبعة مصر 1948م ص 17.

<sup>2</sup> — عرفان عبد الحميد، المستشرقون والإسلام، ص 25.

<sup>3</sup> — المرجع نفسه، ص 25.

إنّ أيّ عمل صالح، وإن لم يتّسم بسمّة تعبدية خالصة، يمكن أن ينقلب إلى عبادة صرفة، لا يحتاج في ذلك إلّا إلى إخلاص النية لله تعالى بحيث يقوم الإنسان بهذا العمل ابتغاء مرضاة ربّه. قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ سُلَامَى<sup>1</sup> مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ كُلُّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ: يَعْدِلُ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَيُعِينُ الرَّجُلَ عَلَى دَائِيهِ فَيَحْمِلُ عَلَيْهَا — أَوْ يَرْفَعُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ — صَدَقَةٌ، وَالْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ خُطْوَةٍ يَخْطُوهَا إِلَى الصَّلَاةِ صَدَقَةٌ، وَيُمِيطُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ صَدَقَةٌ».<sup>2</sup> فكلّ هذه الأعمال وغيرها عبادة إذا ما توفّر فيها الشرط السالف، بل إن الأعمال الغريزيّة قد تتحوّل إلى عبادة إذا توفّرت فيها النية الصالحة قال النبي ﷺ: « وَفِي بُضْعٍ<sup>3</sup> أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ».<sup>4</sup>

أمّا الغاية من العبادة، فمنطوق الخطاب القرآني صريح في اعتبار الباعث الأساسي للعبادة في الإسلام هو أحقيّة الخالق سبحانه بذلك، ومن أجل ذلك خلّق الخلق إنسهم وجنّهم، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾<sup>5</sup> فهو سبحانه الوحيد الذي يستحقّ العبادة لعظيم سلطانه على الملكوت وما فيه من الخلق، ولجلال فضله على كلّ مخلوقاته، وهذا الاستحقاق ليس مردّه حاجة، بل منطلقه من غنى، فهو جلّ شأنه لا يحتاج إلى شيء ممّا في الوجود، بل كلّ الكائنات في الوجود في حاجة إليه، وهو القائل سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ ﴾<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> — جمع سلامة أيّ أنملة، وقيل كلّ عظمٍ مُحَوَّفٍ صَغِيرٍ. وقيل: السّلامى: عظام الأصابع والأكف والأرجل، ثم استعمل في سائر عظام الجسد ومفاصله.

<sup>2</sup> — الحديث 2989: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد7، دار طيبة، ص241.

<sup>3</sup> — الجماع.

<sup>4</sup> — شرح الحديث 56 : فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد1، دار طيبة، ص246.

<sup>5</sup> — الذّاريّات:56.

<sup>6</sup> — فاطر:15.

ولهذه العبادة ثمرات تتمثل في تربيّة الفرد وتغذية روحه؛ فالإنسان خليط من المادة والروح، فبالقدر الذي يحتاج فيه إلى مآكل ومشرب وملبس ونكاح وغير ذلك من العناصر المادّية، فهو في أشدّ الحاجة إلى غذاء روحيّ يُشبع حاجته الوجدانيّة، ولا يحقّق ذلك إلاّ بالقرب من خالقه سبحانه وتعالى، والشعور بمعيتته في السراء والضراء قال الله تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿وَلَقَدْ نَعَّمْنَا أَنْكَ يَصِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿١٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١٨﴾ وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿١٩﴾﴾<sup>1</sup>

ومن ثمرات العبادة تحقيق حرّية الإنسان؛ فالمؤمن لا يخضع لغير الله، ولا يُسلم نفسه إلاّ لربه، فيعيش بذلك حرّاً طليقاً ويحسّ بالسكينة والطمأنينة، وتتغيّر عنده القيم؛ فلا عزة إلاّ بالاحتماء بجنب الله الذي لا يرتقي عنده أحد إلاّ بالعمل الصالح والنية الصادقة. قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يُبَوِّرُ ﴿١٠﴾﴾<sup>2</sup>

ولا تقتصر ثمرات العبادة — حسب المفهوم القرآني — على الفرد، بل تتعداه إلى التأثير في المجتمع، فمفهوم فروض الكفاية الذي جاء به الإسلام يدلّ على أهمّية العبادة في الإصلاح الفردي والاجتماعي، فقد أشار القرآن إلى أن العبادة سبيل للاستخلاف في الأرض، قال الله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾<sup>3</sup>

إنّ القرآن الكريم قد حرّر العبادة من سلطان الكهنوت؛ فالعلاقة بين العبد وربّه مفتوحة لكلّ إنسان، فهو لا يحتاج إلى وسائط، بل إنّ اتّخاذ الوسيط يُعتبر كبيرة من

<sup>1</sup> — الحجر: 97 — 99.

<sup>2</sup> — فاطر: 10.

<sup>3</sup> — التور: 55.

الكبائر إذ يدخل في باب الشرك، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾<sup>1</sup> . ومع أن القرآن قد خصّ أماكن معينة، وأزمنة محددة بشيء من الخصوصية، فإن مفهومه جاء محرراً للعبادة من قيود المكان والزمان: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهُ اللَّهُ إِلَيْكَ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>2</sup> .

ومن خصائص العبادة في المفهوم القرآني: التيسير ورفع الحرج، ومن أظهر الأمثلة على ذلك وأبسطها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا نَارَ كُنُوتِكُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّن حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>3</sup> ، بل إن المشقة تجلب التيسير، فقد شرع الله كثيرا من الرخص كجواز الفطر في نهار رمضان وتقصير الصلاة وجمعها وغير ذلك، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>4</sup> . وسماحة الإسلام لا ريب فيها، وفي الحديث قال النبي ﷺ: «أَحَبُّ الْأَدْيَانِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»<sup>5</sup> . وقال ﷺ: «إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ»<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> — البقرة: 186.

<sup>2</sup> — البقرة: 115.

<sup>3</sup> — المائدة: 6.

<sup>4</sup> — البقرة: 185.

<sup>5</sup> — أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة) ص 12، وأخرجه الإمام أحمد في المسند 326/1، وحسن إسناده الحافظ ابن حجر (الفتح 94/1)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة برقم 881).

### 3.1.2 الاستشراق والمرجعية التشريعية في القرآن.

يرى بعض الدارسين أنّ كتابات المستشرقين حول التشريع الإسلامي، إذا ما قورنت بغيرها من مجالات البحث والكتابة، فإنّها لا تكاد تمثّل شيئاً ذا بال،<sup>2</sup> غير أنّ دراساتهم المتعلقة بالقرآن الكريم لا تخلو من الإشارة إلى مرجعيّات التشريعات التي جاء بها كتاب الله، وقد تبيّن بالبحث أنّ مصادر التشريع عند المستشرقين تنحصر في ثلاثة أنواع: يتمثّل النوع الأوّل في القرآن الكريم والسنة، بالإضافة إلى الإجماع والقياس، ويطلقون عليها المصادر الرئيسيّة أو الأصليّة، بينما يندرج تحت النوع الثاني كلّ من الاستحسان والاستصلاح أو المصالح المرسلة، ويسمّون هذا النوع المصادر المكملّة أو التابعة. أمّا النوع الثالث فيشمل العرف وما قام به الخلفاء من أعمال، وما أصدره القضاة من أحكام، وما أفتى به الفقهاء، وما وصل إليه رجال الدولة الإسلاميّة من اجتهادات.<sup>3</sup>

إنّ الرأى القائل بقلة اعتناء المستشرقين بالجانب التشريعي، لا يمكن أن يفهم منه عدم اكتراثهم بهذا الجانب المهمّ من الجوانب التي عني بها القرآن الكريم، إنّما هو التفاوت في درجة الاهتمام بين المضامين القرآنيّة، فلو تصفّح الباحث جزءاً من كتابات المستشرقين الفرنسيين فقط، للفتّ انتباهه الكمّ الهائل من البحوث والدراسات المتعلقة بهذا الجانب؛ فقد كتب بيلن (1817 — 1877) عن الجهاد والزكاة والتشريعات الإسلاميّة<sup>4</sup> ونقّح دي مينار (1827 — 1908) ترجمة كتاب

<sup>1</sup> — أخرجه الإمام أحمد في المسند 116/6، وقال عنه محقق المسند الشيخ الأرنؤوط: حديث قوي، وهذا سند حسن. المسند 349/41 برقم 24855.

<sup>2</sup> — يُنظر: التّشمي، عجيل جاسم. المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي. ط1، 1984 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 25.

<sup>3</sup> — التّشمي. ص 25.

<sup>4</sup> — العقيلي، نجيب. المستشرقون. ج1، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 188.



مجموعة شرائع تتعلّق بالمسلمين الّتي كان كاري (1887 – 1957) يعدّها للطّبع،<sup>1</sup> كما أصدر الأحكام السّلطانيّة سنة 1901، وألّف سالمون (ت 1907) في قانون العرف، وقانون الالتجاء،<sup>2</sup> كما نشر الكونت أوستروروج كتابا بعنوان: النّظم السّياسيّة؛ شرح فيه قسما من الأحكام السّلطانيّة للماوردي،<sup>3</sup> كما كتب لوسيان (1851 – 1932) عن البيوع وغيرها باعتباره رجلا متخصصا في القانون،<sup>4</sup> وقد أصدر هيار كليمان (1854 – 1927) دراسة في مجلة العالم الإسلامي حول حقوق الحرب سنة 1907.<sup>5</sup> وكتب ميشو بيللر عن الضّريبة والقانون الإسلامي في المغرب سنة 1910.<sup>6</sup> كما نشر لو شاتيليه (ت 1926) دراسة في مجلة العالم الإسلامي حول السّياسة الإسلاميّة سنة 1910.<sup>7</sup> كما كتب جودفروي عن أصل العدالة الإسلاميّة سنة 1939، وكان هنري برونو (1888 – 1948) قد كتب عن النّظام المالي في الإسلام سنة 1913<sup>8</sup> كما نشر بل أوكتاف (1889 – 1947) في المجلّة الجزائريّة سنة 1934 دراسة عن واقعيّة القانون الإسلامي،<sup>9</sup> وكان لليون بيرشه (1889 – 1955) مساهمة مع غيره حيث نشر في المجلّة الجزائريّة سنة 1937 مقالا حول قانون العقوبات في الإسلام،<sup>10</sup> وكتب لوبينياك (1892 – 1946) عن تقسيم التّركة في الإسلام،<sup>11</sup> وأسهم جوانفيل

<sup>1</sup> — العقيقي، نجيب. المستشرقون. ص 195.

<sup>2</sup> — العقيقي، ص 198.

<sup>3</sup> — العقيقي، ص 207.

<sup>4</sup> — المرجع السّابق، ص 210.

<sup>5</sup> — م ن، ص 213.

<sup>6</sup> — م ن، ص 221.

<sup>7</sup> — م ن، ص 227.

<sup>8</sup> — م ن، ص 270.

<sup>9</sup> — م ن، ص 284.

<sup>10</sup> — م ن، ص 285.

<sup>11</sup> — م ن، ص 288.

لابان (1905 — ) في ذلك بالحديث عن نظريّة المخاطرة في الشّرع الإسلامي، وإدراك القاصر في الشّرع الإسلامي،<sup>1</sup> أمّا كلود كاهين (1909 — ) فقد كتب الجديد عن الحدود في الإسلام في العصر الوسيط سنة 1959،<sup>2</sup> كما شارك برّجه فاشون بدراسة عنونها ببحث القانون الإسلامي دينا وعرفا، ونشرها في المجلة الجزائرية سنة 1931.<sup>3</sup>

وبهذا العرض لبعض الكتابات المتعلقة بالجانب التشريعي، يتّضح أنّ هذا المجال لم يكن بمنأى عن الدّراسات الاستشراقية، غير أنّه لم يرق إلى درجة الاهتمام التي بلغتها موضوعات أخرى، ولعلّ السّبب في ذلك يعود إلى الصّعوبة التي واجهها الأوروبيون في التّمييز بين القانون والدّين فيما ألفه كبار رجال الفكر في الإسلام، ولا سيّما في الفقه وأصوله، ذلك لأنّ الإسلام لا يعترف بالانفصال بين الجانبين.<sup>4</sup>

وإذا عدنا إلى الاستشراق الفرنسي، فنجد جاك بيرك في حديثه عن التّشريع القرآني يشير إلى ما سمّاه "المعيار" باعتباره القاعدة التي تنتظم حياة الفرد والجماعة، وتخضع لها أحكام السّلطان، ذلك لأنّ المعيارية الدّينية تقوم على أساس الأوامر الرّبانية، ووفق مبدأ منصوص يمثّل المعيار المركزي الذي تصدر عنه بقيّة المعايير، ثمّ شرع في الحديث عن مصطلح "الشّرع" باعتباره الأسّ الذي تنشأ عنه "الشريعة" و"التّشريع"، وقد حاول الرّبط بين كلمتي "شرع" و"وصي / أوصى" كونهما يدوران في محور المعيارية نفسه،<sup>5</sup> وقد استشهد في الجمع بينها بقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ

<sup>1</sup> — م ن، ص 323.

<sup>2</sup> — م ن، ص 343.

<sup>3</sup> — م ن، ص 362.

<sup>4</sup> — يُنظر: بيحوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب. ط 2، تر: محمّد يوسف عدس، دار النّشر للجامعات مصر، 1997، ص 334.

<sup>5</sup> — يُنظر: جاك، بيرك. القرآن وعلم القراءة. تر: منذر عياشي، ط 1، دار التّنوير، بيروت، 1996، ص 76-79.

الَّذِينَ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۗ... ﴿١٣﴾<sup>1\*</sup>

يتحدّث جاك بيرك عن طرق التعبير في القرآن الكريم، ويذكر منها الطّريقة الطّبيعيّة، والأخرويّة، والغنائيّة، وغيرها.<sup>2</sup> ويقول: «وإذا تأملنا، فسنجد أنّ الطّريقة القانونيّة ليست هي الأكثر حضوراً.»<sup>3</sup> يقرّر ذلك بناءً على ما ذهب إليه ابن العربي في "أحكام القرآن" « فإذا أحصينا مثلاً 700 آية كونيّة، فثمّة فقيه من العصور السّالفة هو محمّد عبد الله بن العربيّ، لم يحص، بحسب أكثر الآراء التي يذكرها في كتابه "أحكام القرآن" سوى عدد من المعايير يتراوح من 200 إلى 500.»<sup>4</sup> وأمام هذه النّسبة الضّئيلة التي تمثّلها الأساليب القانونيّة ضمن المضمون القرآني، يلجأ بيرك إلى المقارنة، فيقول: «وفي مقابل هذا، كم معيارا يرصف العهد القديم بين طيّاته؟. إذا أحصينا فسنجد الرّقم 613. وكم معيارا يتضمّن دستور الحقوق في القانون الروماني؟. إذا أحصينا فسنجد الرّقم 2414. إنّه تفوّت مدهش.»<sup>5</sup>

إنّ دهشة بيرك من قلة المادّة القانونيّة في النصّ القرآني وليدة مرجعيّته الفكريّة، حيث يعود في كلّ مرّة إلى موروثه الدّيني أو الفكري، ليحاول قراءة الحالة محلّ الدّراسة من منظور غربي، ومع ذلك فإنّه يستدرك كما هو شأنه في كثير من الحالات، فيقول: «إنّ هذه الشّحاحة ليست مصادفة. إنّها إذا كانت كذلك، فذلك لأنّ القرآن يوجّه دعوة واسعة إلى المبادرة الشرعيّة للمؤمن، أو على الأقل إلى هيئة

<sup>1</sup> — الشّورى: 13.

\* ملاحظة: المؤلّف عندما كتب الآية أسقط (لكم)، وقد أشار المترجم إلى ذلك، غير أنّه رّفم الآية بالرّقم (23) بينما

الصّواب أنّ رقمها (13) كما أشار المؤلّف: Relire le Coran, p82.

<sup>2</sup> — يُنظر: جاك، بيرك. القرآن وعلم القراءة. ص 84-85.

<sup>3</sup> — ن م، ص 94.

<sup>4</sup> — نفسه.

<sup>5</sup> — نفسه.

القضاء الاستشاريّة. وإنه لنداء يجب أن لا يكون الجواب عليه سوى المبادرة والحريّة، ولكي نقول كلّ شيء، إنه "الاجتهاد" و"التجديد"<sup>1</sup> يقرّر هذه الحقيقة لكنّه لا يثمنها إلاّ في إطارها التاريخي، فهو لا يؤمن بالاستمراريّة الاجتهاديّة، ولا يعترف بإمكانية الفكر الإسلاميّ التجديدي، إذ يصرّح « ولكننا نتأخّر واقفين على ندم من غير جدوى.»<sup>2</sup>

يحاول بيرك حدّ النظام التشريعي كما جاء به القرآن الكريم، فيراه باقيا على أصله كما ورد من مصدره، لم يخالطه تحريف عند تلقّيه، ولم يغلب عليه تغيير في تنفيذه، فيقول: « يمثّل القانون بالنسبة إلى التشريع الإسلامي إسقاطا للمطلق، وإنّ تطبيقه يُعدّ جزءاً من الطّاعة لهذا المطلق. وإنّ كلّ أمر ليمرّ ما بين الحقّ والصدق، أي ما بين الحقيقة وروح الحقيقة. وإنّ هذا ليدخل في السّلك الحسن، والذي هو نفسه يُعدّ سلوكاً للمطابقة مع التّماذج السّليمة التي أنشأها الرّسل، وأكّدها القدماء من السّلف الصّالح.»<sup>3</sup> وكأنّه يردّد مقولة مونتيه: « إنّ حكمة القرآن قد حافظت على التّقاليد القديمة بالجزيرة كتعدّد الزّوجات والرّق، لكن مع تحديد الأولى وتلطيف الثّانية.»<sup>4</sup> فالتّماذج الصّحيحة التي خلفها الرّسل، وتحقّقت في حياة السّلف الذي تبنّى المعايير المحدّدة لملاحق الشّخصيّة المتزمنة لم تجحدها الأجيال المتتاليّة، « وإنّها لا تزال إلى يومنا هذا موضع تقدير عند المسلمين، والكلمات المعبّرة عنها تُظهر الوفاء للنموذج، ومن ذلك مثلاً: "توفيق"، "اقتداء" / "أسوة" / إلى آخره.»<sup>5</sup> فالتّشريع القرآني ما هو إلاّ امتداد لتلك الرّسالة الرّبانيّة التي جاء بها الرّسل، يقتضي تطبيقه تعهداً معنويّاً وارتباطاً روحيّاً والتزاماً سلوكيّاً.

<sup>1</sup> — السّابق.

<sup>2</sup> — نفسه.

<sup>3</sup> — نفسه.

<sup>4</sup> — E. Montet, Mahomet le coran, p22.

<sup>5</sup> — القرآن وعلم القراءة. ص 94.

ما ذهب إليه جاك بيرك لا يبتعد عن المقاربة المعهودة عند العلماء المسلمين، في اعتبار القرآن امتداداً طبيعياً للوحي الإلهي الذي خصّ الله به رسله، غير أن الملاحظ على الخطاب الاستشراقي، في كثير من مقارباته، ربطه المضمون القرآني ربطاً عضوياً بالنصرانية، بالرغم مما لحقها من تحريف، فكثيراً ما تقرأ: «كلّ ما في القرآن يمسّ النصرانية من بعيد أو قريب»<sup>1</sup> وتطالع: «إنّ الرّاهب سيرجيوس أملى على محمّد مادّة القرآن العضويّة كلّها».<sup>2</sup> ويتردّد عليك قولهم: «ينبغي أن يُعتبر القرآن عملاً شخصياً حقيقياً لمحمّد»<sup>3</sup>، وقد لا يقنعهم شاهد من التاريخ، ولا دليل من علم، ولا برهان من تجربة، ما لم يخرج من رحم الاستشراق من يقول ما قاله بوسكي: «إنّ الرّجل الفذّ الذي سنتكلّم عنه هو عندهم ليس مؤلّفاً، ولكنّه مبعوث من الله لتبليغ رسالته إلى العالم؛ فالله وحده هو المؤلّف وليس محمّد».<sup>4</sup> أو ما ردّده كزيمرسكي: «إنّ النصّ القرآني يظهر بمظهر لاهوتي كأنه كلام الله، وأنّ محمّداً ما هو إلّا راو لهذا النصّ، ولا كتاب من التّوراة يظهر لنا بمظهره، وهذا كافٍ لإعطاء القرآن أصالة لافتة».<sup>5</sup>

إنّ فرادة القرآن وجدّته لا تعني انفصاله عمّا سبقه من الوحي الذي خصّ الله به رسله، وإنّما يُقصد بها تميّزه بجمع محاسن الكتب السّابقة، فهو خلاصة النّبوات وصفوة الرّسالات، فقد «علم الله آدم الوجهة الجيّدة بكيفيّة نحن نجعلها، كما علمها ذريّته من بعده عن طريق الوحيّ الذي نقله إليهم الأنبياء: سنتتبع تاريخ هؤلاء ... بعد التّوراة والإنجيل اللّذين حرّفهما اليهود والنّصارى، فالقرآن هو الشّكل النهائيّ للقانون الإلهي».<sup>6</sup> الذي كان مرتبطاً بالواقع المعيش، يتزل حسب الوقائع والأحداث تيسيراً للفهم، إنّ «الله قد أوحاه منجّماً من أجل تيسير فهمه على النّاس، لقد أعاد

<sup>1</sup> - Tor Andrae ,Les Origines de l' Islam et le Christianisme , p 201.

<sup>2</sup> - Blacher ,R Le probleme de mahomet, p 31.

<sup>3</sup> - H . Lammens , L' Islam croyances et institutions , p 49.

<sup>4</sup> - Kasimirski , Coran, Tome1 , Introduction et Notes de G. H. Bousquet, p9.

<sup>5</sup> - Kasimirski, p18.

<sup>6</sup> - M. Gaudefroy-Demombynes — Mahomet p 297.

وصايا الكتابين الآخرين، ومنح محمدا الحلول للصعوبات الطارئة التي أرهقته، ثم تحوّل ذلك إلى قانون دائم للطائفة المسلمة.<sup>1</sup> فإن جاء بما جاءت به التوراة والإنجيل، إلا أنه أتى ليعالج المشقات التي أنقضت كاهل النبي ﷺ، على وجه الخصوص، ويضع الحلول لمشاكل الجماعة المسلمة على وجه العموم.

وإذا انتقلنا إلى مستشرق فرنسي آخر، نجد أندريه ميكال يحاول تفسير نشوء الحكم الإسلامي بناء على الجدلية المادية، فيحصر ظهور النموذج التشريعي القرآني في مرحلة « كان فيها المجتمع العربي التقليدي يتحوّل، وبالضبط في المدن التي تطوّرت فيها طبقة الحرفيين والعييد المستغلة من طرف طبقة كبار التجار، والتي تمتلك إحساسا بالتناقض الموجود بين النظام الرّسمي للقيم، وواقع الفروق الاجتماعية التي ازدادت حدّتها باتّساع الظاهرة النقديّة.»<sup>2</sup> ولم يكتف أندريه ميكال بتحليل الواقع الاجتماعي، للبرهنة على أنّ الظاهرة القرآنيّة ضرورة حيائيّة تطلّبتها أوضاع النّاس، حيث تمثّل هذه الوضعية ضغطا اجتماعيا، « فرغم هذا الضّغط الموجود فإنّه لا يفسّر وحده نجاح محمّد...»<sup>3</sup> لقد ركّز على التأثير الاقتصادي باعتباره حتميّة معيشيّة كانت — حسب رأيه — وراء صدور تشريعات تنظّم الأتاوى وتوجب الجزية، وتقنن الغزو، « هنا تتدخل، وبشكل أساسي، الثوابت والأنظمة الاقتصادية الصحراوية، أي إنّ نظام القوافل الموضوع برعاية تجار المدن أقر استعمال ضريبة للحماية لصالح البدو، وقضت على حاجتهم للغزو... ولكن استعمال الغزو بقي موجودا خصوصا بين المجموعات، وقد أعطاه الإسلام بعده التوسّعي الجديد بتوجيه البدو نحو أراضٍ غنيّة، أي الواحات اليهوديّة في الدّاخل أوّلا، ثم الهلال الخصيب، وبعده إلى الشّرق والبحر المتوسّط»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - M. Gaudetroy-Demombynes — Mahomet P297.

<sup>2</sup> - Miquel, André. L'islam et sa civilisation. 2edit, Armand colin, paris, 1977, p45.

شايب، لخصر. نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي.

<sup>3</sup> -- Ibid.

<sup>1</sup> -- Ibid.

الموتوسّط»<sup>1</sup>. فما تلك المبادئ التي جاء بها القرآن من قوانين تجاريّة، وأحكام جهاديّة إلاّ حتميّة اجتماعيّة — اقتصاديّة، أفرزتها الضّرورة الحياتيّة.

لقد دأب كثير من المستشرقين على التّحليل التّاريخي لنشوء التّشريع القرآني، معتقدين أنّ الحاجة الاجتماعيّة، والضرّورة الاقتصاديّة، كانتا وراء المرحليّة التي مرّ بها ظهور القانون الإسلامي الشّامل، « وكثيرا ما يُذاع أنّ محمداً بيّن في المرحلة الأولى من دعوته أفكار الإسلام العقيدية الأساسيّة، ثمّ بسط في زمن لاحق طرق العبادة وإقامة الشّعائر، والتّشريع الاجتماعي والجزائي، وجماع الشريعة القرآنية التي قام عليها الإسلام في أوائل عهده.»<sup>2</sup> وقد كان للهجرة دورها الأساس في إخراج الدّعوة التي جاء بها القرآن من محيط ضيق إلى أفق ممتدّة، « وبعد أن كانت دعوته عربيّة بشكل أساسيّ في مكّة، غدت عالميّة الطّابع في المدينة.»<sup>3</sup> ومع اعتماد الدّارسين الغربيّين على التّفسير التّاريخي لمضمون الدّعوة الإسلاميّة، فإنّهم لم يصلوا إلاّ إلى نتائج جزئيّة، لتبنيهم فكرة تشطير الوحي القرآني إلى شكلين أحدهما عقدي، والآخر سلوكي، « وقد أكّد النّقد التّاريخي هذا التّكهن بصورة جزئيّة على صعيد تسلسل الأحداث بمفهومه الدّقيق غير أنّ المسلم يعلّل الوقائع بشكل مغاير. فليس للتّزويل بالفعل في نظره مظهران، مظهر ديني وآخر اجتماعي سياسي.»<sup>4</sup> إنّ المسلم يعتبر ما دعا إليه القرآن كلاً متكاملاً مقدّماً بشكله الإجمالي. يقول بيجوفيتش: « إنّ قوانين المجتمع الحقيقيّة هي تلك القوانين التي — بجانب التّهديد بالعقاب — تُلزم ضمير المواطنين أيضاً.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> -- Ibid.

<sup>2</sup> — مارسيل بوزار : إنسانية الإسلام ، ص 45-46.

<sup>3</sup> — نفسه.

<sup>4</sup> — نفسه.

<sup>5</sup> — بيجوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 332.

لقد أكد بوزار أن الإسلام قد اعتمد في بداياته التّروي والإقناع، وذهب إلى أنه ما كان للقوانين التّشريعية أن تستتبّ إلاّ حين تكوّن جنين مجتمع متماسك وبذلك يكون هذا المجتمع قد نشأ منطقياً ليمارس شؤونه في الحياة الدّنيا، بعدما امتلأت قلوب أفرادها بما جاء به التّبشير بالحياة الأخرى. ففي مكّة، والقرآن يعدّ الأفراد للمستقبل، لم يجدهم في حاجة إلى تشريع، بل أحوج ما كانوا في حاجة إليه — وهم بعد أقلية مضطهدة — الخلق. أمّا بالمدينة فقد تمكّن الإسلام أن يؤسّس بالأفراد الذين سبق إعدادهم عن طريق الدّين<sup>1</sup> « مجتمعاً قائماً على المساواة والتّعاون وتبادل المنافع ومزوّداً نظم أوحى بها من الله أو مستلهمة من نور هدايته.»<sup>2</sup> وهذه المرحلية التي سلكها الإسلام في التّأسيس لمدينة مغايرة، لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنه مجزء، « ولا يقلل هذا التسلسل الزّمني للأحداث الذي يرسم مسار ولادة المجتمع الإسلامي من طابع الدّين الشّمولي، بل هو على العكس يعظّم من شأنه».<sup>3</sup>

إنّ الشّمولية التي تحدّث عنها بوزار هي خاصية من خصائص الإسلام، والمضمون التّشريعي للقرآن الكريم شاهد على هذه الصّفة، وهو دليل قائم إلى يوم الناس هذا على ذلك، « ويبقى القانون الإسلامي في أيامنا أحد الأنظمة القانونيّة الكبرى لأنّه ينظّم العلاقات بين حوالي سبعمائة مليون نسمة. ويستلهم لإنشاء القواعد الدّستوريّة في عدّة بلدان. وتكبح القناعة الدّينيّة جماح الوسط الاجتماعي برمته.»<sup>4</sup> وهو يمثل المحرّك الذي يستقطب به السّاسة عامّة الناس، « والتّصوّر الذي يفرضه التّزليل مائل بشكل خاصّ في الجماهير الشعبيّة التي تزداد أهمّيّتها السياسيّة في

<sup>1</sup> — يُنظر: مارسيل بوزار : إنسانية الإسلام ، ص 45-46.

<sup>2</sup> — ن م ، ص 45-46.

<sup>3</sup> — نفسه، ص 45-46.

<sup>4</sup> — نفسه، ص 426.



موازاة تطوّر بعض الصيغ الديمقراطيّة.»<sup>1</sup> ممّا يدعم قابلية القانون الإسلامي للتطبيق، ويؤكد مرونته وطواعيته.

لقد نظر بعضهم إلى القرآن الكريم في علاقته بالتشريع نظرة جزئية، وتمّ التعليق عن هذه العلاقة بحديث مقتضب، كما فعل لويس مايو في كتابه "مدخل لدراسة القانون الإسلامي" فقد اعتبر القرآن مصدراً ضيقاً للشريعة الإسلاميّة، ولجأ كما لجأ جاك بيرك إلى الإحصاء، فوجد ستمائة آية فقط تمثّل الفلك الذي تدور فيه القواعد القانونيّة،<sup>2</sup> وفي اللجوء إلى هذا التعداد للبرهنة على شحّ المادة التشريعيّة دليل على عدم فهم طبيعة القرآن باعتبار وحياً إلهياً يمثّل المبادئ العامّة، ذلك «أنّ القرآن بالنسبة لدستور الدولة، هو الإطار، فيه المبادئ، و به الروح والمقاصد والضوابط والغايات، وليس هو نصّ الدستور وذات موادّه وعين قوانينه... فوجود القرآن لا يعني، في نظام الدولة، عن الدستور الذي يضبط القواعد وينظّم الحقوق ويحكم العلاقات ويصوغ جميع ذلك في صياغة دستوريّة محكمة الدلالة بيّنة الحدود.»<sup>3</sup> وفي الاستناد على مثل العدّد شاهد على عدم استشفاف حقيقة القرآن الذي يعتمد الإيجاز، ويتعد عن الإسهاب والتّطويل، «ولله في إجمال الأحكام في هذا العدد القليل من الآيات حكمة ساميّة، فهو سبحانه يريد ألا يهمل الناس عقولهم وقد حثّهم على التّفكير والتذكير، فقال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>4</sup> ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>5</sup> ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>6</sup> ﴿فَلَوْ بَيِّن

<sup>1</sup> — نفسه.

<sup>2</sup>-voir :Louis Milliot, Introduction à l'étude du droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953, p106. نقلاً عن: الحاج، ساسي سالم. نقد الخطاب الاستشراقي. ج2، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص 213.

<sup>3</sup> — عمارة، محمّد. الإسلام وحقوق الإنسان. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص131.

<sup>4</sup> — البقرة:44 — 86. آل عمران:56. الأنعام:32. الأعراف:169. يونس:16. هود:51. يوسف:109. الأنبياء:10 — 67. المؤمنون:80. القصص:60. الصّافات:132.

<sup>5</sup> — الأنعام:50.

<sup>6</sup> — يونس:3. هود:24 — 30. النحل:17. المؤمنون:85. الصّافات:155. الجاثية:23.

سبحانه الجزئيات لعطلوا عقولهم وكان حرجا عليهم، أمّا ترك هذه الجزئيات لاجتهادهم ففيه إجلال للعقل وحفز إلى الاجتهاد وتخفيف ورحمة.<sup>1</sup>

إنّ النظرة التجزيئية للمضمون القرآني نظرة عرجاء، لا يستقيم معها التّقييم السّليم لما جاء به هذا الكتاب، خصوصا إذا علمنا أنّ «القانون — من الناحية التاريخية — ظاهرة تعبّر عن مرحلة ناضجة من الحياة الثقافيّة. فهو يظهر في وقت تتوازن فيه الطّموحات الدّينيّة والاجتماعيّة للنّاس. أي في وقت لا تزال فيه المشاعر الدّينيّة قويّة وقادرة على التأثير في حياة النّاس، ولكنها مشاعر محدّدة بأسباب عقلانيّة نفعيّة لحضارة تزحف على الأبواب. فجانبا الإنسان الذي تأكّدت قيمته من خلال الدّين يبرز المجتمع أيضا كواقع مستقلّ. في هذه اللّحظة يصبح الإنسان والمجتمع قيمتين متساويتين. وتوازنها (التّوازن الإسلامي) شرط لإقامة وتطوير نظام قانوني كامل.<sup>2</sup> فلا انفصام بين الفرد والمجتمع، ولا انفصال بين العقيدة والتّشريع.

إنّ التّشريع القرآنيّ لما يحتويه من مبادئ ساميّة، تميّز بالأصالة في المصدر، وتتمّس بالثّبات في الأهداف والغايات، وتتّصف بالمرونة في التّطبيق، لدليل آخر على ما ذهب إليه بعض المستشرقين من الطّعن في مصدرية القرآن مردود، يقول المستشرق الألمانيّ ماكس مايرهوف: «أراد بعضهم أن يرى في محمّد رجلاً مصاباً بمرض عصبيّ أو بداء الصّرع، ولكنّ تاريخ حياته من أوّله إلى آخره، ليس فيه شيء يدلّ على هذا، كما أنّ ما قام به فيما بعد من التّشريع والإدارة يناقض هذا القول»<sup>3</sup>. ولكنّ ذلك

<sup>1</sup> — جاد المولى، سليمان، مجلّة كنوز الفرقان. الاتّحاد العام لجماعة القراء، العددان 3 و4، ديسمبر 1949، يناير 1950، ص 44.

<sup>2</sup> — بيحوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 333.

<sup>3</sup> — ينظر: الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب، أحمد بوطامي، ص (62). نقلا عن: السقار، منقذ بن محمود. تزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، ص 166.

يتطلّب من الباحث الإطلاع الجيّد عل تفاصيل حياة النبي ﷺ، فإن فعل ذلك فإنّه واجد فيه الدليل على صدق محمد ﷺ، وصحّة القرآن، « وليس يزعم أحد اليوم أنّ محمداً راح يزور ديناً، وأنّه كاذب في دعواه، أفاك في دعوته إذا عرف محمداً ودرس سيرته، وأشرف على ما يتمتّع به دينه من تشريعات تصلح أن تظلّ مع الزّمن مهما طال». <sup>1</sup>

قد يكون السّبب فيما وقع فيه بعض الدّارسين من أخطاء، وهم يصفون المضمون القرآني، ناتجا عن نقص في المعطيات، أو حاصلا بسبب سطحيّة الفهم، « وكلّ من يكتب عن محمد ودينه ما لا يجوز، فإنّما هو من قلة التّدبر وضعف الاطلاع» <sup>2</sup>، غير أنّ ذلك لا يمنع من كون بعض الشّبّهات التي أثارها المستشرقون، كانت وليدة نيّة مبيّنة، وإصرار مسبق، انطلاقا من مرجعيّة فكريّة — دينيّة، وقي هذا الصّدّد، يقول لوبون: « إنّنا لسنا مفكّرين أحرارا في بعض الموضوعات، والمرء عندنا ذو شخصيّتين: الشخصيّة العصريّة التي كوّنتها الدّراسات الخاصّة والبيئة الخلقية والثقافيّة، والشخصيّة اللاشعوريّة التي استقرّت وتبلورت بفعل الماضي الطويل وتأثير الأجداد والسلف.. وهكذا فإنّ أوهامنا الموروثة والمستقرّة في اللاوعي عن الإسلام والمسلمين قد تراكمت عبر قرون كثيرة وصارت جزءا من مزاجنا وطبيعة متأصلة فينا» <sup>3</sup> فالأمزجة هي التي تكتب، مخلصّة للماضي التليد الذي استقرّ في اللاشعور، وصار يحرك العقول، ويحرّر الأفكار.

## 4.1.2 الاستشراق والمضمون القصصي في القرآن.

<sup>1</sup> — ديسون : الحياة و الشرائع. الرسول في الدّراسات الاستشراقيّة المنصفة، ص 165.

<sup>2</sup> — ن م، ن ص.

<sup>3</sup> — فوزي، فاروق عمر. الاستشراق والتاريخ. ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 1998، ص65.

إنّ منهج «الأثر والتأثر» الذي سبقت الإشارة إليه، في الباب الأوّل، ليعدّ نزعة فكرية تغذّي منهاجاً دراسياً، يتبناه عدد من المستشرقين الذين ألفوا نسبة كلّ مادّة من الموادّ التي جاء بها القرآن الكريم، بعد تفكيكها، إلى اليهودية والنصرانية، وقد ذهب بعض الباحثين إلى «أنّ الأحكام التعسّفية المرتبطة بهذا المنهج تكون حاضرة في كتابات المستشرقين كلّما وُجد تشابه بين الموضوعات القرآنية والموضوعات المبتوثة في الإنجيل أو التوراة»<sup>1</sup>، وعليه فالقصص القرآني يكون — حسب زعمهم — مستمداً من المصادر اليهودية والنصرانية. يقول بلاشير: «إنّ التأثير النصراني كان واضحاً في السور المكيّة الأولى؛ إذ كثيراً ما تكشف مقارنة بالنصوص غير الرّسميّة كإنجيل الطفولة الذي كان سائداً في ذلك العهد عن شبه قويّ»<sup>2</sup>. وقد أصدر أندري شورايكي ترجمة لمعاني القرآن احتفظ فيها بالأصول العربية لبعض الألفاظ من غير ترجمة؛ إمعاناً منه في بيان أصلها العبراني كما يزعم<sup>3</sup>.

لقد وجد المستشرقون في قصص الأنبياء وسيرهم مجالاً يدعون من خلاله أنّ القرآن أخذ من العهدين القديم والجديد، لما يجدون من تشابه مزعوم بين هذين الكتابين والقرآن الكريم، متجاهلين التباين الواضح في الأسس التي قامت عليها هذه القصص، وما شابها من تحريف في الكتب السابقة، من جهة، وما يحيط بها من جلال في القرآن الكريم الذي قصّ قصصهم بأليق ما يكون بهم: طهارة، ونقاء، وعدلاً وصدقاً، واستقامة، وعزماً<sup>4</sup>. وقد أورد بركلمان عناوين لبعض الموضوعات المتعلقة بقصص القرآن، وهي كما يأتي:

<sup>1</sup> — عزوزي، حسن. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم: الثلاثاء 1427/10/16هـ، الموافق

2006/11/7م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ص 21 وما بعدها.

<sup>2</sup> - R,Blachère: Le problème de Mohomet ,PUF –Paris 1952 P 42.

<sup>3</sup> - Le Coran: L'Appel, traduction de André Chouraqui, ed Robert Laffont – Paris 1991.

ينظر: حسن عزوزي. ص 21 وما بعدها.

<sup>4</sup> — محمد السيّد راضي جريل. مصدر القرآن الكريم في رأي المستشرقين (عرض ودراسة ونقد) /1427/10هـ،

2006/11م في بحث مقدّم لندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ص 66.

- «عناصر من الهجادة في قصص القرآن» بقلم سجاد، سنة 1907.
- «طابع الإنجيل في القرآن»، بقلم وولكر، وتمّ نشره سنة 1931.
- «مصادر القصص الإسلاميّة في القرآن وقصص الأنبياء» بقلم سيدرسكي، 1932.<sup>1</sup>
- «القصص الكتابيّة في القرآن» بقلم سباير، سنة 1939.<sup>2</sup>
- وقد تحصّص المستشرق المجري بيرنات هيللر (1858 – 1943) في جزء من القصص القرآني، فنشر في مجلّة الفصول اليهوديّة:<sup>3</sup>
- «قصة أهل الكهف» سنة 1907.
- «حكايات وأبطال يهود في القصص الإسلامي» ما بين 1922 – 1928.
- «عناصر يهوديّة في مصطلحات القرآن الدنيّة» سنة 1928.
- «قصة التّوراة في الإسلام» سنة 1934.
- أمّا «قصص القرآن» فنشره في مجلّة عالم الإسلام سنة 1934.

وقد خصّص جاك بيرك مبحثاً للحديث عن العلاقة بين القرآن الكريم والكتب السّابقة، سمّاه: «تفنيد الأسطورة وعلم الوجود»<sup>\*</sup>، حاول أن يثبت فيه أن القرآن قد استعان بالأساطير المتمثلة في قصص الأنبياء، من خلال تهيئة المعارف الأساسيّة

<sup>1</sup> — يُنظر: الصّغير، محمّد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنيّة. ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، 1983، ص 74 – 75.

<sup>2</sup> - J-Schapiro, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des K. I, Leipzig 1907.

- J- Walker, Bible Character in Koran, Paisley 1931.

- D- Sidersky, Les origines des legends musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes ; Paris 1932.

- H ; Speier , Die bibl. Erzählungen im Qor'an ; Grafenhainischen 1939.

— يُنظر: بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. تر: عبد الحليم التّجار، ط5، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 143 – 144.

<sup>3</sup> — يُنظر: العقيلي، نجيب. المستشرقون. ج3، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص43.

\* - Démythologisation et ontologie

للأساطير الكتابية المتعلقة بإبراهيم، ونوح، ويونس، وموسى، وتحويلها إلى حوارات ذات بصمة بسكولوجية متباينة ورائعة<sup>1</sup> وعمله هذا يدخل في إطار اهتمام المستشرقين بقصص الأنبياء في القرآن الكريم الذي أخذ مناحي عديدة، منها: عقد مقارنات لكثير من القصص القرآنية بما يقابلها في أسفار العهدين القديم والجديد.

لقد زعم تسدال وماسيه ولامنس وغيرهم من المستشرقين أن الإسلام، وبطبيعة الحال، القرآن الكريم قد تأثر باليهودية، وقد استدّلوا على ذلك بالتشابه في القصص، كقصص آدم، وإبراهيم، وسليمان، وموسى عليهم السلام، وهاروت وماروت، بالإضافة إلى التشابه في بعض القضايا الأخرى المتعلقة بالعقيدة، والتشريع، والأخلاق.<sup>2</sup> ويعود بنا البحث في كلّ مرّة إلى التأكيد على وحدة المرجعية الفكرية لمعظم المستشرقين، لذا نلاحظ أن ما ذهب إليه جاك بيرك وماسيه ولامنس وغيرهم من المستشرقين الفرنسيين، ما هو إلا إعادة نسخ لما قيل من قبل على ألسنة كبار المستشرقين، فقد قال جولدزيهر: «لقد أفاد محمّد من تاريخ العهد القديم وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ليذكر على سبيل الإنذار والتمثيل بمصير الأمم السالفة الذين سخرّوا من رسلهم ووقفوا في طريقهم»<sup>3</sup>، ولا يفوته أن يستطرد موضّحاً طريقة الاستفادة ممّا أخذه الرّسول ﷺ، بقوله: «إنّ محمّداً أخذ يجمع ما وجدته في اتّصاله السّطحي أثناء رحلاته التّجارية مهما كانت طبيعة هذا الذي وجدته، ثمّ أفاد من دون أيّ تنظيم»<sup>4</sup>. أما المستشرق الهولندي فنسك فيخرج بدائرة الإفادة عن حدود العهد القديم، للإدعاء أنّ ما بشرّ به النّبيّ مأخوذ ممّا عند اليهود والنّصارى، فيقول: «النّبيّ كان يُبشّر بدين مستمدّ من اليهودية والنّصرانية، ومن ثمّ كان يردّد

<sup>1</sup> - voir : Berque Jacques. En relisant le Coran , p784.

<sup>2</sup> — رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ج1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، دت، ص 335.

<sup>3</sup> — جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 15، ويُنظر: ((مذاهب التفسير الإسلامي))، ص 75.

<sup>4</sup> — جولدتسهر، العقيدة والشريعة، ص 25.

قصص الأنبياء المذكورين في التّوراة والإنجيل، لينذر قومه بما حدث لمكذّبي الرّسل قبله، وليثبت أتباعه القليلين من حوله»<sup>1</sup>. وهكذا تكون الرّؤيا موحّدة في الخطاب الاستشراقي، في معظم ما أنتجته دراسات المستشرقين.

ولا نبرح هذا الموضوع من البحث حتّى نشير إلى أنّ وحدة الرّؤيا الاستشراقية لم تتجسّد في الآراء الفرديّة، ولم تختصّ بها الأعمال الشّخصية فحسب، بل تبنّتها كثير من الأعمال الجماعية، أحيانا، على غرار الموسوعات الاستشراقية، فقد جاء في الموسوعة البريطانية: «كما أنّ الآيات القصصية موجزة ومقتضبة إلاّ أنّ قصص الأنبياء والأشخاص المذكورين في التّوراة ينوه عنها، وكما أنّ السّامعين والمخاطبين يعرفونها إلاّ أنّ الغاية من سرد القصص يعود إلى العبر التي تُستفاد منها وليس لمجرد ذكر القصة وإذا دققنا النظر في بعض السّور القليلة نجد أنّها متشابهة جدّا في أسلوبها ومضمونها»<sup>2</sup>، وهذه الرّؤيا لا يثر فيها مرور الزمن، بل يزيد بها ترسيخا، وإنّ تعيّر الأسلوب، ففي دائرة المعارف البريطانية ورد في هذا الشّأن: «إنّ الدّارسين الغربيين الذين حلّلوها محتوى مختلف التّزيّلات، أظهروا أنّ معظم المادّة السّردية التي تخصّ الشّخصيات والأحداث القرآنية لا تختلف عن النصّ الإنجيلي، وتبدو كأنّها جاءت من مصادر مسيحية، أو يهودية متأخّرة»<sup>3</sup> وبالرّغم من أنّ عبارة (تبدو كأنّها) لا مكان لها في قاموس البحث العلمي المجرد، إلاّ أنّ الخطاب الاستشراقي لم يجد عنها بدّا حيث عدّ جلّ المادّة السّردية في القرآن الكريم مطابقة للمحتوى الإنجيلي.

ولعلّ بعض المستشرقين قد استكثروا على النبي ﷺ أن يستقي معارفه من الكتب السابقة، ويطعم بها ما سمّوه كتابه (القرآن)، فادّعوا أنّ الطريقة غير المباشرة

<sup>1</sup> — أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي، لندن 1411هـ، ص 91.

<sup>2</sup> — قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص 60. نقلا عن: آراء المستشرقين في القرآن وتفسيره، ص 602.

<sup>3</sup> - The New Encyclopedia Britannica, Chicago – 1986, vol – 22, p 6.

(نقلا عن: الغزالي، مشتاق بشير. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، دار الفئاس، دمشق، 2008، ص 92).

التي أخذ بها محمد ﷺ مادة كتابه السردية — في زعمهم — هي التي جعلت الغلط والخرافة تشوبان قصصه، وفي هذا الصدد، يقول كليمان هوار: « والحجة الرئيسية على صدق رسالته هي قصص الأنبياء العبرانيين الأقدمين المستقاة من الهاجاده اليهودية والمتلقاة شفويًا من اليهود الذين كان يخالطهم. ولا غرو إذن أن تكون هذه القصص، التي أُسْتُفِيَتْ بطريق غير مباشر، مغلوطاً وخرافية.»<sup>1</sup> وقد حاول سيدر سكي<sup>2</sup> أن يثبت أن القصص القرآني يعود إلى مصادر يهودية ومسيحية، من خلال إحالة كل آية قرآنية تتناول جزءاً من قصة من القصص التالية: خلق آدم، نزوله من الجنة، قصة إبراهيم، وقصة يوسف، وقصة عيسى، وقصص داوود وسليمان، إلى كتاب «الأغداة Aggadah» العبري وإلى الأناجيل المسيحية.

إنّ البحث العلمي الجرد، والدراسة العلمية النزيهة، ليؤدّيان بالباحث إلى الصّدع بالحق مهما خالف توجّهاته الفكرية، وفي هذا الباب، قد نفى بعض المستشرقين أن يكون القصص القرآني مستعاراً من الكتب السابقة، بالرغم من إبقاء القرآن على أسماء الأنبياء، وروايته سيرهم بالتفصيل، « لقد احتفظ القرآن بأسماء بعض أنبياء التّوراة، وروى بالتفصيل حقبا متعلّقة بهم. غير أنّ الرواية الإسلامية تؤكد بالإجماع أنّ الأمر لا يتعلّق بالاستعارة من كتب القدامى، ولكن كلّ ما يتعلّق بهؤلاء الأشخاص كان موحى به مباشرة إلى محمد. ونقرأ ذلك عند تتبّعنا لقصة نوح.»<sup>3</sup> ورأوا القصة القرآنية نمطاً سردياً خاصاً، يتكرّر بروايات مختلفة من حيث الطول والتفصيل، والغاية من المادة المسرودة، يقول بيرسون: « هناك العديد من القصص قد كرّرت بروايات مختلفة في سورتين أو أكثر، وأنّ الروايات المتعدّدة للقصة قد تختلف

<sup>1</sup> — السابق، 148.

<sup>2</sup> — يُنظر: الحاج، ساسي سالم. نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية). ج1، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص 271.

<sup>3</sup> - D . Masson , Le Coran , p, LII.



ليس فقط في الطول والتفاصيل، ولكن أيضا في أهدافها وعلاقتها بالروايات الأخرى<sup>1</sup> وذلك حسب الغرض الذي وردت من أجله القصة.

وبعدما سردنا عددا من أقوال المستشرقين في القصص القرآني، لاسيما الفرنسيين منهم، ووجدنا أغلب الآراء تميل إلى اعتبار العناصر السردية نُسَخا مشوهة لما حفلت به كتب التصاري واليهود، وبخاصة المحرّفة منها، آن لنا أن نفسح المجال للبحث الإجابة عن تلك الادعاءات، والردّ على تلك الشبهات، وأنسب طريقة لهذا التقدير هي العودة إلى المادة القرآنية ذاتها، فالقرآن قد تحدّى الطاعنين بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾<sup>2</sup> إِنْ الْآيَتِينَ الْأَخِيرَتَيْنِ وَعَلَىٰ غَرَارٍ آيَتِي [هود]<sup>3</sup> و[الإسراء]<sup>4</sup> قد تكرر فيهما لفظ [مثل]. فهل المثلية تختص بالجانب الأدبي في القرآن دون غيره من الجوانب؟

إن المثلية ليست مختصةً بجانب دون جانب، وإتّما هي — عند التدقيق والتحقيق — تعمّ جميع المناحي في كتاب الله « والواقع أن النقاش في أن القرآن : معجز بأسلوبه، أو بمعانيه أو بقصصه، أو بإخباره عن المغيبات، أو بغير ذلك من وجوه، إتّما هو: نقاش لا يتمشى مع الفكرة القرآنية التي هي في التماثل من جميع النواحي.»<sup>5</sup> وعليه فورود القصص وجهٌ من وجوه الإعجاز الذي تحدّى به القرآن خصومه.

<sup>1</sup> -Al-Kur'an , Encyclopédie de L'Islam , tome V , p.423.

(نقلا عن: نصري، أحمد. آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، ص 153)

<sup>2</sup> — سورة البقرة، الآيتان: 23 ، 24.

<sup>3</sup> — قَالَ تَعَالَى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ هود: 13

<sup>4</sup> — قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ الإسراء:

<sup>5</sup> — محمود، عبد الحلّيم. التفكير الفلسفي في الإسلام ، مصدر سابق، ص 57.

أما ما ورد فيه من قصص السابقين، فكانت غاية القرآن من سرده تهذيب النفوس وتقويم السلوك، واتخاذ العبرة، « فإذا وعى القرآن قصص الأولين مع أنبيائهم وجدّد على الناس ذكرها بعد ما طوت الليالي أصحابها فلكي يداوي عللا متشابهة...»<sup>1</sup> فذكر القرآن هذه القصص ليس مقتبسا من حكايات الغابرين كما رووها، وغرضه ليس للتسلية والترفيه، وإنما هدفه أسمى من أغراض تلك الروايات وما اختلطت بها من خرافات. و: « القرآن الكريم — وهو يحكي أبناء الأولين — يحوّلها إلى دواء سائل هامّ ثمّ يسكب من قطراته على نفوس المعاندين، يبغي شفاءها دون نظر إلى تراخي القرون واختلاف المخاطبين.»<sup>2</sup> بل ومن غير استنساخ لما ورد عند الكتّابيين.

وبالرغم من التشابه في بعض مواضيع القصص، والتطابق في بعض الأحداث، والتماثل في بعض الجزئيات، والذي يعود في الأساس إلى وحدة المصدر الذي جاء منه الوحي، إلا أنّ القرآن الكريم قد حدّد موقفه من الكتب السابقة، وقد تمثّل في:<sup>3</sup>

— الهيمنة عليها، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨ ﴾<sup>4</sup>

<sup>1</sup> — الغزالي، محمد. نظرات في القرآن، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت ، ص 111.

<sup>2</sup> — م ن، ص 112.

<sup>3</sup> — يُنظر: عبد المحسن، محمد عبد الرّاضي. ما ذا يريد الغرب من القرآن؟ ط1، مجلّة البيان، 2006، ص 116.

<sup>4</sup> — المائدة: 48.

— أفضليته وكماله، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِّهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فََمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾<sup>1</sup> وتعود أفضليته إلى كماله من وجهين:

- 1 — عدم تفريطه في أيّ شيء، وتبيانه لكلّ شيء، قال الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿٣٨﴾﴾<sup>2</sup> وقال أيضا: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨١﴾﴾<sup>3</sup>
- 2 — وضوح الغاية التي ينبغي أن يصبو إليها الإنسان، ليحقق كمال الدنيا والآخرة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿١﴾﴾<sup>4</sup>.

إنّ قول المستشرقين: إنّ القرآن تكرر لقصص العهد القديم والجديد، قول متهافت ويمكن الإشارة إلى هذا التهافت من أوجه عدّة، منها: الطريفة الفنية التي يصوّر بها القرآن ما يسرده، فهي مختلفة اختلافا بيّنا عن الطريفة التقريريّة التي تقوم عليها الروايات الكتابيّة. فالطريفة القرآنيّة تعتمد التّشخيص البياني، حيث تصبح الصّورة المحسوسة المتخيّلة أداة التّعبير المثلى، في سوق المعاني الذهنيّة والحالات الشعورية والمشاهدات والأحداث الحقيقيّة، وهذا النهج التّشخيصي هو الأداة المفضلة في القصص القرآني<sup>1</sup>. يقول سيد قطب: «إنّ التّعبير القرآني يتناول القصّة بريشة

<sup>1</sup> — الزّمر: 23.

<sup>2</sup> — الأنعام: 38.

<sup>3</sup> — النحل: 89.

<sup>4</sup> — الإسراء: 9.

<sup>1</sup> — يُنظر: عبد المحسن، محمد عبد الرّاضي. الغارة التّصويريّة على القرآن الكريم. ص 93 — 96. و ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 185 — 196.

في القصص القرآني<sup>1</sup>. يقول سيد قطب: «إن التعبير القرآني يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة التي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر التي يعرضها فتستحيل القصة حادثاً يقع ومشهداً يجري لا قصة تُروى ولا حادثاً قد مضى»<sup>2</sup>. ويختلف منهج القصص القرآني عن نظيره في التوراة والإنجيل من حيث المصدر فالذي يقصُّ في القرآن هو الله تبارك وتعالى<sup>3</sup> إذ يقول: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِيَةَ ﴾<sup>4</sup>، ويقول تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾<sup>5</sup>، أما في التوراة والإنجيل فالله تعالى متحدث عنه بطريق الحكاية.

والمقارن بين القرآن الكريم والعهدين الكتابيين، يلاحظ أن الخيال القصصي في التوراة والإنجيل يشكل وسيلة التعبير الرئيسية في صياغة وتأليف قصصهما، كما أشار إلى ذلك جيمس فريزر في حديثه عن الفلكلور في العهد القديم<sup>6</sup>، كما أكد زينون كاسيدوفسكي على مكانة الخيال والخرافة في القصص التوراتي، بقوله: « تناقل اليهود تراثهم الديني من جيل إلى جيل، وساهم الطابع الفلكلوري لنقل الروايات الحقيقية بتطعيمها بكثرة من الخرافات والأساطير والأمثال والأقصوصات، جعلت من الصّعب الآن التمييز بين الواقع والخرافة فيها »<sup>7</sup>، وقد تبني رودولف بولتمان مشروع تطهير العهد الجديد من الأساطير حتى تكون له قيمة في الوقت الراهن، ودعا إليه

<sup>1</sup> — يُنظر: عبد المحسن، محمد عبد الرّاضي. الغارة التنصيرية على القرآن الكريم. ص 93 — 96. و ماذا يريد الغرب من القرآن؟ ص 185 — 196.

<sup>2</sup> — سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 156، دار المعارف، القاهرة 1966م.

<sup>3</sup> — التهامي النقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، ص 80، الشركة التونسية للتوزيع. تونس 1974م.

<sup>4</sup> — يوسف: 3.

<sup>5</sup> — الكهف: 13.

<sup>6</sup> — جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، بترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.

<sup>7</sup> — زينون كاسيدوفسكي، الحقيقة والأسطورة في التوراة، ص 52، الأجدية للنشر. دمشق 1990م.

إليه بقوله: « تقف المسيحية اليوم أمام خيار عسير: فبمطالبتها الإيمان بعقائدها فإنها تشقّ على البشرية بإلزامها التسليم بقصص وخرافات أسطورية عفا عليها الزمن. فإن كان هذا المطلب غير ممكن التحقيق ويترتب عليه التساؤل عمّا إذا كان العهد الجديد يتضمّن ذاتية مستقلة عن عالم الأساطير؟! فإنّ الواجب اللازم للباحث في الأديان تطهير الدعوة المسيحية من الأساطير تطهيراً كاملاً، وليس جزئياً، فإمّا أن يقبل المرء الأساطير أو يرفضها كليّة»<sup>1</sup>.

وفي المقابل فقد وقف علم الآثار الحديث على آثار القصص القرآني التي لا زالت شاهدة على صحّة المعلومات التاريخية التي وردت في كتاب الله، مثل آثار سيل العرم الذي هدّم سد مأرب باليمن، فقد ذكر القرآن الكريم قصة سبأ في أكثر من موضع، وقصّ ما كانوا فيه من النعيم؛ إذ كانوا في أحصب البلاد وأطيبها، وذكر سدّ مأرب الذي أقامته ملكتهم بلقيس، ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشَمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ. بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾﴾<sup>2</sup> ولكنهم بطروا وكفروا النعمة وطغوا وكذبوا، فأرسل الله عليهم سيل العرم، فهدم السدّ وشردهم. ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾﴾<sup>3</sup> جزاء لهم على كفرهم ﴿ذَلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَهُمْ يُجْرَىٰ إِلَى الْكُفُورِ ﴿١٧﴾﴾<sup>4</sup>. إن آثار الجنتين الواقعتين عن يمين السدّ وشماله ما زالت ماثلة للعيان إلى يوم الناس هذا،

<sup>1</sup> - Rudolf Bultmann , Neues Testament und MyThologie , S : 21 , in : Kergma und MyThos, Hrsg . von : Hans - Werner Hamburg 1960 (نقلا عن عبد المحسن، محمد عبد الرّاضي)

<sup>2</sup> - سبأ: 15.

<sup>3</sup> - سبأ: 16.

<sup>4</sup> - سبأ: 17.

صالح \* وتيماء وهي ما زالت مزاراً سياحياً حتى اليوم<sup>1</sup>. ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾<sup>١٢</sup>  
<sup>2</sup> ﴿

ومن الأساليب السردية التي اعتمدها القرآن الكريم: التصريح والتلميح، فقد يحتاج إلى الإعلان وإبراز التفاصيل النفسية والشعورية الدقيقة لأشخاص قصصه، فيعتمد التصريح، وقد يحتاج الموقف إلى الاكتفاء التلميح، فيعرض عن التصريح بالأسماء كما في قصة (العبد الصالح) و(الفتى) مع موسى، وكما في قصة ثمود ﴿إِذْ أَنْبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾<sup>١٣</sup> ﴿١٣﴾ وكما في مؤمن آل فرعون. وقد يكون هذا التلميح إلى جانب ملاءمته للمنهج القصصي الذي يهتم بإبراز الحدث وقيّمته ومغزاه لكونه الهدف من القصّ، فإنّه يناسب طبيعة التشريع الإسلامي فيما يخصّ أسماء النساء مثلاً: امرأة نوح وامرأة لوط وامرأة فرعون، وكذلك زوجة إبراهيم هاجر وسارة، وأسماء زوجات النبي ﷺ، والمجادلة في زوجها<sup>4</sup>.

تقع مدائن صالح على بعد 18 كم إلى الشمال من مدينة العلا. زار الموقع عدد من الرحالة الأوروبيين من أهمهم: أوجست والين، وبوركهارت، وتشارلز داوتي. كما زارها بعثة الأبوين جوسين وسافناك الفرنسية، وهاري سنت جون برديجر فيلي والبعثتان الكندية والإنجليزية. ثم نفذت فيها هيئة الآثار السعودية موسم تنقيب. ويتبين في ضوء ما جاء في الدراسات المنشورة أن الموقع كان مستوطناً منذ القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن فترة ازدهار استيطانه كانت ما بين القرنين الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعد الميلاد، وهي الفترة التي تمثل وقوع المستوطنة تحت السيطرة النبطية.

تقع تيماء في منطقة تبوك على بعد 150 كم شمال غرب العلا. زار المدينة عدد من الرحالة الغربيين من أهمهم تشارلز داوتي، وتشارلز هوبر، وجوليس أويتنج، وعدد من الباحثين العرب مثل: الشيخ حمد الجاسر، وعبد القدوس الأنصاري، وعادل عياش، وصبحي أنور رشيد. كما زارها البعثة الكندية عام 1962م، والبعثة الإنجليزية عام 1968م. وبعد ذلك عملت فيها هيئة الآثار السعودية لعدد من المواسم ونشرت نتائج أعمالها الأولية في حولية أطلال الصادرة عن تلك الهيئة.

(عن الموسوعة العربية العالمية 2004 Global Arabic Encyclopédia)

<sup>1</sup> — سيدة إسماعيل كاشف، مصادر التاريخ، ص 16.

<sup>2</sup> — آل عمران: 62.

<sup>3</sup> — الشمس: 12.

<sup>4</sup> — حسين علي محمد، القرآن ونظرية الفن، ص 112، القاهرة 1413 هـ، 1992م.

إنّ القصص القرآني — وحسب القرآن ذاته — جاء لأجل غايات سامية وأهداف كبيرة يدركها الإنسان بالتأمل، ﴿ فَأَقْصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾<sup>1</sup> فهو ليس للتسلية وإنما للعظة والاعتبار ﴿ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾<sup>2</sup> وقصص الأنبياء وسيلة للاستدلال على التوحيد، ونبذ الشرك، نجد ذلك في حياة الأنبياء مع أقوامهم، على غرار قصة إبراهيم مع قومه، ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ ﴾<sup>3</sup>، وهي وسيلة تربوية فعالة في تثبيت الرّسول ﷺ والمؤمنين من ورائه قال تعالى: ﴿ وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِيهِ فُؤَادَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾<sup>4</sup>.

إنّ شبهة اقتباس القصص القرآني من التّوراة والإنجيل التي ردّدها كثير من المستشرقين، تزداد تهاافتا حين يكشف البحث أنّ القرآن قد انفرد ببعض القصص، وبهذا يكون المصدر المزعوم مفقودا، خصوصا حينما تنطوي بعض الروايات على تفاصيل دقيقة، مثل قصص: صالح، وهود، وشعيب، والخضر، وذي القرنين، كما انفرد القرآن ببعض القصص، وخالف التّوراة والإنجيل في أمور دقيقة وردت في القصص المتماثلة، مثل<sup>5</sup>: أمر الله الملائكة بالسّجود لآدم عليه السّلام، وامتناع إبليس عن السّجود، وكذلك قصص إبراهيم عليه السلام مع قومه وتحطيمه أصنامهم، وحجابه مع قومه، ومحاولتهم إحراقه، وإسكانه بعض ذريته عند بيت الله الحرام واشتراكه هو وابنه إسماعيل في رفع القواعد من البيت وبناء الكعبة.

<sup>1</sup> — الأعراف: 176.

<sup>2</sup> — يوسف: 111.

<sup>3</sup> — الممتحنة: 4.

<sup>4</sup> — هود: 120.

<sup>5</sup> — عبد الجواد المحض، أباطيل الخصوم حول القصص القرآني، ص 46 — 48، الدار المصرية. الإسكندرية 1420هـ .





## الفصل الثاني:

# دعوى التشكيل المعجمي.

## المبحث الأول:

الدّخيل والأعجمي في التشكيل المعجمي للقرآن.

المطلب الأوّل: المستشرقون الفرنسيون والدّخيل في القرآن.

المطلب الثاني: الأعلام الأعجميّة في القرآن من المنظور الاستشراقي.

## المبحث الثاني:

الحروف المقطّعة في التشكيل المعجمي للقرآن وإشكاليّة ترجمة معانيه.

المطلب الأوّل: الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الثاني: الاستشراق وإشكاليّة ترجمة معاني القرآن.

## 1.2.2 المستشرقون الفرنسيون والدّخيل في القرآن الكريم.

اختار الله اللسان العربيّ لكتابه الخاتم المهيمِنِ على سائر الكتب، وقد أصبحت اللغة العربيّة بمقتضى ذلك لغةَ حضارة وفكر وتاريخ، والعربيّة لغة تميّزت بخصائص شكّلت شخصيتها المادّية والمعنويّة، والتي ميّزتها عن بقية لغات العالم الأخرى، السابقة منها واللاحقة، ولعلّ أبرز ما ميّزها التناسق بين البنية والمحتوى، والتناغم بين الشكل والمضمون، وقد وجد بعض الباحثين هذا الانسجام ظاهراً في « الإعراب والجرس والإيقاع ودلالته على المعنى، والاشتراك والترادف والتضاد والتحت والاشتقاق، ورحابة صدرها في تقبُّل الألفاظ الأجنبية أو ما يسمّى بالاقتراض، فضلاً عن منطقيّة نحوها وصرفها ونظام تقاليب ألفاظها، وثراء مفرداتها ودقّتها في التعبير عن المعنى المراد التعبير عنه.»<sup>1</sup> فهي لغة تتمتع بقابليّتها للتطور، سواء في إطار القياس أو السّماع.

وفي الوقت الذي تتربع فيه العربيّة على عرش الشاعريّة في الأدب، تتأهّل إلى مرتبة اللغة العلميّة الفاحصة، لا تتخلّى عن دورها على مرّ العصور والأجيال.<sup>2</sup> ولكن، قد يقع في صميم أيّ لغة من اللغات ثغرات معجمية، فيعوزها اللفظ الذي به تُعرب عن المعاني والمفاهيم المحدثّة، وحينذاك يُرخص للغويين أن يجتهدوا في سدّ الفجوات « عن طريق الاقتراض اللغوي أو الاشتقاق، وقد يتّجه المجتمع اللغوي نحو المجاز فيتمّ ابتداع دلالة جديدة أو يحصل نقل للدلالة من حقل دلاليّ إلى آخر.»<sup>3</sup> إنّ اللفظ قد يستعير معنى جديداً ومدلولاً حديثاً ضمن الخطاب اللغوي في أيّ لسان من الألسن، فيصبح ذا دلالة إضافية متداولة مع مجموع المتخاطبين في اللغة نفسها، فيصير من مفرداتها.

1 — غزوان، عناد. أصداء دراسات أدبية نقدية. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 113.

2 — يُنظر: ن. م. ص 113.

3 — منقور، عبد الجليل. علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 72 — 73.

ومع أن العربية عريقة في تاريخها، وأصيلة في منشئها، لم يكن من الميسور على أهلها أن يتقيدوا في ابتكار جميع مفرداتها، ويلتزموا في سنّ قواعدها النحويّة والصرفيّة بالملاحح الطّبيعيّة التي أسّست عليها الحروف والأصوات العربيّة، علما أن العرب لم تكن تحتكم في أوّل أمرها إلاّ إلى الذّوق الفطري السّليم والغريزة اللّغويّة البكر، حيث تتمتع هزّاجها وفصحاؤها وشعراؤها بالحنكة اللّغويّة الخالصة، والأناقة اللّسانيّة الرّفيعة. ولكن كان لاختلاف الأذهان، وتنوّع الأسماع، وتفاوت الأذواق، الأثر في استحالة بسط سلطانهم على لهجات القبائل الرّعوويّة المنتشرة في رقعة من الأرض شاسعة، وقد احتكّ الكثير منهم بالشّعوب المجاورة، في المناطق المتاخمة لبلاد العرب. وعليه، « فإنّ المعاني (المعجميّة) للمفردات التي لا تتوافق مع خصائص ومعاني حروفها هي بالضرّورة مصطلحات قد تواضع الناس على معانيها وأصول استعمالها، وفيها الدّخيل وغير الدّخيل على قلتها.»<sup>1</sup> وبالرّغم من ذلك، فإنّ العربيّة قد صانت أصالتها على ألسنة هزّاج الجاهليّة، وحافظت على فرادتها في نظم شعرائها، وقاومت اندثارها على أيد فصحاءها، وكانت رعاية القرآن الكريم أفضل واق لها.<sup>2</sup>

وانطلاقاً من دراسة المراحل التّاريخيّة المعرفيّة لتطور اللّغة العربيّة، حدّد بعض الباحثين ملامح التّطور الذي شهدته هذه اللّغة، على هذا الشّكل:

1- اللّغة العروبيّة البدئيّة، وهي شفاهيّة، تركت بعض رموزها وعناصرها في المراحل الأخيرة من أزمنة ما قبل التّاريخ. وهي أمّ اللّهجات الكتابيّة العروبيّة التي ظهرت لاحقاً.

2- اللّهجات العروبيّة، وهي كتابيّة، ويمكن تحديدها تاريخياً في نهاية الألف الرّابع قبل الميلاد مع ظهور المسماريّة والهيوغليفيّة، وهي لهجات فرعيّة بقيت متمحورة حول

<sup>1</sup> — عباس، حسن. خصائص الحروف العربيّة ومعانيها. اتحاد الكتاب العرب، 1998، ص 20.

<sup>2</sup> - يُنظر: ن. م. ص 21-22.

لغة (أمّ — أساس) وتمتدّ حتى النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد.

3- اللغة العربيّة ويبدأ تاريخها مع ظهور الأبجدية العربيّة الفينيقية<sup>1</sup> «أبجد، هوز، حطي

كلمن سغفص، قرشت» والسّنياوية «نسبة إلى سيناء» والمسند.

4- العربيّة المعاصرة: والتي تمتدّ بتاريخها منذ الرّسالة المحمدية العظيمة وحتى الآن.<sup>2</sup>

وهي اللّغة التي بلغت من السّعة والغنى شأوا كبيرا، ذلك لـ «أنّ اللهجات العربيّة

القديمة صبّت غناها وتراثها المكثّف التاريخي، في [هذه] العربيّة الفصحى (القرشية)<sup>1</sup>»

<sup>1</sup> — الأبجدية مصطلح يُطلق على الكلمات الستّ التي تجمّع حروف هجاء اللّغة العربيّة وهي: أبجد، هوز، حطي، كلمن سغفص، قرشت، نخد، ضظغ. وهذا التّرتيب مأخوذ من التّرتيب السّامي القديم، أمّا نخد، وضظغ فحروفيهما من العربيّة ويطلق عليها الرّوادف.

ويختلف ترتيب هذه الألفاظ في المغرب فتأتي على التّحو التالي: أبجد، هوز، حطي، كلمن، صغفص، قرست، نخد، ظغش. والتّرتيب الأبجدي المشرقي يوافق التّرتيب الموجود في اللّغتين العبريّة والآرامية مع الاحتفاظ بوضع الأحرف العربيّة الستّة في آخر التّرتيب. وكان هذا التّرتيب معمولا به إلى أن جاء نصر بن عاصم الليثي (ت 89هـ) ورّبها التّرتيب المعروف الآن وذلك بجمع الحروف المتشابهة في الرّسم إلى بعضها.

استخدم العرب هذه الحروف للدّلالة على الأرقام الحسابية وسمّوا ذلك حساب الجمل، ويُجعل فيه لكلّ حرف من حروف الأبجدية عدد من الواحد إلى الألف وفق التّرتيب التالي:

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

<sup>2</sup> — يُنظر: الخضور، جمال الدين. عودة التاريخ: الانترولوجية المعرفية العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفية. ج1 (حتى الألف

الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص12.

1 — الخضور، جمال الدين. قمصان الزّمن: فضاءات حراك الزّمن في النصّ الشعري العربي. اتحاد الكتاب العرب،

دمشق، 2000، ص62.

العربية الفصحى (القرشبية)»<sup>1</sup> فأصبحت اللغة المهيمنة على غيرها من اللغات الروافد، كما كان القرآن مهيمنا على غيره من الكتب السوابق.

وبعد هذا التمهيد الموجز، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ كثيرا من المستشرقين يعرفون دور الاقتراض في إثراء اللغات، كما يدركون قدرة اللسان العربيّ على ترويض الدخيل وتعريب الأعجمي، فلغة الضّاد تملك القابلية لتجنيس المفردات الأجنبية بجنسية عربية، إذ تصبغها بصبغتها، وتلوّنها بخصائصها حتّى لا يكاد غير المتخصّص يدرك غرابتها.

وبالرغم من شيوع هذه المعرفة بين المستشرقين، إلاّ أنّهم وجدوا فيها شبهة يلمزون بها القرآن الكريم في أصالته الإلهية، كونه أخذ من مصادر شتى، واتّخذوها فرية يقدحون بها كتاب الله في عراقته، إذ استعمل لغات غير العربية، يقول بريك: «وإننا لنجد فيه (أي القرآن) ليس فقط إشارات آنية من القبائل العربية الأخرى، ولكننا نجد فيه أيضا لغات مجاورة مثل المصرية الشعبية، والفارسية، والغيزية واليونانية.»<sup>2</sup> فإذا كان المقصود باللغات بعض المفردات الواردة في القرآن الكريم، فهذا الكلام نجد له نظيرا عند العلماء المسلمين، غير أنّ بريك كثيرا ما يتخذ مثل هذه الحقائق مطية للتشكيك، لذا يقول بعد ذلك: «وإذا كان القرآن يحتوي من الغريب أقلّ ممّا يحتويه الشعر، إلاّ أنّه توجد فيه بعض الألفاظ المثيرة للفضول، والتي يضطر المعاصرون إلى شرحها.»<sup>3</sup> مع أنّ التفسير لا يحتاج إلى الفضول دافعا، ولا هو مطلب المعاصرين وحدهم، ولا مقصد الأسلاف بمفردهم، بل هو حاجة المتلقين عموما، «ومن

1 — الخضور، جمال الدين. قمصان الزمن : فضاءات حراك الزمن في النصّ الشعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 62.

2 - Berque. Relire le Coran. p 124.

3 - Ibid. p 125

المعروف أن القرآن الكريم أنزل بلغة فصحي، تعلقو على مستوى العامّة من العرب ولذلك أخذ الناس في الصّدر الأوّل من الإسلام، يسألون كبار الصّحابة عن تفسير آياته وغريب ألفاظه»<sup>1</sup>. فطلب تفسير الغريب لا يدخل في باب الفضول، كما أنّه لا ينفي كون القرآن ميسّر الفهم، إذ غالباً ما يدرك المتلقّي المغزى العامّ من الآية، وإن لم يتمكن من فهم معاني جميع ألفاظها.

ونسب المستشرقون بعض الألفاظ إلى لغات معيّنة، واعتبروها دخيلة أو معرّبة في القرآن الكريم. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا مخالف للصّواب، لأننا نجد معظم هذه الألفاظ التي ألحقت بلغة من اللّغات المذكورة سابقاً، قد عُرفت في أكثر من لغة ساميّة، ممّا يجعل كثيراً من هذه الألفاظ منضويّاً تحت اسم (المشترك السّامي)<sup>2</sup>، مع أن وجود كلمات غير عربيّة الأصل في القرآن أمر أقرّه بعض علماء المسلمين قديماً وحديثاً، كما أنكروه آخرون وكان لإنكارهم وجه مقبول علمياً.

والجدول التّالي عيّنة من اجتهاد بعض القدامى في إحصاء الألفاظ القرآنيّة المنتميّة إلى لغات غير عربيّة.<sup>3</sup>

1 — عبد التّوّاب، رمضان. مجلّة مجمع اللّغة العربيّة. الجزء الثامن والأربعون، نوفمبر 1981، ص 118، ضمن إهداءات 2003، مقال بعنوان: تراثنا اللّغويّ في حاجة إلى التّهديب.

2 — يُنظر: الفراء، أبو زكرياء. في القرآن والعربيّة (من تراث لغويّ مفقود). صنعة: الجندي، أحمد علم الدّين، مطابع جامعة أم القرى، مكّة، 1410هـ، ص 171.

3 — في القرآن والعربيّة. ص 197.

اللغات	العدد	
عدد الألفاظ القرآنية المنسوبة للغة:	الحبشيّة	ستّ وثلاثون مفردة (36)
	السريانيّة	خمس وعشرون مفردة 25
	العبريّة	سبع عشرة مفردة 17
	التبطيّة	اثنتا عشرة مفردة 12
	الروميّة	عشر مفردات 10
	الفارسيّة	عشرون مفردة 20
	الهنديّة	مفردتان 2
	البربريّة	ثلاث مفردات (3)
	القبطيّة	خمس مفردات (5)
	الزنجيّة	مفردة واحدة (1)

مفردة واحدة (1)	التركيية	
تسع مفردات (9)	الأعجميية	
	141 مفردة	المجموع

إنّ قيام بعض القدماء بنسبة بعض الألفاظ إلى لغات أخرى لم يكن عملاً علمياً دقيقاً، بل شابه بعض الارتباك والبلبل، « وقد يكون مرجع هذا الاضطراب في المصادر القديمة أنّهم لم يكونوا على علم دقيق بفكرة العائلات اللغوية، وبهذا نجدهم قد اختلفوا حول وقوع المعرب في القرآن الكريم.»<sup>1</sup> علماً أنّ وجود ألفاظ غريبة ومفردات أجنبية في أيّ لغة من اللغات لا يُخرج تلك اللغة عن أصلتها، ولا ينقص من مكانتها.

إنّ امتداد الأزمان وتفرّق الأوطان واختلاط القبائل، يفعل فعله في تباين اللغات واتّفاقها، قال ابن حزم: «فمن تدبّر العربيّة والعبرانيّة والسريانيّة، أيقن أنّ اختلافها إنّما هو من نحو ما ذكرنا، من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل.»<sup>2</sup> وعليه، فإنّ الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، والتي اعتبرها البعض دخيلة، فهي وإن لم تكن عربيّة الأصل والمنشأ والوضع اللغوي، فقد اكتسبت عربيّتها من استعمال العرب لها قبل نزول القرآن، فأصبحت بذلك سائغة، وأضحت رائقة، وأمست مستخدمة، وباتت مألوفة، وصارت متداولة في لسان العرب قبل ظهور القرآن، وبهذا الاستخدام عُدّت مفرداتٍ عربيّة أداءً في النطق وكتابةً في الخطّ.

1 — في القرآن والعربيّة (من تراث لغويّ مفقود). ص 172.

2 — ن م. ص 174.



إنّ اللّغات على اختلافها، وبسبب اختلاط القبائل، واندماج الشّعوب، وامتزاج الأجناس، قد تتقارب فيما بينها، فتتساوق اللّغتان والثلاث، وتتناغم في مفرداتٍ وفي ضوابط وأحكام نحويّة، وغيرها من المعايير اللّغويّة، كما هي الحال بين العربيّة والحبشيّة مثلاً، قال أبو حيّان الأندلسي: «وكتيرا ما تتوافق اللّغتان: لغة العرب ولغة الحبش في ألفاظ وفي قواعد من التراكيب النحويّة، كحروف المضارعة وتاء التّأنيث وهمزة التّعديّة.»<sup>1</sup> فيكون نفي صفة العربيّة عن أيّ لفظ شابه غيره في لغة أخرى، ضرباً من الإجحاف، ونسقا من الجور، ونوعاً من الإخلال في إحقاق الحقّ، «فإذا وجدنا في العربيّة مفردة ماثلتها أخرى في لغة حبشيّة أو غيرها، لم يكن من المنطق أن نسلب عنها عربيّتها لذلك السّبب؛ إذ الأصل واحد، وكلّ ما هو حبشيّ عربيّ، وكلّ ما هو عربيّ عربيّ. فكلّ هذه اللّغات كنّ لغةً واحدة، ثمّ عملت عوامل الزّمن عملها في تطويرها حتّى توزّعت لهجاتٍ، ثمّ أصبحت اللّهجات لغاتٍ.»<sup>2</sup> والقرآن العربيّ المتضمّن مثل هذه الألفاظ لا يمكن الطّعن في عربيّته، مادام وجود المفردات المزعومة لا يخرج عن ظاهرة التّأثير والتّأثر بين اللّغات.

أمّا وجود الغريب في ألفاظ القرآن الكريم، فعلته وجود لهجات عربيّة مختلفة إلى جانب اللّغة المهيمنة، وقد عرف العرب كغيرهم من الأمم سيطرة لهجة من اللّهجات، في زمن من الأزمان، «فلغة مضر كانت في الجاهليّة اللّغة العامّة للعرب كلّهم.»<sup>3</sup> وكأنّها كانت اللّغة الرّسميّة حسب التّعبير العصري، «على أنّ هذا لم يمنع أن يكون للعرب لهجات محليّة مأنوسة في قبيلةٍ قبيلة.»<sup>4</sup> ووجود اللّهجات ظاهرة مطّردة في جميع لغات الأمم، على غرار اللّغة العربيّة، «على أنّ معنى اللّهجة هنا إنّما هو

1 — المرجع السّابق. ن ص.

2 — ن م . ص 199.

3 — فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1 (الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981، ص 36.

4 — ن م، ن ص.

استعمال ألفاظ مختلفة للمعنى الواحد في بعض الأحيان والجيء بصيغ متباينة لتلك الألفاظ أحيانا. أمّا التركيب، وأمّا النحو والمنطق اللغوي، فكانت كلّها واحدة.<sup>1</sup> فالاختلاف واقع في الفروع والجزئيات، وليس في الأصل والكليات.

إنّ التطوّر الذي يشهده أيّ مجتمع من المجتمعات، والتقدّم الذي تعرفه آية أمة من الأمم، وبخاصّة ذلك الذي يحدث نتيجة الاحتكاك بينها وبين غيرها من المجتمعات والأمم، يدعوها إلى قبول الوافد من الألفاظ القادمة مع مسمياتها، «ومند الجاهليّة دخل على اللّغة العربيّة كلمات أعجميّة لمسمّيات لم تكن عند العرب ثمّ طرأت عليهم فأخذوها بأسمائها. غير أنّ اللسان العربيّ استطاع أن يَصْطُلَ هذه الألفاظ الأعجميّة حتّى أصبح بعضها وكأنّه عربيّ خالص: من هذه الألفاظ: قرطاس، درهم، دينار، سجّل برنس، كرسى، ديمقس، استبرق، قصر.»<sup>2</sup> غير أنّ عمليّة المدّ والجزر في حركة الألفاظ داخل نطاق جغرافيّ محدّد، ووسط حيّز مكانيّ معيّن، وعبر فترات زمنيّة خاصّة، لا يؤدّي إلى الاقتراض فحسب، بل يُحدِث الانقراض أيضا، «فبينما كانت اللّغة العربيّة تتمثّل هذه الألفاظ الأعجميّة، كان ثمة ألفاظ عربيّة خالصة تخرج من الاستعمال وتصبح غريبة، بعد أن كانت دائرة في الشّعْر الجاهليّ، وبعد أن كان بعضها قد جاء في القرآن الكريم.»<sup>3</sup> تلك سنّة الحياة، في التدافع والتراجع، وفي الانتصار والاندحار، تسري على الأمم وثقافتها ولغاتها، وجميع مظاهر حياتها.

ومن أجل الإخلاص إلى الفكرة التي قام عليها هذا البحث، وبعد ما بيّنا بصورة مقتضبة التشكيل الاستشراقيّ في نقد عربيّة القرآن الكريم، وترديد شبهة احتوائه على مفردات أجنبيّة مع أنّه موسوم بالعربيّ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ظاهرة الإسقاط التي

1 — نفسه.

2 — ن م ، ص 37.

3 — نفسه. ص 38.

ميّزت الخطاب الاستشراقي حاضرة في إصرار المستشرقين على تكرار هذه الفرية ولسان حالهم يقول: «إنا لا نستطيع أن نعرف فكر المسيح وحياته وشخصيته... فلا تُوجد كلمة من كلماته نستطيع أن نتبيّن أصالتها»<sup>1</sup> وعليه، وسقوطا تحت سطوة (الإسقاط) فهم لا يستطيعون تبيّن أصالة أيّ لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، كونه — بزعمهم — كلام محمد ﷺ.

استخدمت العربُ على اختلاف قبائلها، قبيل نزول القرآن الكريم، العربيةَ وهيّ من اللغات السّامية، غير أن لهجات القبائل العربية لم تكن متطابقة كلّ التّطابق وقد أرجع بعضهم هذا الاختلاف إلى امتداد الرّقعة الجغرافية لبلاد العرب وترامي أطرافها، فاختلفت في طرق نطق بعض الحروف عند اجتماعها في كلمات، كما أطلقت بعض القبائل ألفاظا على معانٍ لم تطلقها قبائلُ أخرى.<sup>2</sup>

ومع «أنّ معجم القرآن الذي لم يشمل مطلقا على جميع المفردات العربية»<sup>3</sup> قد احتوى ألفاظا زعم بعض العلماء من المسلمين وغير المسلمين أنّها أجنبية، ولعلّ الخلل الحاصل في تحليل هذه الظاهرة يرجع أيضا إلى عدم الدّقة في حدّ اللفظ العربيّ، فمن فهم أنّ المفردة الأجنبية تأخذ صفات اللّغة المستقبلية، بكثرة استعمالها، وانتشار تداولها، يفهم «أنّ القرآن الكريم لم يُدخِل إلى العربية — أعني لم يستعمل — لفظا غير عربيّ الأصل لم يستعمله العرب من قبل، ولكنّه استعمل من الألفاظ ما كان عربيّا أصيلا، وما أدخله العرب من اللّغات الأخرى في العربية ولاكتّه ألسنتهم واشتهر استعماله بينهم — وهو ما يُسمّى بالمعرب من الألفاظ — وصار له حكم العربيّ الأصيل في الاستعمال، لأنّ اللّغة العربية.. ورثت اللّغات السّامية الأخرى، فازدادت

1- Roger Mehl. La théologie protestante. P54. نقلا عن: نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر.

2 — يُنظر: قلعه جي، محمد روّاس. لغة القرآن لغة العرب المختارة. دار التفانس، ص 35.

3 — بلاشير. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 97 — 98.

بها غنى»<sup>1</sup> وجاء القرآن ليزيد تلك الألفاظ عروبة بوصفه كتابا عربيا، وزاد نزوله على محمد ﷺ تلك الكلمات تأصيلا، كون النبي ﷺ الذي نطق بالقرآن قرشيا فصيحاً، وقد روي أنّ ابن الراوندي قال لابن الأعرابي: أتقول العرب: لباس التقوى؟ فقال ابن الأعرابي: لا بأس لا بأس، وإذا أنجى الله الناس، فلا نجى ذلك الراس. هبك يا بن الراوندي تُنكر أن يكون محمد نبياً. أفتنكر أن يكون فصيحاً عربياً.<sup>2</sup>

إنّ احتواء القرآن الكريم على ألفاظ وافدة من لغات أخرى، يدخل في باب الألفاظ المعرّبة، و المعرّب مصطلح يُطلق على المفردات غير الأصلية في اللغة العربية التي وفدت لفظاً ومعنى من لغة أخرى، وتمت صياغتها وفق قواعد اللسان العربي في إنشاء الكلام،<sup>3</sup> فإذا كان المعرّب هو « ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعانٍ في غير لغتها»<sup>4</sup> فهذا دليل على وجود ألفاظ نُقلت من لغات العجم إلى لغة العرب، وأقلمها المتكلمون مع معايير النطق بالعربية، ثم تداولتها الألسنة جنباً إلى جنب مع الألفاظ التي تعودت استعمالها، « فهي عجمية باعتبار الأصل عربية باعتبار الحال».<sup>5</sup> ومع أنّ هذا الاصطلاح قد جعل المعرّب في النهاية عربياً إلا أنّ الكثير من القدامى رفضوا وجوده في القرآن الكريم، ولعلّ من أوائل من نافح لردّ هذه الدّعوى الإمام الشافعي في الرسالة وإن قبله الكثير من العلماء أيضاً،<sup>6</sup> فالقرآن عند الشافعي: « يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ... ولسان العرب أوسع الألسنة

1 — قلعه جي. ص 19.

2 — التحرير والتنوير. 24/1.

3 — يُنظر: الزهراني، مشرف أحمد الجمعان. أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه (التحرير والتنوير) أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه جامعة أم القرى، م ع س، 1426/1427، ص 248.

4 — السيوطي، جلال الدين. المزهرة في علوم اللغة. تحقيق: محمد جاد المولى، المكتبة العصرية، بيروت، 1412هـ، 268/1.

5 — المزهرة 269/1.

6 — الزهراني، ص 248.

الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ... فأقام حجته بأنه كتاب عربيّ في كلّ آية ذكرناها ثمّ أكّد ذلك بأن نفى عنه كلّ ثناءه كلّ لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهَمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾<sup>1</sup> وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾<sup>2</sup> «<sup>3</sup>

وقد وافق الشافعيّ في رأيه هذا جماعة من العلماء، منهم: الطّبري، وأبو عبيدة بن المثنيّ، «إلا أن أكثر أهل اللّغة والمفسرين على جواز وقوعه في القرآن الكريم، وفي مقدّماتهم أبو عبيد القاسم بن سلام، والثعالبي وابن فارس، وأكثر المفسرين كابن عطية وابن الجوزي وابن مردويه، والزّخشي، وهذا المذهب في عمومه غير مناف لتميّز العربيّة واستقلاليتها وإنّما هو من باب تداخل اللّغات وتلاقحها»<sup>4</sup>، فاللّغة عند هؤلاء الباحثين الذين يؤمنون بظاهرة تلاقح اللّغات، «لا تفسد بالدّخيل، بل حياتها في هضم هذا الدّخيل، لأنّ مقدرة لغة ما على تمثّل الكلام الأجنبيّ تعدّ مزية وخصيصة لها إذا هي صاغته على أوزانها وصبّته في قوالها ونفخت فيه من روحها وتركت عليه بصماتها»<sup>5</sup>، وبهذا يظهر أنّ وجود المعربّ في لغة العرب وورودها في القرآن الكريم ليس نقیصة، بل يُعدّ حسنة تجعل هذه اللّغة جديرة بأن تكون لسان الوحي، فقد ثبت أنّ دخول بعض الكلمات في أيّ لغة من اللّغات هو من صميم بحث التطوّر اللّغوي

1 — النحل: 103.

2 — فصلت: 44.

3 — الشافعي، محمّد بن إدريس. الرّسالة. ط1، تحقيق: خالد السّبع وزهير شفيق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1420، ص 61 — 64.

4 — الزّهراني. ص 248.

5 — عبد التّوّاب، رمضان. فصول في فقه اللّغة. ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ، ص 367 — 368.

العام.<sup>1</sup> فالتطوّر اللغوي عند أيّ أمة ليس مجرد زيادة ألفاظ في قاموسها اللغوي فحسب، وإتّما هو أيضا تكييف الوافد من الكلمات وفق ميزانها الصّرفي، وقواعدها الإملائية، وجعلها تستجيب بطواعية ومرونة للدلالات الجديدة.

إنّ البحث قد أفضى إلى نتيجة مفادها: أنّ نسبة لفظة من الألفاظ إلى لغة ما، ثمّ الرّعم بأنّ غيرها اقرضها إياها، أمر يفتقر إلى الدقّة، ويحتاج إلى معرفة كافية بتاريخ اللّغات وتطوّر الدلالات اللّغوية في كلّ لغة، وطريقة الأداء الصّوتي لتلك الألفاظ، وذلك أمر غير يسير. والمقارنة بين اللّغات القارضة والمقرضة لا يقوم، ولا يستقيم إلّا على القواعد والأصول، وليس هناك لغة حافظت على أصولها، وصانت معالمها مثل لغة التّزير التي تعهد الله بحفظها. وإذا سلّمنا بوجود المفردات الدّخيلة في القرآن الكريم، فإنّ نسبة اللفظ الدّخيل ضئيلة جدّا بالمقارنة مع اللفظ العربيّ الأصيل، ممّا يدلّ على هيمنة اللّغة العربيّة، فقد أوحى القرآن على محمّد بالعربيّة التي كانت تتكلّمها قريش وأهل الحجاز. وبقية الناس تخلّوا عن لغّتهم من أجل قراءة القرآن.<sup>2</sup> فلا مجال — إذن — للطّعن في لغة القرآن التي اختارها الله عربيّة.

## 2.2.2 الأعلام الأعجميّة في القرآن من المنظور الاستشراقي.

نظر المستشرقون إلى الآيات القرآنيّة التي وصف الله فيها القرآن بالعربيّ مثل قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ ﴾<sup>3</sup> وقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾<sup>4</sup> وقوله سبحانه وتعالى:

1 — أبو عودة، عودة خليل. التطوّر الدلالي بين لغة الشّعْر ولغة العرب. المنار، 1405هـ، ص 64.

2 - Maurice Gaudefroy-Demombynes, p 78.

3 — الشّعراء: 193 — 195.

4 — يوسف: 2.

وتعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ... ﴾ (١١٣) <sup>1</sup> وقوله عزّ من قائل: ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَنْقُورُونَ ﴾ (١٨) <sup>2</sup> وقوله تعالى جدّه: ﴿ كَذَّبُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (٣) <sup>3</sup> وقوله تبارك اسمه: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ... ﴾ (٧) <sup>4</sup> وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٣) <sup>5</sup> ثمّ تساءلوا: كيف يكون القرآن عربياً مبيناً، وبه أعلام أعجمية كثيرة، من فارسيّة، وآشوريّة، وسريانيّة، وعبريّة، ويونانيّة، ومصريّة، وحبشيّة وغيرها؟ <sup>6</sup> ثمّ أخذوا يسردون الأسماء الأعجميّة التي وردت في القرآن الكريم، ومنها:

﴿ آدَمَ ﴾ ﴿ إِبْرَاهِيمَ ﴾ ﴿ وَابْرِيْقَ ﴾ ﴿ الْأَرَائِكِ ﴾ ﴿ إِسْتَبْرَقِ ﴾ ﴿ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾  
 ﴿ التَّابُوتُ ﴾ ﴿ جَهَنَّمَ ﴾ ﴿ الْأَجْبَارِ ﴾ ﴿ حُورٌ ﴾ ﴿ زَكَاةٌ ﴾ ﴿ زَنْجِيلاً ﴾  
 ﴿ سِجِّيلٍ ﴾ ﴿ سُرَادِقُهَا ﴾ ﴿ سَكِينَةٌ ﴾ ﴿ سُورَةٌ ﴾ ﴿ صِرَاطٌ ﴾ ﴿ الطَّلْعُوتُ ﴾ ﴿ عَدْنٍ ﴾  
 ﴿ فِرْعَوْنُ ﴾ ﴿ الْفِرْدَوْسَ ﴾ ﴿ الْمَاعُونِ ﴾ ﴿ كَيْشَكُوْرَ ﴾ ﴿ مَقَالِيدُ ﴾ ﴿ هَلْرُوتَ وَمَرْوَتَ ﴾ ..

ونظروا إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (٤) <sup>7</sup> وقالوا: إذا كان المقصود من الآية: وما أرسلنا من رسولٍ من الرسل الذين جاؤوا قبلك — أيها النبي

1 — طه: 113.

2 — الزمر: 28.

3 — فصلت: 3.

4 — الشورى: 7.

5 — الزخرف: 3.

6 — يُنظر: حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشككين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة بمصر. جمعها أحمد سيّد إبراهيم، ص 27 — 35. يُنظر أيضاً: المفصل في الردّ على شبهات أعداء الإسلام. جمع وإعداد علي بن نايف الشحود. الباب الثاني. 75/5.

7 — إبراهيم: 4.

— إلا بلغة قومه الذين أرسل إليهم؛ ليوضح لهم شريعة الله، فيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ عَنْ الْهُدَى، ويهدي من يشاء إلى الحق، وهو العزيز في ملكه، الحكيم الذي يضع الأمور في مواضعها بالحكمة. فما سبب وجود أعلام أعجمية في القرآن الذي يجب أن يكون عربيًا في كل ما يُذكر فيه؟.

كما وقفوا عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۗ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۗ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾<sup>1</sup> وقالوا: إن الآية تقول: ولو جعلنا هذا القرآن الذي أنزلناه عليك — أيها الرسول — أعجميًا، لقال المعارضون: هلا بُيِّنَتْ آياته، فنفقها ونعلمه أعجمي هذا القرآن، ولسان الذي أنزل عليه عربي؟ هذا لا يكون. قل لهم — أيها الرسول — : هذا القرآن للذين آمنوا بالله ورسوله هدى من الضلالة، وشفاء لما في الصدور من الشكوك والأمراض، والذين لا يؤمنون بالقرآن في آذانهم صمم من سماعه وتدبره، وهو على قلوبهم عمى، فلا يهتدون به، أولئك كمن يُنادى، وهو في مكان بعيد لا يسمع داعيًا ولا يجيب مناديًا. وهذا دليل على أن القرآن ينفي وجود الأعجمي حسب زعمهم.

لا بدّ أولًا من الإشارة إلى أن معظم الأعلام العربية منقولة من ألفاظ اللغة العربية. فهي أسماء الأشياء المحيطة بالشخص العربي، فهو يأخذ من وسطه الطبيعي أسماء ويُسمي بها، مثل: جبل، سهل، حجر... ويأخذ من الأشجار والنبات أسماء مثل: نخلة، وطلحة وسمرة، وشيحة، وعرفج، وزهرة، ووردة. ومن الحيوانات مثل: أسد، وتمر، وفهد وذئب، ومها، وجحش، وجندب، وعقاب، وصقر، وحمامة. ومن



الظواهر الطبيعيَّة مثل: مطر، ورباب، ورياح، وبحر. ومنذ كان الاشتقاق سمة من أهمِّ سمات العربيَّة التي مكنتها من مضاعفة ثروتها اللغوية بشكل غزير ومنظم. والعربيُّ ينقل الأسماء من الصِّفات المشتقة من الأفعال، ويسمِّي بها، مثل: عامر، ومالك، وصالح، وصالحة، ورافع، ورافعة ومنصور، ومصطفى، ومحمد، ومحمود، ورشيد، ورشيدة، وعزّام، وعسّاف، وحسن وجميل، وسعيد، كما أخذ من المصادر مثل: فضل، وزيد، وهدى، وندى...<sup>1</sup>

والأعلام العربيَّة تغلب عليها الصِّغة الإفرادية، ويأتي منها المركّب تركيباً إضافياً مثل عبد الله، وشمس الدين، وقمر الزّمان... أمّا المركّب تركيباً إسنادياً فهو قليل مثل تأبّط شرّاً، ومنها ما هو مركّب تركيباً مزجياً مثل معد يكرّب. ودخل إلى أسماء العرب أسماء أجنبيَّة مثل: موسى، وعيسى، وإبراهيم، ويعقوب، ويوسف، وإسحاق، وهاجر ومريم، وسارة، وإسماعيل.<sup>2</sup>

أمّا الحديث عن وجود أعلام أعجمية في القرآن الكريم، فمعلوم أنّ الأعلام لا تُترجم ترجمة جذريَّة إلى اللّغة التي تستعملها في أيّ سياق من السياقات، فالكاتب الإنجليزيّ أو الفرنسيّ إذا احتاج إلى ذكر اسم علم من اللّغة العربيَّة مثلاً، فهو يكتبه برسمه الإملائيّ المعهود في لغته الأصليَّة، مستعملاً حروفاً لاتينيَّة، ويجتهد في جعله عند القراءة منطوقاً كما كان في أصله، ولا أحد يقول حين يقرأ ذلك الكتاب: إنّه ليس باللّغة الإنجليزيَّة أو الفرنسيَّة، لمجرد وجود تلك الأعلام منطوقة بلغة غير لغة الكتاب،

1 — يُنظر: الموسوعة العربيَّة.

2 — نفسه.

ولا ينكر أحد على لغة من اللغات استعمالها الألفاظ الدالة على الأعلام كما هي في منشئها و« الأعلام الأعجمية موجودة في القرآن، وهذا باتفاق وإجماع العلماء، ووجود هذه الأعلام الأعجمية لا يتعارض مع عربيّة القرآن، لأنّ هذه الأعلام واحدة في جميع اللغات، ولا فرق بينها في اللغات إلّا في حروفها فقط، حيث تُلفظ وتُكتب بحروف متوافقة مع تلك اللغة.»<sup>1</sup> والمؤلّفات المكتوبة بالعربيّة والتي يكثر فيها ذكر الأسماء الأجنبية، لا يمكن وصفها بغير العربيّة.

إنّ عربيّة القرآن لا مرأى فيها، فهو كلام الله، المتزلّ على رسوله محمد ﷺ بلسان عربيّ مبين، يقول رؤوف أبو سعدة: «أما أنّ القرآن عربيّ، فهذا عين الحقّ، ليس هذا فحسب، بل إنّ عربيّة القرآن شاهد على عربيّة العرب، لا العكس: لا يصحّ لها فصيح متّفق عليه إلّا الوجه الذي نزل به. وأما أنّه قد وردت في القرآن ألفاظ أعجمية، فهذا حقّ أيضا، ولكنّه لا ينتقص شيئا من عربيّة القرآن، وإّما هو يجليها.»<sup>2</sup> والعلم الأعجمي في القرآن الكريم يأتي على ثلاثة أنواع: علم الذات، وعلم الجنس، وعلم الموضوع.<sup>3</sup> أمّا علم الذات فهو أسماء الأشخاص، ملائكة وأنبياء وصدّيقين، وملوكا وجبابرة وطواغيت. وربّما أضفت إبليس اللعين... ومن المستشرقين من قال بأنّ (إبليس) معرّبة في القرآن عن (ذيبليس) التي في الأناجيل، كما أخذ (شيطان) من (ساطان) العبريّة.<sup>4</sup>

أمّا علم الجنس فهو أسامي القبائل، مثل عاد وثمود ويأجوج ومأجوج، و أسامي الشّعوب مثل الروم، و أسامي أهل الملل مثل: اليهود والنصارى والصابئين،

1 — الخالدي، صلاح عبد الفتاح. الأعلام الأعجمية في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، ص 6.

2 — من إعجاز القرآن: العلم الأعجمي في القرآن مفسّرا بالقرآن (وجه من إعجاز القرآن جديد). دار الهلال، د ت، ص 44.

3 — العلم الأعجمي في القرآن مفسّرا بالقرآن، ص 112.

4 — ن م. ص 211.

والمجوس، و أسامي الكتب مثل: <sup>1</sup> التوراة والإنجيل والزبور على خلاف في عجمته. أما علم الموضوع فهو أسامي الأماكن والبلدان، مثل: مصر، ومدین وإرم، وفردوس، وعدن، وجهنم.. يقول السيوطي: « آدم: أبو البشر، ذكر أنه أفعل مشتق من الأدمة، لذا منع من الصّرف. وقال الجواليقي: أسماء الأنبياء كلّها أعجميّة، إلا أربعة: آدم، وصالح، وشعيب، ومحمد... وقال قوم: هو اسم سرياني أصله آدام، بوزن خاتام، عربّ بحذف الألف الثانيّة. وقال الثعلبي: التراب بالعبرانيّة آدام فسُمي آدم به. <sup>2</sup> ومن غريب ما جاء من الآراء في لفظ الجلالة قولهم: <sup>3</sup> إنه ليس بعربيّ، بل هو معربّ، وهو سرياني الوضع، وأصله: لاها، فعربّته العرب، فقالوا: الله، واستدلّوا على ذلك بقول الشاعر:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ      يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الْكِبَّارُ

المعارضون على عروبة القرآن مع عجمة بعض كلماته، قالوا: تناقض القرآن في قوله بأنّه نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ <sup>4</sup> ، في حين نجد فيه كلمات أعجميّة، كأسماء بعض الأعلام، أو أسماء بعض الأشياء المستعارة من لغات أخرى كالسريانيّة والعبريّة والنبطيّة. والجواب على ذلك <sup>5</sup> أنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين، لذا لا نجد فيه جملة واحدة غير عربيّة، لأنّ كثيراً من هذه الكلمات — التي استعجموها — عربيّة في جذورها واشتقاقاتها، وجهل البعض بها لقلّة استخدامها أو غيره لا يعني أعجميّتها، ومن ذلك

1 — نفسه.

2 — السيوطي، جلال الدّين. معترك الأقران في إعجاز القرآن. فهرسة: أحمد شمس الدّين، ط 1، المجلد 2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ص 3.

3 — مكرم، عبد العال سالم. الكلمات القرآنيّة في الحقل القرآني. ط 1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1996، ص 26.

4 — الشعراء: 195.

5 — يُنظر: السّقّار، منقذ بن محمود. تزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، د ت، ص 253

ومن ذلك كلمة (قرآن - سكيئة - حور)، فكلمة (قرآن) ليست من الكلمة العبرية (קרא) كرا، وهي مكوّنة من الأحرف العبرية<sup>1</sup>: (ק) كاف و (ר) ريش و (א) ألف، ولا من السريانية (قرأ)، بل هي من الجذر العربي (قرأ)، وهذا التشابه في جذور كلمات اللغات السامية كبير ومعروف عند علماء اللغات، وصوره أكثر من أن تحصى.<sup>2</sup>

فكلمة (قرآن) مشتقة عربية على وزن (فعلان) من (قرأ ، قرأنا)، ومثل هذا الاشتقاق كثير في لغة العرب (شكران — فرفان — ثكلان...). وهي مصدر آخر من الفعل (قرأ)، وهو يختلف في معناه عن المصدر (قراءة)، فالمصدر (فعلان) يفيد معنى زائداً، فالقراءة في أيّ كتاب هي صورة للقراءة، أمّا القرآن فهو حقيقة القراءة. ويؤثر عن الشافعي أنّه قال: القرآن اسم على غير مشتقّ خاصّ بكلام الله. فهو غير مهموز، لم يؤخذ من قراءة، ولكنه اسم لكتاب الله مثل: التوراة والإنجيل. ويقول الزجاج: إنّ ترك الهمز فيه من باب التخفيف. ونقل حركة الهمز إلى الساكن الصحيح قبلها. والقائلون بالهمز مختلفون، وأوجه ما في خلافهم رأيان: أولهما: أنّه مصدر لقرأت، مثل الرجحان والغفران، سميّ به الكتاب المقروء، من باب تسمية المفعول بالمصدر. والرأي الثاني: أنّه وصف على فعلان، مشتقّ من القرء، بمعنى الجمع.<sup>3</sup>

1 — جودي، محمد فاروق. وحرب، سعيد. قواعد اللغة العبرية (تطبيقات ونصوص). دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976، ص 6 — 7.

2 — القرآن ولغة السريان، أحمد محمد علي الجمل، (كتاب إلكتروني)، وقد بين الدكتور الجمل أمثلة لهذا التشابه، ومنه لفظة (الحور)، فتدور معانيها في العربية والعبرية والسريانية على البياض والصفاء، لكنها كلمة عربية أصيلة استخدمها العرب، ووردت في أشعارهم، ومن ذلك قول عمرو بن قميئة:

لَهَا عَيْنٌ حَوْرَاءٌ فِي رَوْضَةٍ وَتَقْرُو مَعَ النَّبْتِ أَرْضِي طُـوَالاً

وقول خليفة بن بشير:

حَتَّى أَضَاءَ سِرَاجٌ دُونَهُ حَجَلٌ حُورُ الْعَيُونِ مِلَاحٌ طَرَفُهَا سَاجِي

(السّفار. ص 254)

3 — الأبياري، إبراهيم. الموسوعة القرآنية. مؤسسة سجلّ العرب، ج 1، ص: 348.

ورُبَّ كلمة أعجمية تخضع اليوم للنقل، مع ما تعرفه علوم اللغة من تطوّر فتحتاج أحياناً في وضع مقابل عربيّ مناسب لها، إلى الدرس والتحليل والبحث أياماً وشهوراً، يستغرقها الباحث أو الباحثون في التفتيش عن معناها الأصلي في اليونانية أو السريانية أو اللاتينية، والبحث عن أصل واضعها وعن غايته من وضعها. أمّا المقابل العربيّ الذي سيوضع أمام اللفظ الأعجميّ، فليس يسيراً إيجاداً أو اختياراً، فذلك يتطلب جهوداً مضيئة من البحث والدراسة والمراجعة، في التراث العلميّ القديم، بغية العثور على لفظ عربيّ رائق، يؤدّي ما يؤدّيه اللفظ الأعجمي من معنى، أو يدلّ على معنى مقارب لمعناه.<sup>1</sup>

ومع كلّ ما تحتاجه هذه العملية من جهد، فقد عالج القرآن الكريم العَلَمَ الأعجمي بطريقة تنمّ عن إعجازه، وتدلّ على أنّه نصّ لا يمكن أن يكون إلاّ عربيّاً، فللقرآن في تفسير علّمه الأعجمي طرائق شتى تبعث على الدهشة والإعجاب... منها:<sup>2</sup> التفسير بالتعريب، ﴿وَمِيكَدَل﴾ مثاله. — التفسير بالترجمة، ومثاله: ﴿ذَوَالْكَفَلِ﴾ — التفسير بالمرادف، ومثاله: ﴿مُوسَى﴾. — التفسير بالمُشاكلة، ومثاله: ﴿زَكَرِيَّا﴾. — التفسير بالمُقابلة، ومثاله: ﴿عَادٌ﴾. — التفسير بالسياق العام، ومثاله: ﴿لُوطٌ﴾.

فلفظة (ميكائيل) هي (ميخائيل) بالعبرية، وقد عربّها القرآن (ميكال) أو (ميكائل) وقد أبقى على الصّورة الأعجمية للفظ بعد تهذيبه، بما يتناسب ومخارج أصوات العربية وأوزانها، كما تفعل العربية مع (جيورجوس) التي عربّت إلى

1 — الشهابي / المصطلحات العلمية ... / 175 نقلاً عن: الزرّكان، محمد علي. الجهود اللغوية في المصطلح العلميّ

الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998، ص 52.

2 — العَلَمُ الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن. ج1، ص 139.

(جرجس) بالإبقاء على الأحرف الصّحيحة دون سواها.<sup>1</sup> وهذا ما سمّاه أبو سعدة التفسير بالتعريب. أمّا التفسير بالترجمة، فيظهر جلياً في نقل (ذي الكفل)، وعربيته لا جدال فيها مبني ومعنى، وقد اختلف المفسرون فيه؛ أهو نبيّ لم تذكره التوراة، أم هو من أعلام التوراة المترجمة إلى العربيّة، كما اختلف فيه المستشرقون.<sup>2</sup> ويرجح أبو سعدة كون ذي الكفل نبياً أشارت إليه التوراة على أنه الكاهن العظيم (حلقياً) وهو اسم عبرانيّ مركّب تركيباً مزجياً مكوّن من: (حلقى + يا)، وجذره (حلق) مكافئ لـ(حلق) في العربيّة، ومن معانيه: الخلاق بتخفيف اللّام، أي الكفل والحظّ والنصيب<sup>3</sup> وهذا الاسم على أصله يعني (خلاقه) أي خلاق الله، والمسّمى به (ذو الكفل) أي المعطى كفلاً... ولعدول القرآن من التعريب إلى الترجمة أسباب، منها الجرس القرآني، والفرق واضح بين: (حلقياً) و(ذي الكفل).<sup>4</sup>

أمّا إذا انتقلنا إلى التفسير بالمرادف، فنجد اسم (موسى) في القرآن ليس تعريباً لاسم (موشيه) العبراني، بل هو مقابل لاسم هذا النبيّ عليه السّلام في لغة آل فرعون

1 — ن م، 139 — 140.

2 — فقالوا فيه:

« Dhû'l-Kifl, prophète israélite peu identifié (Elias, Obadia) ». *Berque, 348.*

«Elcaphel, était fils de Job et qu'il habitait la Syrie. Il fut nommé ainsi parce qu'il jeûnait le jour et veillait la nuit. Il jugeait sans aigreur les différends des mortels, de manière que tous ceux qui s'en rapportaient à son jugement s'en retournaient toujours satisfaits.»

*Savary, 311.*

«On ne sait pas auquel des prophètes connus dans les Ecritures répond Dhoulkefl ; selon les uns, c'est Elie(Elias) ; selon d'autres, c'est Zacharie ou Isaïe, Dhoulkefl peut signifier : homme plein de soins(pour son peuple), ou homme faible, ou homme qui a une part, un lot.» *Kazimirski, 262.*

3 - قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْرُونَ بَعْدَ اللَّهِ وَأَيَّمَنُ بِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ

إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَرْكَبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾ آل عمران: 77. لا خلاق لهم: لا نصيب لهم.

4 — العَلَمُ الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن. ج2، ص 175 — 184.

الذين التقطوه وهو مجهول الاسم، فحقّ لهم تسميته بالمصريّة القديمة، و(موسى) لفظة من الجدر (م س ي) فعل بمعنى (ولد) أو (وليد)،<sup>1</sup> قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾<sup>(١٨)</sup> <sup>2</sup> أي: قال فرعون لموسى ممتنًا عليه: ألم نربّبك في منازلنا صغيرًا. والوليد أيضا من أعلام العرب. أمّا إذا نظرنا إلى التفسير بالمشاكلّة، فأمامنا قوله تعالى: ﴿كَهَيَّصَ﴾<sup>(١)</sup> ذَكَرْتُمْ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴿٢﴾<sup>3</sup>. لاحظ اللفظة العريية والاسم الأعجميّ العبرانيّ. ولا يمكن لصاحب الذوق السليم أن يرى في ذلك مجرد جناس، ولا أن يبرّره بالمصادفة، لأنّ القرآن الكريم — بكلّ بساطة — لا يتكلّف المحسنات، ولا يقوم على المصادفات، ولكنّ التّسق القرآنيّ كلّ متكامل، فإذا علمت أنّ زكريا في اللسان العبرانيّ معناها حرفيا «ذاكر الله» علمت أنّ الجناس اللفظي بين المفردتين، ليس مقصودا لذاته، وإن زاد الآية عدوبة، ووقعا في النفس.<sup>4</sup> تأمل الآية فستجد وكأنّه عزّ وجلّ يقول: «ذَكَرَ اللهُ ذَاكَرَ اللهِ، أو ذَكَرَ اللهُ فذَكَرَهُ، أو ذَكَرَ اللهُ فذَكَرْتُهُ رَحْمَةً اللهُ.»<sup>5</sup>

أمّا التفسير بالمقابلة، فيوقفنا عند لفظة (عاد) وهي في الآرامية — العبرية بمعنى (الأبد) و(الخلود)،<sup>6</sup> وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ ﴿٥٠﴾ وَنَمُودًا مَّا أَبْقَىٰ ﴿٥١﴾﴾<sup>7</sup> قابل بين صفة الخلود التي تدلّ عليها لفظة (عاد) وبين الهلاك الذي كتبه الله عليها؛ أي ما عادت عادٌ ولن تعود، وهذا التفسير بالمقابلة آية في الإعجاز، وفي التفسير بالسّياق

1 — العَلَمُ الأعجمي في القرآن مفسّرًا بالقرآن. ص 11 — 21.

2 — الشعراء: 18.

3 — مريم: 1 — 2.

4 — يُنظر: العَلَمُ الأعجمي في القرآن مفسّرًا بالقرآن. ج 1، ص 39 — 40. وج 2، ص 228.

5 — ن م. ج 1 ص 40.

6 — ن م. ج 1 ص 240 — 241.

7 — التّحيم: 50 — 51.

بالسياق العام نجد اسم (لوط) ومعناه بالعبريّة (محبوب) و(مستور)<sup>1</sup> وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ. فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ﴾<sup>2</sup> تفسير لهذا العَلَم، فلقد طلبوا منه أن يفعلوا الفاحشة بضيوفه من الملائكة، فطمس الله أعينهم فلم يُبصروا شيئاً. وكذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْفُتْ مِنكُمْ أَحَدٌ﴾<sup>3</sup> أي قالت الملائكة: يا لوط إنّنا رسل ربك أرسلنا لإهلاك قومك، وإنّهم لن يصلوا إليك، فاخرج من هذه القرية أنت وأهلك ببقية من الليل.

إنّ كثيراً من الأسماء ما هي إلاّ كلمات نقلتها العرب، ثمّ أخرجتها على أوزان لغتها وأجرتها في فصيحها فصارت بذلك عربيّة، وقد ورد بعضها في القرآن، «وإنّما وردت في القرآن لأنّه لا يسدّ مسدّها إلاّ أن توضع لمعانيها ألفاظ جديدة على طريقة الأوّل، فيكون قد خاطب العرب بما لم يوقفهم عليه، وما لا يدركون بفطرتهم اللغويّة وجه التصرّف فيه، وليس ذلك ممّا يستقيم به أمر ولا هو عند العرب من معاني الإعجاز في شيء، لأنّ الوضع يعجز أهله، وهم كانوا أهل اللّغة.»<sup>4</sup> وكأنّ هذه الألفاظ لا يغني عن ذكرها ذكر غيرها، ولهذا السبب رأى العلماء في تلك الألفاظ المعرّبة التي اختلطت بالقرآن إعجازاً ذاتياً، وقالوا: «إنّ بلاغتها في نفسها أنّه لا يوجد غيرها يغني عنها في مواقعها من نظم الآيات، لا إفراداً ولا تركيباً.»<sup>5</sup>

والعربيّة كغيرها من اللّغات الحيّة، قابلة للتأثّر، كما هي قابلة للتأثير، وقبل أن يكرم الله هذه اللّغة بالقرآن الكريم، دخلت عليها «كلمات أعجميّة لمسمّيات لم تكن

1 — يُنظر: ن م. ج 1، ص 142 — 144.

2 — القمر: 37.

3 — هود: 81.

4 — مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 54.

5 — ن م، ن ص.



عند العرب ثم طرأت عليهم فأخذوها بأسمائها. غير أنّ اللسان العربي استطاع أن يَصْفُلَ هذه الألفاظ الأعجمية حتى أصبح بعضها وكأنه عربيّ خالص: من هذه الألفاظ: قرطاس، درهم، دينار، سَجِلٌّ، برنس، كرسى، دِمَقْس، اسْتَبْرَق، قصر.<sup>1</sup> واللغة العربيّة بما تملك من خصائص مؤهّلة لتهديب الدّخيل وتشذيب الأعجمي، لأنّها<sup>2</sup> اللغة الأكثر حروفاً، والأغزر جذوراً، والأوفر أوزاناً، والأضبط نحواً وموازنين صرف، فهي اللغة الأجدر بجعل الأعجميّ شبيهاً فيها بالعربيّ، لأنّها تُذيب عجمة معنى اللفظ المنقول إليها في عروبة صورته بعد تعريبه. لكنّ هذا لا يعني أنّ العرب لم تستخدم ألفاظاً أعجمية وفدت إلى لغتها من لغات أخرى فقد استورد العرب أشياء عديدة، في رحلاتهم إلى الشّام وفارس، واستوردوا معها أسماءها كـ (سندس، وإستبرق، وزنجبيل)، فأصبحت عربيّة بالتّعريب، ويشبه هذا استخدامنا اليوم لبعض الكلمات المتعلّقة بمصنوعات وفدت إلينا من الغرب، كـ (التلفزيون، الفيديو، الرّاديو).<sup>3</sup> وبعد ما استعمل العرب بعض هذه الأسماء، نقلها القرآن، وهي لن تقلل من عروبة القرآن، فعروبة أساليبه وفصاحه كلماته لم ينكرهما حتّى عرب الجاهليّة، وهم من هم في الفصاحة والجزالة، وكذلك في الحرص على الوقوف على زلل في القرآن أو خطأ.<sup>4</sup>

وقد أكّد أبو عبيدة بن المثنى فصاحة النصّ القرآني ونفى عنه الألفاظ الأعجمية وحاول ردّ كلّ الأعلام الأعجمية في القرآن الكريم إلى أصول عربيّة، وقال في بعضها إنّ القرآن عربيّ، إذ « نزل القرآن بلسان عربيّ مبين، فمنّ زعم أنّ فيه غير العربيّة فقد

1 — فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج 1 (الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط 4، دار

العلم الملايين، بيروت، 1981، ص 37.

2 — رؤوف أبو سعدة. ص 69.

3 — السّقّار، منقذ بن محمود. تزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين. رابطة العالم الإسلامي، د ت، ص 253 — 255.

4 — السّقّار. ص 255.

أعظم القول، ومن زعم أن لفظه **ك** بالنبطية فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو، فهو افتتاح كلام، وهو اسم للسورة وشعار لها. وقد يوافق اللفظ اللفظ ويقاربه ومعناها واحد، وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها. فمن ذلك الاستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الدجاج، والفرند، وهو بالفارسية، استبره، وكوز وهو بالعربية جوز وأشباه ذلك كثير»<sup>1</sup>. ولو تتبّع المرء هذه الألفاظ لوجدها وفيرة.

### 3.2.2 الحروف المقطّعة في الخطاب الاستشراقي.

فواتح السور أو ما يُسمّى بالحروف المقطّعة، من القضايا القرآنية الهامة التي أثارت فطرة حبّ الاستكشاف عند المستشرقين، كونها مكتنفة بالأسرار من كلّ جانب، لقد حرّكت في نفوسهم رغبة البحث والاستطلاع في القرآن الكريم، ومن المستشرقين الذين اهتمّوا بهذا الأمر هنري ماسيه الذي يقول: «هناك تسع وعشرون سورة تنتهي كلّها تقريبا إلى العصر الذي سبق الهجرة مباشرة، وتبدأ بحروف مفردة لا تزال تحيّر مفسّري القرآن من المسلمين وغيرهم»<sup>2</sup> لذا كانت محلّ إثارة في كثير من الدّراسات الاستشراقية، بعدما تدارسها جمع من علماء المسلمين على مرّ العصور.

لقد تواطأ جلّ المستشرقين على وصف هذه الحروف بالغموض، والإشارة إلى أنّ العلماء المسلمين قد أجهدوا أنفسهم، دون جدوى، في الكشف عن أسرارها وإظهار ما خفي وراءها، يقول بوسكي: «بعض السور القرآنية تبدأ بأحرف وعلامات غامضة. لقد أجهد المؤلفون المسلمون أنفسهم والأوروبيون من بعدهم، لتفسير هذه الواقعة، لكن من غير جدوى، وظلّ السّؤال بدون حلّ، وسيظلّ كذلك»<sup>1</sup> وهنا، قد أضاف هذا المستشرق إلى الأحرف "علامات"، إمعانا منه في

1 — عرفة، عبد العزيز عبد المعطي. قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية. ط 1، عالم الكتب، بيروت، 1985، ص 112.

2 - L'Islam. p 80.

1 - Kasimirski, M. Le KORAN, tome premier, Introduction Notes de G.H.Bousquet, p.12.

كذلك.»<sup>1</sup> وهنا، قد أضاف هذا المستشرق إلى الأحرف "علامات"، إمعانا منه في ترسيخ معنى الغموض، وتأسيسا منه في الوصول إلى إبراز المخبوء، « فالعلماء المسلمون بعد أن بحثوا لها عن إجازات وجدوا فيها لغزا لا يعرفه إلا الله وحده. وعاد بعض المستشرقين إلى فكرة الإجازات. وأراد آخرون أن يجدوا فيها الحروف الأولى لأسماء المالكين الأوّل للنسخ التي كتبها زيد»،<sup>2</sup> فبحثوا من أجل ذلك في كلّ سهل، وركبوا كلّ صعب، فلما عجزوا، استحالت الظاهرة عندهم شبهة وانقلب الأمر فرية.

وعند ترجمته لمعاني سورة البقرة، وقف سفاري عند قوله تعالى: ﴿الذَّكْوٰى﴾ وعبر عن هذه الحروف بالحروف اللاتينية (A.L.M)، ثمّ علّق عليها في الهامش بقوله: « هذه الحروف، يقول مفسّرو القرآن: هي ميزات غامضة لا يجب إطلاقا البحث عن إدراك معناها، فلقد ظنوا أنّ الله لم يوح علمها إلاّ للنبّي، وستبقى دائما خفيّة الأسرار، ما دام في الدنيا هالك.»<sup>3</sup> فهو يسجّل فرادتها كونها خاصّة بالقرآن الكريم، ووصفها بالاستبهام، ثمّ قطع الأمل في الوصول إلى حقيقة هذه الحروف أمام الباحثين، لكنّه ينسب هذا الزعم كلّّه إلى المفسّرين المسلمين. ومن المستشرقين من اكتفى بالإشارة إلى هذه الظاهرة بقوله: «هناك حروف منفردة مسجّلة على رأس بعض السّور، دون تزويدنا بأيّ إيضاح مقنع؛ الله وحده هو الذي يعلم مدلولها.»<sup>4</sup> ولأنّه لم يتزوّد بأيّ تفسير واضح وجليّ لهذه الحروف، فقد أسند علمها إلى الله وحده، وهو مذهب قد سلكه علماء من المسلمين أيضا.

ويذهب المستشرق الفرنسي لوت إلى أنّ النبي ﷺ مدين بفكرة فواتح السّور في القرآن الكريم، من مثل: حم، وطسم، وألم، كهيعص... لتأثير خارجي، يذكرنا

1 - Kasimirski, M. Le KORAN, tome premier, Introduction Notes de G.H.Bousquet, p.12.

2 - L'islam. p 80.

3 - Savary, M. Mahomet. LE KORAN. éditions Garnier Frères, Paris, 1963, p114.

4- Maurice Gaudet-Demombynes, p15.

ويذهب المستشرق الفرنسي لوت إلى أنّ النبي ﷺ مدين بفكرة فواتح السور في القرآن الكريم، من مثل: حم، وطسم، وألم، كهيعص... لتأثير خارجي، يذكرنا بحديث المستشرقين عن مصادر القرآن الأجنبية، ويرجح أنّ هذا التأثير تأثير يهودي، معتقدا أنّ السور التي بُدئت بهذه الحروف المقطّعة هي سور مدنيّة، خضع فيها النبي ﷺ لتأثير اليهود. ولو أمعن النظر لعلم أنّ سورتين فقط من التسع والعشرين التي أُسْتُهلت بهذه الحروف مدنيّتان، وهما سورتا البقرة وآل عمران، أمّا السبع والعشرون الباقية فمكيّة.<sup>1</sup> كما يُلاحَظ على المستشرقين في ترجمتهم معاني القرآن الكريم، التعبير عن هذه الحروف بحروف الأبجدية اللاتينية المجردة، فقد ترجموها عكس ما فعله مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، والجدول الآتي يوضّح ذلك.

حروف	م م ف ط م	سفاري	كريمسكي	حاك بيرك
﴿الر﴾	<i>Alif, Lam, Ra</i>	E.L.R	<i>Elif, Lam, Ra</i>	A.L.R
﴿الم﴾	<i>Alif, Lam, Mim</i>	A.L.M	<i>A, L, M</i>	A.L.M
﴿الم﴾	<i>Alif, Lam, Mim, Ra</i>	E.L.R	<i>Elif, Lam, Mim, Ra</i>	A.L.M.R
﴿المص﴾	<i>Alif, Lam, Mim, Sad</i>	E.L.M.S	<i>Elif, Lam, Mim, Sad</i>	A.L.M.Ç
﴿حم﴾	<i>Ha, Mim</i>	H.M		H.M
﴿حم ﴿عسق﴾	<i>Ha, Mim, Sin, Qaf</i>	H.M.A.S. K		H.M.'A. S.Q
﴿ص﴾	<i>Sad</i>	I.S		Ç
﴿طس﴾	<i>Ta, Sin</i>	T.S		T.S
﴿طسم﴾	<i>Ta, Sin, Mim</i>	T.S.M		T.S.M
﴿طه﴾	<i>Ta, Ha</i>	T.H		Taha
﴿ق﴾	<i>Qaf</i>	K		Q

1 — يُنظر: زقروق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفيّة الفكرية للصراع الحضاري. ص 89.

Q		K	<i>Qaf</i>	﴿ق﴾
K.H.Y.'A .S	<i>Kaf, Ha, Ya, Ain, Sad</i>	K.H.Y.A. S	<i>Kaf, Ha, Ya, Ain, Sad</i>	﴿كهيصص﴾
Nûn		N	<i>Nun</i>	﴿ن﴾
Yâsin		S	<i>Ya, Sin</i>	﴿يس﴾

إنّ قراءة سريعة في الجدول<sup>1</sup> تكشف عن اضطراب كبير في عمل هؤلاء المستشرقين الثلاثة؛ فسفاري أسقط (M)(م) من ﴿المر﴾، كما ترجم الألف مرّة: (E) ومرّة: (A)، وأضاف (I) في ﴿ص﴾ وحذف (Y) في ﴿يس﴾. أمّا كزيميرسكي فقد استعمل الحروف المجردة في ﴿المر﴾ ثمّ لجأ إلى استخدام كلمات دالة على الحرف في بقية الحروف، مثل: *Elif. Lam. Mim. Ra* في ﴿المر﴾، كما ترجم الألف مرّة: (E) ومرّة: (A) على غرار سفاري. أمّا جاك بيرك فقد استعمل الحروف مجردة كما استخدمها بالشكل المنطوق، بدون أيّ ضابط؛ فقد ترجم ﴿طس﴾ ذات الحرفين (T.S) في حين ترجم مثيلتها: ﴿يس﴾ (Yâsin)، ﴿طه﴾ (Taha)، كما ترجم ﴿ق﴾ ذات الحرف الواحد (Q)، وترجم نظيرتها ﴿ن﴾ (Nûn). أمّا الاختلاف بينهم فواضح.

إنّ معظم المستشرقين مدينون لكتاب تاريخ القرآن لنولدكه، في كثير من الدّراسات المتعلقة بالقرآن الكريم، فالمستشرق الألماني، وعلى عكس ما ذهب إليه لوت يستبعد أن يكون الرّسول ﷺ هو الذي وضع هذه الحروف على رأس السّور، غير أنّه يظنّ أن يكون كتبة الوحي هم من قام بذلك، « ولعلّ هذه الحروف

1 — اكتفيت بذكر هذا الجزء من ترجمة كزيميرسكي المتوفّرة في الجزء الأوّل من كتابه: Le KORAN, tome premier الذي ينتهي عند سورة ﴿المؤمنون﴾ أمّا بقية الفواتح فموجودة في الجزء الآخر من الكتاب، والذي لم أتمكّن من الحصول عليه إلى غاية طباعة هذه الرّسالة.

ومجموعات الحروف علامات ملكية، وضعها أصحاب النسخ التي استخدمت في أول جمع قام به زيد، وصارت فيما بعد جزءاً من شكل القرآن النهائي، بسبب الإهمال، لا غير<sup>1</sup> فلا يستبعد أن تكون هذه الحروف هي الحروف الأولى من أسماء مالكي النسخ، ويحاول ربطها بأسماء الصحابة الذين ملكوا نسخا من القرآن، فذهب إلى أن ﴿الر﴾ تشير إلى الزبير، و﴿المر﴾ إلى المغيرة، و﴿طه﴾ إلى طلحة أو طلحة بن عبيد الله، و﴿حم﴾ و﴿وت﴾ إلى عبد الرحمن. أما ﴿كهيعص﴾ فقد يعني الحرف الأوسط (بن) والحرفان الأخيران (العاص) الخ. ثم يستدرك قائلا: « لكن إمكانية اختلاف القراءة تجعل الأمر بمجمله غير أكيد.»<sup>2</sup>

إن فواتح السور لم تشغل بال المستشرقين وحدهم، بل كانت محلّ دراسة وبحث عميق ومتواصل، على مرّ السنين، قام به السلف، وقد ذهب علماء المسلمين في النظر إليها مذاهب شتى، وقال القنوجي إنهم قد أسسوا للبحث في هذه الحروف علما أطلقوا عليه: علم (معرفة فواتح السور) صنّف فيه ابن أبي الإصبع كتابا سماه خواطر السوانح في أسرار الفواتح.<sup>3</sup> أما المواضع التي وردت فيها هذه الحروف، فهي:

﴿المر﴾ ١ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴿٢﴾ البقرة: 1-2

﴿المر﴾ ١ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴿٢﴾ آل عمران: 1-2

﴿المص﴾ ١ كتب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حجج منه لئلا تذر به، وذكرى للمؤمنين ﴿٢﴾ الأعراف: 1-2

﴿الر﴾ تلك آيات الكتاب الحكيم ﴿١﴾ يونس: 1

﴿الر﴾ كتب أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴿١﴾ هود: 1

﴿الر﴾ تلك آيات الكتاب المبين ﴿١﴾ يوسف: 1

1 — نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن. 303.

2 — نولدكه. 303.

3 — القنوجي، صديق بن حسن. أجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). ج2، فهرسة: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978، ص 503.

﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾﴾ يوسف: 1

﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ الرعد: 1

﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ

الْحَمِيدِ ﴿١﴾ إبراهيم: 1

﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ ﴿١﴾﴾ الحجر: 1

﴿كَمِيعَصَ ﴿١﴾ ذَكَرْ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴿٢﴾﴾ مريم: 1-2

﴿طه ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾﴾ طه: 1-2

﴿طسَّ ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ الشعراء: 1-2

﴿طسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١﴾﴾ النمل: 1

﴿طسَّ ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ القصص: 1-2

﴿المر ﴿١﴾ أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾ العنكبوت: 1-2

﴿المر ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾﴾ الروم: 1-2

﴿المر ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾﴾ لقمان: 1-2

﴿المر ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾ السجدة: 1-2

﴿يس ﴿١﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾﴾ يس: 1-2

﴿صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾﴾ ص: 1

﴿حم ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٢﴾﴾ غافر: 1-2

﴿حم ﴿١﴾ تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾﴾ فصلت: 1-2

﴿حم ﴿١﴾ عَسَىٰ ﴿٢﴾ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ الشورى: 1-2

﴿حم ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ الزخرف: 1-2

﴿حم ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ الدخان: 1-2

﴿حم ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾﴾ الجاثية: 1-2

﴿حَمَّ ١﴾ تَنْزِيلَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾ الأحقاف: 1 - 2

﴿قَ ١﴾ وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ ﴿٢﴾ ق: 1

﴿تَ ١﴾ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿٢﴾ القلم: 1

ادّعى المشكّكون أنّ الحروف المقطّعة الواردة في فواتح السّور التي ذكرناها حروف عاطلة، لا يفهم معناها،<sup>1</sup> والحقيقة أنّ هذه الحروف ليست عاطلة أو مهملة، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أنّها غير ذات معنى ولا دلالة، أو ليس لوجودها على هذا الشّكل حكمة أو فائدة. كما لا يمكن لأحد أن ينفي أنّ العلماء والمفسّرين قد اختلفوا في نظرهم إلى الحروف المقطّعة، وتباينت آراؤهم، و« انقسموا في ذلك إلى فريقين: الفريق الأوّل: لم يخوضوا فيها، ولم يحاولوا تفسيرها، أو بيان معناها والحكمة منها وقالوا: هي ممّا استأثر الله بعلمه، فلا يعلمها إلاّ هو، ونحن لا نخوض فيها. والفريق الثاني: وقفوا أمامها وتأملوا فيها، وحاولوا بيان معناها، والحكمة من ورودها.»<sup>2</sup> وذكر أبو جعفر النّحاس اختلاف أهل التّفسير، وأهل اللّغة في معنى ﴿آلَ﴾ وما شابهها، وسرد مجموعة من الأقوال المختلفة،<sup>3</sup> ثمّ ذكر توقّف بعض العلماء عن الكلام فيها وأشكالها، وأورد قول الشّعبي: «لله تعالى في كلّ كتاب سرٌّ، وسرّه في القرآن فواتح السّور»<sup>4</sup> وذكر الفخر الرّازي أنّ للناس في قوله تعالى: ﴿آلَ﴾ وما يجري مجراه قولين: فهو عند طائفة علم محجوب خصّ الله به نفسه، ثمّ نسب القول الذي أوردناه

1 — يُنظر: حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة بمصر.

جمعها أحمد سيّد إبراهيم، ص 27 - 35.

2 — الخالدي، صلاح عبد الفتّاح. القرآن ونقض مطاعن الرّهبان. دار القلم، دمشق، ص 532.

3 — يُنظر: النّحاس، أبو جعفر. معاني القرآن الكريم. ج 1، ط 1، تح: علي الصّابوني، 1988، ص 73 - 77.

4 — معاني القرآن الكريم. ج 1، ص 77.



الذي أوردناه للشّعبى إلى أبي بكر رضي الله عنه، وذكر قول عليّ: إنّ لكلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التّهجّي وهناك طائفة زعمت أنّ المراد من هذه الحروف معلوم، لكنّهم اختلفوا في تفسير ذلك اختلافا على وجوه منها:

قول السيوطي،<sup>1</sup> فقد عدّ هذه الحروف من المتشابهة، وهي — عنده — من الأسرار التي استأثر الله بعلمها، وذكر أنّ بعض العلماء قد خاضوا في معناها. وأورد عن ابن عباس قوله: ﴿الر﴾ و﴿حم﴾ و﴿ت﴾: حروف ﴿الرَّحْمَنُ﴾ مفرّقة. وساق رأي ابن مسعود إذ قال: هو اسم الله الأعظم. وعن ابن عباس قال: ﴿آء﴾ و﴿طسّم﴾ و﴿صّ﴾ وأشباهها، قسّم أقسم الله به وهو من أسماء الله. ثمّ سرد مجموعة من الآراء المختلفة، فقد قيل: هي أسماء للقرآن كـ: ﴿الْفُرْقَانِ﴾ و﴿الذِّكْرِ﴾. وقيل هي أسماء للسّور. وقيل: هي فواتح للسّور كما يقولون في أوّل القصائد (بل) و(لا). وقيل: هي تنبيهات كما في النّداء، أمّا لماذا لم يستعمل الكلمات المشهورة في التّنبية كـ(ألا) و(أما)؟.

فالسّيوطي يذهب إلى أنّ سبب ذلك راجع إلى أنّها من الألفاظ التي تواطأ النّاس على استعمالها في كلامهم وتعارفوا عليها، والقرآن كلام لا يشبه غيره من الكلام، فكان من المناسب مخالفة العادة لتحقيق الإعجاز. كما أشار إلى أنّ هذه الحروف وردت للدلالة على أنّ القرآن مكوّن من حروف العريّة التي هي: أ، ب

1 — بني عامر. المستشرقون والقرآن. ص 345.

ت، ث، الخ...<sup>1</sup> « ف جاء بعضها مقطّعا و جاء تمامها مؤلّفا ليدلّ القوم الذين نزل القرآن بلغتهم أنّه بالحروف التي يعرفونها فيكون ذلك تقرّيبا لهم، ودلالة على عجزهم أن يأتوا بمثله بعد أن تعلموا أنّه متّزلّ بالحروف التي يعرفونها و يبنون كلامهم منها.»<sup>2</sup>

وقف الكرمانى عند قوله تعالى: ﴿الذّٰلِزّٰة﴾ وذكر أنّها آية تتكرّر في أوائل ستّ سور فهي من حيث اللفظ من المتشابهة في القرآن، ثمّ ذكر رأي طائفة من المفسّرين الذين ذهبوا إلى أنّ قوله: ﴿وَأَخْرَجْنَا مَثَبَاتٍ﴾<sup>3</sup> هي هذه الحروف الواقعة في أوائل السّور، فهي أيضا من المتشابهة لفظا ومعنى، وأشار إلى أنّ الموجب لورودها أوّل البقرة هو نفسه الموجب لمجيئها في أوائل سائر السّور المبدوءة به، مع زيادة صاد في الأعراف لما جاء بعده: ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾<sup>4</sup> وأورد تأييدا لذلك قول بعض المفسّرين الذين رأوا أنّ معنى ﴿الْمَصّ﴾<sup>5</sup> هو: ألم نشرح لك صدرك، أمّا سبب زيادة الرّاء في مطلع الرّعد فللقوله بعده: ﴿اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوٰتِ﴾<sup>6</sup> كما أورد آراء أخرى مختلفة.<sup>7</sup>

ما جاء به الكرمانى لا يختلف كثيرا عن مذهب الأنصاري الذي وقف بدوره عند نفس الآية، ليذكر أنّ ﴿الذّٰلِزّٰة﴾ كُرّر في أوائل ستّ سور، وزاد في (الأعراف)

1 — يُنظر: السيوطي، جلال الدّين. الإتيان في علوم القرآن (المختصر). ط2، اختصار: صلاح الدّين أرقه دان، دار

التفائس، بيروت، 1987، ص 119—121.

2 — السيوطي، جلال الدّين. الإتيان في علوم القرآن، ص 119—121.

3 — آل عمران: 7.

4 — الأعراف: 2.

5 — الأعراف: 1.

6 — الرّعد: 2.

7 — الكرمانى، محمود بن حمزة. أسرار التكرار في القرآن (البرهان في توجيه متشابهة القرآن لما فيه من الحجّة والبيان). تح:

عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، ص 66 — 67.

وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلمّا عجزتم عنه دلّ ذلك على أنّه من عند الله لا من البشر.»<sup>1</sup> وكلّ هذا لا يخرج عن كونه اجتهاد في فهم معاني هذه الحروف، لأنّه لم يثبت عن النبي ﷺ في هذه الحروف شيء يمكن الاعتماد عليه في توضيح معانيها.<sup>2</sup>

قرّر القرآن الكريم التّحدّي في صور متعدّدة، وكانت الحروف المقطّعة التي تُفتتح بها تسع وعشرون سورة من سور القرآن، صورة أخرى من صور التّحدّي فهذه الآيات وأمثالها تجهر في وجه العرب: القرآن مؤلّف من هذه الحروف التي جاء بعضها على رأس بعض السّور، وهي نفس حروف شعركم ونثركم، فهاتوا مثله ما دتم تدعون أنّه من كلام محمد ﷺ. قال ابن كثير: «إنّما ذكرت هذه الحروف في أوائل السّور التي ذكرت فيها بياناً لإعجاز القرآن، وأنّ الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنّه من هذه الحروف المقطّعة التي يتخاطبون بها، ولهذا، كلّ سورة أفتتحت بالحروف فلا بدّ أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظّمته»<sup>3</sup>. وقد ذكر العفيفي من الآيات المبدوءة بالحروف المقطّعة الآيات التي افتتحت بـ ﴿الر﴾ الواردة في مطلع سورة يونس وسورة هود، وسورة يوسف، وسورة إبراهيم، وسورة الحجر، ثمّ قال: «كلّ آية من هذه الآيات الخمس تحدّثنا عن إحكام القرآن وتفصيله.»<sup>4</sup> وهذا التّحدّي القرآني الذي واجه به كتابُ الله المنكرين والجاحدين دائم ومستمرّ ما دام الليل والنّهار، ولئن أعجز أرباب اللّغة زمن جزالتها،

1 — بني عامر. المستشرقون والقرآن الكريم. ص 345. يُنظر: تفسير الرازي. ج 7، 1. في ظلال القرآن، ج 1، ص 38.

2 — يُنظر: عامر. المستشرقون والقرآن. ص 345 — 346.

3 — تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (60/1).

4 — محمّد. القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر. المطبعة العصريّة، الكويت، 1977، ص 54.

فإنّه لمن لا يملكون ناصية اللّغة العربيّة أعجز.<sup>1</sup> وبهذا يتّضح أنّ كتاب الله معجز بسوره، وبآياته، وبكلماته، وبجروفه مجتمعة في كلمة ومتفرّقة، «فبين كلّ الآداب الدّينيّة الموجودة في العالم فإنّ القرآن الكريم كتاب فريد بصورة مطلقة. صياغته وحفظه معجزتان. لأنّه يعلو على النمط البشري العادي في الكلام. قصار النظر والمتّخذون موقفا عدائياً يقولون: إنّه مفكّك ومتقطّع، ولكنّه نموذج مختلف على نحو محدّد فريد ومعجز.»<sup>2</sup> فحروفه إن اجتمعت في بنية كلمة من كلماته، كانت معجزة وإن تقطّعت في فواتح بعض السّور، كانت أبلغ إعجازاً.

إنّ هذه الحروف إنّما هي أدوات صوتيّة مثيرة لانتباه السّامع، ومدهشة للمتلقّي يُقصد بها إخلاء الأذهان من الشّواغل الصّارفة لها عن الاستماع الواعي، وتفريغ القلوب من الهموم المانعة لها من الإنصات الجيّد، فالمسافة الزّمنيّة التي يستغرقها صوت كلّ حرف من الحروف التي تكوّن ﴿المر﴾ كافية لقرع الأسماع، فتهيأ لتلقّي الحقائق المدويّة: ﴿ذَلِكَ أَلَكْتَبِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلنَّبِيِّينَ ﴿٢﴾﴾<sup>3</sup> ﴿أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾<sup>4</sup> ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾<sup>5</sup> ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾﴾<sup>6</sup> ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾﴾<sup>7</sup> ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾<sup>8</sup>.

1 — السقار، منقذ بن محمود. تزيه القرآن عن دعاوى المبطلين. ص 48 — 49.

2 — ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، دت، ص 49.

3 — البقرة: 2

4 — آل عمران: 2

5 — العنكبوت: 2

6 — الروم: 2

7 — لقمان: 2

8 — السجدة: 2

وإنّها لحقائق عظيمة حقًا تستحقّ من المتلقّي الإصغاء؛ ففي البقرة: تقديم ذلك الكتاب العظيم الذي لا شكّ أنّه من عند الله، فلا يحقّ لأحد أن يرتاب فيه لوضوحه، وفي آل عمران: وصف الله الذي لا معبود بحقّ سواه، فهو المتّصف بالحياة الكاملة كما يليق بجلال وجهه، وهو القائم على كل شيء، وفي العنكبوت: استفهام إنكاريّ عظيم: أظنّ النّاس إذ قالوا: آمنا، أنّ الله يتركهم بلا ابتلاء ولا اختبار؟ وفي الرّوم: نبأ عظيم واستشراق جليل؛ غلبت فارسُ الرّوم في أدنى أرض الشّام إلى فارس، وسوف يَغلب الرّومُ الفرسَ في مدّة من الزّمن، (بضع سنين) لا تزيد على عشر سنوات ولا تنقص عن ثلاث، وفي لقمان: تقديم آيات القرآن الكريم ذي الحكمة البالغة، أمّا في السّجدة: هذا القرآن الذي جاء به محمدٌ ﷺ لا شكّ أنّه منزل من عند الله، ربّ الخلائق أجمعين. أليست جميعها جديرة بحسن الانتباه، وقيمة بجودة الإصغاء؟

— بلى. وربّك، إنّها كذلك. وتأمّل بقيّة القضايا المذكورة عقب تلك الحروف الرّبانيّة، إنّك — إن فعلت — واجدّها لا تخرج عن وصف جلال الله وعظّمته، كما في آل عمران، أو وصف القرآن بالحكمة أو الذّكر أو المجد، كما في يس، وص، وق، أو تقديم الكتاب، كما في البقرة، والأعراف، وهود، وإبراهيم والزّخرف، والدّخان، أو الحديث عن تنزيل الكتاب، كما في: السّجدة، وغافر وفصّلت، والجاثية، والأحقاف، أو ذكر إنزال القرآن، كما في: طه، أو الحديث عن الوحيّ، كما في: الشّورى، أو عرض آيات الذّكر، كما في: يونس، ويوسف والرّعد والحجر، والشّعراء، والنّمل والقصص، ولقمان، أو ذكّر رحمة الله عبده زكرياء، فإنّ في ذكره عبرة للمعتبرين، كما ورد في: مريم، أو الاستفهام عن ظنّ النّاس أنّهم يُتركوها لقولهم: آمنا، دون اختبار، كما في العنكبوت، أو الحديث عن تدافع فارس والرّوم

وتداولهم على الغلبة، وهو من باب الإخبار بالغيب، كما ورد في: الروم، أو الإشارة إلى أهمية القلم وما يُكْتَب به من الخير والنفع والعلوم، كما في: القلم.

إنّ الحروف المقطّعة وجه من وجوه التّحدّي القرآني، والشّأن في هذا التّحدّي والإعجاز هو شأن الله في خلقه جميعاً، وهو آية من آيات صنع الله في كلّ شيء فهذه التّربة في الأرض المكوّنة من ذرّات وجسيمات معلومة الصّفات، والإنسان يستخدمها في صناعة أشياء كثيرة، لكنّه مهما بلغ من الإبداع، فقصارى ما يصوغه منها تحفة مادّيّة بلا روح، مهما بلغت دقّة إنجازه. ولكنّ الله الخالق البارئ المبدع يحوّل تلك الذرّات الميّتة إلى كائن ينبض بالحياة، ويحمل سرّاً إلهيّاً معجزاً. وهكذا القرآن الكريم، فإن كان أقصى ما يؤلّفه الإنسان بالحروف والكلمات كلاماً منشوراً ونظماً موزوناً، فإنّ الله جعل منها قرآناً كان فرقاناً، والفرق ما بين صنع الإنسان وصنع خالقه من هذه الحروف، هو الفرق ما بين صناعة جسد هامد وخلق روح نابض، هو الفرق ما بين صورة الحياة وحقيقة الحياة!<sup>1</sup>

هكذا يظهر أنّ القرآن الكريم كتاب لا تنقضي عجائبه؛ فإعجاز أسرارهِ كإعجاز علائقهِ، ولفظه مُشاكل لمعناه، ورسمه ملائم لفحواه، والتّظنر فيه يُظهر الخفي ويبيّن الملتبس، كما حدث معنا في دراسة الحروف المقطّعة، الّتي وجدها البعض مثيرة للانتباه «وإثارة الانتباه. بمثل هذه المداخل سمة من سمات البيان العالي، ولذلك يطلق بعض الدّارسين على هذه الحروف في فواتح السّور عبارة: (قرع عصا) وهي وسيلة كانت تُستعمل في إيقاظ النّائم، وتنبية الغافل. وهي كناية لطيفة، وتطبيقها على هذه

1 — يُنظر: قطب، سيّد. في ظلال القرآن. ج 1، ص 38.

الحروف غير مستنكر. لأنّ الله عزّ وجلّ دعا النّاس لسماع كلامه، وتدبّر معانيه،<sup>1</sup> وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى في سورة الأعراف: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾<sup>(٢٤)</sup> وقد ذكر غير واحد من الباحثين أنّ هذه الحروف وعددها أربعة عشر حرفاً هي نصف حروف المعجم، وقد جمعها بعضهم في عبارة:<sup>2</sup> نصّ حكيم قاطع له سرّ.

## 4.2.2 الاستشراق وإشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم.

إنّ اعتناء المستشرقين بترجمة القرآن ينطلق من قناعة تتمثل في كون قراءة القرآن هي المفتاح الحقيقيّ الذي يسمح بمعرفة العالم العربيّ الإسلاميّ معرفة جيّدة، لذا أولوا هذا الجانب اهتماماً بالغاً، ولكن، وقبل معالجة ظاهرة ترجمة معاني القرآن الكريم، لا بدّ من الإشارة إلى طبيعة اللسان الذي اختاره الله لكتابه، فلغة القرآن في حدّ ذاتها تتموقع خارج كلّ قانون أدبيّ شعراً كان أم نثراً، بالرغم من أنّها من جنس اللّغة التي ظهر القرآن في أهلها، وهي أحياناً تفلت من كلّ منطق، ومن كلّ تصنيف أو توصيف يُسلطّ عليها من خارجها، ذلك بوصفها كلام الله سبحانه، فهو الذي اختار حروفها وصفها في كلمات، وروصّ هذه الكلمات في جمل شكّل نظمها إعجازاً للناطقين بها في عصر كانوا فيه أساطين البيان.

والعربيّة التي اختارها الله لغة لكتابه العزيز، هي في حدّ ذاتها، وقبل ارتباطها بالقرآن، قد اتّصفت في العموم بينية تختلف كثيراً عن اللّغات اللاتينيّة التي سعى أربابها إلى ترجمة معاني القرآن بها، ففي العربيّة عبارات لها مكنونات تحوي معاني تصعب

1 — حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، إشراف

وتقديم: زفروق، محمود حمدي، وزارة الأوقاف، القاهرة، 2002، ص 61.

2 — الزركشي. البرهان. ص 1/167.

إلى ترجمة معاني القرآن بها، ففي العربيّة عبارات لها مكونات تحوي معاني تصعب ترجمتها، من غير إحداث بعض النّشاز، والقرآن الكريم بالإضافة إلى كونه كتاباً سماوياً يمثّل دستوراً لحياة المؤمن، ينتظم حياته في كلّ مناحيها، فهو قد أُنزل ليُتلى أثناء الليل وأطراف النهار، ويرتّل، فكانت المسحة الإيقاعيّة جزءاً لا يتجزأ من تكوينه، ممّا يشكّل صعوبة أمام الترجمة اللاتقة به، مع ضرورة الإشارة إلى أنّ شرح فحوى آية قد يكون مختلفاً من فرع إلى آخر من فروع الإسلام، وهذه التّشعبات قد تؤدي إلى سقوط محتوم في كلّ ترجمة، « فكما أنّه ليس أحد من المخلوقين ممثلاً لله في أوصافه فكلامه من أوصافه التي لا يمثّله فيها أحد، فليس كمثله شيء في ذاته، وأسمائه وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى. »<sup>1</sup> وتجدر آية واحدة توحى بمعان متعدّدة، فكتاب الله حمّال أوجه.<sup>2</sup>

لقد ارتبطت التّرجمات الأوروبيّة للقرآن الكريم في الغالب بتأثيرات الحركات الفكرية، والأحكام المسبقة، الخاصّة بكلّ مرحلة تاريخيّة، كما تأثر كلّ مترجم بالمجتمع والوسط الذي كان يعيش فيه، وقد يحمل كلّ واحد منهم تصوّرات وقيّمات تنعكس على مضمون ترجمته، بوعيّ أو بلا وعي، وقد حاول بعض المترجمين البقاء مخلصين للنصّ العربيّ، بينما أصرّ غيرهم على الإضافة في الشّكل محاولين نقل الجماليّة الأدبية للنصّ المترجم.<sup>3</sup> إنّ انتخاب واحد من هذين الخيارين يعود عادة إلى أصالة الإبداع كحدّ فاصل بين المترجمين في محاولتهم البقاء مخلصين للمعنى الحرفي. وهم في ذلك يخاطرون بتفضيل أسلوب قد يكون ثقيلاً وصعب المنال على غير العرب أو المعريين،

1 — تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: الشيخ السعدي 3/ 218-251.

2 — العوّاء، سلوى محمّد. الوجوه والنظائر. ط 1، دار الشروق، القاهرة، 198، ص 40.

3 — يُنظر على سبيل المثال: ترجمة شوراكي.



وأولئك الذين يسعون إلى المحافظة على غنا النَّصَّ العربيِّ وجماله، قد وقعوا في الابتعاد عن بنية النَّصَّ الأصلية، فكلمات القرآن الكريم تتسم بالتنوع الفني والدلالي.

في العصور الوسطى، بدأت تجليات ترجمات المعاني القرآنية الأولى، وقد ظهرت متأثرة بالأحكام السلبيَّة المسبقة، وحاولت تبرير الإدانة المسيحية للإسلام. فقد كان الغرض من ترجمة معاني القرآن تمكين المناوئين من نقض الكتاب ودحض الإسلام ويؤكد عريبي، ارتباط ترجمات معاني القرآن الكريم بالتنصير<sup>1</sup>، بل ذهب بعض المستشرقين إلى أنَّ الباعث الأوَّل وراء ترجمة الغربيين القرآن هو التبشير، « ولقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية؛ فكلما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائيِّ بقوة السَّلاح، بدا واضحاً أنَّ احتلال البقاع المقدَّسة لم يؤدِّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدَّى إلى عكس ذلك وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر»<sup>2</sup>. وقد ولَّد ذلك عند المسيحيين قناعة، مؤدَّاها: أنَّ الاعتماد على القوة وحدها في مواجهة المدِّ الإسلامي غير مجدٍ، فعمدوا إلى فعل كلِّ ما يمكنهم من معرفه هذه الأقوام التي تحمل لواء الإسلام، ووجدوا ترجمة كتابهم أهمَّ مراحل التعرف عليهم.

ظهر في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي أوَّل نقل لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وذلك بين سنتي: (1141م و1143م)، وكان ذلك برعاية الرَّاهب الفرنسي بطرس النَّاسك، وقد ظلَّت هذه التَّرجمة محفوظة في دير كلوني، ولم تُنشر إلاَّ سنة 1543، وقد واجهت هذه التَّرجمة صدى خوف الدوائر الدينيَّة المسيحية من

1 — محمَّد ياسين عريبي. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي. المركز القومي للثقافة، الرباط، 1991م، ص

2 — يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق. مرجع سابق، ص 16-17.

الإسلام،<sup>1</sup> في ظلّ التقدّم العثماني تجاه أوروبا،<sup>2</sup> وفي هذه الأثناء أيضا، ظهرت تيارات إسلامية ترفض ترجمة النصّ القرآني، لأنها لا تؤدّي إلاّ إلى مسخ معانيه، توالى

1 — المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 95. المستشرقون والدراسات القرآنية، ص 45. الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص 199.

2 — خلف أورخان الذي توفي عام 761هـ، 1359م ابنه مراد الأول الذي تخطى المضيق واتجه إلى أوروبا، وهاجم شبه جزيرة البلقان، بعد أن أقرّ النظام وتغلب على بعض العصاة في آسيا الصغرى. وكانت البلقان وقتها خاضعة لعدد من صغار الحكام. فتساقطوا واحداً بعد الآخر في قبضة العثمانيين. وفي سنة 792هـ، 1389م، وقعت معركة عنيفة في قوصوة بين العثمانيين بقيادة مراد الأول وأحلاف النصارى الأوروبيين التي تكوّنت من القوات الصربية وقوات من البشناق والمجر والبلقان والألبانيين، وانتصر مراد الأول، غير أن صربياً طعنه غدراً وتولى بايزيد الأول مكان أبيه. وفي عام 793هـ، 1390م فقد البيزنطيون آخر ممتلكاتهم في آسيا الصغرى وهي مدينة آلاشهر.

= ونتيجة للفتوحات العثمانية، انتشر الخوف والفرع بين الأوروبيين، وقامت مظاهرات دينية للحث على حربهم، وخرج جيش أوروي بقيادة سحسمند ملك المجر، ضم إليه كتائب من فرنسا وألمانيا، وانتصر الأوروبيون في بادئ الأمر واستردوا الكثير من المدن، ولكن (بايزيد الأول) أسرع بتجميع شتات جنوده وهزمهم سنة 799هـ، 1396م.

تعاقب السلاطين العثمانيون حتى تولى مراد الثاني، الذي وضع قواعد الأمن والإصلاح، ثم اتجه لمواصلة الفتوحات حتى مات سنة 855هـ، 1451م وتولى مكانه ابنه محمد الفاتح أو محمد الثاني، وأخذ يخضع الثوار في آسيا الصغرى. وهاجم العثمانيون القسطنطينية سنة 857هـ، 1453م حتى تمّ لهم النصر.=

= وبفتح القسطنطينية انحلت البقية الباقية من بيزنطة، وأصبحت القسطنطينية تُسمى إسطنبول أو دار السعادة، وصارت عاصمة للامبراطورية العثمانية حتى نقل أتاتورك العاصمة إلى أنقرة سنة 1342هـ، 1923م. وبفتح القسطنطينية أصبحت الدولة العثمانية من الدول الإسلامية العظيمة.

استمر العثمانيون يسرون بنجاح في فتوحاتهم في أوروبا، ففتحوا بلاد الصرب وشبه جزيرة المورة وبلاد ألبانيا إلى حدود البندقية، وحاول محمد الفاتح أن يفتح إيطاليا، ولكنه انصرف عن ذلك لمشاغله الكثيرة وقتها.

[الموسوعة العربية العالمية 2004]

توالى التّجمات بعد ذلك.<sup>1</sup>

كانت التّجمات التي أُنجزت بداية من القرن السّابع عشر، أحسن من سابقاتها، ولكنها ظلّت محافظة على تلك الأحكام المسبقة، في ظلّ الفكر الاستشراقي الذي اكتنف محيطها في تلك الفترة، كانت في معظمها قراءات غربيّة للقرآن تتفق مع الرؤية الاستعماريّة التي بدأت أوروبا التّحضير لها على الشّرق.<sup>2</sup> ففي هذه الفترة، نظر عدد من المترجمين إلى القرآن كما دة تاريخيّة، ونتاج اجتماعي، فقط، لا يحمل طابع القداسة، وظلّت التّجمات عبر قرون موسومة بالطابع الاستشراقي، والنّظرة الغربيّة الاستعلائيّة.

وبالعودة إلى اهتمام المستشرقين الفرنسيين بترجمة معاني القرآن، نجد أن أوّل ترجمة فرنسيّة للقرآن الكريم تلك التي أنجزها أندري دي رير، سنة 1647،<sup>3</sup> وعرفت بعض النّجاح، ممّا جعلها تُنقل إلى عدّة لغات أخرى. وبعد 136 سنة، اقترح كلود سفاري ترجمة جديدة،<sup>4</sup> إذ ظهرت في باريس سنة 1783،<sup>5</sup> وأعيد نشرها عدّة مرّات حتّى القرن العشرين، وبإدراج محاولات فولتير<sup>6</sup> وبعض كبار رموز التّنوير ضدّ الإسلام، فقد بقيت النّظرة للقرآن نظرة مسيحيّة استعلائيّة.

1 — الاستشراق والتّاريخ الإسلامي، ص 199.

2 - Voir : Les traductions françaises du Coran : de l'orientalisme à une lecture plus musulmane ? La revue de TEHERAN . ( mensuel culture iranien en langue française), N° 11, octobre 2006

3 — موسوعة المستشرقين، ص 443.

4 — العاني، عبد القهار داود. الاستشراق والدراسات الإسلاميّة. ط1، دار الفرقان، عمّان، الأردن، 2001، ص 24.

5 — الصّغير، محمّد حسين عليّ. المستشرقون والدراسات القرآنيّة. ص 108.

6 — يُنظر: البنداق، محمّد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 115.

أما أوّل ترجمة مرجعية فرنسيّة فتمّت سنة 1840، على يد كزيميرسكي،<sup>1</sup> وقد كان معروفاً بإتقانه اللّغتين: العربيّة والفارسيّة. لقد استخدمتها أجيال من الطلبة والباحثين، وأُعيد نشرها أمداً طويلاً، إلّا أنّه قد عيب عليه اهتمامه بالأسلوب على حساب بنية النصّ الأصلي ومعانيه، ومع ذلك لم تحقّق هذه التّرجمة الانتشار المطلوب في الأوساط الأوروبيّة المثقفة. أمّا التّرجمات اللاحقة — كترجمة مونتيه، سنة 1929،<sup>2</sup> وماصون وغيرهما — ومع أنّها لم تحلّ محلّ ترجمة كزيميرسكي التي بقيت مرجعاً حوالي قرن من الزّمن — غير أنّها مثّلت تقدّماً، حسب الرؤية الاستشراقيّة، وخلال هذه الفترة، ظهرت ترجمات عديدة في البلاد الأوروبيّة.

وبعد مرور أكثر من قرن على ترجمة كزيميرسكي، أسهم بلاشير بإضافة لبنة في هذا الصّرح الغربي، فتمّ ما بين (1947 — 1952) ترجمة لمعاني القرآن مع مقدّمة طويلة، وقد ربّّب القرآن وفقاً لما ظنّه ترتيب نزول، وفي طبعة أخرى سنة 1957 عاد إلى التّرتيب الأصلي للمصحف،<sup>3</sup> وقد اعتبر المستشرقون هذه التّرجمة قويّة من حيث مواردها، فقد استفاد من عدّة مدارس فقه — لغويّة أوروبيّة. لقد كان بلاشير ماهراً في العربيّة إذ ألف في قواعدها كتاباً أصبح مرجعاً بالجامعة الفرنسيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحذر الشّديد ظلّ يعترى هذه التّرجمات، في عدم قدرتها على نقل جماليّة النصّ القرآني، مع كلّ الاحتياطات التي ادّعى المستشرقون اتّخاذها فيما بذلوه من جهود،<sup>4</sup> فقد حاولوا أن يأخذوا بعين الاعتبار التّفسيّرات والتّأويلات التي أنجزها المفسّرون المسلمون من قبل، لعلّها تنير لهم بعض الجوانب

1 — يحي، مراد. معجم أسماء المستشرقين، ص 849.

2 — العقيلي. ج1، ص219.

3 — يُنظر: موسوعة المستشرقين، ص 127.

4 — يُنظر: التّلمة، علي بن إبراهيم الحمد. الاستشراق والدراسات الإسلاميّة. ط1، 1998، دار التّوبة، الرّياض، ص 42

وما بعدها.

الخفية من هذا النَّصَّ الربانيّ. وهناك ترجمات أخرى كتلك التي قام بها ماصون سنة 1958، وترجمة الشاعر جون غروجون في سنة 1972،<sup>1</sup> بالإضافة طبعا إلى ترجمة جاك بيرك، دون أن نغفل ما قام به العرب والمسلمون من ترجمات، قد حاول أصحابها الإصرار على احترام أسلوب النَّصَّ الأصليّ، وترجمته بشكل سائغ، غير أنّ الإخلاص للنَّصَّ الأصلي لم يُحترم غالبا.

لقد فتح حميد الله سنة 1959 المجال أمام سلسلة من ترجمات المسلمين، حيث حاولوا التقيّد الشديد بما توحى به لغة القرآن وفقهها، آخذين في الحسبان تقاليد الكتابة الإسلاميّة، وفي سنة 1972، نشر حمزة أبو بكر ترجمة مرفقة بشروحات ملتقطة من أهم كتب التفسير، تلتها بعد ذلك ترجمات عربيّة أخرى منها: ترجمة صادوق مازيغ سنة 1980، وترجمة صلاح الدين كشريد سنة 1981.

لقد لاحقت كلّ ترجمة من التّجمات سهامُ النّقد والملاحظات، وكانت ترجمة أندري شوراكي المنشورة سنة 1990، الأكثر عرضة للجدل، فهو لكونه متخصصا في الدّراسات العبريّة، فقد ترجم القرآن إلى العبريّة، ثمّ منها إلى الفرنسيّة، وحاول إعطاء كلّ مفردة عربيّة ذات جذور ساميّة معناها العبري.<sup>2</sup> وفي نفس السنّة، نشر جاك بيرك ترجمته، وحاول فيها كما يقول أن يكون مخلصا النَّصَّ القرآنيّ، في جماليّة أسلوبه، آخذا بعين الاعتبار إسهامات المفسّرين، غير أنّه تعرّض هو الآخر إلى انتقادات شديدة.<sup>3</sup>

1 — البُنداق، محمّد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. ص 173.

2- Le Coran: L'Appel, traduction de André Chouraqui, ed Robert Laffont – Paris 1991.p18.[حسن عزوزي. ص22. مرجع سابق].

3 — يُنظر على سبيل المثال: زينب عبد العزيز. ترجمات القرآن إلى أين؟

ومشكلة معظم التّجمات، إن لم نقل كلّها، أنّها لم تستطع الأخذ في الحسبان ما يمثّله ويرمز إليه القرآن بالنسبة للمسلمين. التّجمات لامست النصّ القرآنيّ بعين الباحث الخارجيّة، التي تترجم عادة انطلاقاً من رؤيا مسبقة، ولم تحمّل نفسها عناء البحث في التّفسير المعتمدة للقرآن الكريم، ممّا يتيح لها فرصة فهم الكتاب كما فهمه المسلمون، بل كان عملها يمثّل نقل ما وعاه المترجم في بيئته، وليس ما يعتقدّه المؤمن بهذا الكتاب، وطمعا في تحليل القرآن بطريقة علميّة، قام تيارٌ وضعيٌّ يبحث في تراكيب القرآن ويطبّق عليه أنماطا تحليليّة، مستبعدا المفهوم القارّ في ذهن القارئ، ومستبعدا ميوله الروحيّة العميقة، ومع ذلك فإنّ هذا التيار لم يستطع التّخلّص من تأثير الثقافة الغربيّة.

وليس صعبا أن يلاحظ الباحث أنّ كلّ التّجمات تمّ تقويمها بترجمة بعدها، لكنّ الغريب في الأمر أن لا أحد من المستشرقين قد صرّح لماذا ترجمته هو فحسب، ما عدا كزيميرسكي الذي أشار إلى أنّه يهدف إلى تصحيح ترجمة سفاري التي وجدها متحيّزة، لكنّ من ترجموا بعد كزيميرسكي، ماذا أخذوا عليه فيما سبقهم إليه؟ ونحن إذا ترجمنا كتابا قد تُرجم من قبل — في نفس اللّغة — فمعناه أنّ التّرجمة السّابقة تُعتبر غير صالحة. غير أنّه لا يُوجد مترجم واحد قال لنا ذلك. إنّه الاتّفاق ضمنيّ.<sup>1</sup>

وللوقوف على التّفاوت في التّرجمة الفرنسيّة لمعاني القرآن الكريم، نورد هذه الأمثلة<sup>2</sup> لنقل معنى جزء من آية كريمة، ونلاحظ الاختلاف بينها، ويتعلّق الأمر بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>3</sup> فقد تُرجمت إلى الفرنسيّة على هذا النحو:

*Peste : Quiconque verra ce mois apparaître, devra commencer à jeûner.*

1 -Mimouni Hadroug. L'Islam agressé. Ed entreprise nationale du livre, 1990, p73.

2 - L'Islam agressé. p79.

*Blachère : Quiconque verra, de ses yeux, la nouvelle lune, qu'il jeûne ce mois.*

*Hamidoullah : Quiconque d'entre vous est présent à ce mois, qu'il jeûne.*

*Massignon : Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune, jeûnera le mois entier.*

*Mazighi : Quiconque d'entre vous verra poindre le croissant, jeûnera tout le mois.*

*Kechrid : Que celui d'entre vous qui constate la naissance du mois, le jeûne.*

*Kazimirsky : Quiconque aura aperçu cette lune se disposera aussitôt à jeûner.<sup>1</sup>*

*Savary : Quiconque verra ce mois doit observer le précepte.<sup>2</sup>*

*Berque : Quiconque parmi vous sera témoin de la naissance de ce mois, le jeûnera.<sup>3</sup>*

وقد اختار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة ترجمة حميد الله  
لهذه الآية.<sup>4</sup>

إنّ معظم أساليب القرآن الكريم مجازية وبهذا قوي بيانه، وهذا الإعجاز اللفظي  
للقرآن الكريم يجعله مستعصياً على الترجمة الحرفية، لذا كان على المترجمين التركيز  
على شرح معانيه وتفسيره، لأنّ الترجمة تذهب ببلاغته، وحلاوته، طلاوته.<sup>5</sup>

1 - Kazimirsky, p27. رقم الآية عند كزيميرسكي وسفاري: 181.

2 - Savary, M. Mahomet LE KORAN. (traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet), éditions Garnier Frères, Paris, 1963, p132.

3 - Berque, Le CORAN essai de traduction, p50.

4 - LE NOBLE CORAN et la traduction en langue française de ses sens. Complexe Roi FAHD pour l'impression du NOBLE CORAN, Al-Madinah Al-Munawwarah, R.A.S.

5 — يُنظر: ساسي الحاج، ج1، ص 266.

وتحليلاً لمضامين ترجمات معاني القرآن، أخذنا من ترجمة بريك عيّنة، فألفيناها مثلاً، يتحاشى ترجمة كلمة (مسجد) بالكلمة الفرنسيّة المعروفة (Mosquée)، ولم يلتزم بترجمتها بكلمة واحدة، بل استعمل خمس مفردات هي:

*Sanctuaire - Oratoire - Oraison - Lieu consacré - Temple.*

فقد وردت كلمة (مسجد) في القرآن الكريم في ثمان وعشرين موضعاً؛ مفردةً وجمعاً، ومعرفةً ونكرة، فبصيغة المفرد النكرة، وردت أربع مرات؛ في الآيتين (29 — 31) من سورة الأعراف، وفي الآية (107) من التوبة، وفي الآية (21) من الكهف، — (27). أمّا صيغة الجمع النكرة، فقد تكرّرت أربع مرّات، واحدة في الآية (114) من البقرة، ووردت أيضاً في الآيتين (17 — 18) من التوبة، ثمّ في الآية الأربعين من سورة الحجّ. أمّا ورودها في حالة الجمع المعرفة، فجاء في الآية (187) من البقرة والآية (18) من سورة الجنّ. لم يستعمل كلمة (مساجد Mosquées) إلاّ في الآية الأربعين من سورة الحجّ، واستعماله لها في هذا الموضع كان خشية التباس المساجد بالصوامع والبيع.<sup>1</sup>

استعمل جاك بريك الكلمات التي سبقت الإشارة إليها في ترجمة الآيات

الكريمات بالشكل الآتي:

المفردة الفرنسيّة	السّورة	رقم الآية الكريمة	رقم الصّفحة عند بريك
<i>Sanctuaire</i>	البقرة	144	45
		149	45
		150	46
		187	51

1 — يُنظر: حسن عزوزي، مرجع سابق، ص33.



52	191		
52	196		
55	217		
192	34	الأنفال	
200	19	التوبة	
201	28		
120	2	المائدة	<i>Oratoire</i>
199	7	التوبة	
200	17		
200	18		
212	107		
213	108		
292	1 (وردت مرتين)	الإسراء	
309	21	الكهف	
354	25	الحجّ	
557	25	الفتح	
558	27		
641	18	الجنّ	
165	29	الأعراف	

165	31		
41	114	البقرة	<i>Lieu consacré</i>
294	7	الإسراء	<i>Temple</i>

فإذا علمنا أنّ الكلمة الأولى تعني: المعبد الكنسي، والثانية تعني: المصلّى في كنيسة صغيرة،<sup>1</sup> والثالثة لا تعني إلاّ التضرّع والدعاء، والرابعة لا تعدو أن تدلّ على مكان مقدّس في أيّ ديانة، والخامسة تدلّ على كنيسة بروتستانتية، ففي ذلك إسقاط لمفهوم نصرانيّ لمكان العبادة على مفهوم إسلامي، وهما يختلفان من عدّة وجوه. كما خضع جاك بيرك أيضاً لعقيدة التجسيد وأسقط مفهومها على قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَنَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ مفسراً إياه كالتالي: « فالله هو الذي تاب بدلاً منكم لأنّه يميل إلى التوبة». <sup>2</sup> ثمّ يحاول تبرير ما ذهب إليه ويعترف أنّ عبارة (Repenti) أو عبارة (enclin -au- repentir) يمكن أن تبدو غير لائقة في حقّ الله سبحانه وتعالى، لكنّه يرى أنّ الترجمة لا تستسلم، إذ يمكن نسبة العبارة لله كما للإنسان، وبرّر ذلك بأنّ الجذر ( ت و ب ) في العربية يوحى بالرجوع، كما أنّ (repentir) كانت تستعمل في لغة الإنجيل منسوبة إلى الله.<sup>3</sup>

ولا بدّ من الإشارة في نهاية هذا المطلب إلى أنّ ترجمات المستشرقين تشكّل خطراً على المتلقّي، فهي تُحدث الانحراف في فهم كثير من الآيات، وبخاصّة حينما نجد المترجم لا يهتمّ بالمصطلحات الإسلامية، والمفاهيم القرآنية، وتزرع الكلمات

1 — يُنظر: عزوزي، حسن إدريس. ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك (بحث مشارك في ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم بالمدينة المنورة عام 1423هـ)، ص32.

2 — عبد الراضي محمد عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن، ص54.

3 -Berque, p32.

المترجم لا يهتمّ بالمصطلحات الإسلامية، والمفاهيم القرآنيّة، وتزرع الكلمات النصرانية الإنجيلية في ذهن القارئ كما مرّ بنا، وقد تشوّش عليه بخلط المعاني القرآنية الصّحيحة بمعاني فاسدة، وتظهر خطورة التّرجمة حين نعلم أنّ معظم الدّراسات الاستشراقية قد تأسّست على التّرجمات، ولم تستند إلى النصّ الأصلي للقرآن الكريم، وأنّ كثيرا من المستشرقين لم يقرؤوا القرآن الكريم في نصّه العربيّ، بل تلقّوه بوساطة لغة أخرى، وربّما كان هذا بسبب ضعفهم في اللغة العربية.<sup>1</sup>

1 — يُنظر: بدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد منتقديه ، ص 7.

## الفصل الثالث:

### دعوى التشكيل الأسلوبي.

#### المبحث الأول

اللغة العربية والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأول: القرآن الكريم واللغة العربية: رؤية فرنسية.

المطلب الثاني: الأسلوب القرآني من منظور استشراقي.

#### المبحث الثاني:

ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.

المطلب الأول: موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

المطلب الثاني: القراءات القرآنية في الخطاب الاستشراقي.

### 1.3.2 القرآن واللغة العربية رؤية فرنسية.

منذ أن أكرم الله نبيه ﷺ بتزول القرآن الكريم، ولغته العربية محلّ عناية وموضع احتفاء العلماء من ذوي الاهتمام باللغات والآداب، بل ومن أصحاب التخصصات المختلفة، وأصبح بيانه مدارا لكثير من الدراسات ونواة لكثير من الأبحاث الساعية إلى كشف ما خفي من أسراره، ولأنّ اللغة تمثّل الجدار السّميك الذي يمنع طرفين مختلفين في اللسان من التّواصل ومن أن يسمع أحدهما الآخر، ولأنّ الغرب المتوجّس خيفة من انتشار الإسلام، وكتابه الناطق بالعربية قد أدرك ذلك، فقد بدأ مساعيه في خلق آليات تجعله يتعرّف على المسلمين وكتابه العربيّ، ولعلّ مؤتمر (فيينا) 1312م<sup>1</sup> كان المنعطف التاريخي في اهتمام الغرب المسيحي بلغة القرآن، فقد أوصى المؤتمر أن تُدرّس العربية في كبرى المراكز العلميّة الأوروبيّة: كباريس، وأكسفورد، وبولونيا.

لقد عُني المستشرقون بدراسة القرآن الكريم، كما اهتمّوا بالبحث في اللغة العربية باعتبارها اللسان الذي اختاره الله ليوحى به هذا الكتاب، « والإسهام الفرنسيّ في هذه الدّراسات العلميّة غزير ومتنوّع، يأخذ أحيانا شكل الجهود الجماعي، ويأخذ أحيانا أخرى شكل الجهود الفردي المتميّز، ولا شكّ أنّ من أهمّ ما أثمر عنه الجهد الجماعي للمستشرقين، فكرة الموسوعات العامة أو دوائر المعارف الإسلاميّة.»<sup>2</sup> فعملوا على نشر المخطوطات التي جمعوها، و قاموا بترجمة بعضها إلى اللغة الفرنسيّة، أو الاقتباس منها وأسهموا في إلقاء محاضرات تتعلّق بمحتوياتها وتألّف كتب تبحث في مضامينها.<sup>3</sup>

1 — عمارة، إسماعيل أحمد. بحوث في الاستشراق واللغة. ط1، دار البشير، عمّان، الأردن، 1996، ص 377.

2 — درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997، ص 13.

3 — المقداد، محمود. تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص

إنّ النثر والشعر بوصفهما تشكيلين لغويين، كانا في كلّ الثقافات وسيلتي التعبير عن الإبداع الإنساني، ولقد شهد العالم زمنا احتلّ فيه الأدب والشعر خصوصا موقعا متقدّما يشبه المكانة التي تحتلّها العلوم والتكنولوجيا في أيامنا هذه، والمستشرقون يعتقدون أنّ المسلمين كما غير المسلمين يرون أنّ القرآن يندرج في نطاق الأدب العربيّ بامتياز أو هو أرقى ما في الأدب العربيّ، ومع ذلك فقد تحدّى البشريّة بقوله:

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ <sup>1</sup> وكانت العرب أوّل من واجهها هذا التحدّي، ووقفت إزاءه وكأّنها مسلوبة الإرادة معقودة اللسان.

وفي حديثه عن علاقة الحدث القرآني بالعلوم القرآنيّة، وبعد إشارته إلى ظروف ظهور علم البيان، والتصنيف في قواعد اللّغة والمعجم، يقول بلاشير: « في جميع المجالات التي أطلنا عليها من علم قواعد اللّغة العربيّة والمعجميّة وعلم البيان، أثارت الواقعة القرآنيّة وغدّت نشاطات علميّة هي أقرب إلى حالة حضاريّة منها إلى المتطلّبات التي فرضها إلى إخراج الشريعة الإسلاميّة.»<sup>2</sup> وقد كانت هذه الظاهرة عاملا أساسيا في مجالات شتى، وكانت ذات فاعليّة، « ولا تكون فاعليّة الواقعة القرآنيّة هنا فاعليّة عنصر منبه فقط، بل فاعليّة عنصر مبدع تتوطّد قوته بنوعيته الذاتيّة»<sup>3</sup> حيث خلقت جواّ داعيا إلى ظهور علوم مختلفة كان مدارها حول الوحيّ.

ومن حسنات الاستشراق اعترافه أنّ اللسان العربيّ الذي جاء به القرآن الكريم يتّصف بغزارة دلاليّة، وثراء لغوي منقطع النّظير، ومحتواه في غاية الكثافة لأنّه يهتمّ

1 — البقرة: 23 — 24.

2 — القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م، ص 104.

3 — ن م، ص 104.

ويعالج كلّ ميادين الحياة الروحية والاجتماعية، علاوة على ذلك، فإنّ لغة القرآن تحتاج إلى مجهود كبير لفهمها ولو فهما جزئياً، ومهما بذل القارئ من جهد فإنّ فهمه يبقى ناقصاً، بالإضافة إلى أنّ الفهم الحرفي في حدّ ذاته يحتاج إلى معرفة جيّدة باللّغة العربيّة على الحال التي كانت عليها أيام النبيّ ﷺ، وهو أمر قد يكون في متناول المسلمين الناطقين بالضاد الذين قد يواجهون بعض الصّعوبات هم أيضاً، من هنا يمكن تحيّل الصّعوبات التي يواجهها القارئ الغربيّ. ومع أنّ لغة الوحي كانت خاصّة بالعرب، فإنّ الرّسالة التي حملها القرآن جاءت ذات نزعة عامّة وشاملة لأنّ غايتها الوصول إلى العرب وغير العرب.

لقد ذهب بعض الباحثين الفرنسيين إلى أنّ اللّغة العربيّة لغة مشتركة والحدث القرآنيّ، وهي آخر لغة من اللّغات السّامية الكبرى التي دخلت التاريخ، في نهاية القرن السادس الميلادي، وقد بدأت إرهابات نضوجها مع الأبيات الشعريّة لشعرائها الجاهليين الأوائل المشهورين، ثمّ نالت أوفر حظوظها، مع القرآن الذي حدّد مصيرها ودخلت في التاريخ كلغة مشتركة بين القبائل؛ واستخدم الاستشراق مصطلح **koinè** للإشارة إلى هذه اللّغة الأدبيّة التي أصبحت ذات هبة وشأن.<sup>1</sup>

ولما أصبحت العربيّة لغة حيّة تتداولها القبائل العربيّة على نطاق واسع في الجزيرة العربيّة، وقد اكتسبت هبة، فإنّ الأمر — حسب أندري رومان — اقتضى أن تكون هي لغة القرآن، وبذلك يُعدّ القرآن علامة فاصلة، تحوّلت بموجبها العربيّة إلى لغة حضاريّة تعبّر عن ثقافة عربيّة إسلاميّة جديدة، وتساهم في إلغاء الاعتقادات السّالفة، والقرآن لم يكن له أن يُتلى في لغة أخرى غيرها، ومن ثمّ يزعم رومان أنّ لغة القرآن كانت لغة مخصّصة له قبل نزوله، لم يستخدمها الإنسان العربي من قبل.<sup>2</sup>

1 - Voir : André Roman. Grammaire de l'Arabe. Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p 13.

2- Ibid.

وبلاشير، وبحكم اهتمامه بلغة القرآن اهتماما ملفتا، فقد خصّص في كتابه (تاريخ الأدب العربي) فصلا تعرّض فيه إلى الظاهرة القرآنية بالدراسة محاولا ربطها بإرهاصات الإنشاء العربي، وقد اختار، من أجل ذلك، الحديث عن النثر المسجوع الموزون والنتائج الثقافية للظاهرة القرآنية، متناولا النثر المسجوع والإيقاعي حتّى ظهور القرآن الكريم، واستعمال السّجع في أواخر القرن السادس ومنحاه المحتمل، ثمّ انتقل إلى الحديث عن محمّد ﷺ والقرآن، وعن تكوين النصّ القرآني، وحاضر القرآن والقضايا مرتبطة به، وخصّص مباحث أخرى تتعلّق بسور العهد المكيّ الأوّل، وسور العهد المكيّ الثاني وسور العهد المكيّ الثالث، وسور الدّعوة في المدينة، ليُتبعها بوقفه على الظاهرة القرآنية، ويختم بالحديث عن المظهر الأوّل لتثقّف العرب المسلمين.

يبدأ بلاشير حديثه بالإيحاء إلى ما يعترى رواية الشّعْر العربيّ من شكوك وملاحظات، مركزا على الإرهاصات التي سبقت ظهور النثر العربيّ، كما يحدّد الزاوية التي ينظر من خلالها إلى القرآن، بوصفه صرحا أدبيّا، وبالنّظر إلى الشّعْر الجاهليّ تابعا له فيقول: « ويجدر بنا تقديم الشّعْر الجاهليّ من زاوية تبعيته للقرآن وعلى ضوءه.»<sup>1</sup> ثمّ يشرع في تحليل مفصّل لما سبق ذكره من عناصر، ففي حديثه عن النثر المسجوع والإيقاعي حتّى ظهور القرآن، يركّز على ربط النثر المسجوع بالسّحر، ويلفت النّظر إلى أنّ خصائص العربيّة، أهلتها إلى أن تكون وعاءً لهذا الضّرب من القول، كما خصّص مساحة للحديث عن السّجع في أواخر القرن السادس الميلاديّ؛ فالسّجع في هذا القرن أضحى وسيلة التّعبير الأولى المستعملة في جميع المناسبات، والمرتبطة دوما بالسّحر والكهانة، يشير إلى كلّ هذا، دون أن ينسى تذكير القارئ بظاهرة التّحل والانتحال التي تجعل البحث في هذا المجال

1 — بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ص 202.



النصّ القرآني لهي غاية في الغرابة»<sup>1</sup>. وفي حديثه عن مكوّنات القرآن الكريم، أشار إلى عدد السّور، ومحتوياتها والتّأليف الإيقاعي للآيات، لينتهي بعد دراسته للقرآن المكي والمدني إلى القول: «مع أنّ القرآن الذي هو عند المسلمين صرح أدبي، يشكّل كلاً لا يتجزأ فهو تعبير عربي لكلام الله، كما أنّه جميل عجزت المحاولات البشريّة عن مداناة جماله.»<sup>2</sup>

كانت عناية الاستشراق بدراسة القرآن الكريم كبيرة، فقد اهتمّ بدراسته من جميع نواحيه، فبحث في تاريخه، وترتيبه، ووحيه، وجمعه، ونزوله، وروحه، وأصالته وتفسيره، وترجمته، وأسلوبه، ولغته، وبشريته وألوهيته، وفلسفته وأثره في اللّغة والأدب، والفلسفة والفكر، واعتباره مصدراً رئيسياً للشريعة ومعاملاتها، ومقارنته بالكتب السماوية الأخرى، وغيرها من الموضوعات التي تعالج قضاياها، فكلّما نصادف كتاباً أو مقالا من الأدب الاستشراقي نراه يعالج أمراً من القرآن وموضوعاته.<sup>3</sup> كما كان اهتمام الاستشراق باللّغة العربيّة عظيماً، «فقد حرص على دراسة كلّ ما يتّصل بها من قريب أو بعيد فبحث في فقهها، وأصواتها، ونحوها، وصرفها، وأصولها ومعجمها، وأطوارها، وغزارتها، ومادّتها، وفلسفتها، وعلاقتها باللّغات الأخرى وخاصة اللّغات السّامية، ومميّزاتها، وعناصرها، وتاريخها، ونقوشها وكلّ ما أنتجته هذه اللّغة حتّى يبدو كأنّه قد صبّ اهتمامه كلّه عليها، وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام والقرآن والحديث والشريعة على حدّ سواء.»<sup>4</sup> فاللّغة العربيّة هي بوابة الولوج إلى دراسة القرآن، وبدونها لا يمكن أن يعي الباحث شيئاً في كتاب الله.

1 — بلاشير، ريجيس. تاريخ الأدب العربي. ص 215.

2 — ن. م. ص 237.

3 — سميلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر. دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 173 — 175.

4 — ن. م.، ص 184 — 185.

وفي حديثه عن علاقة القرآن باللغة العربيّة، وقف جاك بيرك عند قوله تعالى:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾<sup>1</sup> ليشير إلى أنّ الآية تتكوّن من عناصر كثيرة، وذكر منها: العربيّة والتّرتيل، ثمّ نبّه على أنّ هذه العبارة — التي تحتوي، أيضا على مقصدية الوحي، والدّعوة إلى العقل — تتكرّر في القرآن ثماني مرّات،<sup>2</sup> كما أشار إلى قوله تعالى: ﴿ كَتَبْنَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾<sup>3</sup> فالآية ترفع شعار: (إطلاق عنان المعرفة) بمتابعة الإصغاء<sup>4</sup> إلى كتاب بيّنت آياته تمام البيان، ووضّحت معانيه وأحكامه، قرآنًا عربيًّا ميسرًا فهمه لقوم يعلمون اللّسان العربي، ولو جعل الله هذا القرآن أعجميًّا، لقال معارضوه: هلاّ بيّنت آياته، فنّفقهه ونعلمه، أأعجمي هذا القرآن، ولسان النبي الذي أنزل عليه عربي؟. يجب القرآن بسخرية<sup>5</sup>: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾<sup>6</sup> هذا القرآن للذين آمنوا هدى من الضلالة، وشفاء لما في الصدور

1 — يوسف: 2.

2 - voir : Relire Le Coran. P108.

3 — فصلت: 3.

4 - voir : Relire Le Coran. P108.

5 - Ibid.

المواضع التي تكرّر فيها ذلك هي: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾<sup>1</sup> يوسف: 2. وكذلك أنزلناه حكماً عربيًّا ولين اتّعت أهواءهم بعد ما جاءك من العليم ما لك من الله من ولي ولا واقف<sup>2</sup> الرعد: 37. وكذلك أنزلناه قرآنًا عربيًّا وصرّفنا فيه من الوعيد لعلّهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا<sup>3</sup> طه: 113. قرآنًا عربيًّا غير ذي عوج لعلّهم يتقون<sup>4</sup> الزمر: 28. كُتِبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قرآنًا عربيًّا لقوم يعلمون<sup>5</sup> فصلت: 3. وكذلك أوحينا إليك قرآنًا عربيًّا لينذركم القرى ومن حولها ولننذركم يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنّة وفريق في السعير<sup>6</sup> الشورى: 7. ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾<sup>7</sup> الحرف: 3. ﴿ وَمِنْ قَبْلِهِ كُتِبَ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَنُبَشِّرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾<sup>8</sup> الأحقاف: 12.

6 — فصلت: 44.

لما في الصدور من الشكوك والأمراض، لأنهم يصغون إليه، أما الذين لا يؤمنون به، ففي آذانهم صمم من سماعه وتدبره، وهو على قلوبهم عمى، فلا يهتدون به.

وفي إجابته عن سؤال طرحه بصيغة مباشرة: ما هي لغة القرآن؟ أكد أنها الصيغة التي وصل بها إلينا القرآن الكريم، وهي صيغة لسانية تتطابق مع لهجة قريش.<sup>1</sup> ولا يغفل بترك الإشارة إلى أن العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربية هي علاقة عقدية، وأن اللقاء بينهما كان بين المطلق والتاريخي، وقد اتسم بسمة التحدّي، ليس من حيث الموضوع فقط، ولكن من حيث الصيغة، التي جعلت منه: ﴿إِمَامًا مُبِينًا﴾<sup>2</sup> يقدم نفسه في لغة سهلة بالنسبة إلى العرب الذين نزل بلسانهم،<sup>3</sup> ثم يستدرك بترك بقوله: «غير أن فوروية المعنى والإدراك التي يتطلّبها التقل ليست أمرا ميسورا.»<sup>3</sup> ويعود مرة أخرى إلى علاقة القرآن باللغة العربية، ليشير إلى أن لغة القرآن عربية من الطراز العالي، وقد اكتسبت شرعيّتها من الاختيار الإلهي.<sup>4</sup>

إنّ ما ذهب إليه بلاشير من اعتبار ما أثارته الواقعة القرآنية وما غذته من نشاطات علمية هي أقرب إلى حالة حضارية، قد جاء في سياق حديثه عن نشوء بعض علوم اللغة العربية، وقد أصاب في الإشارة إلى أن دور الحدث القرآني لم يكن دور المنبّه والمحفّز فحسب، بل كانت وظيفته إبداعية، جعلت من العربية لغة عبقرية دوّنت بها حضارة شاهدة في تاريخ البشرية، لذا جاء رأي أندري رومان متجانسا مع الحقيقة التاريخية، فالعربية لغة مشتركة والحدث القرآني، لا يمكن أن يُذكر أحدهما دون ذكر الآخر، وهي آخر لغة من اللغات السامية الكبرى التي دخلت التاريخ، في نهاية القرن السادس الميلادي، وقد ظهرت اللغات السامية — كما يقول إرنست

1 - voir : Relire Le Coran. P110.

2 - Voir : Relire Le Coran. P111 - 112.

3 - Relire Le Coran. P112.

4 - Voir : Relire Le Coran. P124.

رينان — « في زمن ما قبل التاريخ، وعاشت في نفس المناطق التي نراها تتحدّث بها اليوم، ولم تخرج منها إلا عن طريق الغزو الفينيقي، والفتح الإسلامي: أريد أن أقول إنه داخل فضاء شبه الجزيرة المغلق... لم تسافر أيّة عائلة لغويّة، أو لم تشعّ على الأقل بالخارج.»<sup>1</sup> ومع ذلك يرى أندري رومان أنّ لغة القرآن كانت لغة مخصّصة له قبل نزوله، لم يستخدمها الإنسان العربي من قبل، ورأي رومان يذكرنا بأنّ القرآن هو سرُّ هذه اللّغة، وحياتها، قال الرّافعي: « إنّ هذه العربيّة بُنيت على أصلٍ سحريّ يجعل شباهها خالدًا عليها، فلا تهرم ولا تموت؛ لأنّها أُعدّت من الأزلِ فلِكَأ دَائِرًا لِلنَّيرين الأرضيين العظيمين: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ومن ثمّ كانت فيها قُوّةٌ عجيبةٌ من الاستهواء، كأنّها أخذةُ السّحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع.»<sup>2</sup> فالملعوم أنّ المعجزة القرآنيّة تمثّلت في تحدّي العرب باللسان الذي كانت تنظم به أشعارها، وتتواصل به فيما بينها، غير أنّ القرآن قد استخدمها في نسيج من النّظم المعجز، جعل المؤمنين يردّدون: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾<sup>3</sup>، ولم يروا فيه صرحاً أدبيّاً مجرداً كما رآه بلاشير، ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾<sup>4</sup> في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ<sup>5</sup>، نزل بصيغة لسانيّة تتطابق مع لهجة قريش — كما قال بيرك — فقد أمر عثمان الكتبة بالعودة إلى لسان قريش في حال الاختلاف، بقوله: « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش. فإنّه إنّما نزل بلسانهم.»<sup>5</sup> وهذا ما فعله النّساخ.

إنّ العلاقة بين القرآن الكريم واللّغة العربيّة علاقة عقديّة — كما رأى بيرك — واللقاء بينهما كان بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق ولسان قريش عبر تطوّر

1 -Ernest Renan. Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques. Première partie, Imprimerie Impériale, Paris, p25.

2 — الرّافعي، . تحت راية القرآن. ص 21.

3 — النّجم: 4.

4 — البروج: 21 — 22.

5 — مكرم، عبد العال سالم. القرآن وأثره في الدّراسات التّحويّة. ط 2، مؤسّسة علي جراح الصّباح، 1978، ص 14.

إنّ العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربيّة علاقة عقديّة — كما رأى بيرك — واللقاء بينهما كان بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق ولسان قريش عبر تطوّر تاريخي، أهله إلى قيادة حضارة إنسانيّة رائدة، وقد اتّسم التّحدّي القرآني بسمة الإعجاز، ليس من حيث المضامين فحسب، بل على مستوى البنية اللغويّة، فلغة القرآن عربيّة نموذجيّة، مكّنت اللسان العربي من بلوغ شأو كبير، قال ابن فارس: «إنّ كلام الله جلّ ثناؤه أعلى وأرفع من أن يُضاهى أو يُقابل أو يعارض به كلام، وكيف لا يكون كذلك وهو كلام العليّ الأعلى خالق كلّ لغة ولسان، لكنّ الشعراء قد يؤمنون إيماءً ويأتون بالكلام الذي لو أراد مُريد نقله لاغتاص وماً أمكن إلاّ بمبسوطٍ من القول وكثير من اللفظ.»<sup>1</sup> ونظّم القرآن الكريم يجمع إلى الجمال عزّة وغرابة... وهذا الجمال كان قوّة إلهيّة حُفظ بها القرآن من الفقد والضّياع.<sup>2</sup>

ولولا القرآن الكريم لم تحظّ اللغة العربيّة بما حظيت به من خدمةٍ، فأنشأت العلوم وتمّ تدوينها، وتصنيف مسائلها في أبواب، وتنافس العلماء على دراستها والنظر فيها بالجمع، والتأليف، والتّعيد، وتفنّن الباحثون في وجوه جمالها، وإعجاز قرآنها،<sup>3</sup> و«إنّما القرآن جنسيّة لغويّة تجمع أطراف النسبة إلى العربيّة، فلا يزال أهله مستعربين به متميّزين بهذه الجنسيّة حقيقة أو حكماً حتّى يتأذّن الله بانقراض الخلق وطيّ هذا البسيط، ولولا هذه العربيّة التي حفظها القرآن على الناس وردّهم إليها وأوجبها عليهم لما اطّرد التاريخ الإسلاميّ ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة ولا استقلّت بها الوحدة الإسلاميّة.»<sup>4</sup> وقد اجتمعت جهود علماء العربيّة،

1 — ابن فارس، أبو الحسن أحمد. الصّاحي في فقه اللغة. تح: أحمد صقر. عيسى الباي الحلبيّ وشركاء، القاهرة، 1977م. ص 16.

2 — الرّومي، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط 9، العبيكان، الرّياض، 1997، ص 29.

3 — العايد، سليمان بن إبراهيم. عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د ت، ص 7.

4 — الرّافعي، . تحت راية القرآن. ص 31.

العربيّة، وجهود علماء الدّراسات القرآنيّة في حقول دراسيّة كثيرة، وكان لعلماء اللّغة العربيّة دور كبير في بعض هذه الميادين، منها:

— ألفاظ القرآن، ومدى مشاركة اللّغويين في شرحها، وتصنيفها، ودرسها.

— جهود علماء العربيّة في بيان إعجاز القرآن، وأوجه بلاغة القرآن.

— معاني القرآن الكريم، وتفسيره، وإسهامهم في ذلك.

— علم الرّسم، ومدى إسهام علماء العربيّة في ذلك.

— الاحتجاج للقراءات القرآنيّة وبها.

— دراسات عامة حول القرآن<sup>1</sup>.

إذن، يجب التّأكيد على أنّ العلاقة بين القرآن واللّغة العربيّة، هي علاقة وجود وإثّة لولا وجود القرآن الكريم،<sup>2</sup> لم يكن للعربيّة بقاء، أو لاقتصر وجودها عند فئة من النّاس معزولة عن العالم، غير أنّ القرآن برسالته العالميّة نقلها إلى دائرة الضّوء، وأقحمها في بُؤرة الاهتمام العالميّ، وجعل لها الرّيادة، فاهتمّ النّاس — من العرب وغير العرب — بها اهتماماً كبيراً، وتعلّموها تعلّماً، وأصبحوا يغارون عليها، ويسعون إلى إتقانها، « ذلك أنّها تحلّ في قلب كلّ مسلم في أعلى مكانٍ منه، وهي أجلّ وأكبر لديه من كل لسانٍ، وكل لغة.»<sup>3</sup> وهذا الجانب من العلاقة بين العربيّة وكتابها السّماويّ لم يخرج فيه المستشرقون عن حدود المتواتر من تاريخ القرآن ومسيرة العربيّة.

### 2.3.2 أسلوب القرآن من المنظور الاستشراقي.

1 — عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن، ص 5.

2 — يُنظر: عناية المسلمين بالعربيّة خدمة للقرآن، ص 29.

3 — نفسه.

إنّ اشتغال المستشرقين بالدراسات القرآنية بلغ بهم درجةً، لم يتركوا فيها موضوعاً من موضوعات القرآن إلّا و درسوه، وكان النصّ القرآني محلّ اهتمام ومحور دراسة غالبية المستشرقين، والاهتمام بالموضوعات اللغوية والأسلوبية من أهم مجالات الدراسات القرآنية عندهم، فقد بحثوا في لغة القرآن، وأسلوبه، وبلاغته، وغريبه وإعجازه، لكنّ جهدهم العظيم لم يسفر في أحيان كثيرة إلّا على رأي مشبوه وموقف مغلوط، وربّما اختلط فيه الخطأ بالصواب، وجاءت نتيجته مخيية، مثل وصفهم القرآن بقولهم: « وهذا الكتاب المقدّس قليل الارتباط مع أنّه أنزل وحياً على محمّد، وأسلوب هذا الكتاب وإن كان جديراً بالذكر أحياناً، خال من الترتيب فاقد السّياق كثيراً.»<sup>1</sup> فالقرآن — عند هذا المستشرق — كتاب مقدّس، لكنّه مفكك وهو وحي، لكنّه خال من الترتيب، وأسلوبه قمين بالذكر، لكنّه غير منسجم.

وفي حديثه عن محتوى القرآن الكريم ودوره، يقول بوسكي: « القرآن هو في الأساس انعكاس للنشاط النبوي لرسول الله، نجد فيه مسائل جدّ مختلفة، فالأجزاء القديمة جدّاً والقصيرة جدّاً تتحرّك بنفس شعريّ كبير لا يمكن نفي جلاله، ولكن من الصّعب تذوّقه تماماً عند الترجمة.»<sup>2</sup> فالكتاب — عنده — سجّل لسيرة النبي ﷺ وحركته في الحياة، وهو يحوي أموراً متباينة، أي أنّه يتحدّث عن العقائد، والشعائر والمعاملات، كما يدوّن الوقائع والأحداث، ويسرد القصص، ويعتمد التّرجيب تارة والتّرهيب تارة أخرى، وترى فيه الأقسام البعيدة زمنياً، والتي جاءت في عبارات وجيزة معروضة بشاعرية قويّة، تتسم بالرّوعة والفخامة والعظمة، غير أنّ هذا الجلال يذهب رونقه وبهاؤه عند ترجمة معاني القرآن الكريم.

1 — لوبون، غوستوف. حضارة العرب. ص 117.

2 - Kasimirski. Coran, Tome1 , Introduction et Notes de G. H. Bousquet, p11.

ولئن اختلفت آراء المستشرقين في بعض التفاصيل المتعلقة بوصفهم كتاب الله إلا أنّهم انطلقوا من مرجعيّات تكاد تكون متطابقة، فقد نظروا إلى القرآن انطلاقاً من فلسفة مادّية، تفسّر الأشياء بناءً على الأهميّة الاجتماعيّة للنشاط العملي، والفعل الإنساني والفعاليّة النقدية، والحركة الثوريّة للأشخاص والأمم، وتفسّر كلّ عمل اجتماعي من خلال النّظر إلى تشكيل التاريخ والمجتمع، في إطار الصّراع الطبقي بين فئات المجتمع. وعلى هذا الأساس نظر بعض المستشرقين إلى الأسلوب القرآني، وقال أحدهم: « إنّ اختلاف الأسلوب بين العهد المكيّ والعهد المدنيّ يُعدُّ انعكاساً واضحاً للبيئة التي وُجد فيها، فالنصوص القرآنيّة تعكس طبيعة وبيئة وظروف كلّ مكان وكلّ زمان، فالأسلوب القرآنيّ يمتاز في مكّة بالشدّة والعنف؛ لأنّ أهلها أجلاف، بينما يمتاز في المدينة باللين والوضوح والصفّح؛ لأنّ أهلها مستنيرون.<sup>1</sup> وكأنّ أسلوب القرآن حتميّة ظرفيّة أوجبتها ضرورات الحياة وتنوّعاتها، وهنا، قد صبّ لامنس اهتمامه على شكل العلاقات وصورها، وتجاهل مضامينها وغاياتها.

لقد أدّت النظرة المادّية في النصوص القرآنيّة إلى تشطير الرؤيا الاستشراقيّة وتحويلها إلى عمليّة تجزيّية؛ تقوم على تفكيك النصوص وعزلها عن سياقها، ممّا أدّى إلى خلط المعطيات الصّحيحة بالفروض الظنّية، فألت النتيجة في النهاية إلى الإخفاق يقول أرنالديز: « يجب الإشارة إلى أنّ الآيات تختلف في الطّول اختلافاً كبيراً؛ إنّها قصيرة خصوصاً في الوحي الأوّل، مقفّاة بإيقاع منسجم، غالباً، مع إيقاع ذي نغمة ختاميّة، ولكنّها يمكن أن تكون أطول بكثير كما هيّ الحال في النصوص التشريعيّة. وأكبر نموذج لهذا هو الآية 282 من السّورة الثّانية<sup>2</sup> التي تخصّ الدّيون والإقرار بها

1 - Lammens, Henri. 'Islam, Beyrouth 1943 p 60.

2 - قَالَ تَالَى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبْرُ ءَامِنًا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُتِبُوهٗ وَلِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْمَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلِيُمْلَلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِئِنَّهُ بِالْمَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ



كتابة، والنداء إلى أداء الشهادة، ومن هذا المنطلق، فالقرآن لا يقدم وحدة متكاملة.<sup>1</sup> تلك هي النتيجة المفاجئة للتحليل حينما ينطلق من نظرة مادية، أو يسعى إلى الوصول إليها.

لقد حاول الخطاب الاستشراقي الوقوف على الاختلاف بين القرآن المكيّ والقرآن المدنيّ، انطلاقاً من الفكرة القائمة على التشكيك في وحدة المصدر، ويُرجع الاستشراق التباين بين القرآنيين أحياناً، إلى الوضعية الشخصية للنبي ﷺ إذ تطوّر خطابه بتطوّر وضعه من شخصية حاملة، تستشرف أفقا حافلاً، إلى شخصية فاعلة تقود وتسوس، يقول إدوارد مونتيه متحدّثاً عن المكيّ والمدنيّ: «السور المكيّة: وضّح فيها محمّد فكرته بلغة متحمّسة، وخياله يتجلّى في تطوّر غنيّ، خصوصاً حين يصف سعادة الجنّة وأحزان الجحيم.

والسور المدنيّة: يتكلّم فيها محمّد كرئيس ديني وسياسي، وبثّ فيها مسائل مدنيّة وشعائريّة أو تشريعيّة، نجد فيها أسس الخلافة، وقد فصلّ فيها المسائل المدنيّة والشعائريّة.<sup>2</sup> والفرق يتجلّى — حسب مونتيه — في استعمال لغة متقدّدة في المرحلة الأولى، تعبّر عن قوّة الخيال وراثته في عرض مشاهد القيامة، المرهبة منها والمرغبة واعتماد التفصيل في عرض المسائل التشريعيّة، وتقديم الأحوال المدنيّة.

---

يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرًا تَكَانَ مَعَن رَضُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُوبُهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَّا أَجْلِبْ ذَلِكَ أَمْسَطَ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقَوْمٌ لِلشُّهَدَةِ وَأَذِقْ إِلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَجْدِرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُوبُهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٩﴾

1 - Le Coran guide de lecteur ,p. 38 – 39.

2 - Mahomet et Le Coran , p 45 – 46 .

عَوَّل كثير من المستشرقين على الفروق الأسلوبية بين المكّي والمدني، حتّى زعموا أنّ الصّلة بينهما منقطعة، وقد رَوّجوا لذلك كثيرا، وهو ما يعني — عندهم — تأثر القرآن الكريم بالبيئتين المختلفتين في مكّة والمدينة، وهي قضية توحدت فيها مرجعية كثير من المستشرقين، فمن غير الفرنسيين من طرق الموضوع، قائلا: «إنّما يظهر هذا السّموّ الروحيّ الذي عرفه النبيّ في تلك السّنوات الأولى من بعثته في أسلوب الآيات نفسه، فهي زاخرة بالصّور الرّائعة، عابقة بالنّفس الخطابيّ الذي يضحّ بين جنباته التّناغم الموسيقيّ، والإحساس الشعريّ الأصيل. ثمّ إنّها كانت كنفثات الكهّان الوثنيّين، قصيرة جدّا، في العادة، ومقدّما لها بصيغ قسّميّة غير مألوفة.»<sup>1</sup> الأمر الذي يدلّ على بشرية القرآن، كما يزعمون، وهي الشّبهة التي ما فتئ المستشرقون يردّدونها في كلّ مناسبة. وقد ذهب إدوارد مونتييه إلى القول: «إنّ أسلوب القرآن أسلوب شعريّ مقفّى، غير أنّ هذا الأسلوب الشعريّ ينحصر في الصّور المكّية خصوصا القديمة جدّا منها، دون السّور المدنيّة.»<sup>2</sup>

وإذا كان البحث قد وقف، في الباب الأوّل، على سعي الاستشراق في ربط القرآن الكريم بالشّع وأقوال الكهّان والعرّافين، من حيث المصدر، فإنّ المقام في هذا الباب يقتضي الوقوف على ربطه تشكيل النصّ القرآني بالنّظم والكهانة والعرافة، من حيث الأسلوب، فقد قال بلاشير: «إنّ أسلوب خطابات — يقصد القرآن — يذكّرنا في غرابة، بتنبؤات المنجمين، وهذيان الشعراء، وأقوال السّحرة.»<sup>3</sup> وقد لا يكتفي المستشرق بتوثيق الصّلة بين النصّ القرآني وما سبقه من فنون القول، بل يتعدّاه إلى تفضيل تلك الألوان القولية، والأجناس الكلامية، فهذا هنري ماسيه وهو يتحدّث عن

1 — بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ط5، تر: نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،

1968، ص 37.

2 - Mohamet et le Coran , p 49 – 50.

3 - Le problème de Mahomet , p 49.

الأسلوب القرآني يقول: « إنَّ هذا الأسلوب الإنشائي لا يخلو من تشابه مع السَّجْع ذلك النَّوع من النَّثر حيث الكلمات المنعَّمة تعود منسجمة في فواصل منتظمة. وهو شكل من أشكال البيان سبق — على الأرجح — الشَّعر المنتظم. إنَّه تشابه في الظاهر فقط، لأنَّ السَّجْع الحقيقي يتطلَّب دقَّة في الإيقاع وانسجاما لا نجده في القرآن.»<sup>1</sup> مع ملاحظة أنَّ كون السَّجْع محسَّنا لفظيًّا لا يكون تماثله في النصوص إلَّا بالشَّكل منطوقا أو مكتوبا.

إنَّ الرِّغبة في الوصول إلى إثبات العلاقة بين السَّجْعين كانت الدَّافع إلى الإصرار على تحويل الفرضيات إلى مسلِّمات، ممَّا أدَّى إلى التأكيد على أنَّ هذا السَّجْع « كان في الأساس هو شكل اللِّغة الَّتِي يستعملها الكهَّان الوثنيون.»<sup>2</sup> ولم يتوقَّف الأمر عند هذا الحدِّ، بل تبعه اجتهاد في تبرير موقف المشركين حيث خرج هنري ماسيه في النَّهاية بالنتيجة التَّالية: « يجب الاعتراف أنَّ خصوم محمَّد كان لهم بعض الحقِّ في اعتباره كاهنا أو شاعرا، الأمر الَّذِي يعود تقريبا إلى الشَّيء نفسه لأنَّ الشَّاعر الوثني يلهمه الشَّيطان هو الآخر.»<sup>3</sup> فمِن خلال الأسلوب، أراد ماسيه ربط القرآن بالشَّعر والإلهام الشَّيطاني، ولكن باستعمال قرائن غير متطابقة.

لم تختلف نظرة المستشرقين إلى شكل النَّصَّ القرآني كثيرا عن نظرهم إلى محتواه، فقد تميَّز موقفهم بالاعتماد على الموازنة بينه وبين ما عرفه العرب من فن القول، متَّكئين على المنهج التاريخي، في تحديد مظاهر التَّأثر بنظم الشُّعراء، وزممة الكهَّنة، ومزاعم العرَّافين، وأقوال السَّحرة، يقول لامنس: «إنَّ كلَّ آية تنتهي بتقفية (assonance) تقوم مقام القافية، هذه القافية من جنس خاصِّ تسمَّى السَّجْع كانت تُستعمل في السَّابق عند الكهَّان من الوثنيين العرب، و تُستعمل بحريَّة أكثر

1 - Massé, l'Islam, p75 – 76.

2 - Ibid.

3 - Ibid. p76

وتسامح في البحور العروضية.<sup>1</sup> وما دام المقام مقام وصف لشكل الأسلوب القرآني فما الذي دعا هذا المستشرق إلى الحديث عن كهانة الوثنيين؟!

إنَّ الإلحاح في البحث عن سند يفسر علاقة القرآن بأيّ لون من الألوان الأدبية التي عرفها العرب قبيل نزول القرآن، هو السبب الرئيس وراء ملاحقة المستشرقين النصَّ القرآني، واقتفاء أثره من النظر في أسلوبه، ومحاولة مقارنته باستعمال مصطلحات لا علاقة لها بأيّ حقل من حقوله الدلالية، كوصف فواصله بالقوافي، فقد ردّدوا كثيرا مثل قول مونتيه: «إنَّ القوافي التي نجدها في أكثر الأحيان بالخصوص هي: (in) و (oum) ثمَّ (im) و (ar) و (âd) إلى آخره، ونادرا ما نجد (â).»<sup>2</sup> ولا شكَّ أنَّ ما ذُكِر من فواصل يُعدُّ ظاهرة من الظواهر الإيقاعية المشابهة في نهايات الجمل العربية كالقافية والسجع، غير أنَّ تسميته بالقافية إجحاف في حقّ النصّ القرآني وتجاوز لخصوصية.

وإصرار مونتيه على ربط القرآن بالشعر، يؤكده قوله: «إنَّ القافية ترتكز على المقاطع اللفظية المغلقة، بمعنى أنَّها منتهية بحرف صامت غير منعم مسبق بحركة خفيفة (Koum) و (ar) و (it) و (our) و (houm) إلى آخره، والقافية التي فيها اختصار نادرة جدا.»<sup>3</sup> يقول ذلك، وهو يعرف الفرق بين (كُم) و (هُم) من جهة وبين (سُور) و (سَار) من جهة أخرى، فالحركة الخفيفة التي في (هُم) في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَصُورُوا اللَّهُ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَلُهُمْ﴾<sup>4</sup> لا تساوي المدّ في (سُور) و (سَار) في مثل قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾<sup>5</sup> وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ

1 - Lammens, L'Islam croyances et institutions , p 52.

2 - Mohamet et le Coran, p 49-50.

3 - Ibid.. p 51.

رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١١٢﴾<sup>1</sup>. إِنَّهُ السَّعْيُ الْحَثِيثُ مِنْ أَجْلِ إِثْبَاتِ الصَّلَةِ بَيْنَ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ وَكَلَامِ الشُّعْرَاءِ، لَذَا يُوَاصِلُ قَائِلًا: «إِنَّ الْمَقْطُوعَةَ الشُّعْرِيَّةَ يَتَّبِعُهَا تَقْسِيمٌ مَنْظَّمٌ، فَهِيَ مَجْمُوعَةٌ أَيْبَاتٍ فِي نِظَامٍ مَحْدَدٍ، تُحَدِّثُ بِرِوَابِطِهَا وَرَجُوعَهَا انْطِبَاعًا سَائِعًا فِي الْأُذُنِ»<sup>2</sup>. فَكُلُّ مَا اسْتَعْمَلَهُ هَذَا الْمُسْتَشْرِقُ مِنْ مِصْطَلِحَاتٍ فَهُوَ يَتَعَلَّقُ بِالشُّعْرِ.

وَالْخَطَابُ الْإِسْتِشْرَاقِيُّ يَتَعَمَّدُ التَّشْوِيشَ عَلَى الْقَارِئِ أَيْحَانًا، فَتَجِدُهُ وَهُوَ يُمَازِي بَيْنَ الْقُرْآنِ وَالشُّعْرِ وَالتَّنْثَرِ، يُوْرِدُ ذَلِكَ فِي سِيَاقٍ يُحَدِّثُ اضْطِرَابًا فِي الْمَعْنَى، وَبَلْبَلَةً فِي ذَهْنِ الْمُتَلَقِّي، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: «يُقَالُ دَائِمًا إِنَّ جَمِيعَ الْقُرْآنِ مَسْجَعٌ بِنَفْسِ طَرِيقَةِ التَّعْبِيرِ الْإِيْقَاعِيِّ وَالْمَقْفِيِّ لِلْكُهَّانِ، وَبِمَا أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَعْرِفُ حَدًّا مَعِينًا أَوْ إِيْقَاعًا، بِأَتَمِّ الْمَعْنَى فَهُوَ يَتَمَيِّزُ عَنِ التَّنْثَرِ وَعَنِ الشُّعْرِ»<sup>3</sup>، وَهَذَا كَلَامٌ يَفْنَدُ الْادِّعَاءَ بِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَعْتَمِدُ فِي أَسْلُوبِهِ عَلَى جَمَالِ الشُّعْرِ وَسِحْرِهِ وَقُوَّتِهِ، وَيَسْتَعْمِدُهَا فِي أَسْلُوبِ نَثْرِيٍّ أَخَازٍ لِلْقُلُوبِ وَالْعُقُولِ، غَيْرَ أَنَّ السِّيَاقَ يُحِيلُ عَلَى اسْتَفْهَامَاتٍ تَتَرَدَّدُ وَرَاءَ التَّعْبِيرِ الْإِيْقَاعِيِّ وَالْمَقْفِيِّ لِلْكُهَّانِ.

إِنَّ مَنَاقِشَةَ الْمُسْتَشْرِقِينَ فِي مَجْمَلِ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ حَوْلَ أَسْلُوبِ الْقُرْآنِ، يَقْتَضِي الْإِشَارَةَ إِلَى أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْأَسْلُوبِ الْقُرْآنِيِّ، وَالْأَسْلُوبِ التَّنْبُويِّ، دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ لَيْسَ مِنْ تَأْلِيفِ مُحَمَّدٍ ﷺ، كَمَا يَدَّعِي الْمُسْتَشْرِقُونَ؛ فَلَوْ كَانَ الْقُرْآنُ مِنْ كَلَامِهِ، لَكَانَ مَسَاوِيًا فِي أَسْلُوبِهِ لِأَسْلُوبِ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ؛ «لَأَنَّ مِنَ الْمُسَلَّمِ بِهِ لَدَى أَهْلِ الْبَصْرِ الْأَدْبِيِّ، وَالْبَاعِ الطَّوِيلِ فِي اللِّغَةِ، أَنَّهُ مِنَ الْمُتَعَدَّرِ عَلَى الشَّخْصِ الْوَاحِدِ أَنَّ يَكُونُ لَهُ فِي بَيَانِهِ أَسْلُوبَانِ، يَخْتَلِفُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ اخْتِلَافًا

1 - آل عمران: 192.

2 - Mohamet et le Coran, p 51.

3 - (نقلا عن: نصري. آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، ص 141). Encyclopédie de l'Islam, p 422.

جذرياً»<sup>1</sup>، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو أنّ هذا الأسلوب القرآني لم يكن إلهي المصدر، ما أفحم العرب، وهم يرونه مكوّناً من نفس المفردات التي يستخدمونها لكنّه يؤلّف جنساً من الكلام غير ما تؤدّيه طباعهم، فتركوا معارضته مع توفّر الدواعي وشدة الحاجة، ممّا يؤكّد عجزهم عن الإتيان بمثله، «وقد حاول بعضهم معارضته كمُسلِمة فجاء بشيء لا يشبهه ولا يشبهه كلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كلّ جهاتها»<sup>2</sup> فالقرآن لا تجد في أسلوبه اختلافاً، ولا تفاوتاً، كما لا تجد في معانيه تناقضاً، ولا تعارضاً، ولا تجد في سورته تبايناً، ولا تغييراً.

إنّ من مظاهر إعجاز القرآن الكريم أنّه أعجز العرب في أن يأتيوا بمثله، لكن يُسرّ عليهم فهمه، يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلّهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»<sup>3</sup> وقد تناقلته الأجيال، جيلاً فجيلاً، فتحوّلت المعارف التي تلقّوها من القرآن إلى علوم، وجاء عصر التدوين فدوّنت الكتب، ونُقِلت العلوم، فكتّبت في علوم القرآن ما شاء الله أن يكتب العلماء، ثمّ ألهم القرآن الدارسين من وحيه اهتماماً بلغته وأساليبه، «ثمّ صارت علوم اللسان صناعيّة، من الكلام في موضوعات اللّغة، وأحكام الإعراب، والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب، لا يُرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوّس في ذلك، وصارت تُتلقّى من كتب أهل اللسان، فاحتج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنّه بلسان العرب، وعلى منهاج بلاغتهم»<sup>4</sup> وبهذا يتّضح أنّ للقرآن أثراً كبيراً في اللّغة العربيّة وفنونها، وليس العكس كما ادّعى المدّعون.

1 — شوقي أبو خليل، غوستاف لوبون في الميزان، ص 80، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1410هـ.

2 — عفيف طيارة، روح الدين الإسلامي، ص 30، 31، الطبعة السادسة عشرة، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.

3 — ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدّمة. ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1996م، ص 406.

4 — المقدّمة. ص 408.

إنّ القرآن الكريم هو سرُّ أسرار اللّغة العربيّة، ليس لأنّه وليدها، بل لأنّه بتروله بها بثّ فيها روح الحياة، فألفاظه المعجزة كانت المادّة التي التحمت بها صلة علوم اللّغة بعلوم القرآن؛ «إذ في القرآن ألفاظٌ تسمّى الغريب أو الغرائب، لا من جهة نكارة في لفظها، أو شذوذ في بنيتها، أو استكراهٍ لمعناها، لأنّ القرآن نزل بأحلى لغة العرب لفظاً، وأجملها صوتاً وأوفاهها تركيباً، وبأوضحها دلالة في المعنى، وإنّما يراد بوصف الغرابة أن تكون حسنّة مستغرّبة في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بما أهلها وسائر الناس»<sup>1</sup> وقد نزل القرآن الكريم في قوم أولي بيانٍ فاضل، وبلاغة راقية، وفهمٍ بارع،<sup>2</sup> ولم بشكك أحد في أسلوبه من معاصريه الذين لم يعتنقوا ما جاء به من عقيدة وتشريع.

لا شكّ أنّ سعي المستشرقين إلى إثبات دعوى تأثر القرآن وأسلوبه بالبيئة التي نزل فيها، ليس هدفاً في حدّ ذاته، بل هو وسيلة لإثبات أنّ القرآن من كلام محمد ﷺ «وربّما زينت هذه الفروق الأسلوبية للبعض أو دفعته إلى الظنّ بأنّ القرآن الكريم قد خضع في تأليفه لظروف البيئة التي اختلفت بين مكّة والمدينة، والتي انعكس أثرها على النبي ﷺ، فاختلف أسلوبه تبعاً لذلك، وهذه هي النتيجة التي يريد أن يصل إليها الملبس على الناس.»<sup>3</sup> ويتجاهل كثير من المستشرقين أنّ مراحل تطوّر الدّعوة التي حملها القرآن كانت تتطلّب خطاباً يتماشى مع هذه الأطوار، ليوجّهها الوجهة التي تؤول بها إلى الغاية التي نزل من أجلها القرآن.

1 — الرافي. تاريخ آداب العرب. ص 2 / 71.

2 — يُنظر: الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللّغة. تحقيق جماعة، المؤسسة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ص 4 (مقدمة الكتاب).

3 — زرور، عدنان. القرآن ونصوصه. ط1، منشورات جامعة دمشق، 1400هـ، ص 132.

والتنوع في الخطاب القرآني ليس خاضعا لبيئة جغرافية، ولا لحيز مكاني، بل هو إستراتيجية دعوية، وخاصة تعبيرية جعلت أسلوب القرآن المكي يشتد في تسفيه أحلام المعارضين من مشركي مكة، ويقارعهم بالحجج والبراهين ويتحداهم في الإتيان بسورة من مثله؛ فالمرحلة كانت مرحلة تأسيس عقيدة أساسها التوحيد، وتحطيم معالم العقائد الوثنية، كما أن الأسلوب القرآني قد تساوق وانسجم مع مرحلة البناء الاجتماعي، وتكوين المجتمع الإسلامي الجديد، فمال إلى التفصيل في التشريع، مما أدى به إلى الإسهاب بدل الإيجاز، والتفصيل بدل الإجمال، فالتطور في الأسلوب القرآني مرتبط بحال الدعوة وتدرجها، ولا علاقة لذلك بتحضر الطوائف التي خاطبها القرآن ولا بتخلفها، كما لا علاقة له بالحيز الجغرافي المجرّد عن التطور الدعوي للرسالة القرآنية.

لقد ادّعى بعض المستشرقين أن القرآن المكي قد اتسم بالعنف والشدة، والوعد والوعيد، غير أنهم لم ينتبهوا إلى أن القرآن المكي لم يتفرّد وحده بالعنف والشدة والتهديد والترهيب، كما أنه لم يتسم بهذه السمات وحده فقط، فالقرآن المدني، أيضا يحتوي على مثل هذه الخصائص، تأمل هذه الآيات من سورة آل عمران، وهي مدنية:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُغْفِرَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴿١٠﴾

كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١١﴾ قُلْ

لِلَّذِينَ كَفَرُوا سُنُغْلُبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَيَبْسُ الْمِهَادُ ﴿١٢﴾، فإنك، لا شك واجد في هذه الآيات تهديدا للجاحدين الحق بعذاب شديد، يكونون فيه حطب النار يوم القيامة، شأنهم شأن آل فرعون والذين من قبلهم من الكافرين، وفيها تذكير بأن الله شديد العقاب لمن كفر به وكذب رسله، وأن الكافرين سيحشرون إلى نار جهنم لتكون لهم فراشا دائما، وبئس الفراش.



ثم انظر إلى قوله تعالى من سورة النساء، وهي مدنيّة، أيضا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (١١٧) ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾ (١١٨) ﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (١١٩) ، ففي هذه الآيات: حديث عن الصّادّين النّاس عن سبيل الله، والحكم عليهم أنّهم بعدوا عن طريق الحقّ بعدًا شديدًا، أمّا الذين ظلموا باستمرارهم على الكفر، لم يكن الله ليغفر ذنوبهم، ولا ليدلّهم على طريق النّجاة، إلّا طريق جهنّم ماكنين فيها أبدًا، وكان ذلك على الله يسيرًا، لأنّه لا يعجزه شيء.

أمّا الادّعاء بأنّ القرآن المكيّ خالٍ من المرونة، والحلم، والعفو واليسر لأنّ هذه الصّفات مقصورة على القرآن المدنيّ، نظرًا للبيئة التي ظهر فيها، وتبعًا للقوم الذين خاطبهم، فهو ادّعاء مغلوّط، «كذلك فإنّ الليونة، والتّسامح، والصفح ليس قصرًا على القرآن المدنيّ. فالقرآن المكيّ تفيض آياته في الكثير من سوره بمثل هذه الصّفات.»<sup>1</sup> تدبّر قوله تعالى في سورة الأنعام، وهي سورة مكّيّة: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَجَلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٥٤) ، ففيه: دعوة النبي ﷺ إلى إكرام المصدّقين بآيات الله بردّ السّلام عليهم، وتبشيرهم برحمة الله الواسعة؛ وإبلاغهم أنّ الله جلّ وعلا قد كتب على نفسه الرّحمة بعباده، تفضّلًا منه، على من اقترف ذنبًا بجهالة ثمّ تاب من بعده، وداوم على العمل الصّالح، فإنّه تعالى يغفر ذنبه، فهو غفور لعباده التّائبين، رحيم بهم.

أمّا قوله تعالى في سورة يونس، وهي مكّيّة، أيضًا: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١٢) ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (١٣) لهم البشريّ في

<sup>1</sup> — عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها. ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 78.

الْحَيَوَةُ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا نَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾ فيه:  
 وعد من الله أن أوليائه لا خوف عليهم في الآخرة من عقابه، ولا هم يحزنون على ما  
 فاتهم من حظوظ الدنيا، لأنهم صدّقوا الله وأتبعوا رسوله وما جاء به من عند الله  
 وكانوا يتقون الله بامتثال أوامره، واجتناب معاصيه، لهؤلاء الأولياء البشارة من الله في  
 الحياة الدنيا بما يسرّهم، وفي الآخرة بالجنة، لا يخلف الله وعده ولا يغيّره، ذلك هو  
 الفوز العظيم. والحاصل<sup>1</sup> أن سور القرآن وآياته ليس فيها أيّ تناقض أو تباين في  
 الأسلوب، وهي ليست خاضعة للظروف ومتغيّرات البيئة كما يزعم المستشرقون  
 ولكنها قائمة على رعاية حال المخاطبين، فهي تشتت تارة وتلين أخرى، وتعد تارة  
 وتوعد أخرى؛ تبعاً لما يقتضيه الحال والمقام.

لا بدّ من الوقوف على التّمايز الحاصل بين الفاصلة القرآنيّة، والقافيّة الشعريّة  
 فالفاصلة : هي لفظ آخر الآية ينتهي بصوت قد يتكرّر محدثاً إيقاعاً مؤثراً في صورة  
 السّجع، وقد لا يتكرّر، ولكنّ الفاصلة تحتفظ دائماً بإحدى صور التّوافق الصّوتي مع  
 الفواصل السّابقة واللاحقة، وليست كلّ الفواصل مسجوعة، بل منها المسجوع  
 ومنها المرسل.<sup>2</sup> أمّا تقفيّة الشعر عند العرب، فتعني « تطابق خواتيم الأبيات من  
 النّاحية الصّوتيّة، وقد جعل الالتزام بالقافيّة جزءاً من عمود الشعر الذي لا يكون  
 الشعر شعراً إلّا به، وفي القرآن من الفواصل ما يتشابه جرسه في الأذن ولا يتطابق  
 بالضرورة في الحرف.»<sup>3</sup> والفاصلة خاصيّة قرآنيّة، ووجه من وجوه إعجازه الكثيرة  
 «ومن يقرأ كتاب الله عزّ وجلّ من أوله إلى آخره، يجد أنّه لم تحلّ سورة من سور

<sup>1</sup> — يُنظر: عزوزي، حسن. مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتّفسير. ط1، 1998، ص32-33. / مناهج المستشرقين  
 البحثية في دراسة القرآن الكريم. ص37. بحث مقدّم لندوة: «القرآن الكريم في الدّراسات الاستشراقية» المُقامة في المدينة  
 المنورة، من الثلاثاء 1427/10/16 هـ الموافق 2006/11/7م إلى الخميس 1427/10/18 هـ الموافق 2006/11/9م.

<sup>2</sup> — يُنظر: المرسي، كمال الدّين عبد الغني. فواصل الآيات القرآنيّة. ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر،  
 1999، ص59. / السيد، خضر. الفواصل القرآنيّة — دراسة بلاغية. قسم اللّغة العربيّة، كليّة المعلمين بالرياض، م ع س.

<sup>3</sup> — فواصل الآيات القرآنيّة. ص59.

«ومن يقرأ كتاب الله عزّ وجلّ من أوله إلى آخره، يجد أنّه لم تخلُ سورة من سور القرآن من الفواصل التي هي كالأسجاع حتى ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة ﴿الرَّحْمَنِ﴾ وسورة ﴿الْقَمَرِ﴾ وسورة ﴿الْكَوْثَرِ﴾ وغيرها، وهذه الفواصل القرآنيّة تجمع حسن التّظم مع عدوبة اللفظ وكثرة الفائدة وحسن الدلالة فتأتي الفاصلة كالعاقدة للمعاني... فهي كالبراعم للنباتات، والأكامم للشجر، والبصمة للبنان.»<sup>1</sup> فوجود الفاصلة وتكرارها في القرآن الكريم يختلف اختلافاً بيناً عن وجود السّجع في كلام البشر، مهما يؤتوا من البلاغة والفصاحة.

تميّزت الحروف التي استعملها القرآن في الفواصل بوقعٍ نغمي، ووضوحٍ سمعي فقد استعمل النّون فاصلة في حوالي 51% من آياته، تلتها الميم بحوالي 12,5% وهما أهمّ حروف التّرتّم في العربيّة، في حين لم يستعمل الخاء فاصلة قطّ لصعوبتها وصعوبة الوقف عليها،<sup>2</sup> وقد علمنا أنّ التصوير الفنّي أسلوب قرآنيّ، وقد كانت الفاصلة أداة من أدوات هذا التصوير، ووسيلة من وسائل تشكيل اللّوحة القرآنيّة، لأنّها تأتي مناسبة للمعنى؛ قال الزّركشي: «اعلم أنّ من المواضع التي يتأكّد فيها إيقاع المناسبة مقاطع الكلام وأواخره، وإيقاع الشّيء فيها بما يشاكله، فلا بدّ أن تكون مناسبة للمعنى المذكور أولاً، وإلاّ خرج بعض الكلام عن بعض، وواصل القرآن العظيم لا تخرج عن ذلك، لكنّ منه ما يظهر، ومنه ما يُسخرَج بالتأمّل للبيب.»<sup>3</sup> ومعلوم أنّ المشهد القرآنيّ صورة بديعة تنبض بالحياة، لتقنع العقل، وتغذّي الوجدان المرهف وتُشبع الذّوق السّليم، وتندمج عناصرها اندماجاً رائعاً، في انسجام كليّ، يحمل أبعاد اللّوحة إلى المتلقّي، بطريقة فنيّة، يتسرّب معها جمال الصّورة إلى المتلقّي.

1 — فواصل الآيات القرآنيّة. ص 59.

2 — الفواصل القرآنيّة. ص 1.

3 — البرهان في علوم القرآن. دار الفكر، بيروت 1408هـ—1988م، ص 107/1.

ومن اللوحات التي ساهمت الفواصل في تصويرها ما جاء في سورة ﴿نُوحٍ﴾ حيث تبدأ السُّورَةُ بِإِخْبَارِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّهُ أَرْسَلَ نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ، ثُمَّ يَقْصُّ طَرَفًا مِنْ خُطَابِ نُوحٍ إِلَيْهِمْ فِي الْآيَاتِ: (1-4)، وَفَوَاصِلُ هَذِهِ الْآيَاتِ ﴿...أَلَيْمٌ...﴾ (١) ...﴿مُؤْمِنٌ﴾ (٢) ...﴿وَأَطِيعُونَ﴾ (٣) ...﴿تَعَلَّمُونَ﴾ (٤) : «أليم، مبین، أطيعون، تعلمون» وقد جاء فيها الخطاب مباشرًا من نوح إلى قومه، غير أنهم كذبوه، ولذا اتَّجَّهَ إِلَى رَبِّهِ بِالْخُطَابِ شَاكِيًا مَنَاجِيًّا، وَهَنَا تَغْيِيرُ الْفَاصِلَةِ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ (٥) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾، وَيَسْتَمِرُّ ذَلِكَ الْخُطَابُ إِلَى نَهَايَةِ السُّورَةِ وَيَتَّبِعُ فَاصِلَةً وَاحِدَةً، هِيَ حَرْفُ مَدِّ بِالْوَقْفِ عَلَى التَّنْوِينِ، فَيُنَاسِبُ حَرْفُ الْمَدِّ هَذَا جَوَّ الشُّكْوَى وَالْمَنَاجَاةَ وَالْحُزْنَ!! وَتُسَاعِدُ الْفَاصِلَةَ فِي رَسْمِ اللَّوْحَةِ وَنَقْلِ الصُّورَةِ كَامِلَةً، وَهَذَا بِلَا شَكِّ لَوْنٌ مِنْ أَلْوَانِ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ.<sup>1</sup>

لعلَّ هذا الإعجاز الأسلوبي هو الذي دفع ببعض المفكرين الغربيين، ومنهم بعض المستشرقين، إلى الاعتراف بروعة بيان القرآن، وقوة دلالاته، وصفاء معينه «فعلى الرغم من أن جميع معتنقي الإسلام الغربيين، مجبرون على الاعتماد على التفسير للقرآن، إلا أنني واثق من أن جميع هؤلاء قادرين على التمييز والانتباه إلى أن أكثر ما يثير الإعجاب بالقرآن هو أسلوبه الأدبي؛ لأنه يغرس في قارئه ذلك الشعور اللاملموس من أنه صادر عن وحي سماوي.»<sup>2</sup> فالأسلوب القرآني ليس بنية لفظية جافة، بل هو مزيج من روح الوجدان، ونباهة العقل، وعمق الفكر، وبعد الدلالة، مسبوكة جميعها في قالب من لغوي فصيح المبني، وبلغ المعنى، وهو النموذج الذي تناسخت عنه النماذج، يقول لويس سيديو: «صلح القرآن ليكون نموذجاً للأسلوب وقواعد النحو

1 — السيد، حضر. الفواصل القرآنية — دراسة بلاغية. قسم اللغة العربية، كلية المعلمين بالرياض، م ع س.

2 — جعفري لانغ. الصراع من أجل الإيمان. ص 81. نقلاً عن: الطعن في القرآن الكريم و الرد على الطاعنين في القرن الرابع عشر الهجري. رسالة لنيل درجة الدكتوراه، مقدمة من الطالب: عبد المحسن بن متعب المطيري، إشراف: أ.د. / إبراهيم عبد الرحيم، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

فأوجب ذلك نشوء علم اللّغة، فظهور علم البيان الذي درس في تركيب الكلام ومقتضى الحال والبديع وأوجه البلاغة، وأضحى لصناعة قراءة القرآن وتفسيره أكثر من مائة فرع، فأدّى هذا إلى ما لا حصر له من التّأليف في كلّ منها.<sup>1</sup> فأسلوب يخلق من العلوم فروعاً، ويبدع من البلاغة فنونا، ويؤلّف من الأساليب أنماطاً وضروباً ويُغري بالدراسة والبحث نفوساً، جديرٌ بأن يكون كتابه معجزاً.

### 3.3.2 موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.

لم يدع المستشرقون جانباً من الجوانب المتعلقة بالقرآن الكريم إلاّ وخاضوا فيها ولاسيّما حينما يتوهّمون أنّ القضية التي يطرقونها تمثّل طعناً في صدق هذا الكتاب وسلامته، وقد ذكر أحمد نصري<sup>2</sup> أنّ اهتمام المستشرقين بموضوع ترتيب سور القرآن يعود إلى أواسط القرن التاسع عشر، وقد حاولوا تطبيق نظريّات تاريخيّة عديدة للوصول إلى إعادة ترتيب السور ترتيباً يتماشى وتواريخ النزول، ظلّنا منهم أنّ ذلك يؤدّي إلى قراءة واعية للقرآن الكريم، يقول المستشرق الإسباني باريخا: «منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي/الثالث عشر الهجري، شرع المستشرقون الأوروبيون يبحثون عن حلّ لهذه الصّعوبات، مستعينين بطرق جديدة.»<sup>3</sup> وقد بذلوا في سبيل ذلك جهداً كبيراً.

لقد تكرّرت محاولات إعادة ترتيب سور القرآن حسب تاريخ النزول على أيادي المستشرقين، ويمكن اختصار هذه المحاولات فيما يأتي:<sup>4</sup>

1 — سيديو، لويس. تاريخ العرب العام. تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1948، ص 458.

2 — يُنظر: نصري، أحمد. آراء المستشرقين الفرنسيّين في القرآن الكريم، ص 159.

3 - Pareja. F.M. (en collaboration). Islamologie, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963, p.600.

4 — يُنظر: رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ج 2، ط 1، دار طيبة للتشر والتوزيع، الرياض، 1992، ص 494 — 499.

1 — محاولة ويل Weil: بدأ ويل عمله سنة 1844 وأنهاه سنة 1872، ولم يقم وزناً للروايات والأسانيد الإسلامية، وقد اعتمد على ثلاثة معايير رئيسة في ترتيبه: أ. تلميحات القرآن إلى حوادث معروفة. ب. مضمون النصّ القرآني. ج. أسلوب النصّ القرآني.

2 — محاولة وليم موير W. Muir: تقوم دراسته على السيرة النبوية، والحديث الشريف غير أنه أخذ بروايات واهية مردودة، فقسّم القرآن إلى ست مراحل، خمس في مكة والسادسة في المدينة.

3 — محاولة تيودور نولدكه Theodor Noldeke: فبالرغم من أن كتابه تاريخ القرآن المصدر الأساس لكلّ المستشرقين الذين رتبوا القرآن الكريم حسب النزول، إلا أن محاولته قد تأثر فيها بمحاولة ويل. وقد تابعه تلميذه شفالي.

4 — محاولة هيوبرت غريم Hubert Grimme: حاول المستشرق غريم ترتيب سور القرآن معتمداً على الروايات الصحيحة والضعيفة والموضوعة، ثمّ تخلّى عن ذلك ليتبع منهج نولدكه.

5 — محاولة ديرنبرج. انطلق في عمله من محاولة ويل، واتفق في كثير من المواطن مع طريقة نولدكه.

6 — محاولة هيرتوج هيرشفيلد. اعتمد على مضمون السور، ونظر في خصائص الفقرات المنفصلة، والقصص، والوصف، والتشريع، ولم يلق عمله القبول عند الغربيين، ناهيك عن المسلمين.

7 — محاولة رودويل. رتب السور القرآنية ترتيباً يتماشى وتاريخ النزول، وهو مدين في محاولته لنولدكه، باستثناء ما قام به في ترتيب تزييلات الفترة الأولى في مكة.

8 — محاولة ريتشارد بل Richard Bell: ظهرت محاولته بين

سنتي 1937-1939، وقام عمله تحديد كلّ فقرة صغيرة على أساس أنّها تمثّل الوحدة الأصليّة للتّزليل، وقد عمل على مراعاة الأسلوب للاستدلال على التّاريخ النّسبيّ للفقرات.

9 — محاولة ريجيس بلاشير R. Blachere: قام بلاشير في ترجمته للقرآن الكريم بترتيب السّور ترتيباً حسب تاريخ نزوله، وقد خالف نولدكه في بعض المواضع القليلة وفي تقسيمه للفترة المكيّة لثلاث فترات، وقسم السّور القرآنيّة إلى ثلاثة أنواع: أ — سور مكيّة مقسّمة على ثلاث. ب — سور مدنيّة. ج — سور بين بين. وهناك محاولات أخرى قام بها مستشرقون من أمثال إدوارد هنري بالمر الذي قام بترجمة القرآن عام 1881.<sup>1</sup>

إنّ المتصدّين لدراسة القرآن الكريم من المستشرقين، غالباً ما يقتحمون هذا المجال، وهم غير مزوّدين بالمعارف الضّروريّة لفهم طبيعة هذا الكتاب، وقد شهد بذلك نفر منهم، يقول جاك بيرك: «إنّ الذين قاربوا هذا المجموع (أي القرآن) دون إعداد يشعرون أنّه تجاوزهم بكثافته وعدم ترتيبه الظاهريّ.»<sup>2</sup> فهم يقفون أمام كثافته فتدهشهم، ثمّ ينظرون إليه مسلّحين بمناهج لا تنسجم مع طبيعته، فيبدو لهم غير مرّتب في ظاهره، «فكثير من الغربيّين يتحدّثون عن التّفكّك: فالخطاب ينتقل من موضوع إلى آخر من غير استكمال ولا استنفاد. ونفس الموضوع ونفس الباعث يعود هنا وهناك دون انضباط مميّز.»<sup>3</sup> فالتكرار والالتفات ظواهر لغويّة لا يفقهها كثير من المستشرقين، ممّا يجعلهم يعمهون في قراءة ضبابيّة يلفّها الغموض، ولا يمكن لما يغشّيها من سحب أن ينقشع دون أن يتسلّح الباحث بالآليات البحث المناسبة لهذا الحقل من الدّراسات.

1 — موسوعة المستشرقين، ص 69.

2 - Berque. Relire le Coran. p19.

3 - Ibid.

إنَّ المستشرق قد يُجهد نفسه، فيتبحر في علوم العربية، بل قد ينذر حياته بأكملها في دراسة القرآن الكريم، والبحث في علومه، ويتفانى في الإمام بكل ما يتعلق بهذا النَّصِّ المعجز، ثمَّ يجهر قائلا: « إنَّه من المستحيل أن يجد المرء نفسه في نصِّ زاخر لا تفسره عناوين السُّور، ولا المقاطع التي أدخلها المترجمون تعسفا، ولا التَّصاميم أو الفهارس الأخرى التي يزعمون تزويدنا بها.<sup>1</sup> » وقد لا يتوقف الأمر عند هذا الحدِّ، بل يتجاوزه إلى تحويل هذا القصور إلى طعن صريح يتسّر وراء العجز، فتكون النتيجة « في المحصّلة وعلى الرّغم من بعض المقاطع الجميلة، فإنَّ القراءة محيّبة للآمال، كما يقولون.<sup>2</sup> » مَنْ هم؟! إن كان القائلون هم المستشرقين — والأمر كذلك — فقد شهد شاهد منهم على النَّتائج السيئة التي لا تدلّ إلا على أحد الأمرين: إمّا أنّهم لا يملكون الأدوات البحثية المؤهّلة إلى النَّتائج السليمة، وإمّا أن أثر مرجعيّتهم الفكرية والعقدية يحتمّ عليهم طمس الحقائق، وبثّ الشبهات.

لقد دأب المستشرقون على الافتخار بما يميّز بحوثهم من جدّية، وموضوعية وسبق معرفي، ويحاولون أن يبصموا على مجالات البحث التي خاضوها بحتم "الحقوق المحفوظة" وفي باب الترتيب التاريخي يقول بيرسون: « تُعدّ دراسة الترتيب الزمني للقرآن، في العصر الحاضر، حقلا محفوظا للمستشرقين إلى حدّ بعيد، ومع ذلك، فهم لم يتوصّلوا إلى اتّفاق حول نظام تاريخي للقرآن، ولا إلى إمكانية تهئية ذلك.<sup>3</sup> » فالجهد محفوظ، والنّاتج معلومة؛ تمثّلت في عدم الإجماع على منهاج تعاقبيّ لكتاب الله، وعدم القدرة على إعداد الأرضية الصّالحة لإنشاء دراسة تمكّن من الوصول إلى الترتيب المزعوم.

لقد أولى بلاشير اهتماما كبيرا لهذه الظاهرة، وحاول معالجتها تاريخيا،

1 - Relire le Coran. p19.

2 - Ibid.

3 -Al-Kur`an, Encyclopédie de L'Islam, nouvelle, éd. G.P.Maisonneuve Larose, S.A, Paris 1986, Tome V, p416.



ودراستها من خلال الوقوف على الجهد الذي بذله المستشرقون، ويعدّ عمله اعترافاً بالسبب الذي حازته المدرسة الألمانية، وإظهاراً لاعتمادها مرجعيةً، ينطلق منها وغيره من المستعربين، في سعيهم إلى الوصول إلى التتابع الزمني للقرآن، وفي هذا الصدد، يقول: «اهتمّ بعض المؤرّخين من علماء الإسلاميات أمثال موير ونولدكي بالاهتداء إلى التعاقب التاريخي في هذا المصحف للمتزلات التي نقلها محمد.»<sup>1</sup> فنراه يُشرك في هذه الفقرة المستشرق الإنجليزي ويليام موير مع نولدكه الألماني، لكنّه سيفرد تيودور بالأسبقيّة، في مواضع أخرى، بل ويدين له بالفضل.

لقد أكد بلاشير أنّ المساعي المبكّرة التي قام بها المستشرقون باءت بالفشل وكشفت عن عجز حقيقيّ أعاق بلوغهم الغاية، فيصرّح قائلاً: «هذه المحاولات الأولى قد عملت بسرعة على الكشف عن استحالة التوصل إلى إعادة ترتيب النصّ وهو على حالته الرّاهنة، ترتيباً دقيقاً وبموضوعيّة تامّة.»<sup>2</sup> ممّا دفع بالمدرسة الألمانية إلى البحث عن مسلك آخر يوصلهم إلى مرادهم، وقد رأى بلاشير أنّ نولدكه أفلح مع مجموعة من المستشرقين في تعيين أسلوب جديد لمعالجة هذه المسألة، إذ يقول: «لكن نولدكي ونخبة من علماء الإسلاميات الألمان قد نجحوا في تحديد طريقة أخرى للبحث بفضل معالجتهم الجديدة للمسألة بكاملها في (تاريخ القرآن) الذي ظهر من سنة 1919 إلى 1938.»<sup>3</sup> بالرغم من أنّهم استسلموا أمام استعصاء القرآن على إعادة الترتيب، و«تنازل هؤلاء العلماء عن مطمحهم للاهتداء إلى تسلسل النصوص القرآنيّة لا لبس فيه.»<sup>4</sup> لكنّهم لم يتوقّفوا عن السّعي من أجل تحقيق هدفهم، ممّا دفعهم إلى تبني منهج جديد، «فنجحوا في إعادة جمع هذه النصوص وفقاً لمراحل

1 — بلاشير. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 26.

2 — السابق.

3 — نفسه.

4 — نفسه.

متعاقبة، حدّدها بحسب الأسلوب من جهة وبحسب الموضوعات السياسيّة والدينيّة الموسّعة في القرآن من جهة أخرى.<sup>1</sup> ولم يتطرق الترتيب المبتدع إلى الطعن في مكّيّة بعض النصوص، ومدنيّتها، ولكن تمّت إعادة جدولة القرآن المكّي إلى ثلاث فئات.<sup>2</sup>

حدّدت المقاييس واختيرت الضوابط في إقرار هذا التوزيع وصنّفت على أنواع ثلاثة: يتعلّق المعيار الأوّل في التصنيف بالأسلوب وينظر إلى ظاهريّ الإيجاز والإسهاب في الآيات. والمعيار الثاني يتعلّق بالظروف التي حدّدت تصرفات النبي ﷺ مع مخالفيه. أمّا المعيار الأخير فيهتمّ بالنصوص المحدّدة للشعائر والمحرمات، والحقوق، والارتباطات والعلاقات مع المشركين والنصارى واليهود،<sup>3</sup> ومع كلّ هذا الجهد، فإنّ بلاشير يُقرّ « أنّ هذا الجمع الجديد للنصوص القرآنيّة قد أبقى على الكثير من الحواشي الغامضة، والعديد من النّقاط القابلة للاعتراض.»<sup>4</sup> غير أنّ العمل — حسبه — قد نال الرضا بوضعه حدّا لذلك العجز الذي اعترض سبيل المستشرقين الباحثين عن ترتيب للقرآن موافق لتاريخ الأحداث، والذي تعذّر إدراكه حيناً من الدهر، كما أخضع مسألة موضوعات الدّعوة المحمّديّة في إطار عامّ مرّن، ونلاحظ أنّ هذا المستشرق، وهو يثمنّ هذا الجهد، لا ينسى أن يحيل القارئ على مرجعيّته، فيقول: « إنّ لهذا الحصر الزمّني الذي ندين به للمدرسة الألمانيّة ميزةً تسمح باستقصاء وجيز عن الأوضاع التي أُخرج فيها المصحف.»<sup>5</sup> فهو اعتراف صريح بالسّبق، وإقرار واضح بالمصدرية الفكرية.

إنّ بلاشير، وعلى غرار الكثير من المستشرقين الذين شكّلوا خطابهم انطلاقاً من المرجعية الألمانيّة، يدين لنولدكه، فما فتى يردّد: « بفضل نولدكي ومدرسته أصبح ممكناً (من الآن وصاعداً)، أن نوضّح للقارئ غير المطلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن،

1 — ن. م. ص 26.

2 — يُنظر: ن. م. ن. ص.

3 — يُنظر: المرجع نفسه. ص 26 — 27.

4 — ن. م. ص 27.

5 — نفسه.

ليفهمه بنوعيته، وليتخطى القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، ويصعب دائما تتبّعه في سياقه الذي لا يوافق المراحل الأربعة المتتالية لدعوة محمد في مكة والمدينة.<sup>1</sup> والمتلقّي المستهدف، هنا، هو الإنسان الغربيّ، فبلاشير يدّعي أنّ هذا القارئ يعيش في حيرة أمام النصّ القرآنيّ الذي وصفه بالغموض، بل نعتة بالمليء بالألغاز حيث يتعسّر عليه اقتفاؤه في نسيجه الذي لا يتناغم مع أطوار الرسالة المحمّديّة في موطنها قبل الهجرة وبعدها.

إنّ الاعتراف بفضل شيخ المستشرقين الألمان قد دأب عليه أعلام المدرسة الفرنسيّة في كلّ مناسبة، فكثيرا ما ردّدوا: «إنّ العمل على إعادة ترتيب السور الذي شرّع فيه كان تيودور نولدكه باعته الأساس.»<sup>2</sup> وفي حديثه عن القرآن، حدّد كاليسكي عدد السور المكيّة بتسعين سورة، وعدّ السور المدنيّة أربعاً وعشرين، ووصف تعاقبها بالترتيب الآليّ البحت، ثمّ أردف قائلاً: «قد جرّبنا، ولكن من غير جدوى، أن نعتمد على الرواية بإعادة الترتيب الزمّني للسور على الأقل، لكنّ هذه الطّريقة التي تعتمد على معطيات هي في حدّ ذاتها مريبة، قد بُدلت بطرق أخرى مفيدة لباحثين مثل نولدكه برجعهم إلى لغة القرآن وأسلوبه.»<sup>3</sup> وهذا لا يخرج عن المعايير التي ذكرها بلاشير في حديثه عن تجربة تيودور نولدكه.

إنّ محاولات المستشرقين إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، ترتيباً يراعي تواريخ النزول، قد اصطدم بإعجاز النصوص القائم على نظام من الاتّساق يتناغم وروح الكتاب، ومع ذلك حاولوا مقارنة الظاهرة من زوايا أخرى، فقد أرجع كزيمرسكي الاستغناء عن الترتيب الزمّني عند جمع القرآن، ونسخ المصحف الإمام، إلى طبيعة

1 — المرجع السابق، ص 21.

2 - Jargy. Simon. Islam et Chrétienté, Publications Orientalistes de France p 67.

3 - kalisky, René. L'islam origine et essor du monde arabe, p.76.

[نقلا عن: نصري، أحمد. آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، ص 159]

العرب الذين يتميّزون بذهنيّة لا تحبّد النظام، وتزهّد في التّسيق والتّوفيق بين الأحداث وتوارخها، وهذا الطّبع هو الذي جعل من العقليّة العربيّة تبتعد عن إحكام الأمور، وإتقان التّأليف فيما بينها، كما يزعم، ويقول: « يبدو لي أنّنا نبحت بعيدا عن تفسير لهذا الأمر، وغياب روح التّرتيب والتنظيم الذي يسترعي الانتباه عند العرب يفسّر الأمر بطريقة أحسن.»<sup>1</sup> لكنّه يعود ملتصقا بالأعداء لنسّاخ المصحف، معتقدا أنّه « لا يمكن بكلّ تأكيد مطالبة المؤمنين بالنّبيّ، منذ أكثر من 1300 سنة، بتبني أساسا علميّا للتّرتيب.»<sup>2</sup> وهذا يجعل المسؤوليّة جماعيّة، غير أنّ هناك من رآها فرديّة، مثل هنري ماسيه الذي يذهب إلى « أنّ هذا التّرتيب الاصطناعي قد تبناه زيد ورفاقه.»<sup>3</sup> وهذا — عند المستشرقين — لا يعني التّسليم بما ذهب إليه كتّبة المصحف، فتبرير عملهم لا يعدو أن يكون تحليلا للظّاهرة، وتشريحا لأسبابها، « ولكن آن الأوان لترك نظامهم.»<sup>4</sup> إنّ الإعلان عن الإصرار على التّصرّف في نصّ مقدّس ذي مصدر إلهيّ.

إنّ انطلاق الخطاب الاستشراقي من أرضيّة معرفيّة تختلف كلّ الاختلاف عن طبيعة النصّ القرآنيّ، أدّى بالمستشرقين إلى توصيفه توصيفا لا يرصد إلّا الأشكال والظّواهر مجردة، بل معزولة عن محيطها، مقطوعة عن الرّوابط الداخليّة للنصّ، ممّا جعل عندهم « هذه السّور التي تفتقد إلى وحدة في التّركيب [حسب زعمهم]، هي بمثابة كتلة من الأجزاء المختلفة.»<sup>5</sup> بل إنّ النظام الذي تمّ به رسم المصحف غير خاضع إلى نسق راتب، بسبب التّداخل بين ما هو مكّيّ وما هو مدنيّ، « إنّ هذا التّرتيب في حدّ ذاته لا يتّبع نمطا واحدا. إنّ التّقطيع لا ينتظم في نسق نزولي، ويحدث أنّ بعض الآيات التابعة للفتريتين الكبيرتين للنّبوة تتداخل في غموض.»<sup>6</sup> ولا شكّ أنّ

1 - Coran. Tome premier, Introduction et notes de G.H.Bousquet Fasquelle, éditeurs, Paris, p19.

2 - Coran. Tome1, p19.

3 - L'Islam, 3eme éd. Librairie Arman Colin, Paris 1940, p81.

4 - Coran. Tome1, p19.

5 - Mahomet, Le Coran, Payot, Paris 1944, p47.

6 - L'Islam et Chrétienté, p47.

نعت النصّ القرآنيّ بهذه النعوت التّشاز، يُعدّ مقدّمة لا تؤدّي إلّا إلى نتيجة وخيمة، ولا تُنتج إلّا حكما شاذّا، ولا تبدي إلّا وجهة نظر متحيّزة، ورأيا جريئا جرأة الطّاعنين في كتاب الله والنتيجة هي أنّ «القرآن كتاب مشوّش، ومتناقض، وإجمالا هو غير مقروء»<sup>1</sup> وهو رأي لم يتفرّد به واحد من المستشرقين، بل إنّ هذا الموقف ما هو إلّا نسخة مفرنسة لمقولة إنجليزية صادرة عن باحث وُصف بالمنصف في حقّ النبيّ ﷺ، إنّهُ توماس كارليل يصف القرآن بقوله: «هو خليط مهلهل مشوّش، مملّ، خامّ، مستغلق، تكرر لا نهاية له، وإسهاب وإطناب، ومعاظلة، خامّ إلى أقصى الدّرجات، ومستغلق، وبإيجاز: غباء فارغ لا يُطاق.»<sup>2</sup> وهكذا يختلط حسن النية مع سوئها، وينصهران في بوتقة تسمّى المرجعية.

إنّ تحليل المستشرقين التّشخيصيّ لظاهرة التّرتيب القرآنيّ، ورغبتهم الملحة في تثبيت إعادة التّرتيب، جعل الخطاب الاستشراقي يراوح مكانه في البحث عن تفسير مقنع وتبرير مفحم بالدليل القاطع، والحجّة الحاسمة، غير أنّ نظراتهم في القرآن، وبدلا من أن تعكس مجهودهم وتلبي رغبتهم، عاكست توقّعاتهم، وخالفت إرادتهم، ذلك لأنّ: «التّرتيب الزمّني للسّور يصعب تحديده بدقّة.»<sup>3</sup> ولم يبق أمامهم إلّا الدّعوة للنّظر إلى القرآن مقلوبا، فقد رفعوا شعار: «لا بدّ من قراءة القرآن معكوسا، بمعنى نبدأه من الأخير.»<sup>4</sup>؛ فالسّور في التّحقيق العثمانيّ — حسب بلاشير — تُعرض بقوّة في المجموع تبعا لترتيب يعاكس التّواريخ التي تمّ فيها تلقّي الوحي، لذا اعتقد كغيره من المستشرقين أنّ تلاوة القرآن تتمّ بشكل عكسي، إذ يقول: «وكما قلنا، نحن نقرأ القرآن اليوم معكوسا. من جهة أخرى، السّور بعيدة عن تكوين مجموع متجانس، إلّا

1 - Ibid.

2- Karlyle, Thomas. On Heroes, Hero-Worship, and Heroic in History(1841; reprint ed.,New York : Longmans, Green and Co., 1906), p63. [نقلا عن: إدوارد، سعيد. الاستشراق. ص169].

3 - Encyclopédie Larousse, grand dictionnaire, 3eme tome, Librairie Larousse, Paris 1982, p.550.

4 - L'Islam et Chrétienté, p 47.

في بعض الاستثناءات.<sup>1</sup> هذه نظرة غربيّة ردّدها غير واحد من المستشرقين، فقد وردت على ألسنة مَنْ كانوا أقرب النَّاس إنصافاً، قال كارليل: «لا عجب إذا قلت إنّ الأوروبيّ يجد في قراءة القرآن أكبر عناء، فهو يقرأه كما يقرأ الجرائد، لا يزال يقطع في صفحاته قفارا من القول المملّ المتعب.»<sup>2</sup> وقد يستغرب الباحث من توماس هذا الموقف المناقض لما اشتهر به من عدل والائتران في الآراء، غير أنّ إدوارد سعيد<sup>3</sup> يرجع تمافته، في مثل هذه المواقف، إلى أنه ليس مثالا أعلى للسّلاسة والأناقة الأسلوبية.

لقد أجهد المستشرقون أنفسهم في دراسة هذه الظاهرة، وحاولوا التعليل حينما فشلوا في التحليل، مروّجين أنّ بيئة الشّعْر التي عاش فيها العرب قد ولّدت عندهم ميلا إلى افتتاح الكتاب بالسّور الطويلة، يقول هنري لامنس: «إنّ الناشر تبنى النظام المستعمل في الدواوين والأعمال الشعريّة، مستهلاً دائماً بالقطع الأكثر طولاً، وحافظ على ذلك على حدّ سواء في السّور المكيّة، والعكس بالعكس في السّور المدنيّة؛ فمجموعة من الآيات تنتمي إلى فترات مختلفة.»<sup>4</sup> وبالرغم من كلّ ما بذلوه في سبيل الإقناع بمذهبهم إلا أنّ جهدهم قد اصطدم بالرّفْض، و«لم يحظ أيٌّ من هذه الترتيبات بقبول علماء الإسلام.»<sup>5</sup> ومع ذلك قد استمرّوا في الترويج لمذهب شيخ المستشرقين الألمان، والدّعوة إلى العَضّ عليه بالنّواجذ، فطالما ردّدوا ما ذهب إليه بلاشير حيث قال: «وتدلّ التجربة فيما يبدو، أنّ التقيّد بالمراحل الزّمنية للترتيب الذي اقترحه نولدكي وأخذ به بعض المترجمين يجعل قراءة المصحف سهلة، بل مُتعة»<sup>6</sup> سهولة تخدم الغرض الاستشراقي وتمعنة تنشرح لها نفوس الباحثين عن شبهات يطعنون

1 - Blachère. Le problème de Mahomet. P1.

2 — كارلايل، توماس. محمّد المثل الأعلى. ط 2، تر: محمّد السّباعي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993، ص 42.

3 — الاستشراق. ص 169.

4 - Lammens, H. L'Islam croyances et institutions. 3eme éd, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943, p.53-54.

5 -Le Coran, préface J.Grosjean, p XLII. [179 ص نصري، عن: نقلا عن]

6 — القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ص 44.

## بها في القرآن الكريم.

للردّ على محاولات المستشرقين إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، لا بدّ من الإشارة إلى رأي العلماء المسلمين في الظاهرة، فقد ذهب الجمهور إلى أنّ ترتيب الآيات في السور أمر توقيفي<sup>1</sup>، كما أجمعت الأمة على أنّه كما نجد اليوم بالمصاحف، كان توقيفا من النبي ﷺ عن ربّه عزّ وجلّ.<sup>2</sup> أمّا ترتيب السور، فعلماء المسلمين فيها على ثلاثة أقوال:

الرأي الأوّل يذهب أصحابه إلى أنّ التّرتيب كان باجتهاد من الصّحابة « بدليل اختلاف مصاحفهم في التّرتيب»<sup>3</sup> قبل الجمع العثماني، وممن ذهب إلى هذا الرأي: الإمام مالك والباقلاني في أحد قوليّه.<sup>4</sup> أمّا الرأي الثاني فعلى أنّ ترتيب السور توقيفيّ كترتيب الآيات، وممن ذهب هذا المذهب أبو جعفر النّحاس، والكرماني، وأبو بكر بن الأنباري.<sup>5</sup> وقد استدللّ هؤلاء على مذهبهم « بأنّ السور المتجانسة في القرآن لم يلزم فيها التّرتيب والولاء، ولو كان الأمر بالاجتهاد للوحدان مكان هذا التّجانس والتّماتل دائما.»<sup>6</sup> أمّا الرأي الثالث، فذهب أصحابه إلى أنّ ترتيب السور بعضه كان توقيفيّا، وبعضه الآخر كان اجتهادا من الصّحابة،<sup>7</sup> وممن رأى هذا الرأي ابن عطية، والبيهقي القائل: « كان القرآن على عهد النبي ﷺ مرتّبا سورّه وآياته على هذا التّرتيب إلّا الأنفال وبراءة.»<sup>1</sup> وقد انشرح صدر السيوطي لقول البيهقي، وذهب

1 — يُنظر: القطن، مناع. مباحث في علوم القرآن. ط 2، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1996، ص 141.

2 — يُنظر: الزرقاني، محمد. مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 281.

3 — القطن، مناع. مباحث في علوم القرآن. ص 142.

4 — يُنظر: أبو شهبة، محمّد. المدخل لدراسة القرآن الكريم. ط 3، دار اللّواء للنشر والتوزيع، الرياض، 1987، ص 331.

5 — المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 329 — 330.

6 — الزرقاني. ص 289.

7 — نفسه، ص 290.

1 — المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 332.

التّرتيب إلّا الأنفال وبراءة.<sup>1</sup> وقد انشرح صدر السيوطي لقول البيهقي، وذهب الحافظ ابن حجر إلى أنّ «ترتيب بعض السّور على بعضها أو معظمها لا يمتنع أن يكون توقيفياً.»<sup>2</sup> وقد ذكر الزّرقاني، في نهاية حديثه عن ترتيب السّور،<sup>3</sup> أنّه ينبغي احترام التّرتيب الحاصل في المصحف الشّريف، لأنّه وارد عن إجماع الصّحابة والإجماع حجّة، كما أنّه لم يُذكر أنّ عالماً من علماء المسلمين قد أجاز إعادة التّرتيب حسب النزول، وعليه فالالتزام بترتيب المصحف العثماني أمر لازم.

وللوقوف على أهميّة التّرجمة، وعظّم أثرها، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التّرجمة أسلوب للتّواصل الحضاري، وهي ضرورة إنسانيّة للتّرابط والالتقاء بين الشّعوب وحتميّة معرفيّة للالتحام والاحتكاك بين الثقافات، ووسيلة مثلى لربط العلاقات وتوطيدها، ومع هذه الأهميّة البالغة، فإنّ إجراءها على النّصوص لا يخلو من مخاطر جمّة و«علم التّرجمة بشكل عامّ يعلمنا أنّه لا يجوز لأيّ مترجم بأيّ صورة من الصّور أن يتلاعب بأيّ نصّ يترجمه تقدماً أو تأخيراً؛ لأنّ هذا يُخرج التّرجمة عن وظيفتها الأصليّة ثمّ إنّّه يؤدّي إلى تغيير جذري في معنى النّصّ وفي مراد الكاتب الأصلي للنّصّ.»<sup>4</sup> فإذا كانت هذه الخطورة تبلغ هذا الحدّ فيما ينتجه البشر، فإنّ أثرها أعظم حينما يكون النّصّ المترجم كلاماً إلهياً مقدّساً، مع العلم أنّ القرآن جاء معجزاً شكلاً ومضموناً.

لقد اتّضح أنّ مسعى المستشرقين من إعادة ترتيب سور القرآن لا يستند إلى مبرّر تاريخي، ولا يبني على أساس علمي، ذلك لأنّه قد تمّ الاقتصار في تدوين المصحف الشّريف على ما ثبت بالتواتر دون الالتفات إلى ما رُوي عن طريق الآحاد، وإغفال ما

1 — المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص 332.

2 — السّابق، ن ص.

3 — الزّرقاني. ص 291.

4 — الخطيب، عبد الله. دراسة نقدية لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنكليزية للمستشرق ج. م. رودويل. ص 28.



لم يُعْرَضْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي الْعَرْضَةِ الْأَخِيرَةِ، وَقَدْ تَمَّ تَرْتِيبُ السُّورِ وَالآيَاتِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْرُوفِ الْآنَ<sup>1</sup>. وَبِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْعُلَمَاءَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي تَحْدِيدِ عَدَدِ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ وَالسُّورِ الْمَدِينِيَّةِ<sup>2</sup>، غَيْرَ أَنَّهُ لَا أَحَدٌ ذَهَبَ إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَالِيسْكِي، وَأَقْرَبُ مَا قِيلَ فِي تَعْدَادِ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ وَالْمَدِينِيَّةِ إِلَى الصَّحْحَةِ، أَنَّ الْمَدِينِيَّ عَشْرُونَ سُورَةً، وَأَنَّ الْمَخْتَلَفَ فِيهِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سُورَةً، وَأَنَّ مَا سِوَى ذَلِكَ مَكِّيٌّ وَهُوَ اثْنَانِ وَثَمَانُونَ سُورَةً<sup>3</sup>.

كَمَا تَجِبُ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا مِنْ قُرْآنٍ يَمَثُلُ الْأَلْفَاظَ الْحَقِيقِيَّةَ الْمَعْجَزَةَ مِنْ أَوَّلِ آيَةٍ فِي الْمَصْحَفِ إِلَى آخِرِ آيَةٍ فِيهِ، « وَتِلْكَ الْأَلْفَاظُ هِيَ كَلَامُ اللَّهِ وَحْدَهُ، لَا دَخَلَ لِجَبْرِيلَ وَلَا لِمُحَمَّدٍ ﷺ فِي إِنْشَائِهَا وَتَرْتِيبِهَا، بَلِ الَّذِي رَتَّبَهَا أَوَّلًا هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلِذَلِكَ تُنْسَبُ لَهُ دُونَ سِوَاهُ، وَإِنْ نَطَقَ بِهَا جَبْرِيلُ، وَمُحَمَّدٌ ﷺ، وَمَلَائِكَةُ الْخَلْقِ مِنْ بَعْدِ جَبْرِيلَ وَمُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ لَدُنْ نَزُولِ الْقُرْآنِ إِلَى يَوْمِ السَّاعَةِ. »<sup>4</sup> وَلَا يَشْكَلُ ذَلِكَ غَرَابَةً، وَلَا يَمَثُلُ مَفَارِقَةً، وَلَيْسَ فِيهِ شَذُوذٌ لِأَنَّهُ أَمْرٌ مَأْلُوفٌ حَتَّى عِنْدَ الْبَشَرِ، « وَذَلِكَ كَمَا يُنْسَبُ الْكَلَامُ الْبَشَرِيُّ إِلَى مَنْ أَنْشَأَهُ وَرَتَّبَهُ فِي نَفْسِهِ — أَوَّلًا — دُونَ غَيْرِهِ، وَلَوْ نَطَقَ بِهِ آلَافُ الْخَلَائِقِ، فِي آلَافِ الْأَيَّامِ وَالسَّنِينَ. »<sup>5</sup> وَيَقِي كِتَابَ اللَّهِ مَفْتُوحًا لِلنَّاطِقِينَ الرَّاغِبِينَ فِي اكْتِشَافِ مَا بِهِ مِنْ أَسْرَارٍ، وَنَقْلِهَا لِلنَّاسِ عَلَى اخْتِلَافِ عَقَائِدِهِمْ وَأَلْسِنَتِهِمْ، كَمَا يَسْتَمِرُّ عَصِيًّا عَلَى كُلِّ تَحْوِيلٍ أَوْ تَغْيِيرٍ.

إِنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ جَاك بِيرِكُ مِنْ وَصْفِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِالتَّفَكُّكِ؛ كَوْنِهِ يَنْتَقِلُ مِنْ مَوْضُوعٍ إِلَى مَوْضُوعٍ دُونَ إِتْمَامِهِ، وَنَعْتَهُ بِعَدَمِ الْإِنْضِبَاطِ الْأَسْلُوبِيِّ، دَلِيلٌ عَلَى الْفِشْلِ الْإِسْتِشْرَاقِيِّ الْكَبِيرِ فِي فَهْمِ الْخَطَابِ الْقُرْآنِيِّ، فَبِيرِكُ لَا يَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي سَمَّاهُ التَّنَقُّلَ بِلَا

1 - يُنظَرُ: الزُّرْقَانِي، مُحَمَّدٌ، مَنَاهِلُ الْعُرْفَانِ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، ج 1، ص 213 - 214.

2 - الْمُدْخَلُ لِدِرَاسَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ص 225.

3 - الْقَطَّانُ، مَنَاعٌ. مَبَاحِثُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ. ص 53 - 54. وَمَنَاهِلُ الْعُرْفَانِ. ج 1/ 163.

4 - مَنَاهِلُ الْعُرْفَانِ. ج 1/ 43 - 44.

5 - مَنَاهِلُ الْعُرْفَانِ. ج 1/ 44.

استنفاد، ما هو إلا أسلوب من الأساليب الفنيّة التي استخدمها القرآن في فسح المجال أمام الخيال لاستحضار الصّورة الغائبة، ففي مثل قوله سبحانه وتعالى في سورة النحل: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ٤ ﴾ نجده قد أغفل المراحل الواقعة بين الصّورة الحاضرة: ﴿ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ والصّورة الماضيّة: ﴿ نُطْفَةٍ ﴾؛ فالتقابل التحليلي بين حال وحال، يجعل المفارقة الواضحة بين الحالين تؤدّي هذا الغرض الخاصّ المتمثّل في الاستحضار.<sup>1</sup> والقرآن « يستثمر برفق أقلّ ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني، لا يجاوز سبيل القصد، ولا يميل إلى الإسراف ميلاً؛ بل كلّ مراميه تؤدّي كاملة العناصر في أقلّ ما يمكن من الألفاظ، وليس فيه حرف واحد إلا جاء لمعنى.»<sup>2</sup> ومن لا يملك الوسائل الفاحصة للنصوص بهذا الشكل فإنّه يرى القرآن، أبد الدهر، كتاباً مشوشاً ومتناقضاً، في تصوّره هو والعيب هنا، في الناظر، وليس في المنظور.

صحيح ما ذهب إليه بريك أنّ المقاطع والتصاميم والفهارس التي أدخلها المترجمون تعسّفاً، لا يمكنها أن تفسّر القرآن، خصوصاً أنّ بعضهم قد أخفق في ترجمة العناوين ترجمة مناسبة، ولكن ليس صحيحاً عدم تناسب العناوين الأصليّة مع سورها وليس العيب في القرآن إذا كان المستشرق لا يجد نفسه في نصّ زاخر. أمّا خيبة الأمل في قراءة واعية فمردها إمّا إلى: عداً أو جهل؛ فالعداء متولد عن مرجعيّة عقديّة، والجهل ناتج عن مرجعيّة معرفيّة، لأنّه من المفترض أنّ التسلّح بأدوات القراءة الواعيّة، مع اكتساب قسط من علوم العربيّة، والإلمام بأهمّ خصائصها، كلّ أولئك يؤهّل القارئ إلى إدراك الجمال الفنّي للقرآن الكريم، ووعي العمق الفكري، فيفهم فيه معنى

1 — يُنظر: — قطب، سيّد. التصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشروق، القاهرة، 2004 ص 98 — 99.

2 — عبد التّوّاب، صلاح الدّين. الصّورة الأدبيّة في القرآن الكريم. ط1، الشركة المصريّة العالميّة للنشر، لوجمان، القاهرة،

1995، ص140.

النّظم، والترابط والتناسق، والتصوير، والتشخيص، « وهكذا تتكشف للنّاطر في القرآن آفاق وراء آفاق من التّناسق والاتّساق: فمن نظم فصيح. إلى سرد عذب. إلى معنى مترابط. إلى نسق متسلسل. إلى لفظ معبر. إلى تعبير مصوّر. إلى تصوير مشخّص. إلى تخيل مجسّم. إلى موسيقى منعمّة. إلى اتّساق في الأجزاء. إلى تناسق في الإطار. إلى توافق في الموسيقى. إلى افتنان في الإخراج... وبهذا كلّ يتمّ الإبداع، ويتحقّق الإعجاز.»<sup>1</sup> فإمّا إمساك للنّص بمعروف يراعي آداب القراءة التّزيهية، وإمّا تسريح بإحسان إلى من هو أهل لقراءته، لكيلا يجد فيه القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، كما ادّعى بلاشير.

ولو أنّ التّقيّد بالمراحل الزّمنيّة للتّرتيب الذي اقترحه نولدكه يجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة، كما يدّعي بلاشير، لتقيّد بها هو<sup>2</sup> بعد أن أعاد ترتيب السّور في ترجمته لمعاني القرآن، في الطّبعة الأولى، لكنّه عاد إل التّرتيب الأصلي للمصحف في الطّبعة المواليّة. أمّا الدّعوة إلى قراءة القرآن معكوسا، فمتهافّة، لأنّها تخالف منطقهم، قبل مخالفتها منطق القرآن القائم على التّوقيف. ألم يقدح لامنس في بناء ترتيب السّور على النّظام المستعمل في الدّواوين والأعمال الشعريّة، كونه يستهلّ دائما بالقطع الأكثر طولاً؟! !

### 4.3.2 القراءات القرآنيّة في الخطاب الاستشراقي.

1 — قطب، سيّد. التصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشّروق، القاهرة، 2004 ص 142.

2 — يُنظر: موسوعة المستشرقين. ص 127.

لقد اهتمّ المستشرقون بتعدّد القراءات القرآنيّة اهتماما بالغاً، فتنطرقوا إليها في الدّراسات المتعلّقة بالقرآن عموماً، وخصّصوا لها مباحث مستقلة، كما أشاروا إليها في دوائر المعارف والموسوعات، ونحو ذلك. نذكر من ذلك:<sup>1</sup>

— مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن، رسالة من تأليف جوستاف فايل (1808 — 1889م).

— تاريخ القرآن، تأليف المستشرق الفرنسي بوتيه (1800 — 1873). نُشر في 1940.

— القرآن بلهجة مكّة الشّعبيّة، بقلم المستشرق التّمساوي كارل فوليرس (1857 — 1909).

— العقيدة والشريعة في الإسلام، 1910 ومذاهب التّفسير الإسلامي 1920؛ كلاهما من تأليف المستشرق المجري إجنّس جولدزيهر (1850-1921م).

— تاريخ القرآن، نشر عام 1860م، و القرآن الرّسمي بالنّظر إلى قراءة أهل مصر. كلاهما من تأليف تيودور نولدكه (1836-1930م).

— تاريخ قراءات القرآن، بقلم الألماني برجشتراسر (1886 — 1933)، نشره سنة (1929).

— تاريخ علم القراءة، و مراجع القرآن و علومه بقلم الألماني بريّتل (1893 — 1941).

— المدخل إلى القرآن، والقرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. بقلم ريجيس بلاشير. (1900 — 1973).

إنّ الاستشراق الفرنسي بوصفه ركيزة من ركائز الفكر الغربيّ لم يخرج عن القاعدة، بل مثل اهتمامه بهذه الظّاهرة تأكيدا لوحدة المرجعيّة، فنجد بلاشير وهو

1 — يُنظر: تاريخ القرآن، د. عبد الصبور شاهين، دار القلم، 1966م، ص 84، و الصّغير، محمّد حسين علي، المستشرقون والدّراسات القرآنيّة. ط1، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات، بيروت، 1983، ص 106 — 116. والعقيقي. المستشرقون. ج 1 و2 و3.

يقدم القرآن للقارئ الغربي، لا يغفل عن ذكر تعدّد القراءات، وقد اعتمد في ذلك على التحليل التاريخي، قائلاً: « خلال الفترة التي تبدأ من مبايعة عليّ عام 35 هجرية/656 ميلادية حتى مبايعة الخليفة الأموي الخامس عبد الملك عام 65 هجرية/685 ميلادية، كانت جميع الاتجاهات تتواجه، فالمصحف العثماني قد نشر نفوذه في كلّ البلاد.»<sup>1</sup> فمع اعترافه بالسّطوة الروحية التي فرضها المصحف العثماني، فإنّ بلاشير لا يسهو عن الإشارة إلى التوتّر السياسي في تلك الفترة، ممّا سيكون له فيه سند لشرح تعدّد القراءات.

لقد انتشر المصحف العثماني على نطاق واسع، وبسط هيمنته، وكان ذلك — كما يزعم بلاشير — بسبب السّطة التي كان يتمتع بها أولئك الذين أسهموا في جمعه، « إذ كان مؤيداً بنفوذ من شاركوا في عمله، وقد كانوا يشتغلون مناصب هامة في الشام»<sup>2</sup>، ممّا خلق جوّاً ملائماً لتقبّل فكرة عثمان رضي الله عنه في جمع الناس على مصحف واحد، « وربما كان هذا هو الموقف الذي نشأت فيه نظرية معينة، تدلّ على أنّ إصلاح عثمان كان قد أصبح ضرورياً، فبالنسبة إلى بعض المؤمنين، لم يكن نصّ القرآن بحرفه هو المهمّ، وإنّما روحه.»<sup>3</sup> وعدم الاكتراث بحرفيّة النصّ مع الاهتمام بروحه — عند بلاشير — هو الذي هيأ الظروف لظهور تعدّد القراءات، « ومن هنا ظلّ اختيار الوجه (الحرف) في القراءات التي تقوم على الترادف المحض، أمراً لا بأس به، ولا يثير الاهتمام»<sup>4</sup>، ومن هنا يرى هذا المستشرق أنّ الاختيار قد وُلد واحدة من أخطر النظريّات، أطلق عليها (القراءة بالمعنى)، وتتمثّل خطورتها — حسبه — في أنّها كانت تكبّل تحديد النصّ إلى هوى كلّ إنسان.

1 - Introduction au Coran, p 69-70.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 - Ibid.

لقد حاول بلاشير التّركيز على الاختلاف في القراءات، وسعى إلى حشد الشّواهد التّاريخيّة، والأدلة المنطقيّة، مع تبرئة أصحاب القراءات الشّاذة من تهمة الوقوف وراء إشاعة (القراءة بالمعنى)، بالرّغم من كونه في صالحهم، إذ يقول: « وموقف كهذا مع تسليمنا بأنّه لم يكن من وحي أصحاب المصاحف المخالفة كان يُعدُّ خيراً ما يدعّم موقف أصحاب هذه المصاحف، ومع ذلك كلّما مضى الوقت واندجّت في كيان المجتمع الإسلامي عناصر غير عربيّة، كانت الوجوه المختلفة غير الإراديّة تتضاعف وتتكاثر، حتّى كانت طائفة منها ناشئة على أساس المصحف العثماني»<sup>1</sup>، فانتشار رقعة الإسلام والتحاق أجناس شتى بهذا الدّين، وهي تستعمل السنة متباينة، سمح بذيوع وجوه من القراءات مختلفة.

ولئن كان بلاشير، هنا، قد اتّكأ على التّفسير التّاريخي للظاهرة، مرجعاً الأسباب في عمومها إلى السّياسة، فإنّه يحاول في موضع آخر إضافة عامل جديد يتمثّل في الإباء الفكريّ، والعزّ الثقافيّ، فظهور القراءات ليس حدثاً طارئاً، « ولم تكن هذه القراءات في الحقيقة إلاّ موقفاً مناهضاً للواقع الحيّ المتمثّل بالعادة، في وجه مسلّمة تميل إلى القول بأنّ المصحف مدوّن بصيغة واحدة، وإنّه لا يعكس إلاّ نفسه.»<sup>2</sup> فهي ثورة حتميّة أمام الجمود الدّاعي إلى التّسليم بمعياريّة الصّيغة التي صبغت المصحف بشكل نمطيّ، غير قابل للتّلون، أو التّعدّد، أو التّجدّد، مع أنّ القراءة قد أثبتت سلاستها، « والواقع أنّ التّلاوة قد فرضت متطلّباتها وطراوتها، فكلّ قارئ مهما كان إرثه اللّغوي قريباً من معيار لفظيّ تحدّد بشيء من الاتّفاق، لم يستطع التّخلّي عن إدخال خصوصيات لفظيّة في تلاوته.»<sup>3</sup> وكأنّ القراءات قد أصبحت بعدد القراء الذين يملكون زادا لغويّاً، لا يخرج كثيراً عن القواعد العامّة للعربيّة!

1 - Ibid.

2 — بلاشير. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 99.

3 — المرجع السابق، ن ص.

إنّ المنهج الذي ينتهجه بلاشير والمرجعية التي ينطلق منها، يقتضيان منه تجريد القراءات وتعدّدها من الصّفة التوقيفيّة، ويجتهد في التّدليل على ذلك بقوله: «لقد كان يمكن لهذا الواقع أن يُهمَل بالتفسير أو القراءات، وقد فضّلوا التمسك بهذه الاختلافات اللفظيّة أو بهذا الاختلاف في استقراء النصّ، بدافع الإباء الذي ينمّ عن قوّة فكريّة جديرة بالملاحظة.»<sup>1</sup> إنّ تلك العادة ما كان لها أن تُهمَل بالتأويل والتفسير ما دام هناك من تأبى له قوّته الفكريّة التّسليم بالواقع، وإن كان ناتجا عن سلطة توقيفيّة، كما يزعم بلاشير.

وقبل مناقشة التّشكيل الذي أنتجه الخطاب الاستشراقي الفرنسيّ ملخّصا في موقف بلاشير، لا بدّ من الإشارة إلى المرجعية التي استصدر منها هذا الخطاب رأيه، فما فتى هذا المستشرق الفرنسيّ يذكر بفضل المستشرق الألمانيّ نولدكه، في تبصير المستشرقين للطريقة التي يتعاملون بها مع كتاب الإسلام المقدّس، يقول في ذلك: «بفضل نولدكى ومدرسته أصبح ممكنا (من الآن وصاعدا)، أن نوضّح للقارئ غير المطلّع ما يجب أن يعرفه عن القرآن، ليفهمه بنوعيته، وليتخطّى القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نصّ يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز، ويصعب دائما تتبّعه في سياقه الذي لا يوافق المراحل الأربعة المتتاليّة لدعوة محمّد في مكّة والمدينة.»<sup>2</sup> تلك عادة نشأ عليها المستشرقون، فالخلف لا ينسون فضل السّلف، فقد امتدح جولدزيهر نولدكه من قبل بقوله: «وقد عاج هذه الظاهرة»<sup>3</sup> — يقصد تعدّد القراءات — علاجا وافيا، وبيّن علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه، في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس»<sup>4</sup>.

1 — المرجع السابق، ص 99.

2 — المرجع السابق، ص 21.

3 — نولدكه، نيودور. تاريخ القرآن. ص 555.

4 — جولد زيهر، إجنس. مذاهب التفسير الإسلامي. تر: عبد الحليم النجار، مصر، مكتبة الخانجي، مطبعة السّنة المحمديّة، 1374هـ، ص 7.

تلك وحدة مرجعية لا لبس فيها، فقد كان جولدزيهر يُرجع نشأة جزء هائل من هذه الاختلافات<sup>1</sup> إلى خصوصية الخطّ العربيّ بسبب شكل رسمه الإملائي الذي يقدم كميات صوتية تختلف باختلاف النقاط التي يضعها الكاتب فوق هذا الشكل أو تحته، وبالتنظر إلى عدد تلك النقاط أيضاً، وقد تتساوى الكميات الصوتية، ولكن تختلف الحركات التي لم تكن موجودة في الكتابة العربية الأصلية، لقد كان ذلك السبب الأوّل في نشوء حركة تعدّد القراءات في نصّ « لم يكن منقوفاً أصلاً، أو لم تُحرر الدقة في نقطه أو تحريكه. »<sup>2</sup> وتستمرّ الوحدة المرجعية في سيرها نحو مقاربة النصّ القرآني، من خلال الطعن والتشكيك في حفظ القرآن الكريم من التحريف، ولكنّ التشكيل يتغيّر، فقد ورد في الموسوعة البريطانية: « إنّ الظروف والأحوال المختلفة قد ساهمت في تغيير صورة النصّ القرآني »<sup>3</sup>، وقد أرجع كاتب هذه المادة التغيير إلى غفلة بعض كتبة المصحف في النقل من المصحف الإمام، وذهب إلى أنّ النسخ الموزعة على مختلف الأمصار لم تكن كلّها مطابقة لهذا المصحف، وعدّ اختلاف القراءات بمثابة التّغيير والتّحريف في النصّ القرآني، واعتبر وجود النصوص المنافسة سبباً في اختلاف القراءات، بالإضافة إلى نقائص الخطّ العربيّ وعيوبه كخلوّه من التّنقيط وعلامات الإعراب.<sup>4</sup>

إنّ تلاوة تلك الآيات المختلف فيها كان متروكاً للقارئ، فالقارئ حرٌّ في بناء الجمل للفاعل أو للمفعول ممّا يؤدي إلى تحريف في المعنى المطلوب، وقد استغلّ المشكّكون هذه الحال للتملّص ممّا لا يروقهم من الأحكام،<sup>5</sup> كما يؤكّد الكاتب. وقد

1 — يُنظر: مذاهب التفسير، ص 8 — 9.

2 — ن م، ص 9.

3 - Encyclopedia of Islam, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1965. Vol. 4 - p. 1073.

4-Voir: Encyclopedia of Islam, p. 1073.

5- Ibid.



وقد كانت هذه الدوافع النفسية هي الأخرى سببا في نشوء قراءات مختلفة ومتعارضة، تثير البلبلة والاضطراب، فعوضاً عن الوصول إلى الانسجام كما كان متوقفاً، أصبح التوسّع والتحرّر سبيلاً يسلكه الناس ويتبنونه بشكل غير محدود. ليس هذا فحسب، بل يرى الكاتب أنّ الناس لم يتحرّجوا في إحلال مفردة مكان مرادفتها، أو إقحام تفسيرات وإضافات مختصرة، وقد استمرت هذه الحرية في التّموّ والازدياد دون حسيب أو رقيب يحدّ من استفحالتها. وتدّعي الموسوعة أنّ ذلك التوسّع، وبعدهما تعود الناس عليه، أصبح يثير الشكوك، و« لم تكن هناك سلطة لها القدرة على فرض ذلك النص المعتمد بالقوة والنفوذ».<sup>1</sup> فما وصل إلينا ليس مطابقاً مطابقة كتيّة للمصحف الإمام، كما يزعم الكاتب.

إنّ تفنيد الموقف الاستشراقي من القراءات، يقتضي الحديث عن نشأتها التي ارتبطت بتلقين النبي ﷺ أصحابه ما كان يتزلّ عليه من الوحي، كما أنّ دحض رأي الاستشراق في علم القراءات، يوجب التّطرّق إلى (جمع القرآن)، فقد جُمع القرآن في عهد أبي بكر — رضي الله عنه — بعد موقعة اليمامة التي قُتل فيها سبعون من قرّاء الصحابة وعلمائهم، ونُسّخ لأول مرّة في مصحف واحد خشية ضياعه، وبقي هذا المصحف عند أبي بكر، ثمّ انتقل بعد وفاته إلى عمر، وبعد ما قُتل عمر حفظ عند ابنته حفصة — رضي الله عنهم أجمعين — إلى أن طلبه عثمان.<sup>2</sup>

أمّا في عهد عثمان رضي الله عنه، فقد جُمع القرآن حين اتّسعت رقعة الدّولة بفضل الفتوحات الإسلامية، وقد أدّى ذلك إلى تفرّق القراء في الأمصار، وبدأ المسلمون في كلّ قطر يقرؤون بقراءة من وفد إليهم من الفاتحين الذين كانوا من علماء

1 — المصدر السابق ص 1073.

2 — يُنظر: الغناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير. البرهان في ترتيب سور القرآن. ط1، تحقيق شعبان محمد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1990، ص 26 — 31.

الصّحابة.<sup>1</sup> فلمّا كانت غزوتا أرمينيا وأذربيجان، كان حذيفة بن اليمان<sup>2</sup> — رضي الله عنه — ممّن شاركوا فيهما، فوقف على اختلاف في وجوه القراءة، وقد تمسّك كلّ فريق بقراءته، بل وخطّأت كلّ طائفة أختها، فتوجّس حذيفة خيفة من الوضع، ففزع إلى الخليفة يخبره بما وقع، فأكبر الصّحابة الأمر، واتّفقوا على نسخ الصّحف التي كانت عند أبي بكر رضي الله عنه، بغية جمع المسلمين عليها في إطار القراءات الثّابتة على حرفٍ واحد،<sup>3</sup> فبعث عثمان إلى حفصة رضي الله عنها، لترسل إليه الصّحف وأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام بنسخها في المصاحف، وبعد الفراغ من ذلك ردّ الصّحف إلى حفصة، وأمر بإرسال مصحفٍ ممّا نسخوا إلى كلّ أفق، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يُحرق، واحتفظ عنده في المدينة بواحد، هو مصحفه الذي يُسمّى الإمام.<sup>4</sup>

كتب أولئك الصّحابة الذين كلّفهم عثمان — رضي الله عنهم أجمعين — القرآن الكريم بطريقة تميزت بـ:<sup>5</sup>

1. — الاقتصار على ما ثبت بالتواتر، دون ما كانت روايته آحاداً.
2. — إهمال ما نُسخت تلاوته، و لم يستقرّ في العرصة الأخيرة.
3. — ترتيب السّور والآيات القرآنيّة على الوجه المعروف الآن...

1 — يُنظر: ن م. ص 31.

2 — يُنظر: جبل، محمّد حسن. وثيقة نقل النصّ القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته. دار الصّحابة للتراث، طنطا، مصر، 2001، ص 190 — 192.

3 — يُنظر: مختصر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، اختصار وتعليق: أرفه دان، صلاح الدّين، ط2، دار التفائس، بيروت، 1987، ص 91.

4 — يُنظر: سعدي، ياسين. البرهان على سلامة القرآن من الزيادة والتقصان. مطبعة الوفاء، بيروت، 1933، ص 16.

5 — محمد الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 213، 214.

3. — ترتيب السّور والآيات القرآنيّة على الوجه المعروف الآن...

4. — كتابتها بطريقة كانت تجمع وجوه القراءات المختلفة، والأحرف التي نزل عليها القرآن..

5. — تجريدتها من كلّ ما ليس قرآناً كالذي كان يكتبه بعض الصّحابة في مصاحفهم الخاصّة شرحاً لمعنى، أو بياناً لناسخ ومنسوخ، أو نحو ذلك.

بهذا العرض الوجيز والمركّز، يتّضح أنّ المسلمين قد اجتمعوا على رسم واحد للمصحف، منذ عهد الخليفة الثالث، « وسمّي المصحفُ مُصْحَفًا لِأَنَّهُ أُصْحِفَ، أَي جُعِلَ جَامِعًا لِلصُّحُفِ الْمَكْتُوبَةِ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ.»<sup>1</sup> ولكن كيف ظهرت القراءات؟ وما المقصود بها؟ وهل تعدّها يُعتبر شبهة يحقّ للطّاعين الطّعن بها في القرآن الكريم؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نبدأ بتعريف القراءات القرآنيّة إذ عرفها الزركشي بقوله « القراءات: اختلاف ألفاظ الوحي — المذكور — في الحروف وكيّفتها من تخفيف وتشديد وغيرها.»<sup>2</sup> ويقول ابن الجزري: « القراءات: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزّواً لناقله.»<sup>3</sup> وانطلاقاً من هذين التعريفين وغيرهما،<sup>4</sup> يمكن اعتبار

1 — الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د ت، ص 120.

2 — الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1376هـ / 1957م، 318.

3 — محمد بن محمد. منجد المقرئين ومرشد الطّالبيين. المطابع الوطنيّة الإسلاميّة، القاهرة، 1350هـ، ص3.

4 — للمزيد، يُنظر: الأشوح، صبري. إعجاز القراءات القرآنيّة. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998، ص15. وكذلك: أبو سليمان، صابر حسن محمّد. التّجوم الزّاهرة في تراجم القراء الأربعة عشر ورواقهم وطرقهم. ط1، دار عالم الكتب، الرّياض، 1998، ص74.

نُطِقَتْ أمامه فأقرّها، سواء كان النطق باللفظ المنقول عن النبي ﷺ فعلاً أو تقريراً، واحداً أو متعدداً.<sup>1</sup>

وهناك مصطلحات تُستخدم في هذا الحقل؛ كالقراءة والرواية والطريق. فالقراءة للإمام كقراءة نافع وابن كثير وعاصم والكسائي، والرواية للذي يأخذ عن الإمام كرواية ورش عن نافع، ورواية قالون عن نافع، ورواية حفص عن عاصم. والطريق للذي يأخذ عن الراوي، فورش<sup>2</sup> — مثلاً — له طريقان: الأزرق والأصبهاني، وحفص<sup>3</sup> له طريقان: عبيد بن الصّباح وعمرو بن الصّباح، و«اعلم أنّ كلّ خلاف نُسِبَ لإمام من الأئمة العشرة ممّا أجمع عليه الرواة عنه فهو قراءة. وكلّ ما نُسِبَ للراوي عن الإمام فهو رواية. وكلّ ما نُسِبَ للآخذ عن الراوي وإن سفل فهو طريق»،<sup>4</sup> وأئمة القراءات عشرة وهم:<sup>5</sup>

1. نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المتوفى سنة 169 هـ.
2. أبو معبد عبد الله بن كثير المكي المتوفى سنة 120 هـ.
3. أبو عمرو بن العلاء البصري المتوفى سنة 154 هجرية.
4. عبد الله بن عامر بن يزيد الدمشقي المتوفى سنة 118 هـ.
5. عاصم بن بهدلة الأسدي الكوفي المتوفى سنة 127 هـ.

1 — يُنظر: الفضيلي، عبد الهادي. القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف. دار المجمع العلمي، جده، 1399 هـ / 1979 م، ص 64-65.

2 — التحوم الزاهرة، ص 26.

3 — نفس المرجع، ص 29.

4 — الحفيان، أحمد محمود عبد السميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ص 102.

5 — مختصر الإتقان في علوم القرآن للسبّوطي. ص 100 — 104.

6. حمزة بن حبيب الزيات أبو عمارة المتوفى سنة 156 هـ.
7. علي بن حمزة الكسائي إمام النحاة المتوفى سنة 189 هـ.
8. أبو جعفر، يزيد بن القعقاع المدني المتوفى سنة 130 هـ.
9. يعقوب بن إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 205 هـ.
10. خلف بن هشام البزار الأسدي المتوفى سنة 229 هـ.

نشأ علم القراءات بعد ظهور القراءات بزمن، فالقراءات وتعدّها نشأت نتيجة لتلقي الصحابة رضوان الله عليهم القرآن عن رسول الله ﷺ، إذ كان يُقرئ كل واحد منهم بما ييسره الله له، فعن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — أنه قال: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها وكذت أن أعجل عليه، ثم أمهلت حتى انصرف، ثم لبثت بردائه فحجت به رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتها. فقال لي: أرسله، ثم قال له: اقرأ فقرأ. قال: هكذا أنزلت، ثم قال لي: اقرأ، فقرأت، فقال: هكذا أنزلت. إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأقرءوا منه ما تيسر.»<sup>1</sup> وهناك أحاديث أخرى تعضده.<sup>2</sup> إن في كون القراءات وعلم القراءات

1 — صحيح البخاري بشرح الكرماني ج 19، ص 11 — 12. يُنظر: أبو سليمان، صابر حسن محمد. مورد الظمان في علوم القرآن. ط 1، الدار السلفية، بمباي، الهند، 1984، ص 41.

2 — عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غفار قال فأتاه جبريل عليه السلام، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمثك القرآن على حرف، فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمثك القرآن على حرفين، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الثالثة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمثك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الرابعة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمثك القرآن على سبعة أحرف فأبىما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا.» [ — العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود. ج 4، ص 351، الحديث 1465. نقلا عن بني عامر، محمد أمين حسن. المستشرقون والقرآن الكريم، ص 403.]

القراءات حقيقتين مختلفتين ردًّا على المستشرقين، الذين عزوا نشأة القراءات إلى خلوّ كتابة المصحف من التنقيط وعلامات الإعراب، فنشأة القراءات سبقت كتابة المصحف.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التاريخ لم يحدّثنا عن فئة من المسلمين قد استحوذت على القرآن لنفسها، ولم يخبرنا عن طائفة قد احتكرته لذاتها، ولم يكن نطاق تداوله، حفظًا وتلاوة، محدودًا فيسهل التلاعب به، كما كانت حال التوراة والإنجيل، والخليفة عثمان — رضي الله عنه — لم يكن عمله عملاً فرديًا محضًا، بل عوّل فيه على المصحف الذي جُمع في عهد الخليفة الأوّل — رضي الله عنه — وقد قام بهذا العمل التاريخي، « وهو بين ظهريّ كبار الصّحابة، وفيهم عليّ بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الله بن عباس، وغيرهم من الذين قالوا لعمر بن الخطاب: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فما الظنّ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَأَيْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أُسْتَرِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ.» [— العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري بشرح البخاري، ج 10 ص 391، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف. يُنظر: القطان، مَناع. نزول القرآن على سبعة أحرف. مكتبة وهبة، القاهرة، د ت، ص 19 — 28. ويُنظر: أبو شهبه، محمد. المدخل إلى علوم القرآن. ط 3، دار اللواء، الرياض، 1987، ص 174.]

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: « كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّي فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرَ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ، فَلَمَّا قَضَيْتُمَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنَّ هَذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ، وَدَخَلَ آخَرَ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ. فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَرَأَ فَحَسَنَ النَّبِيُّ ﷺ شَأْنَهُمَا، فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذْ كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَدْ غَشَيْتَنِي ضَرَبَ فِي صَدْرِي فَيَضُّتُ عَرَقًا وَكَأَنَّمَا أَنْظَرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَرَقًا، فَقَالَ لِي: يَا أُمَّيْ أُرْسِلْ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هُوَ عَلَى أُمَّيْ فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ أَقْرَأَهُ عَلَى حَرْفَيْنِ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هُوَ عَلَى أُمَّيْ فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّالِثَةَ أَقْرَأَهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَلَمْ يَكُلْ رَدِّدْتُ كُلَّهَا مَسْأَلَةً تَسْأَلُنِيهَا، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَأُمَّيْ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَأُمَّيْ، وَأَخْرَتُ الثَّالِثَةَ لِيَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ ﷺ. » [— البناء، أحمد عبد الرحمن. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني. ج 18، ص 28.]

باعوجاج يُرْتَكَبُ ضِدَّ الْقُرْآنِ؟»<sup>1</sup> فقد أُسْتَنْسَخَ المصحف العثماني في بيئة كانت تعجّ بالحفظ والقرءاء الذين كانوا حريصين على سلامة كتاب الله أكثر من حرصهم على حيواتهم. أمّا النَّسَاحُ الذين دوّنوا القرآن في المصحف فقد كانوا لا يكتبون شيئاً إلا بعد أن يُعْرَضَ على الصّحابة، ويتمّ إقرارهم علانيةً أنّه ممّا استقر في العرصة الأخيرة،<sup>2</sup> فقد اتّسم عملهم بالمراقبة الدّقيقة والمتابعة اللّصيقة، والحيلة الشّديدة، فأثى للتّقصير أن يطال ما كتبوه؟

أمّا الادّعاء أنّ خلوّ المصاحف من التّنقيط وعلامات الإعراب سبب في تنوّع القراءات واختلافها، فهو فرية باطلة، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لكانت كلّ قراءة يحتملها رسم المصحف صحيحةً مُعتبرةً من القرآن الكريم<sup>3</sup>، غير أنّ الواقع يُخالف ذلك، فمثلاً قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ ءَادُوا مُوسَىٰ فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾<sup>4</sup> فقد ثبت بطريق الآحاد، وصحّ سنده، ولكنّه لم يشتهر، ولم يظفر بالذّبوع والاستفاضة، ولم يتلقه علماء القراءة بالقبول<sup>5</sup> قراءتها (وكان عبداً لله وجيهاً)، وهي قراءة شاذة تحرّم القراءة بها، فلو كان تعدّد القراءات ناتجاً عن خلوّ المصاحف من التّشكيل والإعجام، لكانت القراءتان صحيحتين لاحتمالهما. وهناك مثال آخر أوضح في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أَسْتَغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾<sup>6</sup> فإنّ رسم المصحف يحتمل قراءتها (وعدها إياه/

1 — وجدي، محمد فريد. رد شبهات على القرآن الكريم. مجلة الأزهر، المجلد الثاني، ص 405، 1356هـ.

2 — يُنظر: محمد الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 211.

3 — يُنظر: القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. القراءات في نظر المستشرقين والملحدّين، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ص 49.

4 — الأحزاب: 69.

5 — يُنظر: المرجع السابق، ص 51.

6 — التوبة: 114.

وَوَعَدَهَا أَبَاهُ)، ولكنّ الثابت هو ﴿ وَعَدَهَا إِيَّاهُ ﴾ أما (وعدها أباه) فإنّها لا تعدّ قرآناً وتحرم القراءة بها بإجماع المسلمين<sup>1</sup>، مع أنّها محتملة طبقاً للرّسم الأوّل.

ولو كان تعدّد القراءات وليد نوعيّة الخطّ و شكل الرّسم، لما وجدنا القرّاء متّفقيين على قراءة لفظة ﴿ مَلِكٍ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾<sup>2</sup> كما اتّفقوا على قراءة لفظة ﴿ مَلِكٍ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴾<sup>3</sup> مَلِكِ النَّاسِ في حين وجدناهم قد اختلفوا في قراءة ﴿ مَلِكٍ ﴾/﴿ مَلِكٍ ﴾ في سورة الفاتحة، فمن القرّاء من أثبت فيها الألف، فقرأها: ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾<sup>4</sup> ومنهم من حذف الألف، فقرأها: ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾<sup>5</sup>. فلو قرؤوا آية آل عمران بحذف الألف، وقرؤوا آية الناس بإثباتها لكان ذلك سائغاً لغة ومعنى، ولكن الآيتين لم تثبت قراءتهما إلا بطريقة واحدة.<sup>6</sup>

لقد اختلف القرّاء في قراءة ﴿ تَخْرُجُونَ ﴾، في قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾<sup>7</sup> فمنهم من بناها للمعلوم ومنهم من بناها للمجهول، واتّفقوا على قراءتها بالبناء للمعلوم في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ

1 — يُنظر: المرجع السّابق، ص 51.

2 — آل عمران: 26.

3 — الناس: 1 — 2.

4 — الفاتحة: 4.

5 — الفاتحة: 4.

6 — يُنظر: المرجع السّابق، ص 53.

7 — الرّوم: 19.



السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾<sup>1</sup>، فلو كان الأمر بيد القارئ يجعل ما يشاء للمعلوم، ويجعل ما يشاء للمجهول، لما اختلفت القراء في قراءة ﴿تخرجون﴾ الواردة في سورة واحدة مكررة في آيتين متفرقتين، ولو كانت القراءات وليدة الرسم لاختلف القراء في الآية ﴿٢٥﴾، كما اختلفوا في الآية ﴿١٩﴾، لكنهم اتفقوا في الآية الثانية، مع أن المعنى لا يختلف، واللغة تميز القراءتين، وهذا دليل على أن رأي القارئ لا دخل له في اختلاف القراءات، وهو برهان على أن تجرد المصحف من الشكل ليس سبباً في تعدد القراءات، وإنما القراءات ناشئة عن التواتر في الروايات الصحيحة عن النبي ﷺ،<sup>2</sup> فقد قرأ أبي بن كعب — رضي الله عنه — ﴿يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ من قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَبْنَىءِ آدَمَ إِمَامًا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَنْتَقَى وَأَصْلَحَ﴾<sup>3</sup> فلأخوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿٣٥﴾<sup>3</sup> بناء التأنيث: (تأتينكم) لأن الفاعل وهو ﴿رُسُلٌ﴾ جمع تكسير، فيجوز في فعله التذكير والتأنيث، ومع ذلك أُعْتُبِرَت هذه القراءة شاذة، وسبب شدوذها عدم تواترها.<sup>4</sup>

1 — الرّوم: 25.

2 — يُنظَر: المرجع السابق، ص 60، 63.

3 — الأعراف: 35.

4 — يُنظَر: التحوم الزاهرة، ص 89.

## خاتمة

لقد توقّف البحث بعد أن وقف على الاستشراق الفرنسيّ، ونظر في خطابه وهو يصوغ بنيته اللسانية السطحية، محددا تشكيلا نصيا يترجم موقفه من قضايا عديدة تتعلق بالقرآن الكريم، وما يتصل به كحياة النبي ﷺ، وكانت أميته من أهمّ القضايا التي حاول الخطاب الاستشراقي الفصل فيها، بإثبات معرفته ﷺ القراءة والكتابة، وقد أثبت البحث أن الآراء المرصودة — وإن اختلفت صيغها — فإن فحواها واحد، وثبت أن التشكيل الممثل لآراء عامة المستشرقين الفرنسيين، في موقفهم من أمية الرسول ﷺ انعكاس للمرجعية الاستشراقية المتحدة، وقد حاول الاستشراق — مستغلا هذه الفرية — تأكيد صلة القرآن بالفكر الماديّ لأمم هالكة كانت تعتنق عقيدة قائمة على الوثنيّات، وقد أثبت البحث تهافت المستشرقين في موقفهم هذا، وذلك بدحض آرائهم بحجج من جنس شبهاتهم، فثبتت بذلك أمية الرسول ﷺ، كما ثبتت إلهية المصدر القرآني.

إنّ سعي البحث وراء معرفة المرجعية، التي يتأسس عليها الخطاب الاستشراقي في بلورة رأيه من الشعر الجاهلي، أدّى إلى الكشف عن صرامة منهج الأثر والتأثر في توجيه هذا الخطاب، في سياق تطوّري مخلص للمرجعية الأمّ، وأظهر أنّ عناية المستشرقين بهذا الشعر كانت ملفتة، وقد تُساوي عنايتهم بالقرآن الكريم، وذلك للاستناد على نصوص الشعر، في إنشاء خطاب يعتمد على منهج المطابقة والمقابلة حيث حاول المستشرقون من خلال ذلك، ربط علاقة بين كتاب الله والشعر الجاهليّ وقد أثبت التحقيق زيف هذا الإدعاء؛ فالله قد دفع عن نبيه صفة الشاعر، وقد وقف البحث على الفرق بين القرآن الكريم والشعر الجاهليّ، فكان واضحا تمايز وحي الله عن كلام البشر.

انتقل بنا البحث، بعد ذلك، إلى الحديث عن حقيقة الكتب المقدّسة وتبّع تاريخها، ووقف على ما لحقها من تحريف وتزييف، وكان السّعي جاداً في عدم الاقتصار على آراء المسلمين في الحكم على سلامة هذه الكتب، فجاءت مواقف المؤمنين بتلك الكتب شاهدة على صحّة ما عُرف عليها من تشويه، ولكن ثبت مجدداً أنّ مرجعية الاستشراق الفرنسي تابعة، وما هي إلاّ وجه من وجوه الفكر اللاهوتي حيث ادّعاؤه لا يخرج عن فرضية اقتباس القرآن الكريم من اليهودية والمسيحية؛ فرضية تحوّلت عبر الزّمن، إلى حقيقة راسخة في أذهان كثير من المستشرقين. ذلك افتراء مجرد من الدليل القاطع، ومع ذلك قد استند البحث في الردّ على هذه الشبهة، إلى مساءلة التاريخ، واسترشاد العقل، والاحتكام إلى المنطق، والاستئناس بالعادة، واختبار محتوى المنقول.

أمّا التاريخ فأخبرنا أنّه ﷺ لم يسافر إلى الشّام إلاّ سفرتين، واحدة في طفولته والأخرى في شبابه؛ ففي الأولى، لم يلتق بجيرا إلاّ على عجل، وفي الثانية خرج في مال لخديجة، وقد رافقه ميسرة. وهذا اللقاء الخاطف، وتلك المقابلة العجلى لا يمكن أن يكونا وقتين كافيين لاستيعاب مثل هذا الكمّ الهائل من العقائد، والتشريعات والأخبار، والقصص التي جاء بها القرآن. أمّا العقل فلا يقبل تلقي صبيّ تعاليم كالتّي جاء بها محمد ﷺ من حديث عابر في لقاء سريع، وكذلك حكم المنطق، وقرّرت العادة، ونظقت النصوص.

لم تتشكل المرجعية التي استندت إليها آراء المستشرقين الفرنسيين، من فراغ ولم تصدر عن موضوعية متجرّدة، بل هي وليدة الإسقاطات التي تمت الإشارة إليها في متن البحث، لذلك؛ كشف البحث أنّه لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاهوتي حول الوحي القرآني، بسبب الفقر المعرفي، ولا بعلّة النقص في مصادر المعلومات، وإنّما وُظفت المرجعية لخدمة هدف آخر، فإنّ ربط المعرفة بسلطة

مرجعية مخالفة في جوهرها للمرجعية الإسلامية، جعل التأويل يخرج بنتائج مناقضة لحقائق الأشياء، وبخاصة عند الاستناد إلى مرجعية مادية جدلية.

ما ذهب إليه الاستشراق الفرنسي في موقفه من علاقة الشعر الجاهلي بالقرآن الكريم، ليس حكراً عليه، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلا لوحدة المرجعية التي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسس أفكاره بناء عليها، فلو تجرد الاستشراق من خلفيته الفكرية؛ أي من مرجعيته الدينية أو الدنيوية، فإن نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التاريخية، وإن شابها بعض اللبس الذي لا يحجب الحقيقة كاملة.

وصف البحث البنية العميقة للخطاب الاستشراقي بالمرجعية المتطابقة، كون المواقف من تأليف الرسول ﷺ القرآن متقاربة، بل تكاد تتطابق، بالرغم من بعض الاختلاف في المنطلقات التي ينطلق منها كل مستشرق، أو المبادئ التي تتبناها أي مدرسة استشراقية، لذا، لم يروا الإلهام إلا من زاوية مادية، أو من زاوية لاهوتية خصوصاً أن مفهوم المسيحية للوحي يقوم على حلول روح الله في روح الموحى إليه مما أدى إلى تأليه المسيح؛ فكل من حلّ فيه روح الله صار — عندهم — إلهاً. وهذا ما ينفيه القرآن نفيًا مطلقاً، ويرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً؛ فالله سبحانه لا يحلّ في بشر ولا يحلّ فيه بشر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

أتضح من خلال البحث أن الخطاب الاستشراقي سعى جاهداً إلى ربط صلة مشبوهة، وإبرام ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي لعقائد اليهود والنصارى، وعزا كل اختلاف في الموضوعات إلى التشويه الذي نسبه مرة إلى النبي ﷺ، ومرة أخرى، إلى أصحابه وخلفائه من بعده، وأتضح أيضاً أن المقاربة الاستشراقية لا تتساوق والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين فالمستشرقون لم يتمكنوا في جلّ إسهاماتهم من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها

النصّ القرآني، أمّا تفنيد آرائهم فتمّ من خلال كشف مغالطتهم تشبيه حادثة نزول القرآن على محمد ﷺ بما عرفه الرّسل من قبله، فتلقّي النبي ﷺ للوحي، وإن كان مماثلاً لظاهرة الوحي عند جميع الأنبياء الآخرين، فإنّ مردّد ذلك إلى وحدة المصدر والغاية وحسب.

لقد اتّكأ الخطاب الاستشراقي على التحليل التاريخي لنشوء التشريع الإسلامي مُرجعاً ظهوره إلى الخصاصة الاجتماعية، والضرورة الاقتصادية، معتمداً على فكرة تشطير الوحي القرآني إلى: عقدي، وسلوكي، غير أنّ الواقع يُسلم بأنّ ما دعا إليه القرآن، كان كلاً متكاملًا مقدّمًا بشكله الإجمالي، وهو بجانب التهديد بالعقاب، يُلزم ضمير المكلفين بالواجب الأخلاقي أيضاً. وكان لمنهج «الأثر والتأثر» دور في دفع المستشرقين إلى نسبة كلّ مادة من الموادّ التي جاء بها القرآن الكريم إلى اليهوديّة والنصرانيّة، وبذلك أضحى القصص القرآني — حسب زعمهم — مستمداً من تلك المصادر، لما يجدون فيه من تشابه مع التوراة والإنجيل، متجاهلين الاختلاف الجليّ في الأسس، وما شاب القصص من تحريف في الكتب السّابقة، من جهة، وما اتّسمت به من مهابة وسموّ ووقار في القرآن الكريم، من جهة أخرى، فقد قصّ قصص الأنبياء بأليق ما يكون بهم: طهارة، ونقاء، وعدلاً وصدقاً، واستقامةً، وعزماً.

وقف البحث في محطته الأخيرة على موقف المستشرقين الفرنسيين من التشكيل المعجمي والأسلوبي في القرآن الكريم، وسرد آرائهم في وجود الدّخيل والأعلام الأعجميّة فيه، ثمّ خرج بنتيجة مفادها: أنّ نسبة الدّخيل والأعجميّ إليه، أمر قال به المستشرقون كما قال به بعض المسلمين، وإذا سلّمنا بورود كلمات دخيلة في القرآن الكريم، فإنّ نسبة ذلك فيه قليلة جدّاً إذا ما قورنت بما هو عربيّ أصيل، ممّا يدلّ على هيمنة اللّغة العربيّة التي كانت تتكلّمها قريش وأهل الحجاز. أمّا الأسماء الأعجميّة فصارت عربيّة بعدما نقلتها العرب وأجرتها في فصيحها، وما ورد منها في القرآن

فلاَّته لا يسدُّ مسدَّها إلاَّ أن ترد هي في الموضوع الذي وردت فيه، بالإضافة إلى أن في وجود الدَّخيل والأعجمي في القرآن الكريم إعجازاً بيِّناه في موضعه.

لقد اتَّفَق معظم المستشرقين على نعت الحروف المقطَّعة في القرآن الكريم بالغموض، وأشاروا إلى اجتهاد العلماء المسلمين، دون طائل، في إبراز كوامنها وكشف ما خفي وراءها، وقد كشف البحث أنَّ المستشرقين الفرنسيين في نقلهم معاني القرآن الكريم إلى لغتهم، عبَّروا عن هذه الحروف بحروف الأبجدية اللاتينية الجردة، ولما مثلنا بترجمات ثلاثة منهم — سفاري، و كزيميرسكي، وبيرك — وجدنا اضطراباً كبيراً في نقلهم هذه الحروف؛ فأحياناً يعبِّرون عنها بأحرف الهجاء الفرنسية مثل: (S - N...)، وأحياناً أخرى يعبِّرون عنها بأسمائها العربية مثل: (Alif. Lam. Mim. Ra)، بالإضافة إلى اختلافهم في طريقة التعبير عنها، ووصل بنا البحث إلى أنَّ هذه الحروف إنما هي إيماءة وتنبية على أنَّ القرآن مؤلَّف من جنس هذه الأحرف؛ وهي في متناول المخاطبين به من العرب، ولكنَّه — مع هذا — هو ذلك الكتاب المعجز في لغته وأسلوبه وحروفه، الذي لا يملكون أن يؤلِّفوا من تلك الحروف مثله.

أقرَّ البحث بجهود المستشرقين في نقل معاني القرآن الكريم إلى لغاتهم، لكن مع لفت النظر إلى أنَّ هذه العناية انطلقت من قناعتهم أنَّ قراءة القرآن هي المفتاح الفعلي لمعرفة العالم العربي والإسلامي معرفة جيِّدة، وقد ارتبطت ترجمات معاني القرآن الكريم في الغالب بتأثيرات التيارات الفكرية السائدة في المجتمع والوسط الذي كان يعيش فيه كلُّ مستشرق تصدَّى لهذه المهمة، وقد ظلَّ الحذر الشديد يعتري هذه التَّرجمات، في افتقارها الأهلية على نقل جمالية النَّصَّ القرآني، مع كلِّ الاحتراسات واخيلة التي تظاهروا باتخاذها، وثبت أنَّ معظم التَّرجمات قد استندت إلى ترجمات قبلها، ولم تعتمد

على النصّ الأصلي للقرآن الكريم، وأنّ كثيرا من المستشرقين تلقّوه بوساطة لغة أخرى، ممّا نتج عنه ضعفٌ ظاهر في نقل المعاني.

ومن محامد الاستشراق التي أظهرها البحث اعترافه بغزارة لغة القرآن، وثناء معانيها، وكثافة محتواها، وقد ذهب بعض المستشرقين الفرنسيين إلى أن اللغة العربية لغة مشتركة والحدث القرآني، وأنّ العلاقة بينهما علاقة عقدية، تمّ فيها اللقاء بين الوحي الإلهي ذي المصدر المطلق واللّسان العربي المحدود جغرافيا، ممّا أهله إلى إمامة حضارة إنسانية جديدة؛ فعربية القرآن النموذجية، ارتفعت بهذا اللسان إلى مركز الريادة والقيادة، والعلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربية، هي علاقة كينونة، ولولا القرآن الكريم، ما كان للعربية هذا الخلود، أو لبقيت — في أحسن الأحوال — محصورةً بين نفرٍ من الناس في عزلة عن العالم، غير أنّ عالميّة الرسالة القرآنية خرجت بها من حيزها الضيق إلى رحابة (الكونية)، فصارت محلّ اهتمام الناس، عربا وعجماء. وقد أشار البحث إلى أن المستشرقين في موقفهم من العلاقة بين القرآن الكريم والعربية التي اختارها الله له لغةً، لم يخالفوا كثيرا ما تواتر عن علماء المسلمين.

كان سعي الخطاب الاستشراقي واضحا في ربطه الأسلوب القرآني بالشعر وأقوال الكهّان والعرّافين، وقد ركّز المستشرقون على تشبيه فواصله بالسجع، كما ميّزوا بين الأسلوبين: (المكي والمدني) بالنظر إلى البيئة التي ظهر فيها كلٌّ من القرآنيين. وبدأ البحث في مناقشة آراء المستشرقين بالإشارة إلى الفرق بين الأسلوب القرآني والأسلوب النبويّ، موضّحا التّفاوت البين بينهما، للدلالة على أنّه لو كان القرآن من كلام محمد ﷺ، لكان مساويا في أسلوبه لأسلوب الحديث النبوي، وبرهن البحث أنّ التّنوّع في الأساليب القرآنية ليس مرتبطا ببيئة جغرافية، وليس خاضعا لأثر حيز مكاني، بل هو نابع من المنهج الدعويّ القائم على التدرّج والمرحلية؛ فقد اشتدّ أسلوب القرآن المكي على المشركين ونسّف رؤاهم وحطّ كبرياءهم، مستخدما

الحجج والبراهين التي تتطلبها مرحلة إنشاء عقيدة التوحيد، كما انسجم أسلوب القرآن المدني مع مرحلة بناء المجتمع الإسلامي الجديد، فأسهب في التشريعات. وفصل في التحليل والتحرير.

أما طعن المستشرقين الفرنسيين في ترتيب سور القرآن فقد عللوه بأنه لم يُحترم فيه التتابع الزمني لتاريخ النزول، واهتم بعضهم بالبحث في التعاقب التاريخي للمصحف، مدينين في ذلك للمدرسة الألمانية، غير أنهم أقرّوا بأن الترتيب الزمني للسور يصعب تحديده بدقة، ولكنهم دعوا — بدون تحفظ — إلى قراءة القرآن معكوسا، فاصطدمت دعوتهم بإعجاز النصّ القرآني القائم على نظام من الاتساق ينسجم وروح الكتاب، وقد اتضح من خلال هذا البحث أن دعوة المستشرقين إلى إعادة ترتيب سور القرآن لا يستند إلى حجة تاريخية، ولا يعتمد على قاعدة علمية لأن تدوين المصحف الشريف قد تمّ الاقتصار فيه على ما ثبت بالتواتر، وإغفال ما لم يُعرض على النبي ﷺ في العرضة الأخيرة التي تمّ فيها ترتيب سور القرآن وآياته على الوجه المعروف في المصحف اليوم.

لقد ركز بعض المستشرقين الفرنسيين على اختلاف القراءات القرآنية، وسعوا إلى تجميع الحجج التاريخية، والبراهين المنطقية، مهما كانت درجة ثبوتها، متكين على التفسير التاريخي للظاهرة، مفسرين التعدد بأسباب سياسية، أو معللين ذلك بخصوصية الخطّ العربي الذي لم يكن مشكولا ولا منقوفا أثناء تدوين القرآن الكريم. لكنّ البحث أثبت أن نشأة القراءات قد ارتبطت بتلقين النبي ﷺ أصحابه ما كان يتنزل عليه من الوحي، وقد أُستنسخ المصحف في وسط مليء بالحفظة والقراء الحريصين على سلامة كتاب الله من الزيادة أو النقصان حرصهم على عقيدتهم.

هذا ما خرج به البحث من نتائج تتعلق بدراسة مضمون الخطاب الاستشراقي من حيث التشكيل الذي بلور الفكر الاستشراقي الفرنسي، وقد التأمّت عناصره



وانضوت في بؤرة نصيَّة، عبَّرت عن نظرة المستشرقين الفرنسيين إلى القرآن الكريم من حيث: المصدر، والمبنى، والمضمون، وعلاقة الرسول بالرَّسالة القرآنيَّة، كما رجع البحث بهذا الخطاب إلى جذوره، فوقف عند المرجعية التي انطلق منها الفكر الاستشراقي، فألفاه أسيرا لمرجعية مادِّيَّة، مشدودا إلى تلك الرؤيا التي ترسم الصَّورة انطلاقا من نوايا مسبقة، وآراء قبليَّة، تعتمد التَّوراةَ والإنجيلَ مرجعيتين في أغلب الأحيان، كما أدَّت النَّظرة الماديَّة ببعضهم إلى النَّظر إلى علاقة النبي بالقرآن الكريم من خلال التحليل النَّفسي لشخصيَّته ﷺ.

ثبت أيضا أن مرجعية الاستشراق الفرنسي ليست حرَّة، ولا مستقلَّة، كما أنه لا ينطلق من فراغ، ولا يصدر عن موضوعيَّة متجرِّدة، إنَّما هو امتداد طبيعيِّ لفكر غربيِّ لاهوتيِّ يستمدُّ موقفه النَّقدي من مصدر مشترك؛ فالمعرفة في الفكر الاستشراقي خاضعة لسُلطة مرجعيَّة، هي مخالفة في جوهرها للمرجعية الإسلاميَّة، ممَّا جعل نتائج تأويل النَّصوص وتفسيرها مناقضة لحقائق الأشياء، كما ساهمت المرجعية المشتركة للفكر الاستشراقي في جعل الأحكام الصَّادرة عنه تكاد تتناغم في جوهرها، وثبت أيضا أن موروث الاستشراق الديني أو الفكري جعل مرجعيَّته الفكريَّة تدور في فلك الوجوديَّة الماديَّة، والعقيدة النَّصرانيَّة المتحالفة مع الفكر اللاهوتي اليهودي، وخرج البحث بنتيجة ترى العداة الاستشراقي متولِّدا عن مرجعية عقديَّة، وترى الجهل ناتجا عن مرجعية معرفيَّة.

ومع كلِّ هذا، فإنَّ جعبة الباحث لم يُكْتَب لها أن تلقي كلِّ ما فيها من سهام فتصيب بها جميع الأهداف المنتظرة من مثل هذا البحث، غير أنَّ الأمل قائم على أنَّ الاستفسارات والاستقهامات التي نستودعها القارئ في نهاية هذا البحث، ستفتح آفاقا جديدة للبحث في الإجابة عن هذه الأسئلة:

✓ ألا زال الاستشراق مخلصا لأهدافه التي وُجد من أجلها في أوَّل أمره؟

- ✓ هل تمكّن الاستشراق من تحقيق ما أراد تحقيقه أم ما زال متخبّطاً؟
- ✓ هل عرفت قراءتنا — نحن العرب — للاستشراق تطوّراً أم بقيت مجرد تكرار؟
- ✓ إلى متى نستمر في اجترار ما قيل في الاستشراق وقيل عنه؟
- ✓ متى يحين الوقت لظهور "استغراب" حقيقيّ يمكننا من معرفة الآخر معرفة حقيقية؟

وفي ختام هذا البحث أتوجّه بالشّكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الكريم الدكتور عبد الحفيظ بورديم، اعترافاً له بالفضل في الإشراف على هذا العمل، سائلاً الله أن يجزيه عني خير الجزاء، ولأنّ المولى بالشّكر أولى، فأثني على الله بما يوازي إنعامه ويكافئ أفضاله، وأسأله بأخلص نيّة، وأصدق طويّة أن يمنح هذا العمل وصاحبه الرّشد، ويُسدي التّوفيق.

خاتمة

انتقل بنا البحث، بعد ذلك، إلى الحديث عن حقيقة الكتب المقدّسة وتتبع تاريخها، ووقف على ما لحقها من تحريف وتزييف، وكان السعي جاداً في عدم الاقتصار على آراء المسلمين في الحكم على سلامة هذه الكتب، فجاءت مواقف المؤمنين بتلك الكتب شاهدة على صحّة ما عُرف عليها من تشويه، ولكن ثبت مجدداً أنّ مرجعية الاستشراق الفرنسي تابعة، وما هي إلاّ وجه من وجوه الفكر اللاهوتي حيث ادّعاؤه لا يخرج عن فرضية اقتباس القرآن الكريم من اليهودية والمسيحية؛ فرضية تحوّلت عبر الزمن، إلى حقيقة راسخة في أذهان كثير من المستشرقين. ذلك افتراء مجرد من الدليل القاطع، ومع ذلك قد استند البحث في الردّ على هذه الشبهة، إلى مسائلة التاريخ، واسترشاد العقل، والاحتكام إلى المنطق، والاستئناس بالعادة، واختبار محتوى المنقول.

أمّا التاريخ فأخبرنا أنّه ﷺ لم يسافر إلى الشام إلاّ سفرتين، واحدة في طفولته والأخرى في شبابه؛ ففي الأولى، لم يلتق بحيراً إلاّ على عجل، وفي الثانية خرج في مال لخديجة، وقد رافقه ميسرة. وهذا اللقاء الخاطف، وتلك المقابلة العجلى لا يمكن أن يكونا وقتين كافيين لاستيعاب مثل هذا الكمّ الهائل من العقائد، والتشريعات والأخبار، والقصص التي جاء بها القرآن. أمّا العقل فلا يقبل تلقي صبيّ تعاليم كآتي جاء بها محمد ﷺ من حديث عابر في لقاء سريع، وكذلك حكم المنطق، وقررت العادة، ونطقت النصوص.

لم تتشكّل المرجعية التي استندت إليها آراء المستشرقين الفرنسيين، من فراغ ولم تصدر عن موضوعية متجردة، بل هي وليدة الإسقاطات التي تمت الإشارة إليها في متن البحث، لذلك؛ كشف البحث أنّه لم يكن الاعتماد على الخرافة والأسطورة في تأسيس الفكر اللاهوتي حول الوحي القرآني، بسبب الفقر المعرفي، ولا بعلّة النقص في مصادر المعلومات، وإنّما وُظفت المرجعية لخدمة هدف آخر، فإنّ ربط المعرفة بسلطة

مرجعية مخالفة في جوهرها للمرجعية الإسلامية، جعل التأويل يخرج بنتائج مناقضة لحقائق الأشياء، وبخاصة عند الاستناد إلى مرجعية مادية جدلية.

ما ذهب إليه الاستشراق الفرنسي في موقفه من علاقة الشعر الجاهلي بالقرآن الكريم، ليس حكراً عليه، بل هو موقف تداوله الخطاب الاستشراقي في كتابات الكثير من أعلامه، وما ذلك إلا لوحدة المرجعية التي ينهل منها هذا الخطاب، ويؤسس أفكاره بناء عليها، فلو تجرّد الاستشراق من خلفيته الفكرية؛ أي من مرجعيته الدينية أو الدنيوية، فإنّ نتائج البحث لن تخرج عن نطاق الحقائق التاريخية، وإن شأما بعض اللبس الذي لا يحجب الحقيقة كاملة.

وصف البحث البنية العميقة للخطاب الاستشراقي بالمرجعية المتطابقة، كون المواقف من تأليف الرسول ﷺ القرآن متقاربة، بل تكاد تتطابق، بالرغم من بعض الاختلاف في المنطلقات التي ينطلق منها كلّ مستشرق، أو المبادئ التي تتبناها أيّ مدرسة استشراقية، لذا، لم يروا الإلهام إلا من زاوية مادية، أو من زاوية لاهوتية خصوصاً أنّ مفهوم المسيحية للوحي يقوم على حلول روح الله في روح الموحى إليه ممّا أدّى إلى تأليه المسيح؛ فكلّ مَنْ حلّ فيه روح الله صار — عندهم — إلهاً. وهذا ما ينفيه القرآن نفياً مطلقاً، ويرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً؛ فالله سبحانه لا يحلّ في بشر ولا يحلّ فيه بشر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

أتضح من خلال البحث أنّ الخطاب الاستشراقي سعى جاهداً إلى ربط صلة مشبوهة، وإبرام ارتباط مزعوم بين المحتوى العقدي للقرآن الكريم والمضمون الكتابي لعقائد اليهود والنصارى، وعزا كلّ اختلاف في الموضوعات إلى التشويه الذي نسبه مرّة إلى النبي ﷺ، ومرّة أخرى، إلى أصحابه وخلفائه من بعده، وأتضح أيضاً أنّ المقاربة الاستشراقية لا تتساقق والمفهوم القرآني للعبادة، في كثير من آراء المستشرقين فالمستشرقون لم يتمكنوا في جلّ إسهاماتهم من استيعاب حقيقة العبادة كما صاغها

مكتبة البحث

## قائمة المصادر والمراجع

مكتبة البحث باللغة العربيّة:

❖ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

❖ الكتاب المقدّس. كتاب الحياة. ط6، جمع في جي. سي.

سنتر. مصر الجديدة، القاهرة، 1995.

1. الأبشيهي، شهاب الدّين. المستطرف في كلّ فن مستظرف، ج2،

مكتبة الجمهوريّة العربيّة، القاهرة، دت.

2. إحسان عباس. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. ط1، المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

3. إدريس، محمّد جلاء. الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العربيّة. دار

العربي للنشر والتّوزيع، القاهرة، 1995.

4. أرقه دان، صلاح الدّين. مختصر الإتيقان في علوم القرآن للسيوطي،

اختصار وتعليق: أرقه دان، صلاح الدّين، ط2، دار النَّفائس، بيروت،

1987.

5. الأزهرّي، أبو منصور محمّد بن أحمد. تهذيب اللّغة. تحقيق جماعة،

المؤسّسة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

6. أسعد، يوسف ميخائيل. سيكولوجيّة الإلهام. ط1، دار غريب للطّباعة،

القاهرة، 1983.

7. إسماعيل، علي محمّد. الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل: مدخل علمي

لدراسة الاستشراق. ط3، الكلمة للنشر والتّوزيع، 2000.

8. إياد، مرسيا. مظاهر الأسطورة. ط1، تر: نهاد خياطة، دار كنعان

للدراسات والنّشر، دمشق، 1991.

9. أمين، أحمد. فجر الإسلام: بحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية. ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969.
10. الأنصاري، أبو يحيى زكرياء. فتح الرحمن بكشف ما يُلْتَبَس في القرآن. ط 2، تح: محمد علي الصّابوني، مكتبة رحاب، الجزائر، 1988.
11. بارت، ر. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية. تر: مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
12. بدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد منتقديه. ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د.ت.
13. بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. تر: عبد الحليم النجار، ط5، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1959.
14. تاريخ الشعوب الإسلامية. ط9، تر: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1974.
15. بلاشير، ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. ط1، تر رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1974.
16. تاريخ الأدب العربي. تر: إبراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر، 1986.
17. البنداق، محمد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. (عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم مع نماذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ستّ وثلاثين لغة شرقية وغربية). ط 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ / 1983م.
18. بوكاي، موريس. أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية. تر: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، د.ت.



- مركز التنوير الإسلامي، القاهرة، 2006.
42. حسن، محمد خليفة. أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1421هـ.
43. الحفيان، أحمد محمود عبد السميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.
44. الخالدي، صلاح عبد الفتاح. الأعلام الأعجميّة في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، د.ت.
45. القرآن ونقض مطاعن الرهبان. دار القلم، دمشق، د.ت.
46. حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 2004.
47. خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937.
48. الخضور، جمال الدين. قمصان الزمن : فضاءات حراك الزمن في النصّ الشعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
49. عودة التاريخ: الانترولوجية المعرفيّة العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفيّة. ج1 (حتى الألف الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.
50. الخطيب، عبد الكريم. إعجاز القرآن (الكتاب الثاني: الإعجاز في مفهوم جديد). ط1، دار الفكر العربي مصر، 1964.
51. ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1996م.
52. خليفة، محمّد عبد اللطيف. الحدس والإبداع. دار غريب للطباعة

- والتّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000.
53. أبو خليل، شوقي. الإسقاط في مناهج المستشرقين ، دار الفكر دمشق، ط1، 1995.
54. دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر، د ت.
55. دراز، محمد عبد الله. التّبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970.
56. درمنغهم، إميل. حياة محمّد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1949.
57. درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997.
58. ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، د ت.
59. دينيه، اتين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر: عبد الحليم محمود ومحمّد عبد الحليم، 1965.
60. الرّازي، محمّد أبو بكر. مختار الصّحاح، تح: مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1990.
61. الرّافعي، مصطفى صادق. تحت راية القرآن. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1424هـ/2003م.
62. إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.
63. ابن رشيق، أبو علي الحسن. العمدة في محاسن الشّعْر، وآدابه، ونقده. ج1، تح: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط5، دار الجليل، بيروت،

.1981

64. رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.

65. رودلف، فلهلم. صلة القرآن باليهودية والمسيحية. ط1، ترجمة عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان  
.1974

66. الرّومي، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط9، العبيكان، الرياض، 1997.

67. ريسلر، جاك. الحضارة العربية. ط1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993.

68. زرزور، عدنان. القرآن ونصوصه. ط1، منشورات جامعة دمشق،  
1400هـ.

69. الزّرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فواز أحمد زمري، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002.

70. الزّركان، محمد علي. الجهود اللّغوية في المصطلح العلمي الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998.

71. الزّركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،  
1376هـ / 1957م.

72. زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري. دار المعارف، القاهرة، د.ت.

73. زكي، مبارك. النثر الفني في القرن الرابع. ج1، دار الكتب المصريّة،  
.1934

19. التّوراة والقرآن والإنجيل والعلم. تر: خالد، حسن. ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1990.
20. بيحوفيتش، علي عزّت. الإسلام بين الشّرق والغرب. ط 2، تر: محمّد يوسف عدس، دار النّشر للجامعات مصر، 1997.
21. بيرك، جاك. القرآن وعلم القراءة. تر: منذر عياشي، ط1، دار النّوير، بيروت، 1996.
22. إعادة قراءة القرآن الكريم. تر: وائل غالي، تقديم: أحمد صبحي منصور، دار النّديم، ط1، 1996.
23. البيهقي، أبو بكر. السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 - 1994.
24. التهامي، النقرة. سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع. تونس 1974م.
25. عبد التّوّاب، رمضان. فصول في فقه اللّغة. ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ.
26. عبد التّوّاب، صلاح الدّين. الصّورة الأدبيّة في القرآن الكريم. ط1، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، لوجمان، القاهرة، 1995.
27. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان و التبيين ، ج 1، الطبعة الأولى دار صعب - بيروت ، 1968.
28. الحيوان: شرح وتحقيق يحيى الشامي، ط 3، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1997.
29. الجبري، عبد المتعال محمّد. الاستشراق وجه للاستعمار الفكري. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995.
30. السّيرة وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة،

- مركز التنوير الإسلامي، القاهرة، 2006.
42. حسن، محمد خليفة. أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1421هـ.
43. الحفيان، أحمد محمود عبد السميع. أشهر المصطلحات في فنّ الأداء وعلم القراءات. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.
44. الخالدي، صلاح عبد الفتاح. الأعلام الأعجميّة في القرآن: تعريف وبيان. دار القلم، دمشق، د.ت.
45. القرآن ونقض مطاعن الرهبان. دار القلم، دمشق، د.ت.
46. حديث القرآن عن التوراة. ط1، دار العلوم للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 2004.
47. خان، محمّد عبد المعيد. الأساطير العربيّة قبل الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937.
48. الخضور، جمال الدّين. قمصان الزّمن : فضاءات حراك الزّمن في النصّ الشعري العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
49. عودة التاريخ: الانتروبولوجية المعرفيّة العربيّة: دراسة في الأناسة المعرفيّة. ج1 (حتى الألف الثاني قبل الميلاد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.
50. الخطيب، عبد الكريم. إعجاز القرآن (الكتاب الثاني: الإعجاز في مفهوم جديد). ط1، دار الفكر العربي مصر 1964.
51. ابن خلدون، عبد الرّحمن. المقدّمة. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1996م.
52. خليفة، محمّد عبد اللّطيف. الحدس والإبداع. دار غريب للطباعة

- والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
53. أبو خليل، شوقي. الإسقاط في مناهج المستشرقين ، دار الفكر دمشق، ط1، 1995.
54. دراجي، محمد. الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر، د.ت.
55. دراز، محمد عبد الله. النبأ العظيم. ط 2، دار القلم، الكويت، 1970.
56. درمنغهم، إميل. حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1949.
57. درويش، أحمد. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
58. ديدات، أحمد. القرآن معجزة المعجزات. تر: علي عثمان، دار المختار الإسلامي، د.ت.
59. دينيه، اتين. ابن إبراهيم، سليمان. محمد رسول الله. تر: عبد الحلیم محمود ومحمد عبد الحلیم، 1965.
60. الرّازي، محمد أبو بكر. مختار الصّحاح، تح: مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1990.
61. الرّافعي، مصطفى صادق. تحت راية القرآن. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1424هـ/2003م.
62. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.
63. ابن رشيق، أبو علي الحسن. العمدة في محاسن الشّعْر، وآدابه، ونقده. ج1، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجليل، بيروت،

.1981

64. رضوان، عمر بن إبراهيم. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.

65. رودلف، فلهلم. صلة القرآن باليهودية والمسيحية. ط1، ترجمة عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان  
.1974

66. الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. خصائص القرآن. ط9، العبيكان، الرياض، 1997.

67. ريسلر، جاك. الحضارة العربية. ط1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1993.

68. زررور، عدنان. القرآن ونصوصه. ط1، منشورات جامعة دمشق،  
1400هـ.

69. الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تح: فواز أحمد زمري، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 2002.

70. الزركان، محمد علي. الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث. اتحاد لكتاب العرب، 1998.

71. الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،  
1376هـ / 1957م.

72. زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. دار المعارف، القاهرة، د.ت.

73. زكي، مبارك. النثر الفني في القرن الرابع. ج1، دار الكتب المصرية،  
1934.

74. الزيّات، أحمد حسن. تاريخ الأدب العربي. دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة، د ت.
75. زينون كاسيدوفسكي ، الحقيقة والأسطورة في التوراة، الأجدية للنشر . دمشق، 1990 .
76. السّباعي، مصطفى. الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم. دار الوراق للنشر والتّوزيع، د ت.
77. أبو سعدة، رؤوف. من إعجاز القرآن: العَلَمُ الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن (وجه من إعجاز القرآن جديد). دار الهلال، د ت.
78. سعدي، ياسين. البرهان على سلامة القرآن من الزيادة والتقصان. مطبعة الوفاء، بيروت، 1933.
79. سعيد، إدوارد. الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربيّة من وجهة نظر أمريكية. ط 1، دار الجليل، بيروت، 1994.
80. العالم والنص والناقد. تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
81. تعقيبات على الاستشراق. ط 1، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 1996.
82. الاستشراق ( المعرفة. السلطة. الإنشاء)، ترجمة كمال أبو ديب، ط 5، مؤسسة الأبحاث العربية 2001.
83. سعيد، عبد الستار فتح الله. معركة الوجود بين القرآن والتّلمود. ط 4، د ت.
84. سفاري. السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون (مختصر حياة محمّد لسفاري). تر: محمّد عبد العظيم علي. نقد وتحقيق عبد المتعال محمّد الجبري. ط 1، دار الدّعوة للطبع والنّشر والتّوزيع،



الإسكندرية، 1994.

85. السّقار، منقذ بن محمود. تزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين.

رابطة العالم الإسلامي، د ت.

86. سمايلوفيتش، أحمد. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ

المعاصر. دار المعارف، القاهرة، 1980.

87. السّواح، فراس. مغامرة العقل الأوّل. ط 11، دار علاء الدّين للنشر

والتّوزيع والترجمة، دمشق، 1996.

88. سورديل، دومينيك. الإسلام ( العقيدة.. السياسة.. الحضارة)، تر: علي

مقلّد، ط 2، دار التّنوير للطباعة والنّشر، لبنان، 1998.

89. السّيد، حضر. الفواصل القرآنية: دراسة بلاغية. قسم اللّغة العربيّة،

كلّية المعلمين بالرياض، م ع س.

90. سيديو، لويس. تاريخ العرب العام. تر: عادل زعيتر، دار إحياء

الكتب العربيّة، القاهرة، 1948.

91. السّيوطي، جلال الدّين. الإتقان في علوم القرآن (المختصر). ط 2،

اختصار: صلاح الدّين أرقه دان، دار النّفائس، بيروت، 1987.

92. المزهري في علوم اللّغة. تحقيق: محمّد جاد

المولى، المكتبة العصريّة، بيروت، 1412هـ.

93. معترك الأقران في إعجاز القرآن. فهرسة:

أحمد شمس الدّين، ط 1، المجلّد 2، دار الكتب العلميّة، بيروت،

1988.

94. الشّافعي، محمّد بن إدريس. الرّسالة. ط 1، تحقيق: خالد السّبع وزهير

شفيق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1420هـ.

117. عرفة، عبد العزيز عبد المعطي. قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية. ط 1، عالم الكتب، بيروت، 1985.
118. عريبي، محمد ياسين. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي. ط 1، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.
119. العفيفي، محمد. القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر. المطبعة العصرية، الكويت، 1977.
120. العقاد، عباس محمود. حقائق الإسلام. ط 4، نهضة مصر للطباعة والنصر، القاهرة، 2005.
121. ما يقال عن الإسلام ، مكتبة دار العروبة، القاهرة ، مصر، د ت.
122. العقيقي، نجيب. المستشرقون. ج 1، ج 2، ج 3، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1980.
123. علاق، فاتح. مفهوم الشعر عند رؤاد الشعر العربي الحر، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
124. علي، محمد توفيق. الأمثال العربية والشعر الجاهلي (دراسة تحليلية). ط 1، بيروت، 1988.
125. عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
126. عمارة، إسماعيل أحمد. بحوث في الاستشراق واللغة. ط 1، دار البشير، عمان، الأردن، 1996.
127. عمر إبراهيم رضوان. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره. ط 1، دار طيبة، 1413هـ.
128. العناني، سامي مكّي. الإسلام والشعر. المجلس الوطني للثقافة

- والفنون والآداب، الكويت، 1996.
129. عناية، غازي. شبهات حول القرآن وتفنيدها. ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996.
130. العوّا، سلوى محمّد. الوجوه والنظائر. ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1998.
131. أبو عودة، عودة خليل. التطوّر الدلالي بين لغة الشعر ولغة العرب. المنار، 1405هـ.
132. عوض، إبراهيم. المستشرقون والقرآن (دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيه). ط 1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2003.
133. عوض، محمّد عبد الرحمن. الاختلاف بين إنجيل برنابا والأنجيل الأربعة. دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
134. غاردييه، لويس. أهل الإسلام ط 1 ترجمة صلاح الدين برمدا، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1981.
135. غراب، أحمد عبد الحميد. رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي، لندن 1411هـ.
136. الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير. البرهان في ترتيب سور القرآن. ط 1، تحقيق شعباني محمّد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1990.
137. الغزالي، محمّد. نظرات في القرآن، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت.
138. الغزالي، مشتاق بشير. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط 1، دار التفائس، دمشق، 2008.

139. غزوان، عناد. أصداء دراسات أدبية نقدية. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
140. غسان، عزيز حسين. ورقة بن نوفل مبشر الرسول ﷺ (عصره، حياته، شعره). ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2002.
141. ابن فارس، أبو الحسن أحمد. الصّاحي في فقه اللّغة. تح: أحمد صقر. عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1977م.
142. الفراء، أبو زكرياء. في القرآن والعربيّة (من تراث لغويّ مفقود). صنعة: الجندي، أحمد علم الدّين، مطابع جامعة أم القرى، مكّة، 1410هـ.
143. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د.ت.
144. فرنان، جان بيير وناكيه، بيير فيدال. الأسطورة والتراجيديا. ط1، تر: حنان قصاب حسن، الأهالي، دمشق، 1999.
145. فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج1 (الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981.
146. فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. ج1 (الأدب القديم: من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة)، ط4، دار العلم الملايين، بيروت، 1981.
147. فريزر، جيمس. الفلكلور في العهد القديم، بترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973.
148. فوزي، فاروق عمر. الاستشراق والتاريخ. ط1، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 1998.

149. فوللر، جراهام و ليسر، إيان. الإسلام والغرب بين التّعاون والمواجهة. تر: جلال شوقي. ط1، مركز الأهرام للترجمة والنّشر، القاهرة، 1996.
150. الفيومي، محمّد إبراهيم. الاستشراق رسالة استعمار: تطوّر الصّراع الغربي مع الإسلام. دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.
151. القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. القراءات في نظر المستشرقين والملحدّين، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1402هـ.
152. ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم. غريب الحديث، ط 1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ.
153. القرضاوي، يوسف. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرّؤى ومن التّمائم والكهانة والرقى. ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994.
154. القطنان، منّاع. مباحث في علوم القرآن. ط 2، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1996.
155. قطب، سيّد. التّصوير الفنّي في القرآن الكريم. ط17، دار الشّروق، القاهرة، 2004.
156. التّصوير الفني في القرآن، دار المعارف، القاهرة 1966م.
157. في ظلال القرآن، ط12، دار الشّروق، القاهرة — مصر، 1406هـ / 1995م.
158. قلعه جي، محمّد روّاس. لغة القرآن لغة العرب المختارة. دار النّفائس، بيروت، 1406هـ.
159. القنّوجي، صديّق بن حسن. أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). ج2، فهرسة: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة

- الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978.
160. كارلايل، توماس. محمّد المثل الأعلى. ط 2، تر: محمّد السباعي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993.
161. الكرمانى، محمود بن حمزة. أسرار التكرار في القرآن (البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان). تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، د ت.
162. كونج، هانس، وفان إس، جوزيف. التوحيد والتبوّة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام. ط 1، تر: السيّد محمّد الشاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
163. لمعي، إكرام. الاختراق الصهيوني للمسيحية. ط 2، دار الشروق، بيروت، 1993.
164. لوبون، جوستاف. حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1969.
165. لوسيف، أليكسي. فلسفة الأسطورة. ط 1، تر: منذر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2000.
166. أبو ليلة، محمّد محمّد. القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ط 1، دار النشر للجامعات، مصر 2002م.
167. محمّد ﷺ بين الحقيقة والافتراء. ط 1، دار النشر للجامعات، القاهرة، 1999.
168. محمد بن محمد. منجد المقرئين ومرشد الطالبين. المطابع الوطنية الإسلامية، القاهرة، 1350هـ.
169. محمود، عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام. ط 1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.

170. القرآن والنبيّ. ط 4 ، دار المعارف، القاهرة،  
د.ت.
171. مرتاض، عبد الملك. السبع المعلقات: مقارنة سيمائية/ أنثربولوجية  
لنصوصها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.
172. المرسي، كمال الدين عبد الغني. فواصل الآيات القرآنية. ط1،  
المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1999.
173. مري، بنيلوي. العبقرية (تاريخ الفكرة). تر: عبد الواحد، محمد،  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
174. مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح  
مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د  
ت.
175. المقداد، محمود. تاريخ الدراسات العربية في فرنسا. المجلس الوطني  
للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
176. مكرم، عبد العال سالم. القرآن وأثره في الدراسات التحويّة. ط  
2، مؤسّسة علي جراح الصّبّاح، 1978.
177. الكلمات القرآنية في الحقل القرآني. ط1،  
مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1996.
178. الملحم، إسماعيل. التجربة الإبداعية: دراسة في سيكولوجية  
الاتصال والإبداع. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.
179. المنجد، صلاح الدين. المستشرقون الألمان: تراجمهم وما أسهموا به  
في الدراسات العربية. ج1، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1978.
180. مندور، محمد. في التّقد والأدب. نهضة مصر للطباعة والنّشر  
والتّوزيع، القاهرة، د.ت.

181. منقور، عبد الجليل. علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
182. مونرو، جيمز. النظم الشفوي في الشعر الجاهلي. ط 1، ترجمة فضل بن عمّار العمّاري، دار الأصالة للثقافة والنشر، الرياض، 1987.
183. الميداني، عبد الرحمن حبنكة. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها. ط 8، دار القلم، دمشق، 2000، ص 130.
184. ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. دار الفكر، دمشق، سوريا، د.ت.
185. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث. ط 1، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1969.
186. النحاس، أبو جعفر. معاني القرآن الكريم. ج 1، ط 1، تح: علي الصّابوني، 1988.
187. نخبة من العلماء. حقائق الإسلام في مواجهة حملات المشكّكين. إعداد نخبة من علماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر. جمعها أحمد سيّد إبراهيم.
188. نخبة من العلماء. كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة. ط 1، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.
189. النّشمي، عجيل جاسم. المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي. ط 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
190. النّعيم، محمّد الأمين. الاستشراق في السيرة النبوية. ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997.
191. النملة، علي بن إبراهيم الحمد. الاستشراق والدراسات الإسلامية.



- ط1، دار التوبة، الرياض، 1998.
192. المستشرقون والتّصوير: دراسة  
للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصرّين. ط1، مكتبة  
التوبة، 1998.
193. الاستشراق في الأدبيات العربيّة  
:عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب. مركز الملك فيصل للبحوث  
والدراسات الإسلامية، الرياض 1414هـ/1993م.
194. مصادر المعلومات عن الاستشراق  
والمستشرقين: استقراء للمواقف. مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرياض،  
1993.
195. ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية، ج1، تحقيق مصطفى السقا  
وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
196. هنري، ماسيه. الإسلام، ط3، ترجمة بهيج شعبان، منشورات  
عويدات، بيروت، لبنان، 1988.
197. هونكه، زيغريد. شمس الله تسطع على الغرب. تر: فاروق بيضون،  
دار الجليل، بيروت، د.ت.
198. وجدي، محمد فريد. رد شبهات على القرآن الكريم. مجلة الأزهر،  
المجلد الثاني، 1356هـ.
199. يفوت، سالم. حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي. ط  
1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989.
200. يونت، بيار وإيزار، ميشال. وآخرون. معجم الأثنولوجيا  
والأنتربولوجيا. تر: مصباح الصّمد، ط1، المؤسسة الجامعيّة للدراسات  
والنّشر والتّوزيع (مجد)، بيروت، 2006.

201. يوهان. تاريخ حركة الاستشراق: الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في

أوروبا حتّى بداية القرن العشرين. ط 2، تر: عمر لطفي العالم، دار

المدار الإسلامي، بيروت، 2001.

مكتبة البحث باللّغة الأجنبيّة:

**LE NOBLE CORAN et la traduction en langue française de ses sens.** Complexe Roi FAHD pour l'impression du NOBLE CORAN, Al-Madinah Al-Munawwarah, R.A.S.

1. BERQUE, Jacques. **Le CORAN, essai de traduction.** 2<sup>eme</sup> éd, Albin Michel, 1995.
2. BERQUE, Jacques. **Relire le Coran.** Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1993.
3. BLACHERE, Régis. **Introduction au Coran.** 2<sup>eme</sup> édit, G.P.Maisonnevire et Larose, Paris 1977 .
4. BLACHERE, Régis. **Le problème de Mahomet.** 1<sup>er</sup> éd, presses universitaire de France, 1952.
5. Ernest Renan. **Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques.** Première partie, Imprimerie Impériale, Paris, M DCCC LV.
6. GAUDEFTOY-DEMOMBYNES, Maurice. **MAHOMET.** édition Albin Michel, 1957 et 1969. *Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, bénévole, Courriel: [Jean-Marc\\_Simonet@uqac.ca](mailto:Jean-Marc_Simonet@uqac.ca)*
7. JARGY, Simon. **Islam et Chrétienté.** Publications Orientalistes de France, 1981.
8. KASIMIRSKI, M. **MAHOMET - LE KORAN** (*Traduction nouvelle*). Tome premier, fasquelle éditeurs, Paris, 1952.
9. LAMMENS, Henri. **L'Islam croyances et institutions.** 3<sup>eme</sup> éd, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943.

10. MIMOUNI, Hadroug. **L'islam agressé**. éd entreprise nationale du livre, 1990.
11. PAREJA, F.M. (en collaboration). **Islamologie**, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963.
12. RODINSON, Maxime. **MAHOMET**. édition du Seuil. 1961.
13. RODWELL, John Meadows. **The Quran**, éd. Alan Jones, (London: Everyman ) 1999.
14. ROGER, Arnaldez. **Le Coran guide de lecteur**. Dexlée, Paris, 1983.
15. ROGER, Pasquier, **Découverte de l'Islam**. Institut islamique de Genève.
16. ROMAN, André. **Grammaire de l'Arabe**. Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
17. SAVARY, M. **MAHOMET. LE KORAN**. (*Traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de mahomet*), édit Garnier Frères, Paris, 1963.
18. SIDERSKY, D . **Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes**, Librairie orientalistes, Paul Gauthier, Paris, 1933.
19. TOR, Andrae. **Les Origines de l'Islam et le Christianisme**, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.
20. VERNET, Jean. **Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**. Traduit par Gabriel Martinez Gros. Sindibad. Paris. 1985.

الموسوعات والمعاجم والقواميس:

1. الرّازي، محمّد أبو بكر. مختار الصّحاح، تح مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 1990.
2. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ج3، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، د.ت.
3. ابن هادية، علي، وآخَران. القاموس الجديد للطلّاب. ط 9، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1411هـ/1991م.
4. Al-Kur'an, Encyclopédie de L'Islam. Tome V, nouvelle, éd. G.P.Maisonneuve Larose, S.A, Paris 1986.
5. Dictionnaire **HACHETTE**, 2005. Hachette livre, Paris, 2004.
6. Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. 4. E. J. Brill, Leiden 1965.
7. **Encyclopédie Larousse**, grand dictionnaire, 3<sup>eme</sup> tome, Librairie Larousse, Paris 1982.
8. **Petit LAROUSSE**. Dictionnaire multimédia. Cd Rom. 2009.

### المجلّات:

1. مجلّة الحضارة الإسلامية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، العدد السّابع، السنة: 2001.
2. مجلّة الزيتونة، المجلد3، الجزء 6، تونس، 1939.
3. مجلّة كنوز الفرقان. الاتّحاد العام لجماعة القراء، العددان 3 و4، ديسمبر 1949، يناير 1950.

4. مجلّة مجمع اللّغة العربيّة. الجزء الثّامن والأربعون، نوفمبر 1981.

5. مجلة الهلال، العدد3، سنة1933.

6. La revue de TEHERAN.( mensuel culture iranien en langue française), N° 11, octobre 2006.

فلا تيسر

## الفهرس

- مقَدِّمة البحث: ..... 1 - ز

مدخل إلى البحث:

طبيعة الاستشراق وفلسفته

- طبيعة الاستشراق ..... 1 - 15

- فلسفة الاستشراق الفرنسي ..... 16 - 23

الباب الأوّل:

دعاوى مرجعية القرآن في الخطاب الاستشراقي الفرنسي.

الفصل الأوّل:

دعوى التأثير بالفكر اليوناني والشعر الجاهلي.

المبحث الأوّل:

دعوى تأثير القرآن بالفكر اليوناني.

- المطلب الأوّل: نفي أمية الرسول ﷺ وأثره في دعوى التأثير الخارجي ..... 27

- المطلب الثاني: المستشرقون وعلاقة القرآن بالفكر اليوناني ..... 40

المبحث الثاني:

دعوى تأثير القرآن بالشعر الجاهلي.

- المطلب الثاني : دعوى أثر النبي ﷺ في تأليف القرآن.....143

### المبحث الثاني:

دعوى أثر الإلهام في تأليف القرآن.

- المطلب الأوّل: حقيقة الوحي في الديانات السّماويّة..... 157
- المطلب الثاني: القرآن عند المستشرقين بين الوحي والإلهام..... 165

### الباب الثاني:

دعوى التشكيل القرآني في الخطاب الاستشراقي.

### الفصل الأوّل:

دعوى التشكيل المضموني.

### المبحث الأوّل:

العقائد والعبادات في التشكيل القرآني.

- المطلب الأوّل: موقف الاستشراق من مضمون القرآن العقائدي.....179
- المطلب الثاني: رأي الاستشراق في مضمون القرآن التّعبدية.....193



## الفصل الثالث:

### دعوى التشكيل الأسلوبي.

#### المبحث الأول:

#### اللغة العربية والأسلوب القرآني في الخطاب الاستشراقي.

- المطلب الأول: القرآن الكريم واللغة العربية: رؤية فرنسية.....280
- المطلب الثاني: الأسلوب القرآني من منظور استشراقي.....291

#### المبحث الثاني:

#### ترتيب سور القرآن والقراءات في الخطاب الاستشراقي.

- المطلب الأول: موقف المستشرقين في ترتيب سور القرآن.....305
- المطلب الثاني: القراءات القرآنية في الخطاب الاستشراقي.....320
- 335..... خاتمة البحث
- 345 ..... قائمة المصادر والمراجع
- 369..... الفهرس