Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie
جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة العربية و آدابها
تخصص نقد أدبي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه
الموضوع :

# القرآن الكريم في الخطاب الإستشراقي الفرنسي

## ريجيس بلاشير أنموذجا

إعداد الباحث
حسان صالحي

إشراف
أ. د سيدي محمد غيثري

**أعضاء لجنة المناقشة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| أ.د.ديدوح عمر | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | رئيسا |
| أ.د.غيثري سيدي محمد | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | مشرفا |
| أ.بلعيدوني محمد | استاذ محاضر | جامعة تلمسان | عضوا |
| أ.حفارعز الدين | استاذ محاضر | جامعة مستغانم | عضوا |
| أ.د.طيبي أحمد | أستاذ التعليم العالي | جامعة سعيدة | عضوا |
| طيبي آمنة | استاذ محاضر | جامعة سيدي بلعباس | عضوا |

**السنة الجامعية 1437 . 1438 هـ / 2018 . 2019 م**

بسم الله الرحمن الرحيم

# إهـداء

إلى اللذين منحوني الثقة بالنفس ،
وشجعوني على المضي قدما في طلب العلم.
إلى أبي وأمي وإخوتي والى زوجتي الغالية
وإلى محمد عباس ولينة مرام .

المقدمة :

شكل القرآن الكريم منذ نزوله قيمة جمالية تؤكد إعجازه بلغته ونظمه وحقق المفارقة ، وأفحم العرب والعجم على حد سواء . وكان ذلك حافزا قويا للدارسين للوقوف عند اعجازه وجماليته . وهذا ما تؤكده الدراسات الاعجازية العربية قديما وحديثا عبر مسارها الطويل ، حيث أولت القرآن الكريم أهمية كبيرة ، و توصلت إلى استخلاص الكثير من المزايا الجمالية والفنية لإعجاز القرآن .

لكن في المقابل خلفت الدراسات الغربية والاستشراقية على وجه التحديد عبر تاريخها الطويل، كما هائلا من الدراسات الأكاديمية والبحوث العلمية ، التي ما تزال إلى اليوم تشكل صورة الإسلام وحضارته في عقل الإنسان الغربي وفي عقول كثير من أبناء العرب والمسلمين أنفسهم. فدراسات " كارل بروكلمان " مثلا التاريخية و " جولدزيهر" و " شاخت " حول العقيدة والشريعة ، و "مونتجومري وات " في السيرة و " هملتون جب " حول حاضر العالم الإسلامي ، و " ماسنيون " حول التصوف وريجس بلاشير عن القرآن الكريم وغيرها ، ما تزال محل ثقة الدوائر العلمية في الغرب والشرق.

خلف الخطاب الاستشراقي على اختلاف مجالاته واهتماماته صراعا بين النقاد العرب بين مدافع ورافض ، ومن ثمة غاب التقييم الموضوعي والنقد العلمي لهذا الخطاب الذي استمد حضوره من خلفيات أيديولوجية وسياسية مختلفة ، فرضت ثقلا اتخذ أشكالا من العلاقات المتشابكة التي تشوه التاريخ وتطمس الحقائق عندما تقدمها إلى القارئ أو المتلقي الغربي ، وذلك باستغلال شغفه في معرفة الكثير عن الشرق وعن

الإسلام وعن المسلمين ، كما أن الأدوات والآليات التي اعتمدها هي هدم وتشكيك ممنهج وافتراضات متصلة تحولت مع الوقت إلى معطيات تاريخية ثابتة وحقيقية ، ارتسمت في مخيلته على نحو يصعب إزالتها، الأمر الذي جعل مهمة إعادة قراءة ذلك الرصيد المعرفي والنقدي الضخم وغربلته ونقده تحت مظلة البحث العلمي أمرا محتوما .

وبالنظر إلى ما أنجز من جانب الباحثين العرب والمسلمين في مجال نقد تلك الدارسات، يتبين أن أغلبها اتجهت إلى دراسة الظاهرة الاستشراقية من حيث تاريخها ودوافعها وآثارها ، كما ركزت بعضها على رصد الشبهات التي ترددت على ألسن المستشرقين، والرد عليها من موقف الدفاع الذي يغلب عليه الانطباع والرد السريع المستعجل غير المؤسس على رؤية علمية ، وافتقاره أيضا إلى منهج محدد، وعدم إلمامه بجوانب معرفية عديدة هي من الأدوات التي يجب أن يتسلح بها كل من يريد البحث في موضوع كهذا، مثل تاريخ الأديان والمعتقدات الدينية لدى أهل الكتاب ومضمون الكتب المقدسة والإلمام بمختلف جوانب النص القرآني وعلومه .

ومن تم فإنها أغفلت الجانب الأهم الذي أدركه الاستشراق مند عهد مبكر من أن النص القرآني يعد أساسا في العقيدة ، وباعثا للحضارة ومدخلا لفهمها وانطلاقا من هذا الواقع وهذه المعطيات كان الدافع الحقيقي وراء هذا البحث الموسوم ب " **القرآن الكريم في الخطاب الاستشراقي الفرنسي ريجيس بلاشير أنموذجا** " الذي تقف وراءه جملة من الدوافع يمكن أن نحددها في النقاط التالية : أولا الأهمية التي تكتسيها الكثير من الدراسات الاستشراقية في منظومتنا المعرفية والحيز الهام والمكانة اللافتة التي أضحت تتمتع بها، في مجال الحسم في الكثير من القضايا الجوهرية ، ثانيا محاولة الكشف عن

المفاهيم الأساسية في هذه القراءات النقدية وأدواتها ومناهجها ، وحصر أهم القضايا التي دار حولها البحث ، وتبيان الكيفية التي تم بها انتقاء النصوص ( الرويات والاخبار) التي تخدم توجهات وأهداف المدرسة الاستشراقية الفرنسية ، ثالثا الكشف عن الكيفية التي تعامل بها الخطاب الاستشراقي الفرنسي مع الظاهرة القرآنية في عمومها، والطرق التحليلية والنقدية التي اعتمدها في دراسة القرآن الكريم ، وكيف تعامل مع الدراسات الإسلامية من حيث مفاهيميها وآلياتها ومناهجها.

وقد اخترنا ريجيس بلاشير كنموذج للمكانة العلمية التي يحوز عليها هذا المستشرق في الدوائر الاستشراقية الغربية، بالنظر إلى القضايا المفصلية التي تناولها في تاريخ الادب العربي وأيضا في ترجمته للقرآن إلى اللغة الفرنسية التي لا تزال تعد مرجعا مهما للباحثين في هذا الحقل، يضاف إلى ذلك أنه من المستشرقين الذين نقلوا إلى المدرسة الاستشراقية الفرنسية جهود المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية .

ولسنا في عملنا هذا نسعى إلى تبني موقف رافض أو مؤيد للاستشراق بقدر ما نحاول القيام بمجهود علمي، حيث اعتمدنا على المنهج الإستقرائي التحليلي ، و تقيدنا فيه بشئ من الدقة لنتجنب التشويه والتبسيط والتعميم الذي يحكم خطاباتنا عن الاستشراق ولعل الحفر في الأفكار بالاستقراء والتحليل والنقد إحدى طرقنا لفهم الخطاب الاستشراقي عموما والفرنسي على وجه التحديد.

ومهما يكن من أمر فإننا نهدف من خلال هذا العمل إلى تبيان ما توصلت إليه الدراسات الاستشرقية الفرنسية ، وسنحاول أن لا ننصب أنفسنا مدافعين وإنما نحاول القراءة بكل روية واختيارنا لن يكون عشوائيا أو

اعتباطيا ، وإنما يقوم على ملاحظتين هامتين : الأولى أن استقراء جهود المستشرقين في مجال الدراسات القرآنية يكشف أن عمل المستشرق الألماني نولدكه الموسوم بـ " تاريخ القرآن " يعد المحطة الأولى التي تحدد على أساسها مسار الكثير من الدراسات في هذا المجال ، لذلك اقتصرنا على بعض النماذج النقدية من الحديث والمعاصر، أما الثانية فإن الاستشراق عبر تاريخه الطويل قد مر بمراحل كانت الدراسات في مرحلتها الأولى تركز البحث حول حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر من أي شئ آخر، ثم في مرحلة ثانية ركزت على دراسة النص القرآني ، خرج فيها الاستشراق من عباءة الكنيسة ابتداء من عصر التنوير (بدأت مع القرن الثامن عشر ) ثم المرحلة الأخيرة التي تبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر اتجه فيها البحث نحو دراسة القرآن الكريم والثراث الاسلامى بشكل عام.

وقد جاء بحثنا هذا في مقدمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة.

المدخل تناولنا فيه الاستشراق بين المفهوم والسياق ، وكذا الإرهاصات الأولى للاستشراق الفرنسي وتطوره بالإضافة إلى ابرز المحطات التي مر بها تاريخيا وإسهاماته في مختلف المجالات وبالأخص في الدراسات القرآنية.

الفصل الأول خصصناه للخطاب الاستشراقي الفرنسي من حيث جهوده في مجال الدراسات القرآنية، وإسهاماته في التأسيس لرؤية نقدية حول القضايا المرتبطة بالقرآن الكريم وذلك باستقراء أهمها وتجنب الحديث عن ما ليس له علاقة بالقرآن الكريم، ثم انتقلنا إلى تحديد مفهوم الوحي في الدراسات الاستشراقية ، لما لهذه الفكرة من أهمية في تحديد الزوايا التي نظر من خلالها

المستشرقون لنص القرآن الكريم ، وأبرز التفسيرات المختلفة والتأويلات المتباينة التي قدمت في هذا المجال.

أما في الفصل الثاني فقد خصصناه للحديث عن بناء النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي من خلال محاور كبرى تتمثل في ترتيب السور وإشكالية القراءة عند بلاشير، متبوعا بامتدادات المقاربة الاستشراقية في تفكك النص القرآني عند عدد من المستشرقين ، على اعتبار أنها تتقاطع من حيث الطرح مع ماجاء به ريجيس بلاشير، ثم عمدت فيه إلى بسط أهم القضايا التي طرحها الاستشراق الفرنسي في مجالات اختلاف القراءات والتفسير وعلوم القرآن بدءا بجولتسيهر مرورا بنولدكه ووصولا إلى بلاشير وكوكبة أخرى من المستشرقين الفرنسين .

أما الفصل الثالث فقد خصصناه للحديث عن لغة وأسلوب النص القرآني وتجلياته في الخطاب الاستشراقي الفرنسي من خلال بسط مفاهيم أساسية عند بلاشير تتمثل في الظاهرة القرآنية ومفهوم الإعجاز، كما تناولنا مفهوم الواقعة القرآنية عند بلاشير وعلاقتها بالنص القرآني ثم عرجنا على مفاهيم وآليات البحث الاستشراقي.

أما الفصل الرابع والأخير فقد خصصناه للحديث عن إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية ، بسطنا فيه الحديث عن أبرز المراحل التاريخية التي مرت بها هذه الترجمة ثم ناقشنا المسائل النظرية والتطبيقية وكذا الصعوبات التي واجهها المستشرقون المترجمون للقرآن، ثم بسطنا مجموعة من النماذج التطبيقية لترجمة بلاشير للقرآن، وقدمنا بشأنها ملاحظات مست مختلف الجوانب والموضوعات .

وخلصنا في الأخير إلى مجموعة من النتائج والمقترحات .

أما بخصوص الصعوبات التي واجهت البحث فهي مرتبطة بعدم وجود مراجع ودراسات تناولت كتابات ريجيس بلاشير بشكل مباشر يمكن الاعتماد عليها.

وفي الأخير أتقدم بأسمى عبارات الحب والمودة الى استاذي الدكتور غيثري سيدي محمد على صبره وطول اناته في الاشراف على هذا البحث ، وبما ابدى لي من ملاحظات قيمة ، كما اقدم عبارات الشكر والعرفان لكل من قدم لي يد العون في انجاز هذا العمل ، وندعو الله عز وجل أن يجعله في ميزان الحسنات وعلى الله العزم واليه قصد السبيل .

حسان صالحي

بشار في : 25 ماي 2017

# مدخـل

## إرهاصات الاستشراق الفرنسي وتطوره

مدخل :

يعد الاستشراق من أكثر المفاهيم والمصطلحات جدلية، إذ إنه مرّ بمراحل مختلفة تأثر فيها بالسياق التاريخي العام، وأسهمت في بلورته عوامل و قوى، دينية ثقافية وسياسية مختلفة، فمنذ بدء الإرهاصات الأولى إلى غاية بداية عصر النهضة الأوروبية، ساد اتجاه لاهوتي خرافي متطرف في جدله وعدائه للإسلام وجسّد الصراع الديني بين أوروبا المسيحية والشرق الإسلامي، ومع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي أثرت في مفهوم الاستشراق النزعة الإنسانية التي سادت في عصر النهضة وحركة التنوير، وبعد منتصف القرن العشرين شهدت المرحلة بروز باحثين من حقول معرفية أخرى ، تستثمر الأدوات الحديثة في الحقول الألسنية واللغوية، نتيجة معطيات ومستجدات عرفتها العلوم الطبيعية والإنسانية . وبالتالي تراجع المفهوم الكلاسيكي للاستشراق. وظهرت مفاهيم جديدة له من قبيل مستعرب أو مختص في الإسلاميات ، وبدأ التحول إلى تخصصات جديدة كعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي والألسنيات والأنتربولوجيا و مختلف فروع التاريخ العام نتيجة « النواقص الصارخة التي كانت تعتري الأطروحة الإستشراقية الكلاسيكية كاستنباطها لفكرة التفوق العرقي والمركزية الأوروبية، وكذلك تبنيها للرؤية الجوهرانية والمثالية للحضارات الأخرى ، ثم ارتباطها المسيء بحركات الاحتلال والاستيلاء التي ارتكبتها القوى الأوروبية في بلاد الشرق». [1]

وشهد مفهوم الاستشراق تغيّراً بعد أن كان محتكراً من قبل فقهاء اللغة والمحترفين في اللغات الشرقية، وذلك بدخول باحثين من حقول معرفية أخرى،

---

(1) الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي ،ط2،2000، بيروت لبنان، ص91/90.

وأسهمت عوامل متعددة في إفراز واقع جديد، أدى إلى ارتفاع في مستويات التمكن من اللغات واستخدام نظريات ومناهج جديدة ، فمند بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كان لفرنسا قصب السبق في السيطرة على الشرق والاستشراق ، وبعد الحرب انتقلت الدفة تدريجيا إلى الولايات المتحدة، وبدأت العديد من مراكز البحث في إنتاج خطاب استشراقي جديد يعمل على تجديد فرضياته وإعادة تأهيل الأطروحات القديمة [1] ، واستثمار الأدوات والمناهج الحديثة .

وقد ضبط إدوارد سعيد تعريف (المستشرق) على أنه كل من يقوم بتدريس كل شيء عن الشرق أو الكتابة عنه أو البحث فيه، ويسري ذلك على كل باحث سواء أكان مختصاً في علم الإنسان أم علم الاجتماع أم مؤرخاً أم فقيه لغة في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، فهو إذاً مستشرق وما يقوم به هو استشراق. وعند الخوض في المدلول الاصطلاحي للاستشراق فإن إدوارد سعيد في كتابه الشهير (الاستشراق) يعتبره كشف عن البنية العسكرية والفكرية للأنجلوسكسونين في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وفضح عملية سيطرته على الشرق وامتلاك السيادة عليه وإعادة بنائه وإنتاجه سياسياً واجتماعياً وعقائدياً وعلمياً، من خلال نصوص تستمد سلطتها المرجعية من التمثيلات النصّية من دون تفحص لمدى تطابق تلك النصوص مع الحقيقة التاريخية. [2]

---

(1) الفرضيات القديمة ترفض الاعتراف بكون الإسلام دينا سماويا وترفض الإقرار بالوحي وتصرّ على نسبة العقيدة الإسلامية إلى جذور مختلفة وتنسب التشريعات الإسلامية إلى القوانين البابلية واليونانية والرومانية .

(2) انظر إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة السابعة، 2005، ص 120.

ويرى الطيب بن إبراهيم أن الاستشراق مرتبط ارتباطاً عضوياً وتكاملياً، ولا بد له من مسافة زمنية ومساحة مكانية ونوع إنساني وإنتاج ثقافي وفكري، و أن هدف الإستشراق هو معرفة الشرق الهوية والتاريخ المتمثل في الإسلام والمسلمين[1] .

ولعل كلمة مستشرق قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، حيث يقول **آرثر** جون آربري Arthur John Arberry **(1905-1969)**[2] إن المدلول الأصلي لاصطلاح مستشرق ظهر في سنة 1638، وفي سنة 1691. وصف آنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه استشراقي نابه ويتحدث بيرون في تعليقاته على (Childe Harold's Pilgrimage) عن المستر ثورنتون وألماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق[3]، أما المستشرق فهو: «عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه» .[4]

---

(1)انظر الطيب بن إبراهيم ، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه خاصة في الجزائر، دار المنابع للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004 .

(2) مستشرق بريطاني درس العربية والفارسية. ارتحل إلى مصر لمواصلة دراسته للغة العربية، اهتم بالأدب العربي، أصدر كتابه ( المستشرقون البريطانيون)(1943). تولى منصب أستاذ كرسي اللغة العربية في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ثم انتقل لجامعة كمبردج ليشغل منصب أستاذ كرسي اللغة العربية . ولعل من أبرز جهود آربري ترجمته لمعاني القرآن الكريم، حيث أصدر أولاً مختارات من بعض آيات القرآن الكريم مع مقدمة طويلة، ثم أكمل الترجمة وأصدرها عام 1955. انظر ترجمته في آخر البحث.

(3) ا. ج آربري، المستشرقون البريطانيون، تعريب محمد الدسوقي النويهي، (لندن: وليم كولينز، 1946)، ص8 .

(4) يحيى مراد، أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص6.

ويذكر المستشرق مكسيم رودنسون Maxime Rodinson (1915)[1] أن كلمة مستشرق ظهرت في اللغة الإنجليزية نحو عام 1779م، كما دخلت كلمة الاستشراق معجم الأكاديمية الفرنسية في عام 1838م، وفيها تجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق [2] .

أما ألبرت ديتريش فيعرّف المستشرق بأنه « ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتي له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق» [3]. وقد استخدم شيخ المستشرقين سلفستر دي ساسي [4] (1758-1838)هذا المصطلح مرتين، مرة في مقدمة كتابه الشهير النحو العربي في معرض حديثه عن المستشرق الهولندي إربنيوس Erpenius ، ومرة ثانية عندما وصف به زملائه الذين قاموا بدور هام في دراسة فقه اللغة العربية ونحــوها

---

(1) مستشرق فرنسي تولى العديد من المناصب العلمية نال العديد من الأوسمة والجوائز من الجهات العلمية الفرنسة والأوروبية ، لـه العديد من المؤلفات منها ( الإسلام والرأسمالية) و(جاذبية الإسلام) و(محمد) و(إسرائيل والرفض العربي). ولـه العديد من الدراسات التاريخية والتاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي.

(2) مكسيم رودنسون، صورة العالم الإسلامي في أوربا، دار الطليعة، 1970، ص 74.

(3) انظر محمد كرد علي، اثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية، المجمع العربي 1927.

(4) سلفيستر دي ساسي Silvester de Sacy ( 1758-1838) فرنسي لغوي، كان على رأس المدرسة الفرنسية في باريس اهتم بالأدب والنحو مبتعدا عن الخوض في الدراسات الإسلامية ، وإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزا للدراسات العربية . يعرف بشيخ المستشرقين الفرنسيين وكانت له إسهامات في النحو العربي ، وقدم انجازات هامة حررت الفكر الأوربي من معتقدات الكنيسة السلطوية وتحرير الدراسات العربية من قيود اللاهوت، تتلمذ على يد " ى. رويس (1804-1841) الذي اهتم بنقد الأسفار الخمسة . وقد استفاد من رؤاه فلهاوزن وكوينن .

ويرى كثير من الباحثين أن "جيرار دي أورلياك" الفرنسي هو أول من استشرق . ويقول ادوارد سعيد " الإسلام وأقاليمه كانوا يشكلون محور الاستشراق الأوروبي حتى القرن الثامن عشر، لكن المستشرقين الذين جاؤوا بعد ذلك التاريخ جعلوا البنى الاستشراقية فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي بدورها إلى المعتقدات العلمانية وشبه الدينية، كما أنهم مهدوا الطريق أمام الاستشراق الحديث الذي ارتكز على أربعة عناصر:

1-التوسع ( توسع الدراسات إلى خارج حدود العالم الإسلامي) .

2-المجابهة التاريخية بين الحضارات ( القدرة على التعامل التاريخي مع الثقافات غير الأوروبية قد ازدادت قوة وأصبح الفهم الأوربي للشرق فهما أكثر معقولية ) .

3-التعاطف ( إن تصنيفات البشر تجاوزت ما سمي ذات يوم الأمم المقدسة والأمم المدنسة). [1]

ومن تم برزت على الأقل ثلاثة مفاهيم صالحة للتداول:

1-كون الاستشراق ذا دلالة أكاديمية ، أي كونه بحثاً جامعياً في معرفة الآخرين.

2-كونه أسلوباً فكرياً قوامه تمايزان أساسيان ، وجودي ومعرفي بين غرب يدّعي أنه يعرف نفسه تماماً – بنفسه – وبين شرق قابل لمعرفة الغير ، وعاجز ذاتياً عن معرفة نفسه.

---

(1) انظر ادوار سعيد، الاستشراق ، المعرفة السلطة الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، ط5، 2001، ص55

3-كون الاستشراق متداخلاً مع بنى الدولة الحديثة في الغرب ومتشابكاً مع توجهات المجتمع المدني فيه، قد صار مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق[1].

ومن ثمة كان الاستشراق خطاباً يدل على الاتجاه نحو الشرق ، يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدارسات المختلفة عن الشرق الإسلامي والتي تشمل حضاراته وأديانه ولغاته وثقافته ، حيث أسهم في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة ، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

**إرهاصات الاستشراق الفرنسي وتطوره:**

اختلفت الآراء حول بداية الاستشراق، فليس هناك تحديد واضح ودقيق لنشأته بحيث يستطيع الباحث في هذا المجال أن يحدّدَ تاريخاً بَعيْنِه، تكون فيه المنطلقات أو البدايات الأولى لاهتمام الاستشراق بعلوم الأمم الأخرى وثقافاتها وعقائدها وآدابها وعاداتها وتقاليدها التي كانت يشملها " الشرق ".

وقد تعدّدت الآراء حول البدايات الأولى للاستشراق، بعضها يعطي تاريخا بعينه وبعضها الآخر يعطي حقبة أو عصراً من العصور التي مرّ بها الشرق أو العالم وبعض ثالث لا يعطي زمناً، وإنَّما يعتمد على حوادث أو غايات أراد الاستشراق الوصول إليها فجعلت هي البدايات. أمَّا الذين يحاولون تحديد نشأة الاستشراق تحديدًا علمياً قائماً على حدث علمي، فيعودون بنشأة الاستشراق إلى

---

(1)عماد الدين خليل، القرآن الكريم من منظور غربي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، 1996، ص31.

سنة (712 هـ/1312 م) حينما عقد مؤتمر " فيينا " الكنسي ونادى بإنشاء كراسي في اللغات العربية والعبرية ، واليونانية والسريالية في الجامعات الأربع الرّئيسة في أوروبا وهي باريس، وأكسفورد، وبولونيا وسلامنكا ثم في جامعة خامسة في البلاط البابوي. وقد رأى هذا الرأي كثير من الذين كتبوا عن نشأة الاستشراق، أمثال إدوارد سعيد، ونذير حمدان، و زقزوق، وعدنان وزان ونجيب العقيقي وغيرهم. ويبدو أنَّ هذا الرأي هو الأقرب إلى الصواب لأنه يعطي تاريخاً بعينه، وحَادثة علمية محددة بالزمان والمكان والنتائج، ولذا مال إليه كثير من الدارسين وأخذوا به على اعتبار أنّه أكثر" أكاديمية " من الآراء التي سبقته .

خضع الفكر الأوربي مند نشأته في البيئة اليونانية لقانون الصراع بين الأضداد بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو المبنية على التجربة والحس ثم في بدايات العصر الحديث في الصراع بين المذهب العقلي لديكارت والمذهب التجريبي لجون لوك ، ثم أفرز المجتمع الأوروبي الفلسفة المادية التاريخية التي وجدت في الصراع بين الأضداد القانون الصارم الذي يوجه مسيرة التاريخ. وما ميّز الفكر الأوربي أيضاً عقدة الاستعلاء، حيث اعتادت أوروبا الغربية خاصة في منتصف القرن 16 الميلادي على مستوى حضاري امتاز بتفوقه المادي والحضاري، ثم إن سيطرة النزعة الوضعية وظهور المذهب التجريبي أدى في القرن 18 الميلادي إلى تأثر المستشرقين بمناهج هذه المدرسة في كتابتهم التاريخية عن الإسلام .

وبما أن المنهج الوضعي لا يؤمن إلا بالوجود المادي الملموس فإن المستشرقين الذين تأثروا بهذا المنهج شككوا في العديد من المسائل ، كما أن العامل التاريخي بكل تراكماته الثقافية المشوهة عن التاريخ الإسلامي في أوروبا عبر العصور أسهم في صنع هذه الصورة .

إن الاستشراق في أوروبا كان جزءاً من تيارات العلوم التي ولدتها نظرية المعرفة الوضعية والعلموية التي سادت في القرن التاسع عشر، كما أنه خضع لتأثيراتها المنهجية جنباً إلى جنب مع مناهج الدراسات التاريخية والفيلولوجية التي حاولت تمثل المنهج التجريبي الفيزيائي والبيولوجي، والكل يعلم أن فكرة التطورية والتقدم المطرد وفقا لنسق مركزي وعالمي أوروبي كانت الفكرة المرجع أو المثال في ذلك الإنتاج المعرفي الغربي الضخم والذي كان الاستشراق جزءاً منه.

غير أن هذا الإرث المعرفي لم يلبث أن تعرض لنقد صارم مند بدأت نظرية النسبية تظهر في مناهج علوم الفيزياء أولاً ، و في مناهج علوم الإنسان ثانياً . وما أن اطلّ النصف الثاني من القرن العشرين، حتى لاحظنا قفزات معرفية إنسانية تتمثل بنقد العلموية والتطورية والموضعانية، وفي شتى حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكان التاريخ والاستشراق من ضمنها. إذاً النقد الفعلي للثقافة العلمية الغربية والاستشراق باعتباره جزءاً منها جاء من الغرب نفسه، وعبر أدوات ومناهج هي من نتائج هذه الثقافة نفسها، أو بتعبير آخر هي من نتاج التجاوز الدائم الذي استطاعت هذه الثقافة أن تحققه عبر التراكم والنقد والقفزات والانقطاعات المعرفية . وإذا جاز إعطاء مثل عن حركة النقد التاريخي في فرنسا فإننا نشير إلى الدور الذي قامت به مجلة الحوليات في نقد مدارس القرن التاسع عشر التاريخية والتي كانت لا تزال سائدة في الجامعات آنذاك، لترسي بعد سنوات حقولاً ومناهج جديدة في التاريخ ، فطالت حقول التاريخ الأوروبي ومناهجه كما طالت حقول تاريخ العالم الإسلامي موضوع الاستشراق.

شهدت العصور الوسيطة وجانب مهم من العصر الحديث نمو دور فرنسا باعتبارها نقطة ارتكاز رئيسية في العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب وما يستتبع هذه العلاقات أو يمّهد لها من ألوان العلاقات الأخرى. وقد شكل المذهب الكاثوليكي مكوناً أساسياً من مكونات هوية فرنسا خصوصا، في موقفها من الآخر، ومن الجانب الحضاري ترى في نفسها وريثة العالم اللاتيني ونواته الصلبة لذلك كانت النواة التي انطلقت منها الحروب الصليبية باتجاه أوروبا ، كما أن لدى الفرنسيين بصفة عامة إحساس متضخم بالمركزية الذاتية، وإحساس طاغ بتفوقهم الثقافي على جميع شعوب المعمورة ، وبالتالي كانت منطلقاً للعديد من التيارات الفكرية بدءاً بتأثيرات وأراء عصر الأنوار ومروراً بأفكار الفلسفة الوضعية وصولا إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة. هذه المعطيات وأخرى لا يتسع المجال لذكرها جعلت المدرسة الفرنسية تتبع خطاً تفكيكياً والمدرسة الأنجلوسكسونية تتبع خطاً أريكولوجيا مادياً والمدرسة الألمانية تتبع خطاً فيلولوجياً .

ولأن الحديث سيكون عن الاستشراق الفرنسي، فالمؤكد هو أن إرهاصات كثيرة وقف عندها الباحثون في تحديد البدايات الفعلية للاستشراق، ومن الآراء البارزة هو أن الحروب الصليبية من الأسباب الأولى التي أدت إلى توجيه الاهتمام نحو الدراسات الاستشراقية حيث يقول يوهان فوك « إن الاستشراق إنما ارتبط بالحروب الصليبية وإن المستشرقين الأوائل كانوا يرون في عملهم انه نوع من الجهاد والكفاح ضد الإسلام » .[1]

(1) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق،الدراسات العربية الإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين دار المدار الإسلامي ، ط2، بيروت، لبنان، ص 88 .

ويرى عبد العظيم المطعني أن نشأة الاستشراق يعود إلى فشل الحروب الصليبية « فقد ظهر كأحد البدائل التي اهتدت إليها أوروبا لمواجهة الإسلام حين بدا لها أن الحروب المسلحة باءت بالفشل أمام قوة الجهاد الإسلامي، التي حسمت الأمور بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي إبان الحروب الصليبية » .[1]

أما المستشرقة الفرنسية أودين بيتي فترى أن الانطلاقة كانت في القرن التاسع عشر، أما بن سالم حميش يرى « إن المؤسسة الاستشراقية بمجامعها ومعاهدها ومجالاتها المتخصصة قد بدأت تظهر منذ أواخر القرن الثامن عشر وطيلة التاسع عشر الذي هو بحق قرن الاستشراق بالمعنى التخصصي للكلمة» [2]

ومفهوم مستشرق لم يظهر في أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر، إذ ظهر أولا في انجلترا عام (1779) وفي فرنسا عام (1799)، وأدرج مفهوم الاستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام (1838) كما عقد أول مؤتمر للمستشرقين عقد سنة 1873 في باريس.

ارتسمت ملامح الاستشراق الفرنسي في القرن السادس عشر الميلادي حيث لم يكن الفرنسيون يعرفون شيئا عن العالم الإسلامي قبل هذا التاريخ ، كما أن جذور الاستشراق العلمي ترجع إلى اهتمامات حركة التنوير، و كانت الرغبة في التعرف على لغات الشرق وحضارته مرهونة بالتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس. ويعدّ الاستشراق الفرنسي تاريخياً من أهم المدارس الاستشراقية وأقدمها حيث أسس أول كرسي للغة العربية قد تأسس في باريس في كوليج دي فرانسا عام1539، وشغله آنذاك المستشرق الفرنسي غليوم بوستيل، و أول

(1) عبد العظيم المطعني، أوربا في مواجهة الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1،ص93.

(2) بن سالم حميش،الاستشراق في أفق انسداده،المجلس القومي للثقافة والعلوم،الرباط.ط1 ، ص91.

المسشرقين الفرنسين كان دي أورياك غربرت الذي حاول أن يتعرف على العالم الإسلامي وينقل معرفته إلى بلاده.

إن أول من دفع الغرب إلى الاهتمام بحضارة العرب هم الرهبان « والواقع أن الكتب الشرقية المدونة في مختلف الموضوعات قد ترجمها إلى اللاتينية الرهبان فقط دون غيرهم » [1]. وحمل الاستشراق الفرنسي في الشرق خلال القرنين 11 و12 الميلاديين عنوان التبشير الديني ، ومع النزعة الإنسية التي طورت عصر النهضة ، تحول الاستشراق من عصر الصراع بين الشرق والغرب إلى محاولات استطلاع واستكشاف معالم الشرق، وحسب روبير منتران كان العقد الأخير من القرن الثامن عشر الانطلاقة الحقيقية للدراسات الشرقية بفرنسا ، ثم حدث تحول آخر في القرن العشرين سمح بإنشاء المدرسة العلمية للدراسات العليا في باريس .

إن القراءة الغربية الاستشراقية مرت بمراحل بدءاً بالتراكم العدائي المغلوط مرورا بمرحلة الإرث الاستعماري وصولا بامتزاج أطروحة المدرسة الاستشراقية التقليدية بأدبيات مدرسة التحديث، وهذه المراحل حددتها العلاقة الوثيقة بين الاستشراق والتبشير منذ النشأة الأولى ثم بين الاستشراق والاستعمار،لأن الاستشراق في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة وقام بدور خطير في التمهيد للاستعمار السياسي والثقافي والعسكري، وهذا يؤكد العلاقة بين الانتقال الأوربي إلى الاستعمار وظهور الاستشراق كمشروع معرفي على حد تعبير جاك بيرك " الجناح الفكري للتوسع السياسي ".

---

(1)أحمد سمايلوفيتش ، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، 1980، ص 71 وما بعدها

إن التواصل الحضاري والثقافي بين الشرق والغرب قديم ، واتخذ أشكالا متعددة بدءاً من دخول المسلمين صقلية والأندلس فاتحين ، ثم بعد ذلك الحروب الصليبية حيث كانت أول حملة استعمارية قامت بها مملكة فرنسا في الشرق مع لويس التاسع ، وبانتهائها همدت الحركة الصليبية ليفكر بعدها لويس التاسع في سياسة أخرى عمد فيها إلى إثارة الخلافات بين الأوساط الإسلامية وتجنيد المبشرين لمحاربة تعاليم الدين الإسلامي. وهناك صلات أخرى أسهمت في تحديد علاقة جديدة للغرب بالشرق منها النشاط التجاري، وتبادل السفراء، والرحلات الفرنسية واحتلال شمال إفريقيا وحملة نابليون على مصر. وكان « الإعجاب بالنموذج العربي والإحساس بقيمته هو الذي دفع الفرنسيين في فترة ما بعد المواجهات الساخنة إلى البحث عن المنجزات الحضارية العربية والعكوف عليها والاستفادة منها »[1] .

وقد كان لفرونسوا الأول دورا مهم في اهتمام فرنسا بالدراسات الشرقية ، حيث في عهده تأسس معهد فرنسا سنة (1530) ، وأنشئ كرسي لليونانية وآخر للعبرية إلى جانب إنشاء الكلية الملكية والمكتبة الوطنية ، تم توالى بعد ذلك الاهتمام باللغات الشرقية وبالدراسات العربية والإسلامية بإنشاء عدة كراسي وجامعات ومعاهد ومكتبات تضم العديد من المخطوطات النادرة، وبذلك شكل الشرق والعالم الإسلامي في القرن السادس عشر مادة دراسية في فرنسا. ثم بعد الثورة الفرنسية (1789) أنشئت مؤسسات جديدة منها مدرسة اللغات ومدرسة اللغات الشرقية سنة (1795) ، لتشهد بعد ذلك الدراسات الشرقية في فرنسا تقهقرا بعد ظهور

(1)محمد درويش ، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، دط،1997، ص 9.

المدرسة الألمانية ، ثم أعاد إليها النشاط سلفستر دي ساسي في القرن التاسع عشر حينما تولى إدارة مدرسة اللغات الشرقية الحية التي أنشأتها الثورة الفرنسية لمنافسة المؤسسات الجامعية البريطانية العريقة في عملية الصراع على الشرق من خلال دارسين بلغاته وشعوبه وتاريخه وجغرافيته .

استهل دي ساسي مرحلة جديدة تحرر فيها الاستشراق من سلطة المرجعية الدينية القامعة ، والتي هيمنت قبل عصر التنوير وسعى إليه المستشرقون الألمان الأوائل في الربع الأول من القرن التاسع عشر، حيث يقول عنه ادوار سعيد إنه " خلق باحثي المستقبل " ولم يعتمد دي ساسي على كتاب " النحو العربي" للهولوندي اربنيوس بل كتب بنفسه مؤلفاً جديداً وبالفرنسية وليس باللاتينية بعنوان "النحو العربي"، ثم كتب كتاباً مدرسياً بعنوان " منتخبات من أدب العرب " تضمن نصوصاً أدبية وتاريخية استخرجها من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس، وقد ظل كتاباه هذان معتمدين لحوالي نصف قرن حتى حلت محلهما الكتب التي ألفها تلامذته الألمان. يقول ادوار سعيد : « وكان في عمل ساسي للمرة الأولى منذ مجمع فيينا ، مبدأ منهجي واع تترافق فعاليته مع فعالية الانضباط البحثي ولم يكن أقل أهمية من ذلك إحساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف عند نقطة البدء لمشروع تنقيحي هام »[1] .

إن التاريخانية الفرنسية هي التي بلورت على مشارف القرن التاسع عشر المعالم الأولى للاستشراق بمعناه العلمي ؛ فقد قام الهولوندي توماس ارنيوس سنة (1924) بنشر كـتاب عن النحو العربي باللغة اللاتينية ظل معتمداً حوالي قرنين

---

(1) انظر ادوار سعيد، الاستشراق ،المعرفة السلطة الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، ط5، 2001، ص146.

وازداد تأثيره في الألمان عندما قام الألماني ميخئيايس بترجمته إلى الألمانية وكانت الفيلولوجية هي الركن الأول للتاريخانية الألمانية التي بلغت ذروة ازدهارها لدى المؤرخين الألمان الكبار مثل " رانكه " و "مومس" أواسط القرن التاسع عشر. وإذا كانت الرومانطقية قد أخرجت النظرة إلى الشرق الإسلامي من دائرة الجدالات اللاهوتية ، فان التاريخانية التي اعتبرت معرفة فقه اللغات السامية وغير السامية الأساس الموضوعي للمعرفة التاريخية لأمة من الأمم هي السقف المباشر لعلم التاريخ الأوربي الحديث وللاستشراق الذي ناضل لكي يكون جزءاً من ذاك التقليد التاريخي الانسانوي. فاللغة عند التاريخانين من قبل دي سوسير هي الشفرة التي باكتشاف مفاتيحها (النحو الصرف البلاغة وعلوم اللسان ) نستطيع اكتشاف عقلية أي أمة من الأمم وتاريخها الثقافي وتكويناتها الدينية والاجتماعية .

ومن هنا فقد بدا الطريق اللغوي الوسيلة الأنجع للتحرر من مقولات اللاهوتين حول الإسلام، والمضي باتجاه معرفة الشرق باعتبارها جزءاً من المعرفة التاريخانية المحايدة أو الموضوعية لكن إشكالية الإسلام في ارتباطه الوثيق باللغة العربية وبعكس اللغات الشرقية الأخرى، مثل الفارسية والسنسكرتية والصينية أبقت على صعوبة الاندماج في العلوم التاريخية والتحول إلى الاختصاص المنفصل الذي نعرفه باسم الاستشراق، وهي الخصوصية التي وقع فيها الاستشراق أو آل إليها باعتباره تخصصا بمفرده ليس من التاريخ وليس من لاهوت الأديان ولا من العلوم السوسيولوجية الوضعية التي جعلته موضع شبهة دائمة لدى المسلمين باعتباره معادياً للإسلام ، ولدى السوسيولوجين والانتربولوجين باعتباره لا يتوفر على شروط العلم الدقيق، ولدى نقاد ثقافة الاستعمار باعتباره يمارس هيمنة وتملكاً على ثقافة العرب والمسلمين وصورتهم التاريخية المعاصرة.

حاول سلفستر دي ساسي إرساء أساس علمي صحيح من خلال الفصل بين معطيات الماضي ومتطلبات الراهن لبلوغ آراء جديدة وعدم الاستسلام والوقوع في التعميم السهل شرط انفصال المنهج العلمي عن اللاهوت، وانتهى إلى تطبيق منهج النقد التاريخي على الكتب المقدسة اليهودية والنصرانية، كما طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر.

وقد اشتمل النقد التاريخي للعهدين القديم والجديد على نقدين : نقد النص من حيث النسخ المتعددة وتحقيقها وتصحيحها فيما عرف بالنقد النصّي، ونقد مادة هذه النصوص والذي عرف بالنقد العالي، وانطلاقاً من هذا النقد الذي أرساه دي ساسي تأسس اتجاه المستشرقين في الدراسات القرآنية، وكان " ايفالد " التلميذ المباشر لدي ساسي مع المستشرق " فلايشر" أول من طبقا هذا المنهج المستمد من نقد العهد القديم على الدراسات الإسلامية والقرآنية ولعل أهم إنجاز قام به ايفالد في هذا الخصوص تأسيسه لمدرسة نقدية في الدراسات الإسلامية والقرآنية وكان من أبرز أعضائها تلميذاه " تيودور نولدكه " و " فلهاوزن" .

يعد نولدكه بحق مؤسس الدارسات النقدية عن القرآن الكريم متأثرا بمنهجية دي ساسي وايفالد، وهو صاحب تأثير كبير على المستشرقين من بعدهما في دراسة القرآن الكريم، ويظهر التأثر بعلم نقد العهد القديم عند نولدكه في دراسة القرآن الكريم، حيث اهتمت مدرسة العهد القديم بمسألة الوصول إلى تاريخ نصوص العهد القديم بداية بتاريخ النص التوراتي انطلاقاً إلى تحديد تواريخ لنصوص العهد القديم الأخرى، وتتضح خطورة منهج نولدكه المعتمد على نظرية المصادر الخاصة بالعهد القديم في الادعاء أن القرآن له تاريخ وهذا يؤدي بالضرورة إلى ادعاء آخر بان الإسلام في ذلك مثل الأديان الوضعية وأن العقيدة الإسلامية متطورة في التاريخ .

وهذه الفكرة هي محور كل الكتابات الاستشراقية التي استخدمت مصطلح تاريخ القرآن في بعض العناوين الاستشراقية الشائعة. وهكذا تبلورت نظرية نولدكه في أن القرآن له تاريخ كنص، فالدين المعتمد على هذا النص دين تاريخي له نشأة وتطور انعكست في العقيدة والشريعة، وبشكل أكثر تسعى إلى القول بتعدد مصادر القرآن، ومن تم الحكم بأن القرآن ليس وحياً كما يعتقد المسلمون.

وما كان هذا العمل الفيلولوجي ممكنا لولا التقدم الذي حققته المنهجية الألمانية في القرن التاسع عشر، والتي أتبثت نجاحها عندما طبقت على التراث المسيحي، وقد ونجح المستشرق الفرنسي ريجي بلاشير في نقل هذه النظرية إلى الاستشراق الفرنسي من خلال أعماله التي قام فيها بدراسة القرآن الكريم.

ونلمس ذلك أيضاً من خلال المجالات التي اهتم بها الاستشراق الفرنسي المتمثلة في الموضوعات اللغوية والأسلوبية أهمها البلاغة والإعجاز القرآني، لغة القرآن الكريم، الأسلوب القرآني، غريب القرآن أو ما يسمى بالألفاظ الأجنبية في القرآن أو الدخيل السامي وغير السامي في القرآن والدراسات حول معاجم القرآن الكريم .

إن الخطاب الاستشراقي الفرنسي عبر تاريخه الطويل حاول أن يقدم ما يمكن أن نسميه هنا تجاوزاً : مقاربة نقدية للقرآن الكريم تعتمد على أدوات منهجية فرضها السياق التاريخي الذي كان فيه الوازع الديني والاستعماري دافعاً للإحاطة بالشرق وفهمه، ومعرفة طرق التعامل معه والتأثير فيه ، حيث تحولت الفيلولوجيا إلى أداة لإنتاج خطاب خلّف رصيداً كبيراً من الدراسات النقدية المتراكمة، التي كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى فئة من القرّاء لا ينتمون إلى الإسلام لا ثقافة ولا ديناً لأن المستشرقين اهتموا بدراسة الإسلام والمسلمين عقيدة ولغة وحـضارة وأدباً

وتاريخاً ودرسوا مختلف العلوم المرتبطة بالنص القرآني، والحديث والسيرة النبوية واللغة العربية وتاريخ الشعوب الإسلامية وانتشار الإسلام ، والحضارة الإسلامية ومصادرها...الخ .

إن الخطاب الإستشراقي في عمومه وعلى اختلاف مجالاته واهتماماته خلّف في المقابل مواقف متباينة بين النقاد العرب على اختلاف افكارهم وتوجهاتهم حول نتاجاته وجهوده العلمية بين مدافع ورافض انطلاقا من قناعات وأفكار تشكلت من السياق التاريخي والراهن الذي عرفته المجتمعات العربية آنذاك ، ولم تجد المواقف والرؤى النقدية المتزنة مكانا لها في ظل الصخب الناجم عن الرد والرد المضاد ومن ثمة غاب التقييم الموضوعي والعلمي لنتاجات هذا الخطاب الذي استمد حضوره من خلفيات إيديولوجية وسياسية ، فرضت ثقلا اتخذ أشكالا من العلاقات الإستلابية التي تموه التاريخ وتطمس الحقائق عندما تقدمها إلى القارئ أو المتلقي العربي، ذلك أن الاستشراق كعلم متخصص « لا ينفصل عما سبقه من رؤى كانت حصيلتها مشاهدات الرحالة وفرسان القرون الوسطى، حين بدأت تباشير العلاقة مع الشرق تأخذ شكل صور يصعب معه إزالتها بسهولة» .[1] وكانت تهدف هذه الحركة النقدية من طرف المفكرين والأكاديميين العرب إلى الكشف عن حيثيات ومقاصد الفعل الاستشراقي، وبعده المنهجي، ومدى مصداقيته، ومن بين المفكرين العرب الذين كان لهم السبق في إثراء المجال النقدي الاستشراقي المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد(1935م-2003م) الذي كانت جل أفكاره وكتاباته تصب في الحقل النقدي للاستشراق، حيث شكل كتابه " الاستشراق " نقطة انعطاف

---

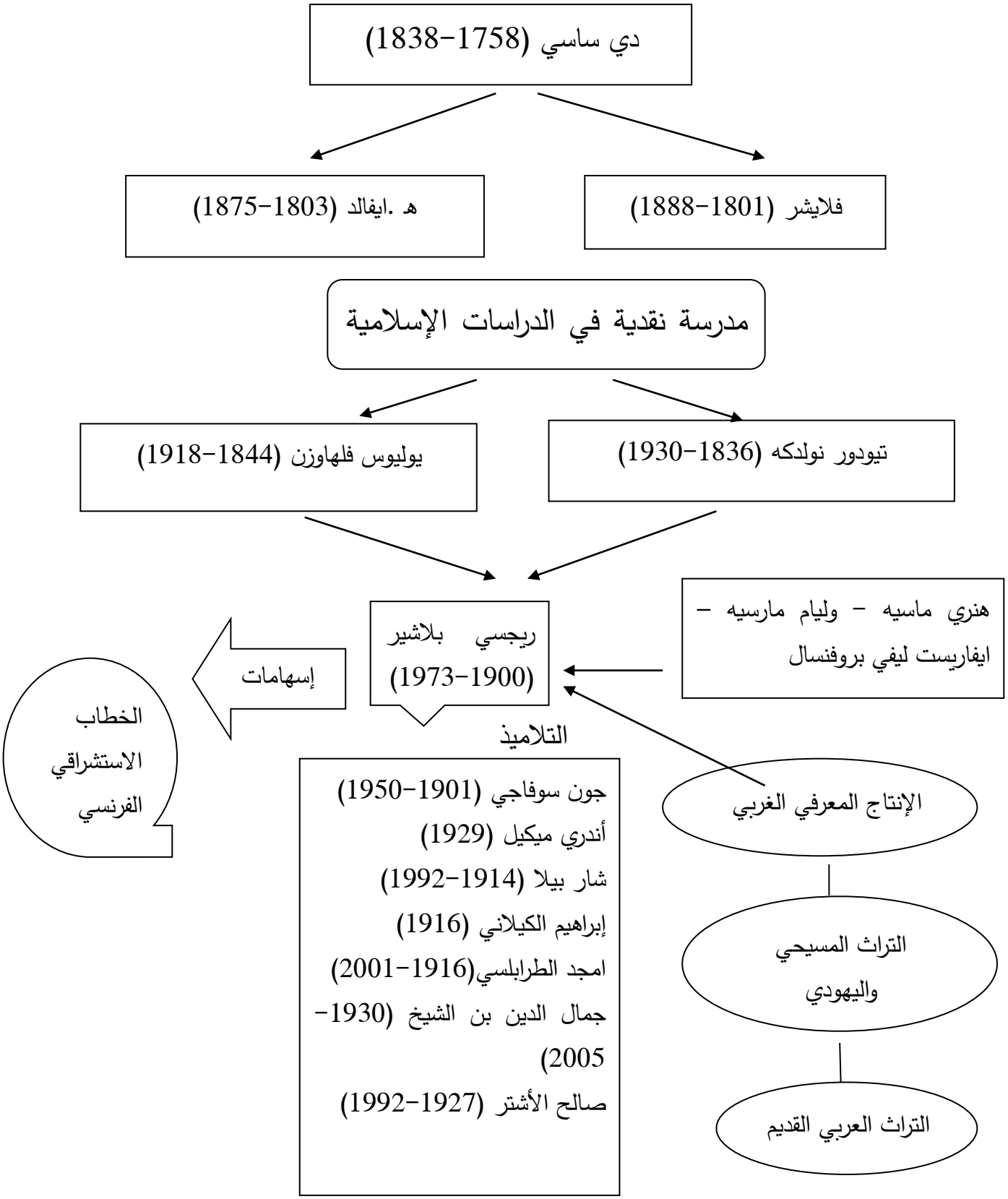
(1) نديم نجدي ، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند ادوار سعيد-حسن حنفي-عبد الله العروي، دار الفارابي ، بيروت لبنان ، ط1 ،2005.

غيرت إتجاه البحث العلمي حول الشرق والغرب، الذي من خلاله أعطى سعيد مفهوماً ثورياً للاستشراق يريد من خلاله فهم آلياته، و خلفياته التي تقف وراء هذه النصية الغربية الموجهة نحو الشرق، وكذا القصدية التي توجهها، وأيضا البعد المؤسساتي لها؛ بمعنى أن سعيد لم يرض بظاهرية التعامل مع مثل هذه الدراسات وتقبلها كما هي، بل دعا إلى وجوب الخوض في حيثياتها، وخلفياتها.

وبعيداً عن الحساسيات والتيارات التي عرفها الخطاب النقدي العربي في نقده للخطاب الاستشراقي عموماً ، صار لزاماً الوقوف عند أبعاد هذا الخطاب بقراءة مغايرة لنصوصه من الداخل باعتباره جهداً معرفياً خاضعاً للنقد دون إصدار أحكام قبلية ومسبقة، لأن الخطوة تحتاج إلى تفكيك لمنهجيته وفق آليات تعتمد على التحليل والمناقشة بوسائل معرفية، وبالتالي الكشف عن البعد المنهجي لفعل الاستشراق والوقوف عند المعطيات والخلفيات التي شكلت هذا المعطى المعرفي الذي يرى البعض أنه كان فريسة للوهم ، و ابتعد عن الموضوعية لا لشيء سوى لأنه كان يعتقد أنه يمتلك مفاتيح وآليات تفكيك النص الشرقي في عمومه، من خلال نبش التراث واكتشافه أو اقتطاع نصوص تكون منتقاة بعناية تدعم الرؤى والأفكار بأسلوب إخباري ومنطق تبسيطي وأدلة وصفية تفضي إلى حالة الفوبيا والارتياب لإقناع القارئ .

إن الاستشراق الفرنسي لم يأخذ حقه من الدراسة في جوانب عدة خاصة ما تعلق ببعده المنهجي وأثره في تشكيل المعطى المعرفي ومدى إسهامه في تشكيل صورة الآخر ، ولعل ريجيس بلاشير (1900-1973) قد شكل بإسهاماته محطة بارزة ومهمة في الإستشراق الفرنسي خلال القرن العشرين، وذلك للتجربة التي خاضها هذا المستشرق مع التراث العربي القديم شعراً ونثراً وكذا مع القرآن الكريم حيث قدم في هذا السياق الكثير من النصوص النقدية التي لا يستهان بها والتي

نراها مادة معرفية مهمة تحتاج إلى النقد والتحليل، على اعتبار أنها تستمد حضورها من رصيد ومسار فكري ومعرفي متنوع ، شكلّ الخلفية الفكرية والثقافية لريجيس بلاشير والتي سنلخصها في الخطاطة التالية :


دي ساسي (1758-1838)
فلايشر (1801-1888)
هـ .ايفالد (1803-1875)
مدرسة نقدية في الدراسات الإسلامية
تيودور نولدكه (1836-1930)
يوليوس فلهاوزن (1844-1918)
هنري ماسيه – وليام مارسيه – ايفاريست ليفي بروفنسال
ريجسي بلاشير (1900-1973)
إسهامات
الخطاب الاستشراقي الفرنسي
التلاميذ
جون سوفاجي (1901-1950)
أندري ميكيل (1929)
شار بيلا (1914-1992)
إبراهيم الكيلاني (1916)
امجد الطرابلسي(1916-2001)
جمال الدين بن الشيخ (1930-2005)
صالح الأشتر (1927-1992)
الإنتاج المعرفي الغربي
التراث المسيحي واليهودي
التراث العربي القديم

# الفصل الأول

# الخطاب الاستشراقي الفرنسي والقرآن الكريم

أولا : مسار الدراسات القرآنية الاستشراقية .

ثانيا: الخطاب الاستشراقي " الرؤية والمنهج ".

ثالثا :تيودور نولدكه ونقطة التحول في " تاريخ القرآن ".

رابعا : مفهوم الوحي في الدراسات الاستشراقية.

أ - الوحي والإعجاز.

ب – المستشرقون والوحي.

ج- المستشرقون والشعر الجاهلي.

**أولا - مسار الدراسات القرآنية الاستشراقية :**

إن الخطاب الاستشراقي الفرنسي عرف تطوراً أسهمت فيه عملية التأثير والتأثر نتيجة تلك التفاعلات والصراعات التي قامت بين الشرق والغرب ، وعلى الرغم من القواسم المشتركة التي يمكن أن نلمسها في سياق دراستنا لمختلف المدارس الاستشراقية، إلا أن هناك عوامل تاريخية واجتماعية وبيئية وثقافية طبعت الاستشراق الفرنسي ودراسات المستشرقين الفرنسيين .

وبما أن العديد من الدارسات قد سبقتنا وأفاضت في دراسة الجوانب المتعلقة بأعمال الاستشراق ومحاولة تقيم هذه الجهود والوقوف عند إيجابيتها وسلبياتها فإنه يقتضي منا البحث والتركيز على ما خلّفه الاستشراق في مجال الدراسات القرآنية، والتي كانت دون شك منصبة ضمن جهود أخرى ترجع بالدرجة الأولى إلى اهتمامات المستشرقين. وبما أننا لا نستطيع مهما أجهدنا أنفسنا الإلمام بنشاط الاستشراق في هذا الميدان، كان لزاما علينا أن نتقيد بشئ من التركيز والإيجاز لإظهار أهم الدراسات التي كانت فتحاً للاحقين من المستشرقين في هذا الحقل المعرفي، فحاولنا أن نتجاوز العديد من الدراسات إما لأنها تصنف ضمن دراسات أخرى لا علاقة لها بموضوع بحثنا أو لأنها تنتمي إلى مرحلة متقدمة من تاريخ الاستشراق الطويل.

وحتى لا نقع في التعميم ونتمكن من حصر هذه الجهود ضمن إطارها الصحيح ينبغي الإشارة إلى أنه عند البحث في تاريخ الاستشراق نجد الباحثين قد اختلفوا في تقسيمه إلى مراحـل وأطوار[1]، لذلك وضـعنا إستراتجية في تتبع مسـار هذه

---

(1) ينظر ساسي سالم الحاج في كتابه " نقد الخطاب الاستشراقي " الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدارسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1،2002، ج1 ص28 ومابعدها و أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 71 وما بعدها.

الدراسات مع بداية القرن التاسع عشر، حيث بدأت بأسلوب أشمل وأكثر تنظيماً ، وتأتي أهمية بيان هذا التحديد الزمني وفق المراحل التي حددها الدارسون المعاصرون للظاهرة الاستشراقية في العصر الحديث في كونها تضع الباحث أمام رؤية واضحة حول الجوانب العلمية التي انصبت حولها جهودهم دون غيرها.

لقد اهتم المستشرقون بوثائقية النص القرآني، ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر إلى المنتصف الثاني من القرن العشرين ، وتأتي أولى هذه الدراسات ما قام به الفرنسي بوتيه (1883/1800) في دراسة نشرت عام (1840) عن تاريخ القرآن الكريم، إلا أنه « يبدو من الشؤون التي أثارها هذا الكتاب أن بحثه لم يكن متكاملا بموضوعاته، ولا دقيقاً باختياره »[1] عكس ماقام به الألماني غوستاف فايل Gustav Weil (1889/1808) [2] في كتابه " مدخل تأريخي نقدي إلى القرآن " و " النبي محمد حياته وتعاليمه " حيث أسهم هذان العملان في تطوير المعرفة النقدية في هذا المجال، ويعد كتابه عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم « أول سلسلة من الكتب التي سيكتبها المستشرقون المحدثون عن سيرة النبي ورسالته. » [3] وإذا ما أضفنا جهود فايل إلى أعمال زميله وليام

---

(1) محمد الصغير،المستشرقون والدراسات القرآنية،المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر لتوزيع،ط1،(1409هـ-1983م)،بيروت لبنان،ص27.

(2) مستشرق ألماني يهودي الديانة دخل جامعة هيدلبرج ليدرس اللاهوت، ثم اتجه إلى الدراسات التاريخية والفيلولوجية. درس مبادئ اللغة العربية وترجم العديد من الأعمال في التاريخ والأدب .

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دارالعلم للملاين، بيروت، لبنان، ط3،1993، ص391.

غايغر Wilhelm Geiger [1] (1856-1943) فإنها ظلت موضع جدل من نوع جديد ومحل صراع لقرن كامل، وأضرت بسمعة الاستشراق وبعلميته لقد تأثر فايل بزميله غاينغر الذي نشر كتاب " ماذا أخذ محمد عن اليهودية ؟ " عام 1833م وهو يهودي ألماني ذو خلفية لاهوتية تأثرا بالدراسات البروتستانتية في نقد العهد القديم وعرف « وبخبرة واسعة بالمخطوطات اليهودية ، وبالتتلمذ اللغوي ، وبذكاء وروح ناقدة ناقش جايجر في النص الرئيس من هذا الكتاب كل ما في القرآن وما اعتقد أنه مأخوذ من التوراة : ألفاظ وتصورات في العقيدة تعاليم دينية ، ولكن وبشكل خاص القصص التوراتي »[2] .

ويرى عبد الرحمن بدوي أن « هذا الكتاب أول كتاب في موضوعه كتبه الباحثون الأوربيون المحدثون.»[3] وقد تناوله بالنقد في كتاب له بعنوان " دفاع عن القرآن ضد منتقديه" [4]. وتأتي أهمية أعمال فايل لدى غير اللاهوتيين على اعتبارها مرحلة جديدة في تأمل حياة الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم ، وقد نهج فايل نهج العلماء المختصين في دراسات العهد القديم الذين كتبوا مقدمات لفهم فكري لنصوص التوراة وبخاصة الأسفار الخمسة الأولى وتاريخها وتركيب أجزائها .

---

(1) مستشرق ألماني في الايرانيات والهنديات، حصل على الدكتوره في 1877 أصدر أهم أعماله بعنوان حضارة شرقي إيران في العصر القديم وقدم العديد من الأعمال في الترجمة.

(2) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق ، ص176.

(3) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين، ص222 .

(4) صدر له كتاب بالفرنسية بعنوان DEFENSE DU CORAN SES CONTRE CRITIQUES . وترجمه إلى اللغة العربية الدكتور كمال جاد الله ، ويعد هذا الكتاب فريدا على اعتبار أن مجال اختصاص عبد الرحمن بدوي كان مقتصرا على الفلسفة والأدب والشعر والتحقيق من جهة، ومن جهة أخرى فإنه كثيرا ما اتهم بالترويج لأفكار المستشرقين.

أما عمل غاينغر السابق الذكر« لا يكتسي الأهمية بوصفه الأول من نوعه بل لأنه الأول في منهجه وتوجيهه وبحكم توقيته، شكل جايجر مفترقاً بين مرحلتين اجتازتهما حركة الاستشراق عبر مسيرة الألف سنة منذ بطرس المبجل وحتى جايجر، مرحلة اتسمت بالتخبط والعفوية في طريقة استقبال النص العربي الإسلامي وأخرى خططت لمواجهته، وأفادت من الشوارد المعرفية التي منّ بها عليهم باحثون أكفاء». [1]

إن اهتمام المستشرقين بالدراسات القرآنية ، وتطور المعرفة بالنص القرآني أظهرا اتجاهين داخل الدراسات الاستشراقية ؛ الأول: اتجاه البحث عن الأشباه والنظائر بين الكتب الدينية ؛ والثاني : اتجاه نقدي خاص بـ " الكتاب المقدس " حيث إن الاتجاه الأول يؤرخ لبدايته في العصر الحديث بكتاب ابرهام جايجر السابق الذكر مما جعل هذا المؤلف مصدراً لكل البحوث التي تتناول أوجه التشابه بين الإسلام واليهودية والمسيحية [2] كما أن هذه المقارنات أثمرت كتاباً لـ أبرهام كاتش وهو يعد كتاباً من أخطر ماكتب في هذا المجال والموسوم " Judaism in Islam Biblical and Talmudic " وقد استخدم هؤلاء المنهج التاريخي والمنهج

---

(1) عمر لطفي العالم، مقدمة الطبعة الثانية من ترجمته لكتاب تاريخ الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين ، يوهان فوك، دار المدار الإسلامي ، ط2 ، بيروت لبنان ، ص 7.

(2) ألماني مسيحي ، ناقد للكتاب المقدس (العهد القديم ) تخصص في دراسة التاريخ الإسلامي والفرق الإسلامية، من أبرز أعماله تحقيق تاريخ الطبري تخصص في دراسة التاريخ الإسلامي والفرق الإسلامية وألف كتاباً بعنوان ( الإمبراطورية العربية وسقوطها) ومن اهتماماته بالفرق الإسلامية تأليف كتابيه ( الأحزاب المعارضة في الإسلام ) وكتابه (الخوارج والشيعة) .

المقارن في بحوثهم لإيجاد العلاقة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، أما الاتجاه الثاني يمكن التأريخ له ببداية الإصلاحات التي جاء بها مارثن لوثر فقد بلغ ذروته عند تقسيم نقد العهد القديم إلى النقد الأدنى والنقد الأعلى ، كما أنه شهد تطورا كبيراً منذ ايشهورن J. G. Eichhor (1752) إلى غاية يوليوس فلهاوزن Jullius Wellhausen(1844-1918) [1]، وكان قد تتلمذ على يد ايشهورن " هينرش إيفالد H.Ewald (1803-1875م) [2] الذي اشتهر ببحوثه الفيلولوجية والنقد التاريخي، وقد حاول المستشرقون الألمان تطبيق هذه المناهج على النص القرآني كما هو الحال في كتابات فايل ونولدكه .

تأثر نولدكه Th. Noeldeke (1931/1836) [3] برؤية فايل في كتابه " أصل وتركيب سور القرآن " (1856) الذي صدر باللاتينية أولا ، ثم أعاد نولـدكه بعد ذلك تأليفه عام 1860 بعـنوان " تاريخ القرآن " « وفي هذه الرسالة

---

(1) من أهم الدراسات التي ترد القرآن إلى عناصر يهودية عمل هـ .هيرشفيلد " العناصر اليهودية في القرآن، " شابيرو " العناصر الهجائية في القسم القصصي في القرآن" أما التي ترده إلى مصادر مسيحية، رودولف " ارتباط القرآن باليهودية والمسيحية"، كارل أرنس " العناصر المسيحية في القرآن، "مما نجم عنه آراء متباينة تصل أحيانا إلى حد التناقض .

(2) تخصص في فقه اللغة العربية أسس مع فلايشر أسس دراسة اللغة العربية اشتهر بتعمقه في اللاهوت البروتستاني. من أهم أعماله قواعد اللغة العربية .

(3) من أهم مؤلفاته كتابه " تاريخ القرآن" نشره عام 1860 وهو فيلولوجي تاريخاني جاف كان يعرف عدداً لا يحصى من اللغات وبحوثه ذات منحى لغوي في أكثرها ، اشترك مع دي غويه في تحقيق تاريخ الطبري ثم قام بترجمة الجزء الأول حققه إلى الألمانية عن تاريخ العرب والفرس قبيل الإسلام..ينظر ترجمته في آخر البحث.

عولجت مسائل نشوء القرآن وجمعه ووصوله بحصافة، وفي معرض المناقشة النقدية للسور حقق لسائر مباحث القرآن التاريخية أساساً متيناً .»[1] ولأهمية هذا الكتاب قام شقالي Fr. Schwally (1818) بتحقيق وإعادة طبعه مضيفاً إليه بعض التعليقات ونشره في جزأين (1909–1919).

ثم قام بعد ذلك " براجشتراسر[2] G . Bergstraesser (1886– 1933) و أرتوبريتسل O. Prêt (1941) بنشر القسم الثالث من كتابه نولدكه (1926–1935) ، وكان قد أصدر فايل في الستينات من القرن التاسع عشر تاريخاً للخلافة الإسلامية في ثلاث مجلدات، لكنه لم يلق اهتماماً كبيراً لسيطرة آخرين على الدراسات التاريخية الاستشراقية بعد السبعينات من القرن التاسع عشر مثل نولدكه وفلهاوزن وغولدزيهر والفرد فون كريمر.

إن " تاريخ القرآن " للمستشرق الألماني تيودور نولدكه يمثل حلقة وصل بين المنهج الاستشراقي القديم والمنهج الاستشراقي المعاصر، من حيث إنه كان حداً فاصلاً بين عهد كان يدرس فيه القرآن على أساس أنه هرطقة ومجموعة من التخيلات والتصورات جاء بها نبي مزيف، وعهد أخذ ينظر فيه إلى القرآن بقدر ولو ضئيل من الاحترام على أساس أنه كتاب المسلمين المقدس. وتأتي أهمية الكتاب كمصدر لا يستغني عنه البـاحث الغـربي في ميـدان القرآنيات كـونه قدم

---

(1) يوهان فوك ، تاريخ حركة الاستشراق ، ص 176.

(2) مستشرق ألماني مسيحي بروتستنتي (لوثري) برز في نحو العبرية واللغات السامية واهتم بدراسة اللهجات الغربية وبقراءات القرآن . أما ارتوبريتسل اهتم بالدراسات الخاصة بقراءات القرآن الى جانب علم الكلام.

عرضاً تاريخياً مفصلاً لكل المسائل والموضوعات التي تتعلق بتاريخه وعلومه ومباحثه وقضاياه ومختلف الآراء من مصادر عربية وأجنبية شهيرة ومخطوطات ومطبوعات، وأشار إلى بعض الظواهر اللغوية التي لا تتماشى برأيه مع قواعد اللغة المسلّم بها، نظراً لمعرفته باللغات السامية الأخرى ( العبرية ،السريانية الحبشية واليمنية القديمة ). وقد تبنى نولدكه الترتيب الذي قدمه وايل بالنسبة لسور القرآن الكريم وجعله أساساً لدراساته حول تاريخ القرآن ( حسب نزولها ووفقاً لمضمونها ) ، كما أنه اتبع في عملية الاستقصاء والاستقراء والاستدلال منهجا أكاديميا صارماً لم يكن معهوداً من قبل؛ اكتسى من خلاله الكتاب مكانة مرموقة ومنعطفاً في سياق البحث الاستشراقي. وبالتالي اهتم المستشرقون المتأخرون بالكتاب وجعلوه نقطة ارتكاز لأبحاثهم ودراساتهم.

إن هذا الاتجاه في دراسة تاريخ نص القرآن تأثر بالاتجاه الذي كان سائداً في الغرب، والذي تمثل في إخضاع النصوص الدينية للنقد التاريخي، فقد نشأت حركة نقدية خطيرة حول التوراة والأناجيل، بعد أن سادت في القرن التاسع عشر الرؤية التاريخية التي ترى أن التوراة الحالية تعود إلى مصادر مختلفة وعصور متباعدة، وبلغت هذه النظرية ذروتها على يد فلهاوزن الذي كان مناصراً لتيودور نولدكه، وقد تخرج رفقته على يد اللاهوتي الكبير هينراش إيفا لد .

كما أن التطور التاريخي للدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا قد بدأ من نهاية القرن السابع عشر، وأخذ بعداً جديداً مند يوهان جاكوب رايسكيه[1] J.J.Reiske (1716-1774) ، ثم تطور بصورة كبيرة خلال القرن التاسع عشر.

---

(1) مستشرق ألماني من الرعيل الأول وعالم باليونانيات. يعد رايسكه مؤسس الدراسات العربية ، اهتم بدراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية و كان له الفضل في ابتعاد الدراسات العربية الإسلامية عن الارتباط بالدراسات اللاهوتية التي كانت تميز هذه الدراسات في القرون الوسطى.

وإذا نظرنا إلى أعمال المستشرقين الألمان خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نلاحظ أن كثيراً منهم قدّم عدة أعمال في مجالي الدراسات العربية ودراسات العهد القديم من أمثال فلايشر ونولدكه وجراف وفايل وفلهاوزن وغيرهم كثير .

لقد حدد كتاب الويس سبرنجر[1] (1813-1893) عن "حياة محمد ورسالته استناداً إلى مصادر لم تستخدم من قبل" باللغة الألمانية مسار الدراسات حول القرآن والنبي صلى الله عليه وسلم لحوالي قرن من الزمان « وقد استهدف سبرنجر من وراء عمله الرئيس هذا، الذي اتخذ فيه من ابن خلدون مرجعاً له، إثبات النواميس العامة التي أسهمت في نشوء الإسلام وذلك من خلال تأمل تاريخي وفلسفي ».[2] ومن ثم جعل من ابن خلدون ومقدمته إطاراً نظرياً للقوانين التاريخية التي تحكم قيام المجتمعات والدول والشخصيات، ويذكر عبد الرحمن بدوي أنه انساق « وراء الرأي القديم عند من كتبوا عن النبي من الأوروبيين القائل بأن النبي مصاباً بهستيريا الأعصاب».[3] وهذا الرأي قد تجنبه المستشرق " ديفيد صموئيل مرجليوث" David Samuel Margoliouth (1885 -1940) [4] عند حديثه

---

**(1) مستشرق ألماني مسيحي بروتستنتي (لوثري ) برز في نحو العبرية واللغات السامية واهتم بدراسة اللهجات الغربية، وبقراءات القرآن. قدم دراسات متنوعة: حروف النفي في القرآن1911، معجم قراء القرآن وتراجمهم1912...الخ ينظر موسوعة المستشرقين ص 85 .86 .87 .أما أرتو بريتسل اهتم بالدراسات الخاصة بقراءات القرآن، إلى جانب علم الكلام ،من أبحاثه " تاريخ الشعوب البائدة" و "محمد بوصفه شخصية تاريخية ".**

**(2) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، ص 180.**

**(3) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين،ص31.**

**(4) د.س. مرجليوث 1885-1940م إنجليزي، بدأ حياته العلمية بدراسة اليونانية واللاتينية ثم اهتم بدراسة اللغات السامية فتعلم العربية . ومن أشهر مؤلفاته : كتاب " التطورات المبكرة في الإسلام " ، صدر في 1913م " محمد ومطلع الإسلام " ، صدر في 1905م و الجامعة الإسلامية صدر في 1912م و يحسب له اهتمامه بالتراث العربي كنشره لكتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي، ورسائل أبي العلاء المعري وغير ذلك من الأبحاث.**

عن محمد صلى الله عليه وسلم في " دائرة معارف الدين والأخلاق " ، وقبل كتاب سبرنجر السابق كان قد ظهر في انجلترا كتاب آخر بعنوان " حياة محمد وتاريخ الإسلام " في أربع مجلدات لمؤلفه وليام موير Muir William [3] (1819-1906) « وقد لوحظ من طبيعة المواد المناقشة أن موير كان في نصه شديد التعلق بسبرنجر من حيث الجوهر، في حين أنه نأى بنفسه تماماً عنه في العرض وقدم أحكاماً أكثر حصافة وموضوعية وصحة من سلفه العقلاني .» [4]

أما إغناس غولدزيهر Ignaz Goldziher (1850-1921) [5] فقد اهتم اهتماماً كبيراً بالحياة الدينية والفقهية حيث كتب عن الظاهرية وابن حزم الظاهري عام 1884 ، كما كتب عن التفسير ومذاهب المفسرين للقرآن و مناهجهم و طرائقهم ، وهما الكتابان اللذان ترجما إلى العربية من بين سائر مؤلفاته وتركا تأثيرات ضخمة ، وأهم أعماله " اتجاهات في التفسير الإسلامي " الذي ترجم إلى العربية. ويرى بعض الباحثين أن الترجمة هذه فيها أخطاء كثيرة تعود إلى عدم فهم النص، وأن العنوان لم يترجم بالدقة المطلوبة لأن جولدزيهر لم يتحدث عن مذاهب في التفسير؛ بل عن اتجاهات فكرية لأول مرة في تاريخ الاستشراق

---

(1) مستشرق انجليزي، قدم تاريخ شامل للإسلام مند قيامه حتى 1557م، ويعرف بتحامله الشديد على الإسلام ودلك لتعصبه الشديد للمسحية. له كتابان " القرآن :تأليفه وتعاليمه " و"الجدال مع الإسلام " .

(2) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، ص183.

(3) جولدزيهر 1850-1920م مجري يهودي ، من كتبه " تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي " أو " اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين " سنة 1920 ، و " العقيدة والشريعة " ، وكتاب " الظاهرية : مذهبهم وتاريخهم " ظهر سنة 1884، يضم مقدمة في الفقه وأصوله ودراسة عن المذهب الظاهري .

حيث أبرز هذا المستشرق الاتجاهات المختلفة حسب التيارات الفكرية والسياسية لدى المفسرين عبر العصور التي عاشوا فيها، وكان اقترابه من القرآن ومنهجه في البحث غير اقتراب نولدكه منه و الذي تناول النص من وجهة نظر اللغويين. أما جولدزيهر فركّز بحثه أو أبحاثه حول القرآن والحديث وعلى الأفكار المروية في كتب القدماء وأبرزها تفسير الطبري الذي عده أعظم كتب التفسير وأهمها في التراث الإسلامي، مشيراً إلى أهمية منهج مؤلفه تفسيراً بالمأثور.

وكان جولدزيهر « ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً لا استقرائياً، فكان يُقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات ».[1] إلى جانب اعتماده على المقارنات في تبيان الفروق والكشف عنها، في حين انصبت جهود ألفريد كريمر (1828–1889) لكتابة عمل يتناول تاريخ الإسلام الحضاري، ولم يكن مهتماً بالبحوث الفيلولوجية أو بالأعمال اللغوية الصغيرة وقد كتب الرجل دراسة موسعة عن ابن خلدون وفلسفته للتاريخ الإسلامي (1859) تحت عنوان " ابن خلدون وكتابه تاريخ الدولة الإسلامية الحضاري " كما كتب " تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام ، مفهوم الألوهية ، والنبوة وفكرة الدولة " في سنة 1868 كما قدّم عرضاً حول إسلام العصر الوسيط وإنجازاته الروحية والمادية في مؤلفه " تاريخ الشرق الحضاري في ظل الخلفاء ". و إذا كان كريمر و غولدزيهر و هوغروينه قد قطعوا خطوات واسعة في دراسة الحالة الدينية والثقافية للإسلام التاريخي حتى أواسط القرن التاسع عشر، فإن علوم تاريخ الإسلام وصلت ذروتها

---

(1) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، ص199.

على يد فلهاوزن، إذ صنع لنفسه اسما بكتابة دراسة مشهورة في نقد نص الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم ، والتاريخ اليهودي والديانة اليهودية ، واتبع منهج النقد التاريخي، كما أنّه كان مؤرخاً وقدم أبحاثاً مهمة في التاريخ . وكان أول أعماله في مجال الدراسات العربية والإسلامية تلخيصه بالألمانية لمغازي الواقدي التي ظلت محل اعتماد الدارسين حتى نشر " مارسدن جونز" الكتاب كاملا في الستينيات من القرن العشرين ويتمثل هذا العمل في كتابه " محمد في المدينة " ، وانصرف في التسعينات لكتابة دراسات عن جماعات المدينة وعن حياة النبي فيها، تمثلت في" المدينة قبل الإسلام " و مجمع الرسول المدني " أو " تنظيم محمد للجماعة الإسلامية في المدينة " وعن أحزاب المعارضة السياسية والدينية في الإسلام " الشيعة والخوارج " إلى أن أصدر عمله الذي توجّ به بحوثه " الدولة العربية واضمحلالها " (1902) ، مما جعله يتميز من حيث المنهج والمصدر حيث « ترك هذا الكتاب عند الأجيال الشابة انطباعاً عميقاً راسخاً، منذ ظهوره وطرق البحث الجديدة التي تناقش القضايا الدينية والاجتماعية والاقتصادية، تجد نفسها مضطرة للعودة إلى الصورة التي رسمها فلهاوزن ». [1] وقد ترجم الكتاب إلى العربية مرتين، وترك أثراً كبيراً في كل دراسات تاريخ صدر الإسلام لدى العرب والمسلمين حتى سبعينات القرن العشرين.

أما عن الدراسات العربية في فرنسا ما بين عام 1840 و 1870 فنجد أن ارنست رينان (1823-1892) هو أول من مثل الاتجاه النقدي التاريخي في الاستشراق الفرنسي وخطا خطوات كبيرة في مجال البحث خاصة النقد التاريخي وذلك بمعاينة أفكار الإسلام الدينية والسياسية والتاريخية.

---

(1) يوهان فوك ، تاريخ حركة الاستشراق، ص 236 .

وقد قام الفرنسي "غوستاف لوبون" [1] عام 1884 في كتابه " حضارة العرب" بتقديم خلاصة مركزة عن جمع القرآن و قرابته من التوراة و الإنجيل و قياسه بكتب الهند الدينية ، و يرى أن القرآن قليل الارتباط ، خالياً من الترتيب ، فاقد للسياق .

كما يمكن أن ندرج هنا أعمال هنري ماسيه [2](1886/1969 م) HINRI MASSE الذي ألف كتاباً بعنوان " الإسلام " وترجمه إلى العربية بهيج شعبان، وهو يعطي فكرة عامة عن الإسلام. فيما تبقى أبرز الجهود بعد نولدكه هو ماكتبه بلاشير في مؤلفه " القرآن " [3] وقد أفاد منه كثيرا ولاسيما في تقيده بالمرحلة الزمنية لتأريخ نزول السور.

ساقت – كما أسلفنا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي– كوكبة من المستشرقين [4] مجموعة من الفرضيات والاستنتاجات ، ركزت على أن القرآن من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم جاء جيل جديد في الربع الأخير من القرن العشرين بفرضيات أخرى مفادها أن القرآن لم يأخذ شكله النهائي إلا بعد تعديلات تمت على مراحل في القرنين الأول والثاني من الهجرة .

---

(1)غوستاف لوبون : مستشرق وفيلسوف مادي ، لا يؤمن بالأديان مطلقا ، جاءت أبحاثه وكتبه الكثيرة متسمة بإنصاف الحضارة الإسلامية مما دفع الغربيين إلى إهماله وعدم تقديره.

(2) فرنسي متخصص في الدراسات الفارسية إلى جانب الدراسات العربية وألف وترجم العديد من الأعمال .

(3) ترجم الكتاب إلى اللغة العربية الدكتور رضا سعادة،ونشرته دار الكتاب اللبناني، سنة 1974.

(4)الوي سبرنجر، وليام موير، نولدكه، جولدسيهر، فلهاوزن، وليون كايتاني، ومرجليوث...وغيرهم .

هذه الفرضيات و الأفكار أعيد تبنيها من قبل "جون وانسبرو" في كتاب أصدره سنة (1978) بعنوان" دراسات قرآنية " حيث طبق فيه المنهج الجذري في نقد النص الذي اشتهر تطبيقه مند القرن التاسع عشر على نصوص العهدين القديم والجديد. وخلص فيه إلى أن القرآن كتب على مراحل متعددة وأن القرآن تطور تدريجياً في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، وأن الروايات الإسلامية مماثلة لما يسميه علماء الكتاب المقدس "تاريخ النجاة"، أي قصة وضعت متأخرة لأغراض دينية ودعوية ثم نسبت إلى وقت مبكر. ودعا وانسبرو إلى المراجعة الكلية لمناهج الدراسات الفيلولوجية والتاريخانية في المدارس الاستشراقية الكلاسيكية، وأطلق على هذا الاتجاه اسم المراجعون .

وهؤلاء المراجعون يركزون على العناصر التالية :

1- إعادة فهم جذور الإسلام ونشأته.

2- جدلية الكتابات الإسلامية المبكرة .

3- وثائقية الموروث الايكولوجي للإسلام. [1] .

و وفق النتائج التي توصل إليها وانسبرو اتسعت دائرة هذه الأفكار بظهور دراسة جديدة تعد امتداداً للموقف الحذر من النصوص العربية، أنجزها كل من باتريشيا كراون ومايكل كوك بعنوان الهاجرية ، حيث حرص الباحثان « على تطبيق هذا الشك الآلي على كل النصوص العربية بصورة جعلتهما أحياناً يمران من الشك المنهجي إلى الشكوكية المفرطة ». [2]

---

(1)عبد الرحمن السالمي ،المراجعون الجدد مدرسة استشراقية جديدة ،مجلة التسامح، ص14

(2)انظر كتاب مهم حول الموضوع للباحثة امنة الجبلاوي . الاسلام المبكر الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد. باتريسيا كرون ومايكل كوك انموذجا.منشورات الجمل.ط1 .بغداد.2008.

هذا الاتجاه في البحث توج بظهور دراسة أخرى ارتأينا أن نشير إليها هنا لأنها تعبر عن مرحلة مهمة بلغتها الدراسات النقدية الاستشراقية المعاصرة التي وجهت للقرآن الكريم وتاريخ الإسلام ، هذه الدراسة قامت بها جاكلين شابي تحت عنوان " رب القبائل إسلام محمد " [1] نشرت سنة 1998 ترى فيها أن القرآن الحالي هو قرآن الأمويين ، ونسخة منقحة من النسخ المتداولة في عصرهم.

وتقترح جاكلين منهجاً للدراسة يعتمد على إعادة قراءة النصوص الإسلامية وإخضاعها لمعايير النقد التاريخي ووفق أدوات ومناهج العلوم الإنسانية وبالتالي وضع النبوة المحمدية [2] والقرآن الكريم في سياقيهما التاريخي ودراستهما في سياق التلقي الأول، السياق القبلي الذي توجه إليه الخطاب القرآني أولا ، واعتمدت العديد

---

(1) جاكلين شابي أستاذة محاضرة بجامعة باريس الثامنة يهودية الأصل أعدت مقالات كثيرة حول الإسلام بالموسوعة الفرنسية الشهيرة والفت كتابين في السيرة المحمدية الأول" بعنوان رب القبائل إسلام محمد " ، والآخر " القرآن المفكك صور ثورتية في الجزيرة العربية" ، واعتمدت في هذه المشار إليها على أبحاث معاصرين منهم فرنسوا ديبوش والفريد لويس وقبلها جفري ممن جمعوا الاختلافات المنسوبة إلى المصاحف الفردية لبعض الصحابة. الكتاب نشر سنة 1998 وهو مستخلص من رسالتها المقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية سنة 1992 تحت إشراف المؤرخ اليهودي كلود كوهين . وقد أشاد اندريه كوكي في تقديمه لكتابها على الجانب المنهجي في الطرح وأنه كتاب مثالي وظف طريقة مقارنة الأديان وأنها بينت الإسلام الدين الأكثر تاريخية .

(2) ترى الباحثة أن الصورة الحالية للنبي عليه الصلاة والسلام لا تمثل صورة النبي التاريخية بقدر ما تمثل تصور المسلمين عنه، إنها تركيب معرفي شديد التعقيد تغيب فيه شخصية النبي الحقيقية تحت ركام من الطبقات المعرفية المكدسة المضافة عبر العصور. وتميز جاكلين شابي بين أربع صور للنبي صلى الله عليه وسلم (بعد الصورة عن الحقيقة التاريخية). التحليل الانثربولوجي للبيئة العربية أوحى لشابي أن تصف كل ما في هذه البيئة بالقبيلة دون أن توضح هذا المفهوم الغامض رغم أنه كلمة مفتاحية في بحثها ومدار تحليلاتها.انظر عبد الحكيم فرحات.نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم في الاستشراق الفرنسي المعاصر ص15 وما بعدها.

من المفاهيم الانتربولوجية كنماذج تحليل لدراسة السيرة النبوية الشريفة أهمها الذاكرة الاجتماعية والمخيال الاجتماعي بوصفهما أداتين فاعلتين لفهم تكوّن ثقافة مجتمع وإدراك كيفية تفاعلهما مع تاريخ ذاتها ومع الثقافات الأخرى ويصف أركون جاكلين شابي بالمؤرخ الانتربولوجي فهي التي حفرت في الأعماق لكي تكشف عن المعاني الأصلية لألفاظ القرآن و التراث . ويرى أركون أنه ينبغي تطبيق نفس المنهجية الايركولوجية على فترات الإسلام اللاحقة وليس فقط على فترة القرآن وليس فقط على لحظة القرآن، ويقصد أركون بذلك « استكشاف معاني القرآن في وقتها لا إسقاط معانيها الحالية عليه ، وهذه هي القراءة التزامنية أي ربط كل كلمة بالمعنى الذي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد صلى الله عليه وسلم » [1] .

ومع كل ما سبق ذكره يجب أن لا ننسى مستشرقين كانت لهم أدوار بارزة في اللغة العربية وآدابها ؛ من أمثال المستشرق الفرنسي "دي ساسي" والبريطاني " دافيد مرجليوت " والهولندي " توماس فان اربن" و " أدولف فريدرش" و"هاملتون جب" و" ليون كيتاني" و" توماس كارليل" و" بروكلمان" و"كريمسكي" وغيرهم كثير.

إن الجهود التي بذلها الاستشراق الألماني تكاد تكون أبرز الجهود في مضمار الدراسات القرآنية إلا أن هذا لا يعني أن ننفي جهود الاستشراق الفرنسي والانجليزي والأمريكي وحتى الاستشراق الروسي الذي بدا محدوداً مقارنة مع النتاج الأوربي،على اعتبار أن اهتمامه كان منصباً على الأدب العربي بصفة خاصة ، « ويبقى أن حصيلة الدراســات القــرآنية المعاصرة التي أنجبتها معاقل

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.ترجمة وتعليق هاشم صالح.دار الساقي، بيروت.ط2 .2002.ص43 وما بعدها .

الاستشراق الغربية والتي تكفل لنا تكوين نظرة عامة عن مناهج المستشرقين المعاصرين في الدراسات القرآنية لا تتعدى كتب كبار المستشرقين التي اهتمت بالحديث عن تاريخ القرآن وعلومه أو بموضوعات لها علاقة لصيقة بذلك » .[1]

إن جملة هذه الدراسات التي أشرنا إليها بشيء من الإيجاز تعطي رؤية ولو مختصرة عن أهم أعمال المستشرقين التي رسمت مسار الدراسات الاستشراقية عبر مرحلة مهمة من تاريخ الاستشراق ؛ لأن ما بحثه المستشرقون يمثل جزءاً من البحوث القرآنية لا كلها ؛ كما أن العديد من البحوث قد أغفلت إلى حد ما بعض الجوانب والتي اعتبرت غير مهمة من وجهة نظر استشراقية منها الجانب البلاغي والنقدي واللغوي والنظم القرآني والتي بدت ضئيلة بالنسبة لغيرها ، و ما حاولنا حصره هنا ، هو ما أفدنا منه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ليبقى في الأخير أنه يجب الوقوف عند هذه المحطات والجهود التي أسهمت في تشكيل رؤية استشراقية ومنهج ومفاهيم خاصة حول القرآن الكريم لا تزال عالقة في وعي المفكرين الغربيين المعاصرين ، لذا يجب على الباحث أن يتمعن في هذه المناهج والطرائق والاستنتاجات والمفاهيم ، وأن لا ينظر إليها بعين واحدة ؛ بل بكل العيون . وقد نظر المستشرقون إلى الإسلام ومصدريه الأساسيين من عدة زوايا وفق ثقافة كل باحث وتخصصه ، حيث توغل بعضهم في قضايا جزئية وتحقيقات بذلوا فيها جهداً كبيراً وسنحاول استقصاء أهم هذه الدراسات التي تناولت القرآن الكريم بالنقد والدراسة والتحليل ، وما توصلت إليه في التأسيس لمفاهيم جديدة في فهمه لأنها تعد مدخلاً ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه لفهم الخلفية التي انطلق منها هؤلاء .

---

(1) حسن عزوزي ، الدراسات القرآنية في مناهج البحث الاستشراقي المعاصر، مجلة الحضارة الإسلامية،العدد7، دار الغرب للنشر والتوزيع ،1422هـ – 2001م ، ص 340.

**ثانيا - الخطاب الاستشراقي " الرؤية والمنهج ":**

إن البحث في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم ، أمر لا يخلو من صعوبة نظرا لتعقيداتها وتشابكاتها المختلفة ، وذلك لما يتطلبه هذا الخطاب من إعادة قراءة ونقد لأنظمته المعرفية ونتاجاته المتتابعة ، و من جهد وصبر كبيرين وكما سبقت الإشارة فإن هذه الدراسات قد تنوعت واختلفت اتجاهاتها ومناهجها وأدواتها، ولذلك كان لزاماً علينا أن نتمعن فيها ونتعامل معها بالحذر المطلوب . من دون شك أن الرغبة في سبر أغوار القرآن الكريم كانت تلح على الكثير من المستشرقين والباحثين الغربيين لمعرفة كنهه ، وتقريبه إلى القارئ الغربي وفق المنطلقات التي تحدثنا عنها سابقاً ، إذ إن الكثير منهم لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مفهوم الوحي، فانساقوا بأفكار متباينة في دراسته سعياً منهم إلى فهم تجليات تكوينه وفق رؤية مختلفة . وفي بادئ الأمر لابد من ملاحظة أمر غاية في الأهمية وهو أن الدراسات الاستشراقية الفرنسية يكتنفها الغموض من جانبين: أولاً من جراء تداخل العديد من المفاهيم التي ترسبت في الفكر الاستشراقي عبر تاريخه الطويل وثانياً لكون هذه الدراسات تتناول موضوعاً حساساً يرتبط بمفهوم الوحي (الغيبيات) الذي لا يؤمن به المستشرقون، ومن ثمة فإنه لابد وأن تؤثر على ذلك الخلفية الفكرية ، الدينية العقلية والمادية .

إن الرؤية الاستشراقية تنطلق في فهم القرآن الكريم من فكرة مسبقة مفادها أنه نص يلفه الغموض ويعتريه التفكك وعدم الاتساق، وهذا حكم ردّده كل من تيودور نولدكه، ريجيس بلاشير، وليام موير وماسيه وغيرهم.

يقول بلاشير « قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتاباً بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن ». [1] ويقول موير : « القرآن إذا ما درس لنفسه ، فإنه على الأرجح من كل الكتب المقدسة الأقل وضوحاً .» [2] وفي السياق نفسه يرى جاك بيرك « أن القراءة مخيبة بالتأكيد. »[3] كما أن نولدكه يقول إن أفكار القرآن « لا تتطور بهدوء إلا ناذراً ، بل هي تقفز من موضع إلى آخر وحده نقصان الصلة الكامل بين المواضيع لا يفوت الملاحظة بسهولة . »[4] وبناءً على هذه الملاحظات قام المستشرقون بقراءته وفق المنهج التاريخي، حيث طبقوا المنهجية الفيلولوجية التاريخية عليه مثلما قرئ الإنجيل بالمنهجية ذاتها ، وفي ضوء ذلك جاءت الدراسات الاستشراقية الفرنسية لترتكز على محورين هامين هما :

أ- العمل على إنجاز تصنيف كرونولوجي للسور والآيات .

ب- ربط القرآن الكريم بسياقه التاريخي والاجتماعي .

لقد كشفت المدرسة الاستشراقية الألمانية أن الترتيب التاريخي المتسلسل للقرآن عموماً يتم بعكس تاريخ النزول ، بناءً على ملاحظة أن بعض السور تتداخل مع سور أخرى ، فحاولوا بذلك إعادة ترتيبها ، وهذا الترتيب الجديد « قد علّق

---

(1) ريجيس بلاشير، القرآن نزوله تدوينه، ترجمته وتأثيره.نقله إلى العربية رضا سعادة.دار الكتاب اللبناني.بيروت.ط1 ،1974، ص41.

(2) وليام موير ، القرآن نظمه وتعاليمه ، وشهادته للكتب المقدسة . ترجمة مالك مسلماني ص6.

(3) جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن،ترجمة وتعليق ، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري،ط2،2005

(4) تيودور نولدكه ، تاريخ القرآن، نقله إلى العربية د.جورج ثامر .ط1 مؤسسة كونكراد ادناور بيروت.2004.ص59 .

عليه المستشرقون أخطر النتائج في حقل القرآنيات واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن وتضارب أحكامه وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية » [1] .

إن دراسات المستشرقين المحدثين مند منتصف القرن التاسع عشر حتى الثلث الأخير من القرن العشرين حول القرآن الكريم قد تأثرت بمنهج تم تطويره لنقد (الكتاب المقدس) وكتب أخرى تلحق (التوراة والإنجيل )[2]، واعتقد المستشرقون أنهم سيحققون النتائج نفسها مع القرآن الكريم ، وعرف هذا النقد اتجاهين :

الأول : النقد الأدنى أو الأولي (النقد الخارجي ).

الثاني : النقد الأعلى أو النقد المتقدم ( النقد الداخلي ) .

وذاعت مصطلحات جوهرية إلى حد كبير في ألمانيا فاستخدم مصطلح النقد النصي والنقد الأدبي مقابل المصطلحات الأخرى .

---

(1)حسن عزوزي ، الدراسات القرآنية في مناهج البحث الاستشراقي المعاصرة، مجلة الحضارة الإسلامية،دار الغرب للنشر والتوزيع،العدد 7 .142،هـ/2001 م، ص347.

(2) وكما هو معروف أن النقد التاريخي للنصوص الدينية اليهودية بدأ مع سبينوزا في رسالته الشهيرة " رسالة في اللاهوت والسياسة " واستمر هذا النوع من النقد مند القرن السابع عشر إلى القرن العشرين. و أسفر هذا النقد بأنواعه ومستوياته على نتائج هامة إذ تبين أن النصوص الدينية واليهودية والمسيحية لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد ، بل كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة لأناس عاشوا في ظروف مختلفة وأحقاب متباعدة، وأن تدوين هذه النصوص يمتد على مدى قرون .

ويعد النقد الأولي (الخارجي) أو النقد النصي أقدم أنواع النقد، فهو يهتم بشأن التعديلات وإعادة تنظيم الأسفار من خلال تتبع التسلسل المختلف للنص نفسه حتى يصل إلى الصورة النهائية . أما النوع الثاني من النقد أي النقد الأعلى (الداخلي ) [1] فله مدلولان أولها : مدلول عام يشمل في داخله معظم وجهات النظر حول بحث العهد القديم، مثل مشكلة المؤلفات والخلفية التاريخية للمؤلف وتوضيح العلاقة بينهما ، وثانيهما مدلول خاص يهتم بمعالجة التطور الأدبي للنص على أساس أن النص مكون من طبقات مختلفة قبل أن يأخذ صورته النهائية .

ولعل أول محاولة لتطبيق قواعد النقد الأعلى على نص القرآن الكريم هي ما قام به المستشرقون في شأن ترتيبه حسب النزول، وقد عارض بعض المستشرقين أمثال آربرى والمستشرق السويدي " تور أندريه " تطبيق هذا المنهج ولم يعترفوا صراحة في عدم إمكانية تطبيق هذا المنهج من كل الوجوه.

وهكذا فإن عدم الإيمان بمصدرية القرآن ألزمهم إتباع المنهجية التالية:

1-التركيز على المرحلة التي تأسست فيها علوم القرآن و تسليط الأضواء عليها.

---

(1) يقوم فيه الباحث باستخدام قاعدة الشك المنهجي ، والبحث في سيرة وأخلاق الراوي؟ متى كتب كتابه ؟ وفي أي وقت ؟ ولمن كتبه ؟ دراسة البيئات السياسية والاجتماعية والأحداث التاريخية والصراعات العقدية ، ومدى انعكاسها على الكاتب وبالتالي على النص . كيف جمع النص أولا وما الأيدي التي تناولته؟ وما النسخ التي اشتمل عليها؟

2- التشكيك في كل ما هو قطعي[1] ، بإثارة الشكوك حول الوقائع والأحداث التاريخية والروايات الصحيحة المتعلقة بتاريخ القرآن وعلومه والاعتماد على انتقاء المصادر والنصوص والروايات التي تؤيد زعمهم.

3- إبراز أثر البيئة وإسقاط الواقع المعاش على الأحداث التاريخية و ربط الآيات بظروف البيئة والعصر الذي نزلت فيه.

4- التماس المتشابهات من ألفاظ وأسماء وقصص وغيرها بين القرآن ونصوص أخرى وهو ما يعرف بمنهج الأثر والتأثير.

5-محاولة وضع معايير لتصنيف الأدبية في القرآن ، وتنظيم موضوعاته.

***ثالثا- تيودور نولدكه ونقطة التحول في " تاريخ القرآن" :***

إن القراءة التي قام بها نولدكه هامة وأساسية، وتكتسي أهميتها من حيث إنها تعد البؤرة التي انطلقت منها مجموع القراءات التي تناولت القرآن بالنقد والتحليل ؛ كما أن هذه القراءة قد تحدد في ضوئها مسار الدراسات اللاحقة فيما بعد ، يقول بلاشير في هذا الصدد « وبفضل نولدكه ومدرسته أصبح ممكناً – من الآن فصاعداً – أن نوضح للقارئ غير المطلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن ، ليفهمه بنوعيته ، وليتخطى القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نص يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز ويصعب دائماً تتبعه في سياقه الذي لا يرافق المراحل

---

(1) يصنف حسن عزوزي مناهج المستشرقين إلى ستة مناهج هي : منهج التشكيك فيما هو قطعي، إهمال المصادر القرآنية الأصلية والاحتفاء بدراسات المستشرقين ، منهج الأثر والتأثير المنهج الافتراضي، المنهج الاسقاطي ، التركيز على المرحلة التأسيسية .ينظر حسن عزوزى. الدراسات القرآنية في مناهج البحث الاستشراقي المعاصرة، مجلة الحضارة الإسلامية، دار الغرب للنشر والتوزيعالعدد 7 1422هـ/2001 م.ص342 وما بعدها.

الأربعة المتتالية لدعوة محمد في مكة والمدينة ».[1] ترتكز هذه القراءة في التعامل مع القرآن على أساس أنه وثيقة من وثائق التاريخ الإنساني ، وكانت أداتها الأساسية هي البحث اللغوي ، هكذا يخضع نولدكه الآيات والسور القرآنية لتمحيص لغوي دقيق ليستخرج منها ، ترتيباً زمنياً للسور[2] وهذا ما أشار إليه بلاشير من أن علماء المدرسة الألمانية « قد نجحوا في إعادة جمع هذه النصوص وفقاً لمراحل متعاقبة حددوها بحسب الأسلوب من جهة وبحسب الموضوعات السياسية والدينية الموسعة في القرآن من جهة أخرى». [3]

يعتمد نولدكه إضافة إلى الفيلولوجيا ،على الأحداث التاريخية التي تشير إليها بعض السور والآيات ، ويربطها ببعضها البعض بهدف تشكيل قاعدة تاريخية يراها جديرة بالثقة، و يمكن الاعتماد عليها في إعداد ترتيب زمني للسور والآيات، يؤدي بدوره إلى فهمها بشكل أفضل ، ولهذا يحاول أن يفسر ظاهرة النبوة بطريقة قد لا تتفق ومعطيات الإيمان، رغم تركيزه على أهمية التوافق بين النص والحدث التاريخي ، ولا يخفي نولدكه اقتناعه بأن الكثير من الأحداث التي جرت أثناء رسالة النبي صلى الله عليه وسلم لم يعد ممكناً إعادة تركيبها بدقة ، هكذا لا يقيّم نولدكه القرآن ككتاب منزل، بل كنص وضعه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم ) نتيجة " إلهام " وتفاعله مع الأحداث والتطورات الدينية والاجتماعية والسياسية التي واجهها خلال سنين.

---

(1)ريجيس بلاشير ،القرآن،ص21 .

(2) تيودور نولدكه ، تاريخ القرآن، ص 74 ومابعدها.

(3) المرجع نفسه، ص26.

إن هذا التوجه في قراءة نولدكه للقرآن يهدف إلى إقامة علاقة سببية بين الحدث والآيات والسور للوصول إلى أكبر قدر من الوضوح والتماسك بين أجزائه المختلفة وهو أيضاً محاولة أولية للعودة إلى ما قبل التدوين ، ولعل هذا الترتيب الجديد وتقسيم القرآن إلى مراحل زمنية ناتج في أساسه عن رؤية مفادها أن القرآن في تكوينه قد خضع أو مرّ بمراحل وأحداث تاريخية أسهمت بشكل أساسي في ما هو عليه الآن (شكله النهائي)، أو بمعنى آخر أنه خضع للتغير والحذف والتبديل وشكله الحالي أو بناؤه يوحي بعدم اتساقه وتداخله وأنه مكون من طبقات مختلفة قبل أن يأخذ صورته النهائية ، ومن ثم كان لزاماً على نولدكه –لاعتبارات سيأتي ذكرها فيما بعد– أن يجتهد في وضع تصنيف زمني للسور، لأن القرآن حسب زعمه وهو على هذا البناء وهذا الشكل ، يجعل من الصعوبة بمكان قراءته وفهمه ، ولأهمية هذه الرؤية في نظر الدارسين الغربيين سنحاول معرفة نتائج هذا المسعى، وماذا أضاف من فهم جديد على اعتبار أنه في بنائه الحالي مستعصي على القراءة والفهم عند القارئ الغربي .

يتبنى نولدكه التقسيم المعهود للقرآن إلى مكي ومدني ، لكنه يوزع السور المكية على فترات ثلاث[1] ، معتمداً على صفات أسلوبية ومضمونه تجمع بين سور المجموعة الواحدة ، فرتب القسم المكي وحصره بخمس وثمانين سورة ورتب القسم المدني وحصره بثماني وعشرين سورة ، ولم يذكر الفاتحة لا في المكي ولا في المدني، فتمت بذلك سور القرآن أربع عشر ومائة سورة وهو يضع السورة بموقعها

---

(1) ينظر مقدمة كتاب تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ص 292 وما بعدها.

(2) كانون سل ، تطور القرآن التاريخي ترجمه مالك مسلماني، ص4. والكتاب بعنوان :

THE OF HISTORICAL DEVELOPMENT OF QUR'AN.Canon sell.London.England.4th Edition.1923.

التاريخي في النزول، فيبدأ بسورة العلق بوصفها أول ما نزل من القرآن ثم سورة القلم وهي التي تليها في النزول وهكذا يتتبع السور تأريخاً حتى ينتهي بآخر ما نزل بالمدينة .

إن التقسيم الذي قسّم به نولدكه سور القرآن ما يزال معتمداً في معظم الأوساط العلمية المتخصصة في الغرب رغم قيام باحثين آخرين مثل الانجليزي بل والفرنسي بلاشير بمحاولات مماثلة . يقول " ادوار سل" في مقدمة كتابه " التطور التاريخي للقرآن " : « لقد اقتفيت فيما يتعلق بتواريخ القرآن ، أثر نولدكه في عمله تاريخ القرآن إذ إنه يبدو لي أنه الكتاب الأفضل والأكثر موثوقية في هذا المجال »[2].

ونستنتج من كل ذلك أن نولدكه قد توصل إلى النتائج التالية:

1- المراحل الثلاث للسُوَر المكية .

2 – لم يستند في ترتيبه للسُوَر لأسباب النزول المعروفة ، بل للموضوعات والأحداث.

ومن ثمة فإن نولدكه وسائر فيلولوجيي الاستشراق لا ينظرون إلى القرآن على أنه نص له بنيته ومعماريته ، ويتجاهلون معه أن يكون له انتظام داخلي خاص. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما هي الغاية من إعادة ترتيب السور والآيات زمنياً ؟ مع العلم أن نولدكه يعترف، في الوقت نفسه بأن الترتيب الذي يقترحه ليس إلا ترتيبًا تخمينيًّا، وذلك بسبب فقدان الدلائل التاريخية الصلبة وما هو الباعث لإنجاز هذا العمل ؟ وما هي الخلفية التي تقف وراء هذا الإنجاز ؟ وما هي الأدوات والآليات المعتمدة في ذلك ؟

**رابعا- مفهوم الوحي في الدراسات الاستشراقية :**

**أ - الوحي والإعجاز:**

إن اهتمام الدارسين بالنص القرآني وبيان إعجازه، قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحدي والمعارضة، فكانت المفارقة التي حققها حافزاً للوقوف عند حقيقته الإعجازية والجمالية ، من حيث إنه يمثل تطورا غير عادي أصاب لغة الكتابة العربية، و فتح بذلك آفاقا ودعا إلى التغير وتجاوز السائد والموروث « حتى أصبح من الصعوبة الفصل بين المستوى العقائدي والمستوى اللغوي للنص القرآني، بل تشاكل المستويان لتحقيق الإعجاز عبر مزاوجة الإسلام واللغة»[1] .

وقد أكدت الدراسات الممتدة والتي رافقت حركة التأليف في الإعجاز على أنه مفهوم مركزي للعديد من القراءات والتي تدرجت معه « من موقع التبرير إلى موقع الإعجاب »[2] . والتي استهدفت في فترة أولى دفع المطاعن التي وجهت إلى انسجامه الدلالي وتماسكه اللغوي، وفي مرحلة تالية استهدفت الدراسات بيان مواطن المزية والتفوق للبناء القرآني ولمضمونه وتأثيره .

وبما أن مفهوم الوحي عنصر أساسي في فهم الظاهرة القرآنية فإنه قد شكّل محوراً حقيقياً في العديد من الموضوعات المتعلقة بالنص القرآني ، على اعتبار أن دارسي الإعجاز قد انطلقوا من أن النص القرآني هو كلام الله (عز وجل) المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ليتجهوا إلى إثبات الإعجاز وبيان وجوهه ، ومن تم كان

---

(1) محمد تحريشي ،النقد والإعجاز، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ،2004، ص7.

(2) المرجع نفسه ، ص 10.

مفهوم الوحي هو القاعدة الأساس التي بنى عليها دارسو الإعجاز رؤيتهم للنص القرآني، ومن ثم فإن هذه الحقيقة التي حاول المسلمون الوصول إليها لا تتوافق ورؤية المستشرقين .

إن الوحي في مفهومه الديني المتداول أصبح من المفاهيم التي احترقت بحثاً واستقرت في الثقافة العربية و الإسلامية، ولا نروم هنا إثبات معاني متعينة سلفاً في العديد من المصنفات التي كتبها علماء عرب ومسلمون قديماً وحديثاً والتي يقوم فيها الإيمان بالوحي والنبوة الدور الأكبر والأهام ؛ لكننا نهدف إلى تحديد مفهوم الوحي في دائرة أخرى ، وهي الدراسات الاستشراقية التي تجاوزت في قراءتها للظاهرة القرآنية خط التقديس الذي حفّ به المسلمون تفسيرهم لها وذلك من خلال بسط مجموعة من التعاريف والآراء المختلفة التي ستعطينا الرؤية أو الزاوية التي حددت ماهية القرآن من وجهة نظرها ، فما هي الخلفية الفكرية والمعرفية التي انطلق منها المستشرقون في تفسيرهم للوحي ؟ وهل تتواءم مع خصوصية القرآن الكريم ؟ وما هي أهم المفاهيم والمناهج النقدية التي أسهمت في تحديد قراءة القرآن وتوجيهها عند المستشرقين؟

إن نظرة المستشرقين في أغلبهم إلى إعجاز القرآن الكريم تتميز بطابعها النقدي، توجهها الروح المنافية للإيمان بالغيب، الأمر الذي جعل قراءاتهم لظاهرة الوحي [1] لا تخرج عن :

1- النفي المتعصب .

2- المحاولة المتقنة بأساليب التنظير العلمي والاستدلال البرهاني .

إذا كان مفهوم الوحي مرتبطاً بشكل وثيق بإعجاز القرآن فإن محاولات المستشرقين انقسمت إلى قسمين اثنين متكاملين يؤدي كل منهما إلى نفي الإعجاز:

القسم الأول : نفي الوحي (الارتباط بالغيب ).

القسم الثاني : إبراز شخصية محمد صلى الله عليه وسلم على أنها شخصية ذات ملكات وقابليات نادرة، وما أبدعه-حسب زعمهم- من سيرة وقرآن وحديث دليل عبقريته الفريدة (ظاهرة بشرية) ومن تم كان نفي الإعجاز يهدف إلى :

1- إسقاط الدليل الذي يثبت سماوية القرآن وخلوده .

2- إسقاط نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

---

(1) إن قراءة ظاهرة الوحي عند المستشرقين لم تتجه إلى النص القرآني وإنما اتجهت إلى البحث في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث ألصقوا كل ما له علاقة بالنص القرآني بشخصية الرسول وتصرفاته، وهذا ما نلاحظه في السير المرضية التي قام المستشرقون بالتأريخ لها، مؤكدين في ذلك على بشرية النص القرآني ونسب كل التصرفات الملازمة لنزول الوحي إلى بعض الأمراض وهذا ما دفع بآرثر جفري إلى تسميتها بالسير المرضية ، وفي ضوء ما حاول أن يقدمه " ألبرت شيفايتز في كتابه الذي ظهر سنة 1906 بالألمانية والذي ترجمته " مونتغمري " إلى الانجليزية بعنوان " بحثاً عن يسوع التاريخي " أراد آرثر جفري أن يقدم خطة مختصرة للمعالم الأساسية لاستقصاء مشابه لما قام به شيفاتيز موسوم ب " بحثا عن محمد التاريخي "عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

**ب – المستشرقون والوحي:**

اختلفت آراء المستشرقين في فهم الوحي وتداخلت إلى حد التناقض أحياناً ولعل مرد هذا إلى التطور التدريجي الذي عرفه الفكر الاستشراقي في تعامله مع الظاهرة القرآنية [1] عبر تاريخه ومراحله المختلفة من جهة، وإلى مناهجهم وتباينها من جهة أخرى والتي فرضت على بعضهم مجموعة من المعطيات انطلقوا منها للوصول إلى نتيجة واحدة، وسنقسم هذه الآراء إلى قسمين أساسين :

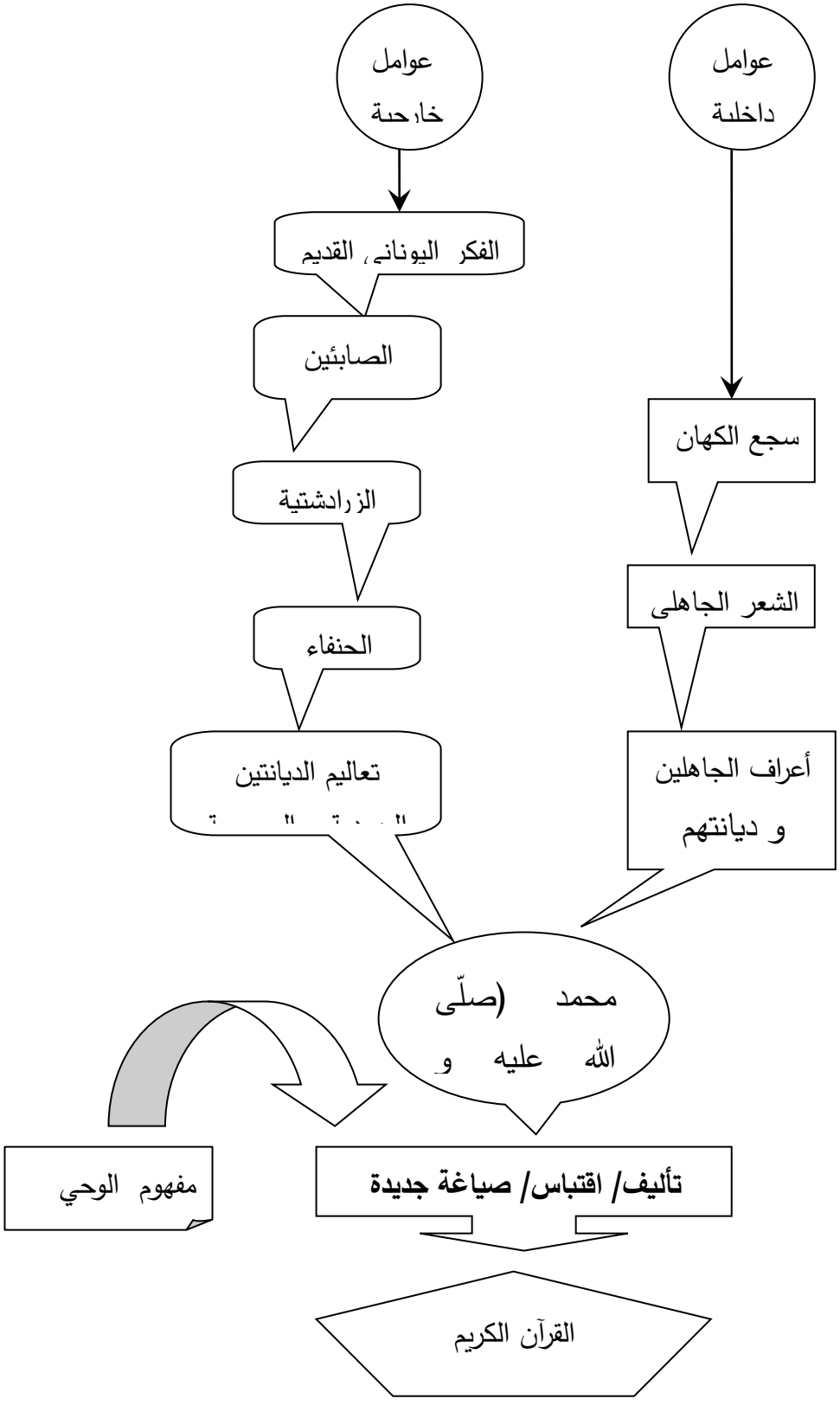
القسم الأول : يرى أن القرآن من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم واقتباس من اليهودية والنصرانية ومصادر أخرى .

القسم الثاني : يرى أن القرآن تطور عبر القرنيين الأول والثاني .

وهذا التقسيم قد ساعدنا في وضع الخطاطة التالية :

---

(1) التعامل مع الظاهرة القرآنية كان في ضوء المناهج المادية التي لا تعترف بالقضايا الغيبية.


عوامل خارجية
عوامل داخلية
الفكر اليوناني القديم
الصابئين
الزرادشتية
الحنفاء
تعاليم الديانتين
سجع الكهان
الشعر الجاهلي
أعراف الجاهلين و ديانتهم
محمد (صلّى الله عليه و
مفهوم الوحي
تأليف/ اقتباس/ صياغة جديدة
القرآن الكريم

إن الحديث عن اهتمام المستشرقين بالظاهرة القرآنية عموما والوحي خصوصاً يقودنا إلى نقطة هامة مفادها أن توجّه بعض المستشرقين إلى البحث في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بشخصيته هو الأساس الذي على ضوئه تأسست رؤية شاملة عن النص القرآني عندهم.

أ – القسم الأول :

يعزو غوستاف لبون التصرفات المرافقة لنزول الوحي إلى إصابة محمد صلى الله عليه وسلم بالصرع حيث يقول :« ويجب عدّ محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كما هو واضح وذلك كأكثر مؤسسي الديانات »[1]. ويضيف « لو كان العقل، لا الهوس، هو الذي يسود العالم لكان للتاريخ مجرى آخر »[2] أما هنري ماسيه فيشبّهه بحالات الصرع التي تنتاب بعض المرضى الذين يعتقدون بأن روحاً تمتلكهم ، وأن الصوم الذي كان النبي يكثر منه أحدث له رؤى ليلية ، إلا أنه يعود ليقول « وما من شك أن القرآن لا يمكن أن يكون كله من نتاج الانخطاف الروحي ، لأن هذا الانخطاف يفترض هياجاً لا يتيح ، إلا صدور كلمات وعبارات متقطعة »[3]. وعليه فالقرآن عند ماسيه هو من إنشاء محمد صلى الله عليه وسلم في لحظة انخطاف روحي ، أو حالة صرع ، أو هو رؤى ليلية أفرزها تعب وإرهاق الصوم خلال النهار. إلا أن هذه التفسيرات التي جاء بها ماسيه وغوستاف لوبون قد قوبلت بالرفض عند بعضهم الآخر حيث نجد

---

(1)غوستاف لبون،حضارة العرب،نقله إلى العربية عادل زعيتر، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط4، 1384هـ-1964م، ص114.

(2)المرجع نفسه.ص114.

(3)هنري ماسيه .الإسلام .ترجمة بهيج شعبان.منشورات عويدات.بيروت لبنان.ط2. 1977 ص102.

وليام موير عند حديثه عن أعراض الوحي الخارجية يرى أن « نوبة الصرع لا تذر عند من تصيبه أي ذكر لما مرّ به أثناءها، بل هو ينسى هذه الفترة من حياته بعد إفاقته من نوبته نسياناً تاماً .» [1] وفي تعليق على هذه الأقوال يقول ساسي سالم الحاج أن « الصرع يعطل الإدراك الإنساني ، وينزل بالإنسان ، إلى مرتبة آلية يفقد أثناءها الشعور والحس » [2] . وذهب ادوارد سل إلى ربط الوحي بالإلهام حين قال « لم تعارض قريش محمداً بشكل فعال خلال هذه المدة وإن كانت تنظر إليه كمجنون ، وغالباً فاعتبر بعض الإلهام مرافقاً للجنون في الشرق ». [3] ولما كان الرسول لا يملك شيئاً للإعجاز، ولم يكن يملك سوى كلمته لدعم دعواه فإنه « اتهم أنه مجرد شاعر أو كاهن يضلل الآخرين بكلامه الزاخر بالعواطف». [4]

أما رودنسون يرفض الآراء السابقة ويذهب إلى أن « مايراه ويسمعه الرسول هو نتيجة وصوله إلى إحدى درجات التصوف التي لم تصل إلى الاتحاد بالله لكنها تقع بين مرحلة الزهد والتأمل والتعبد وبين مرحلة الاتحاد مع الله والاندماج فيه » .[5] وسار " وات " على نـهج رودنسون في رفـض تفـسيرات الصـــــرع

---

(1) محمد الصغير، تاريخ القرآن، ص 21

(2) ساسي سالم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي ،ج2 ، ص 360.

(3)ادوارد سل، تطور القرآن التاريخي ، ص8.

(4) احتار العرب في تفسير ظاهرة الوحي فأحيانا يصفونها بأضغاث أحلام ، ومرة بقولهم عن الرسول شاعر مفتر ومرة أخرى بالجنون والهلوسة والمرض، وتعد بعض التفسيرات الاستشراقية استنساخا للعديد من الأفكار التي جاء يها معاصرو الدعوة. ينظر المرجع السابق،ص 11.

(5) ساسي سلم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي ،ج2 ، ص 303.

والهلوسة، وجاء برأي آخر وهو ما أسماه بـ " الخيال الخلاق " [1] الذي يعزو مصدر كل وحي ديني في الإسلام أو في الديانات الأخرى إلى الخيال أو اللاوعي الجماعي ، وما عملية الوحي إلا استشعار داخلي (مسألة نفسية ) ويستعين " وات " بمفاهيم علم النفس التحليلي لنقض قضية الإعجاز من خلال تباين أسلوب الحديث وأسلوب القرآن فيرى أن قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن على الناس ينجم عنه تغاير في الأسلوب ؛ احدها ينجم عن الوعي الظاهر الكامل والثاني عن اللاشعور أو العقل الباطن ، وهذه المفاهيم تنتمي إلى ما اصطلح عليه بـ " الكشف والإلهام ". وقد فرق تيودور نولدكه بين الوحي والإلهام « فاعتبر الوحي خاصا بالأنبياء ، والإلهام خاص بالأولياء إذ لا يوحي إليهم .» [2] وهذا ما دفع مالك بن نبي أن يرى في هذه التفسيرات النفسية المنطلقة من مبدأ الشعور واللاشعور لا تستطيع إدراك كنه ظاهرة الوحي لتعذر فهم أو تحديد ماهية تلك الذات المزدوجة ، ومن هنا يرى أن تفسير الوحي لا بد أن يتجه خارج الذات ومن جهة أخرى فإن « المكاشفة لا تنتج عند صاحبها يقيناً كاملاً، ويقين النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي قد كان كاملاً مع وثوقه بأن المعرفة الموحى بها غير شخصية وطارئة وخارجة عن ذاته » [3] .

---

(1) ارتكز في نظريته هذه على تفسيرات يونغ عن اللاوعي الجماعي ، وان كلام الوحي كان له صلة بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل أن يصير واعيا به و ترجع هذه الحالة النفسية حسب زعمه إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها، وهذا مجرد إسقاط لمفاهيم حديثة ، ينظر ساسي سالم الحاج. نقد الخطاب الاستشراقي. ص 300. 301 . وينظر كذلك منهج وات في تفسير الوحي الذي تعرض له بالتفصيل يحي مراد في كتابه "افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها ، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1 .142، هـ /2003م ،ص343 وما بعدها.

(2) ينظر محمد الصغير ، تاريخ القرآن ، ص16.

(3) مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين،دار الفكر،ط4، 1987 ،ص 167.

وبالتالي يستحيل أن يكون القرآن قد صدر عن الذات المحمدية.

يتبع بروكلمان رأي بعض المستشرقين في إنكار الوحي والزعم أن القرآن من نظم الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه استخدم في دعوته أساليب الكاهن ، وكان « يطلق ما يدور بخلده وهو صادق الاستغراق والغيبوبة في جمل مؤثرة يغلب عليها التقطيع والإيجاز »[1]، مستمداً ذلك من الأفكار اليهودية والمسيحية. يقول جورج سل في مقدمة كتابه " ترجمة معاني القرآن " إلى الانجليزية « أما محمد كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأمره لا يقبل الجدل » [2]. و رجح " سل " أن الرسول قد تلقى معاونة ليست باليسيرة في خطته ، وقد وجد هذا الزعم صدى كبيراً عند المستشرقين. ويذهب جولدتسيهر في أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استقى أفكار ومعارف دينية « عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية و المسيحية التي تأثر بها تأثراًعميقاً ، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة » [3] ويدعم رأيه هذا بالقول بأنه – ونتيجة ملاحظة

---

(1) يصنف بروكلمان ضمن زمرة المستشرقين المعتدلين على اعتبار أن الحقل المعرفي الذي شغله كان يفرض عليه نوع من الموضوعية، حيث اشتغل بالدراسات اللغوية، فألف في النحو المقارن واللغات السامية وفقه اللغات السامية ، هذا المجال فرض عليه اعتماده الوصف والإحصاء أكثر من النقد والتحليل، مما يوحي بغياب البعد الأيدلوجي أو على الأقل يخفف من غلوائه ، ولعل أهم كتاب يعكس آراءه الأيدلوجية هو كتاب " تاريخ الشعوب الإسلامية " ومع ذلك يظل هذا الكتاب عند بعض الدارسين بعيدا عن التحيّز والتعصب. ينظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر،ط2 ، 1968 ، ص 137/1.

(2) محمد حمدي زقزوق ، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف.القاهرة.دط.دت. ص83 .

(3) ينظر محمد دراجي،الاستشراق والدراسات القرآنية،دار البلاغ،الجزائر، دط، دت، ص36 .

عامة في الأوصاف الواردة في القرآن عن اليوم الآخر– يقودنا إلى فكرة أساسية مفادها أن الرسول قد استقاها من الخارج وهذه نقطة محورية يتقاطع فيها أغلب المستشرقين في بحثهم عن مصادر الإسلام حيث نجد بروكلمان يرى أن بعض الروايات تذهب إلى أن الرسول عليه الصلاة والسلام « اتصل ببعض اليهود والنصارى ، أما في مكة نفسها فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة و الإنجيل هزيلة إلى حد بعيد».[1] وشبه أسلوب دعوته بأسلوب الدعوة النصرانية التي تعرف عليها من المبشرين والنساطرة . ويذهب هملتون جب في قراءته للوحي إلى تصوير سيرة النبي على أنها نتاج بيئته [2]، وأنه مجرد رجل يتميز بذكاء وقدرة اجتماعية ، استطاع من خلالها أن يهيمن على قوته ويقنع الناس بأساليبه النفسية ، إنه نبي ورسول لهم من الله بهذا القرآن ، وتأثر بضرورات الظروف المحيطة به وقد شق طريقاً جديداً بين العقائد والأفكار السائدة

---

(1) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملاين بيروت ،ط9، 1981 ، ص34.

(2) هذه الرؤية التي تبحث في الظروف والملابسات قبل وأثناء البعثة يرى فيها جب أنها ضئيلة لمعرفة عميقة عن حياة الرسول وظروفه المبكرة وماضيه الاجتماعي ، وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من (بدوي ) شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرحل من الناس. ونظرا للمركز الذي احتلته مكة إبانها وعلاقتها مع العالم الخارجي ، قد كونت لدى زعماء مكة ملكات عقلية وفطنة وضبط نفس ...الخ من جهة ، والماضي الممتاز لمكة من جهة أخرى، يمكن أن يحيل إلى أثره الواضح في كل أدوار حياة محمد. هناك تفسيرات أخرى جاء بها الألماني " هربرت جريمي" في كتابه محمد ، يرى فيها أن محمد صلى الله عليه وسلم كان يدعو إلى نوع من الاشتراكية ، ومحاولة لإصلاح اجتماعي لأوضاع فاسدة. كما أن جب يرى أن نجاحه يعزى لأنه واحد من المكيين، ويرجح أن معارضة المكيين له لم تكن لمحافظتهم وتمسكهم بالقديم أو بسبب عدم رغبتهم في الإيمان، بل ترجع أكثر إلى أسباب سياسية واقتصادية .

آنذاك، ويؤكد جب على أنه « واضح من دعوة محمد الصارخة إلى مكافحة الظلم الاجتماعي أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب لثورته الداخلية »[1]. ولكن هذه الثورة النفسية لم تظهر في أساليب الإصلاح الاجتماعي وإنما في تجاه ديني، بمعنى أن الدافع كان دينياً محضاً.أما المستشرقان : " لابراهام جايجر " و"رودي بارت " فقد ذهبا إلى أن النبي (ص) قد استقى الكثير من تعاليم القرآن من كتب الأديان السابقة، فقال الأول بأن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ كتب اليهود المختلفة ، أما الآخر فقال إنه تأثر في قرآنه بتعاليم النصرانية والبوذية .

إن هذا النسق أو الاتجاه في البحث قد تقاطع فيه المستشرقون الذين يبحثون في مصدرية القرآن الكريم ، وذلك مما استنتجوه في البحث في سيرة الرسول واعتبروها مصادر خارجية دعم بها النبي صلى الله علية وسلم تعاليمه وقد أجهدوا أنفسهم في تتبعها ليدعموا بها آراءهم تحت تخريجات تتناسب وأطروحاتهم. ويحضرنا في هذا السياق ما قاله ادوار سعيد ساخراً « سيكون مستشرقاً بحاثة ومختصاً ألمعياً دلفاً في أيامنا هذه من يشير إلى الإسلام على أنه هرطقة آرية من الدرجة الثانية ، وأن محمداً نبي لا أخلاقي ، وأنه ألف كتابه معتمداً على كتب التوراة والإنجيل »[2].

---

(1) ينظر محمد دراجي، الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ ، دط، دت، ص35.

(2) ادوار سعيد ، الاستشراق ، المعرفة السلطة الإنشاء ، ص44 و94.

ولعله من الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن هذا الاتجاه في البحث منهج لا زال يحظى بالاهتمام من طرف كتّاب غربيين حتى وقتنا الحاضر ، وعلى سبيل الذكر لا الحصر ما كتبه : الحداد درة يوسف " في كتابه " المسيح والقرآن " أو " محمد والقرآن " [1] أو كتبه الأخرى التي ظهرت حديثاً حيث تتردد عنده فكرة محورية مفادها أن الرسول كان على صلة بورقة بن نوفل خلال خمسة عشر عاماً الذي يقال إنه كان نصرانياً وذا ثقافة كتابية وإن الرسول تلقى عنه الوحي الأول ، ثم جاءه الوحي الثاني في الغار.

وقد ورد في كتاب آخر موسوم بـ " الباكورة الشهية في الروايات الدينية " [2] جمع فيه صاحبه الآراء السابقة الذكر وأخرى تناولها عبد العظيم المطعني بالتحليل والنقد نلخصها كما يلي :

1- إن محمداً صلى الله عليه وسلم ليس رسولاً وإنما هو مدعي رسالة ساعده على ذلك ذكاؤه.

2-إن القرآن ليس وحياً من عند الله .

3- إن محمد قد اقتبس القرآن من التوراة والإنجيل وأخبار الماضين.

---

(1) ولد درة يوسف الحداد(1913) في إحدى قرى القدس ،وانصرف مند أوائل عمره إلى تلقي العلوم الدينية المسيحية، أوفد إلى حمص في سوريا وإلى بعلبك في لبنان لمدة خمس سنوات للقيام بمهام تبشيرية ،وتعرف على المزيد من الحقائق عن الإسلام ،وبدأ بحوثا واسعة استمرت عشرين عاما .

(2) هذا الكتاب منسوب لأحد العلماء من القطر السوري وهو كتاب شمل الكثير من الأفكار الاستشراقية حول الوحي والقرآن الكريم ، و ترجم الكتاب إلى كل اللغات ، وقد رد على الشبهات الواردة فيه عبد العظيم المطعني بعنوان : " الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي " الصادر عن دار الوفاء.

4- إن القرآن ليس معجزاً ، ويمكن أن يحاكى ، ويؤتى بمثله لأنه كلام بشر صيغ في أعلى وأرفع الأساليب العربية بلاغة وفصاحة .

5- إن القرآن قد حرف وبذل وهو مليء بالمتناقضات.[1]

ب- القسم الثاني :

وكتدعيم لأفكار القسم الأول جاءت فكرة تطور القرآن وهي تستمد حضورها من هدف أساسي عند المستشرقين في وضع القرآن وما يسمى الكتاب المقدس في ميزان واحد من حيث النقد والتاريخ، وفق ماتمليه عليهم أدوات نقد الكتاب المقدس وأساليب تنقيحه ، ولعل هذه الفكرة تدعمها مجموعة من المعطيات يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

1- عدم مصداقية المصادر الإسلامية.

2- النقد الموجه للنص القرآني يشير إلى أخطاء النساخ.

3- المخطوطات القرآنية تشير إلى تطور القرآن عبر فترة زمنية طويلة.

4- تناقض القرآن بالاستناد إلى قضية الناسخ والمنسوخ ، واختلاف المعنى من عبارة إلى أخرى ، واختلاف القراءات.

5- الحفريات الأثرية تدل على عدم وجود القرآن في القرن الأول الهجري .

6-عرف القرآن تطوراً عبر المرحلتين المكية والمدنية .

ولعل أول هذه المعطيات التي تؤيد ما سبق ذكره هو تشكيك جولدزيهر في صحة المصادر التاريخية الإسلامية معللا ذلك بسببين اثنين؛ الأول هو التحرج الديني، والثاني الاهتمامات العقدية للفرق الإسلامية.

---

(1) ينظر عبد العظيم المطعني،الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، دار الوفاء، ط2، 1995،ص 42 وما بعدها.

ويرى فؤاد سزكين أن جولدزيهر « لم يتعمق في دراسة القضية ولم ينتبه إلى الفرق بين مصطلح التدوين ومصطلح التصنيف»[1] كما أن هوروفيتش نفى أن تكون معظم الروايات (الأحاديث ) برزت إلى حيز الوجود إلى غاية القرن الثاني أو الثالث ، وأكد على الدقة التي عرفها جمع الحديث في الربع الثاني من القرن الأول الهجري ولم تعرف آراء جولدزيهر كبير اهتمام حتى جاء شاخت وضخّمها في كتاب له هو " أصول فلسفة التشريع الإسلامي " الذي عرف انتقادات شديدة، ثم جمع هذه الأفكار جون وانسبره [2] متأثرا بما عرفه عن تدوين الكتاب المقدس وتنقيحه في كتابه " البيئة الطائفية : محتويات تاريخ النجاة الإسلامي وتأليفه " والذي استنتج منه النقاد مجموعة من الملاحظات نوجزها فيما يلي :

1- أفكاره مبنية على ما قاله جولدزيهر وشاخت..

2- تأثر بما يعرف عن تدوين الكتاب المقدس وتنقيحه.

3- الروايات القرآنية المتفرقة بقيت شفوية عبر قرنين ثم جمعت في القرن التاسع الميلادي .

4- إن القرآن جدلي إلى حد كبير وإن ترسميه تم في بيئة تسودها معارضة يهودية قوية .

5- خطأه في القول إنه توجد مصادر تاريخية للإسلام قبل القرن التاسع الميلادي ( نهاية القرن الثاني الهجري ).

---

(1)أبو لبابة حسين ، موقف المستشرقين من السنة النبوية المشرفة ، مجلة الحضارة الإسلامية، دار العرب للنشر والتوزيع، العدد 7، 1422هـ-2001م، ص 86.

(2)أصدر كتابين متتالين في سنتي 1977 و1978 وهما " الدراسات القرآنية : مصادر ومناهج التفسير للكتاب الديني" و" البيئة الطائفية : محتويات تاريخ النجاة الإسلامي وتأليفه ".

**ج- المستشرقون والشعر الجاهلي:**

لقد أثار دارسو الإعجاز قضية التماثل والتغاير بين النص القرآني والنصوص الأخرى شعرا كانت أم نثراً ، ولعل محاولة الباقلاني تندرج في هذا السياق لإثبات الإعجاز الذي يقوم على مبدأ الاختلاف عن النصوص الأخرى شعراً ونثراً، بمعنى أنه خارج عن أصناف كلام العرب وأساليبهم وخطبهم ، و هذه القضية القديمة في النقد العربي، الجديدة في دراسات المستشرقين والمبشرين تحيلنا إلى ما قام به مشركو مكة حيث نسبوا الوحي إلى الشعر والكهانة ، وفي ضوء هذه الرؤية ردد المستشرقون هذه المقولات ونفخوا فيها بأساليبهم ، وكشفوا عن إشارات ودلالات اعتمدوا عليها في التأكيد على أوجه المشابهة بين الشعر الجاهلي، وبين القرآن الكريم ، قصد الوصول إلى نتيجة مفادها أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استمد التعابير والألفاظ من الشعر الجاهلي وهذا هدف أساسي عندهم في الاستدلال على بشرية القرآن الكريم .

وكان كليمان هوار من أبرز المستشرقين الذين أفاضوا في تقرير أن الشعر الجاهلي يعدّ مصدراً جديداً للقرآن وشعر أمية بن أبي الصلت على وجه التحديد حيث قام بمقارنة بين آيات من القرآن الكريم وأشعار منسوبة لهذا الشاعر واستنتج أن القرآن عمد إلى معاني أمية واستفاد منها وصاغ على منوالها بعض الآيات . والواقع أن عدداً من كبار دارسي الأدب الجاهلي من المستشرقين قبل العرب و من والمسلمين قد رأوا عكس ما يزعمه المبشرون وبعض المستشرقين حيث توصلوا إلى أن هذه الأشعار التي تنسب إلى أمية بن أبي الصلت وتتشابه مع ما ورد في القرآن عن خلق الكون والسموات والأرض ، وعن العالم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب وجنة و نار هي أشعار منحولة عليه ، ونذكر هنا على سبيل المثال

كل من تور اندريه وبروكلمان وبروا من المستشرقين وطه حسين والشيخ محمد عرفة وعمر فروخ وشوقي ضيف من العرب.

فالمستشرق الألماني بروكلمان يؤكد أن أكثر ما روي من شعر أمية هو في الواقع منحول عليه، ما عدا مرثيته في قتلى المشركين ببدر ، ويرى أن الحق ما قاله تور اندريه من أن الأشعار التي نظر إليها هوار في هذه المسألة إنما هي نظم جمع القصاص فيه ما استخرجه المفسرون من مواد القصص القرآني [1] وقد رفض نولدكه نظرية مولر وأيده في ذلك بروكلمان من أن قالب القرآن من القوالب الشعرية . إلى جانب هذا كله فإن " بروا " كاتب مادة " أمية بن أبي الصلت " في دائرة المعارف الإسلامية أكد بأن اقتباس محمد صلى الله عليه وسلم شيئاً من قصائد أمية هو زعم بعيد الاحتمال ، أما المستشرق الألماني شولتس ناشر ديوان أمية يقدم احتمالاً آخراً، مفاده أن النبي وأمية قد استقيا كلاهما من مصدر ثالث وهذا طرح العديد من الأسئلة حول ماهية هذا المصدر المشترك، ولم لم يظهر طوال هذه القرون ؟ وكيف وقع كل منهما عليه ؟

ومن جانب آخر فإن " دافيد صمويل مرجليوث " « أخذ النتيجة التي توصل إليها فولزر، وبدلا من تطبيقها على القرآن طبقها هو على الشعر الجاهلي، والنتيجة في النهاية واحدة ، إنكار الشعر الجاهلي كما أنكر فولزر القرآن » [2]

---

(1) ينظر كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجار.دار المعارف.مصر.ط2 .1977. ص1/ 113 وما بعدها.

(2) (1) فضل بن عمار العماري، الشعر المنحول قضايا ونصوص، مكتبة التوبة، ط1،(1417هـ-1996م)، الرياض، ص 76 .

وهذا تشكيك في رواية الشعر الجاهلي بوصفه أمارة وعلامة على بلاغة القرآن وفصاحته ، وهذا القول ينوي من خلاله تشكيكا للإعجاز البلاغي القرآني .

أما من المبشرين نجد كيلر تسدال الذي انطلق من فكرة أن بعض المعترضين أكدوا أنّه في استطاعتهم إقامة الأدلة والبراهين على أن أكثر القرآن وأغلب عقائده أخذت من الأديان الأخرى ومن شعر ما قبل البعثة، حيث يذهب إلى القول :« قال المعترضون إن بعض آيات القرآن مقتبسة من القصائد التي كانت منتشرة بين قريش قبل بعثة محمد » [1]

ويسوق أبيات منسوبة إلى امرئ القيس في إحدى مخطوطات ديوانه ، والتي رفضها بعض المستشرقين لأسباب تتعلق بالوزن والأسلوب وعدم صحة نسبتها إلى هذا الشاعر الجاهلي. ويخلص في الأخير إلى القول: « ولو أنه سيصعب علينا أن نصدق أن ناظم هذه القصائد بلغ إلى هذا الحد من التهتك والاستخفاف والجرأة ، بعد تأسيس مملكة الإسلام حتى يقتبس آيات من القرآن ويستعملها بالكيفية المستعملة في هذه القصائد » [2] مؤكداً على وجود اختلاف طفيف في اللفظ وليس في المعنى.

وفيما يلي نوجز ما توصل إليه كل من كليمان هوار وبروا وتسدال في هذه المسألة في الجدول التالي :

---

(1) كيلر تسدال ، مصادر الإسلام ، ص 11.

(2) يريد تسدال الاختفاء وراء كلمة المعارضين لتمرير جملة من الآراء التي رددها المستشرقون قديما وحديثا إذ تتردد في فصول كتابه " مصادر الإسلام " بعض المعترضين/ قول المعترضين/البحث في الاعتراضات ..الخ. وكلير قسيس مبشر في إيران ، صنف أعنف وأخطر جدلية ضد أصالة القرآن الكريم :المصادر الأصلية للقرآن ، وكتبها بالألمانية وترجمها وليام موير إلى الانجليزية. ينظر كلير تسدال، مصادر الإسلام.ص 5.

| المستشرق | الشاعر | الشعر | الآية |
|---|---|---|---|
| كليمان هوار وبروا | أمية بن أبي الصلت | ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا<br>يوم التغابن إذ لاينفع الحذر<br>مستو سقين مع الداعي كأنهم..<br>رجل الجراد زفته الريح منتشر | ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكُرٍ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾ **6-7 القمر.** |
| | أمية بن أبي الصلت | وأبرزوا بصعيد مستو جرز<br>وانزل العرش والميزان والزبر | ﴿ إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا .﴾ **الكهف 7-8** |
| | أمية بن أبي الصلت | يقول خزانها ما كان عندكم<br>ألم يكن جاءهم من ربكم نذر<br>قالوا "بلى فتبعنا فتية بطروا<br>وغرنا طول هذا العيش والعمر | ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾ **الملك 8-9** |
| تسدال | امرؤ القيس | عن غزال صاد قلبي ونفر<br>**دنت الساعة وانشق القمر**<br>قلت إذ شق العذار خده<br>**دنت الساعة وانشق القمر** | ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ .﴾ **القمر 1** |
| | امرؤ القيس | أحور قد حرت في أوصافه<br>ناعس الطرف بعينيه حور<br>مر يوم العيد في زينته<br>**فرماني فتعاطى فعقر** | ﴿ فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ ﴾ **القمر 29** |
| | امرؤ القيس | **فتركني كهشيم المحتضر**<br>بسهام من لحاظ فاتك | ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ ﴾ **القمر 31.** |
| | امرؤ القيس | وإذا ماغاب عني ساعة<br>**كانت الساعة أدهى وأمر**<br>عادة الأقمار تسري في الدجى<br>فرأيت الليل يسري في بالقمر | ﴿ بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ ﴾ **القمر 46** |
| | **امرؤ القيس** | زهر من طرته فرقه ذا<br>النور كم شئ **بالضحى والليل** | ﴿ وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴾ **الضحى1. 2** |
| | **امرؤ القيس** | أقبل العشاق من خلفه<br>كأنهم **من كل حدب ينسلون** | ﴿ حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ.﴾ **الأنبياء 96.** |
| | **امرؤ القيس** | وجاء يوم العيد في زينته<br>**لمثل هذا فليعمل العاملون** | ﴿ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ﴾ **الصافات 61** |

ومن أهم ما ينبغي الانتباه إليه هو أن هذه الأفكار والرؤى لا زالت تتردد ولكن بصيغ أكثر تبطيناً، حيث حاول جاك بيرك حصر مجموعة من المؤثرات والعوامل الظرفية والبيئية والاجتماعية التي تكون – حسب زعمه – قد أسهمت في تدعيم نظريته التي تسعى إلى اكتشاف الخلل والتناقض الذي يتسم به القرآن حيث يرى أنه يمكن للقارئ العربي أن يلمس بسهولة التناقض الحاصل في القرآن قائلاً :« في الواقع إن هذا الملمح كان ملاحظاً قبل ذلك في الشعر الجاهلي» [1]. و بناءً على ذلك دعا إلى المقارنة بين قصيدة الشاعر الجاهلي لبيد بن ربيعة وسورة من القرآن، ثم يقوم القرآن بشعر بارمنيدس الشاعر اليوناني وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استوحى منه سورة الإخلاص، وخلص إلى أنه لو « أنّه تم إخضاع القرآن لعلوم اللغويات الحديثة ونظرياته لتبددت قيمة العديد من السور» [2]. وهذا ما استنتجته زينب عبد العزيز من أن « القرآن في نظر جاك بيرك عبارة عن قصيدة شاعرية صيغت، أو تم تجميعها على مقربة قرن من عصر جوستنيان ذلك الإمبراطور الروماني الذي تأثر به القرآن وبالقوانين التي أخذها عنه » [3].

---

(1)حسن بن إدريس عزوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن للمستشرق الفرنسي جاك بيرك.

(2) (3) ينظر زينب عبد العزيز، وجهان لجاك بيرك، مكتبة وهبة.القاهرة.ط1. 1425هـ/2005.ص101 ، وص 99 وما بعدها.

وما يمكن أن نخلص إليه في تحديد مفهوم الوحي في الدراسات الاستشراقية هو أن معظم المفاهيم التي جاء بها المستشرقون لا تخرج أولا عن الإطار الشخصي للرسول صلى الله عليه وسلم ؛ بمعنى أن صفات شخصية ساعدته على نشر الإسلام وعلى سبيل المثال موهبته كعراف( كاهن) أي له القدرة على استبصار الأسباب الرئيسية للتخلف الاجتماعي في عصره وعبقريته في التعبير عن ذلك بصورة تهز السامع من أعماق كيانه، ثم حكمته كسياسي بمعنى إنه ذو نظر بعيد كمخطط سياسي وكمصلح اجتماعي إلى جانب ذلك كله مهارته في الإدارة ، وثانياً عن الظروف المحيطة به حيث اتجهت كل التفسيرات نحو التأكيد على بشرية القرآن. ومن تم وفي ضوء هذه الرؤية تكونت لدى المستشرقين فكرة ومنهج التعامل معه ، وذلك وفق أدوات ومفاهيم تنظر إليه على أنه مجرد تراث إنساني، كان نتاج ظروف ومؤثرات داخلية وخارجية أسهمت في وجوده ضمن سياق التاريخ، بمعنى أنه انبثق عن واقع ثقافي وسياق تاريخي خضع فيه الوحي – بمعنى قبل التدوين وبمعنى الكتاب – إلى تأثيرات الظروف والملابسات التي رافقت الرسالة المحمدية . ومن ثم كان لزاما علينا بعد أن حددنا المعالم الخارجية أن نبحث فيما جاء به هؤلاء عند قراءتهم للقرآن ليضعنا أمام رؤية شاملة للظاهرة القرآنية في عمومها عند المستشرقين.

# الفصل الثاني

# بناء النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي

## أولا- ترتيب السوروإشكالية القراءة عند ريجيس بلاشير.

## ثانيا- جاك بيرك وامتدادات المقاربة الاستشراقية في تفكك النص القرآني.

## ثالثا - اختلاف القراءات وإشكالية التحريف.

**تمهيد :**

اعتمد الخطاب الاستشراقي الفرنسي في محاولاته النقدية للقرآن الكريم على المنهج التاريخي حيث عمد إلى إنجاز ترتيب منطقي للسور، رصد من خلاله الكثير من العيوب والنقائص وبذل جهداً كبيراً في تعليلها وإثبات صحتها، وقد ارتكزت مسألة صحة النص القرآني على عنصرين هامين هما :

ا- جمع القرآن ونسخه.

ب- اختلاف القراء والقراءات. [1]

هذا المرتكز المنهجي جعل مسألة فهم القرآن الكريم موضع خلاف كبير ونتجت عنه العديد من الأسئلة فما هو الفهم الذي أضافه هذا الجدل الكبير حول إعادة تركيب القرآن الكريم وبنائه ؟ وهل الإرباك والتفكك وعدم الاتساق كان مبنيا على ملاحظات تستمد حضورها من داخل نص القرآن أم أنها عبارة عن ملاحظات خارجية تتوقف عند عدم التواصل معه وصعوبة قراءته،وفهم سياقه؟ وهل ربط القرآن بسياقه التاريخي والاجتماعي ليمكن القارئ الغربي حقاً من امتلاك مفاتيح قراءته ؟ وهل في الأخير خدم هذا المسعى القارئ في تتبع القرآن في إطار خصوصيته ؟ وما هو سر إعادة ترتيب سور القرآن وفق هذا المعيار ؟

وبناءاً على ذلك فإن فكرة عدم تماسك وعدم تناسق آيات وسور القرآن الكريم وتفكك أجزاءه الداخلية تعد محورية في الدراسات الاستشراقية الفرنسية سواء انطلق أصحابها من فكرة مسبقة تكونت لدى القارئ الغربي نتيجة أسباب وعوامل تاريخية ، اعتقادية ، أو عن طريق البحث.

(1) لقيت مسألة القراءات اهتماماً كبيراً في الدراسات الاستشراقية ، والمعروف أن برغشترسر وبريتزل عملا لأكثر من عقد من الزمان في مجال القراءات السبع والعشر والقراءات الشاذة راجين من وراء ذلك إثبات أن النص الحالي من القرآن إنما هو نص مجموع من عشرات النصوص الأخرى وبجمع المصحف أصبحت هامشية.

إن القرآن من وجهة نظر غوستاف لوبون قليل الارتباط « خال من الترتيب فاقد السياق كثيراً ... فهو قد كتب تبعا لمقتضيات الزمن »[1] ويعلل ذلك بكيفية تأليفه وإن « ما ورد من الآيات في الموضوع الواحد مبعثر اتفاقا »[2]. وفي السياق نفسه يقول ماسيه « من صفات القرآن الأساسية مظهر التجزؤ، وهذا التفكك واضح جدا مشتق بوضوح من الطريقة التي يوحي بها إلى محمد : فإذا انتقل في غالب الأحيان من موضوع إلى آخر دون أن يكون هناك علاقة فإن ذلك بسبب أن وحي محمد هو الذي أوجب ذلك بصورة رئيسية » [3]. إن فهم ماسيه ينم من نظرة لا إيمانية بأن يكون القرآن من فعل الوحي الذي يسميه انخطافاً .

ويرى أن صفة الوحي المتقطعة انعكست على بناء وترتيب القرآن ، حيث أضحى عدم ترابط الموضوعات وعدم التناسق الناتج عن الآيات المؤولة والآيات الناسخة والمنسوخة من صفاته ، ثم يلاحظ أن السور الأكثر قدما موجودة في نهاية القرآن والتي تعرضت للتعديل وبالتالي يصعب تحديد تاريخ السور المكية وفي الأخير توصل ماسيه معتمدا على جهود كل من وايل ونولدكه إلى تقسيم زمني لسور

---

(1) غوستاف لبون ، حضارة العرب.نقله إلى العربية عادل زعتر، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط4، 1964 م ،ص117

(2) المرجع نفسه، ص118.

(3) إلى جانب صفة الوحي المتقطعة، يفسر الانتقال الحاصل من موضوع إلى آخر دون رابط للأسباب التالية :

1–في الفترة المكية بسبب هجمات خصومه .

2– في الفترة المدنية بسبب الظروف السياسية وغيرها. ينظر هنري ماسيه .الإسلام .ص102.

القرآن كما يلي :

سور القسم الأول (السنوات الأربع)

سور القسم الثاني (السنة الخامسة والسادسة )

سور القسم الثالث (السنة السادسة )

سور الدور المدني .(بعد الهجرة).[1]

وتجذر الإشارة هنا إلى أن بروكلمان كذلك يرى أن التسليم بأن الروايات لا تقدم نقاطا أكيدة يمكن الاعتماد عليها في التأريخ المتسلسل لحياة النبي (صلى الله عليه وسلم) في مكة، معتبراً أن خصائص الأسلوب هي الوحيدة التي تسمح بذلك بمعنى أن بروكلمان على غرار المستشرقين الآخرين يريد أن ينطلق في فهم القرآن من التأكيد على أن خصائص الأسلوب هي التي تعطينا صورة واضحة عن حياة الرسول (عليه الصلاة والسلام) .

وبناءً على ذلك ، يقسم السور المكية إلى ثلاث مجموعات ، و يبدي الملاحظات نفسها السابق ذكرها عن الخلل الذي تتميز به سور القرآن من حيث ترتيبها والتي جمعت « من قطع مختلفة كانت في الأصل مستقلة على حين يظهر طابع وحدة التأليف في سور أخرى ، ولا سيما في سور الأخبار والقصص»[2] . ثم يسوق الحديث عن أن هناك إمكانية في ترتيب الجانب الأكبر من السور المدنية ترتيباً تاريخياً لأنها تتصل بأحداث معروفة على وجه التحديد ، ثم إن كثيراً ما تتردد عند بروكلمان ألفاظ دالة على التفكك وعدم الاتساق مثل : قطع مختلفة ، ونجوماً متفرقة من الوحي، القطع والأجزاء، وهذا الأمر يتوافق مع وصف بروكلمان للوحي في بداية الدعوة أنه جاء في « جمل مؤثرة يغلب عليها التقطيع والإيجاز »[3].

(1) ينظر المرجع السابق ، ص 99 وما بعدها

(2) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي، ج1/ 38.

(3) المرجع نفسه ، ص137.

ولا يخرج عن هذا التصور ما يسعى بلاشير إلى توضيحه من خلال الجهود المتفاوتة التي تحاول رصد و« تحديد ما كان من العلاقة بين الظروف السياسية والاجتماعية والدينية ، حيث نمت هذه الرسالة ، وبين محتوى التبليغات التي جمعت فيما نسميه القرآن »[1] .

ولا يخفي صعوبة ذلك ، حين يقول «استقصاء هذه الأحداث التاريخية ووضعها في إطار تاريخي منظم تحول دونه ، ما يغلب على هذه التلميحات من الغموض والحاجة إلى الاستقصاء. »[2]

إن بلاشير ينطلق من فكرة غموض القرآن وصعوبة فهمه في هذا الإطار الذي يحتاج إلى كثير من الاستقصاء (الأحداث التاريخية ) واصفا إياه « بذلك النص الغامض عادة ، والذي يصعب فهمه في سياقه الذي لا يتفق مع المراحل الأربع المتتالية لنبوة محمد في مكة وفي المدينة»[3] . وهذا الجانب قد لمسناه عند ادوار سل الذي يرى أن مقارنة وقائع وأحداث تاريخية في حياة محمد مع سور مختلفة من القرآن هو من الضرورة بمكان لفهم سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم بشكل عقلاني لأن القرآن لا يتبع ترتيب السور فيه تسلسلاً زمنياً الأمر الذي دعاه للقول: « إن تناول القرآن وقراءته على نحو متسلسل لا يلقيان ضوءاً على حياة ونشاط النبي بل يشكلان ببساطة إرباكاً للقارئ »[4]. وكنتيجة لملاحظاته العامة يصل إلى التأكيد على أن « القرآن ككل ليس مصوغاً حسب خطة محددة لكنه اتبع الحاجات والإيحاءات اليومية وظروف الساعة »[5] .

---

(1)(2) ريجيس بلاشير، القرآن ص25.

(3) زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين؟وجهان لجاك بيرك، ص9.

(4) كانون سل، تطور القرآن التاريخي، ترجمة مالك مسلماني، ص7.

(5) المرجع نفسه ، ص50.

إن قيام ادوار سل بهذه المقارنة والتي يراها ضرورية ، هي نتيجة رؤية مفادها أن القرآن على حد زعمه، لا يعطي صورة عن تطور الحدث التاريخي مما يصعب على القارئ العثور على معلومات تاريخية مفهومة ، ويصرح بأنه قد اتبع أثر نولدكه وموير في ترتيب السور حسب تسلسل تاريخي ، سعياً منه إلى تتبع التطور التدريجي للهدف الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته وذلك لأن الترتيب العربي لمحتويات القرآن يلفه الإرباك.

**أولا- ترتيب السوروإشكالية القراءة عند بلاشير:**

إن قراءة بلاشير للنص القرآني في حقيقتها لا تخرج عما ترددت أصداؤه عند مستشرقين آخرين من حيث الرؤية والأدوات، على اعتبار أنه يرى أن « التحليل التاريخي قد اكتشف قدر بعض المعالم ، لكنه فرض احتراساً لا حدود له ، من كل ما يتصل بقرائن المنزلات التي تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم »[1]. وكما سبقت الإشارة فإنه يشيد بما قدمته المدرسة الألمانية في هذا الصدد في نجاحها في إعادة ترتيب النص ترتيباً دقيقاً وفق معايير يحددها بلاشير في ثلاثة نقاط [2]:

الأولى : ذات طابع أسلوبي .

الثانية: تتعلق بالأوضاع الخاصة .

الثالثة : النصوص العضوية .

وقد وزعت السور إلى أربع مجموعات[3] :

1- سورة العهد المكي الأول .

2- سور العهد المكي الثاني.

---

(1) ريجيس بلاشير ،القرآن، ص25.

(2) يشرحها بلاشير على الشكل التالي :الأولى تهتم قبل كل شيء بمظهر الآيات من حيث الإيجاز والإسهاب، والثانية بالأوضاع الخاصة التي حددت مواقف محمد صلى الله عليه وسلم من معارضيه ، أو أدت الى اتخاذها، والأخيرة تهتم خاصة بالنصوص العضوية ،التي تكون مجموعة يلتمس منها تحديد الشعائر والمحرمات الغذائية،والحق الخاص والعلاقات مع الوثنين والمسيحيين واليهود.ينظر المصدر السابق.ص26.27.

(3) ينظر ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د ط،1986، ص219 وما بعدها.

3- سور العهد المكي الثالث.

4- سور الدعوة المدنية.

يقول بلاشير: « بعد أن تأخذ المصحف كلا غير مجزء تساق قراءته من البداية إلى النهاية بلا وقفات و تحديد معالم ، وإنّ كل اتصال بالمصحف يتطلب احتياطاً وعلينا في المقدمة أن نكرر القول بأن المصحف في حالته القانونية الحاضرة لا يسمح مطلقاً بمتابعة رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) في توسعها »[1].

ويضيف أن « كل تقرب من المصحف يتطلب استعداداً ، وإن إعادة ترتيب السور الذي اقترحه نولدكه ومدرسته ، ينال هنا كامل أهميته »[2]. ونفهم من هذا الاعتراف بترتيب نولدكه أن بلاشير يؤكد على هذه النقطة لما تفرضه القراءة من تسلسل منطقي في نظره ومن ثم فإن الترتيب النولدكي يجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة . يقول بلاشير « إنه يلقي على المصحف أضواء مطمئنة ويرد وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول ، ثم انه يعيد إلى محاولة القارئ الغربي معناها ويلبي الرغبة في الفهم التي لا يمكننا بدونها أن نحرز أي تقدم »[3].

إن ما يمكن الوقوف عنده من خلال ما سبق، هو أن هذه القراءة تسعى إلى إحاطة القرآن بالغموض بإثارة ما يرونه مهماً في فهه ، وزاد من تدعيم هذه الرغبة ما نشرته ترجمة القرآن من حواش وتعليقات هامشية أربكت القارئ الغربي ونفرته من امتلاك مفاتيح قراءته، لما حشرته من مقدمات يتيه معها القارئ دون أن يصل إلى هدفه، ناهيك عن وضع سياج من هالات الغموض والتشكيك في صحته وإسقاط مفاهيم تتوافق والرؤية التي انطلق منها المستشرقون في تقريبه إلى القارئ الغربي.

(1) (2) (3) ريجيس بلاشير، القرآن، ص42 ص43.

وإذا كان مفهوم وحدة القرآن تؤكده علوم الإعجاز، والمناسبة بين السور والآيات والمحكم والمتشابه، فإن القراءة الاستشراقية تتجاهل أهم الوسائل التي يتحقق بها التماسك بين الآيات ، ويحددها إبراهيم الفقي كالتالي[1] :

- تكرار الفاصلة الواحدة.
- الإجمال والتفصيل بين الآيات .
- ترتيب الجمل حسب ترتيب الأحداث.
- علاقة التضاد .
- علاقة السبب والمسبب عنه .

ومن جانب آخر فإن مفهوم وحدة القرآن مفهوم يرتد إلى قضية الإعجاز، وهنا تظهر العلاقة القائمة بين المناسبة والتماسك النصي، إذ أن اكتشاف هذه العلاقات بالنسبة للقارئ الغربي يعد أمراً مستعصياً خارجها وهنا تظهر أهمية التناسب في فهم وتحديد خاصية الانسجام الكلي والتناغم التام الذي يطبع القرآن الكريم ، ونستعير هنا مفهوم " التناص القرآني" [2] وهو من المفاهيم التي حددها

---

(1) ينظر صبحي إبراهيم الفقي،علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق.دراسة تطبيقية على السور المكية دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.القاهرة.ط1.1421هـ/2000، ص137. ويقسم الفقي الوسائل إلى نوعين : الأول وسائل تماسك داخلية مثل العطف والفصل والوصل والترقيم وأدوات التعريف والأسماء الموصولة والحال والزمان والمكان والرتبة والإسناد وهذه كلها نلاحظ أن دورها يقتصر على أحداث التماسك الداخلي في النص. الثاني وسائل خارجية : مثل المرجعية أو الإحالة ، والإشارة وهذه تسهم في الربط بين ما يوجد داخل النص وما يتصل به من خارجه وهده الوسائل قد تكون معنوية أو دلالية ،وقد تكون لغوية أو شكلية وقد تكون كذلك معنوية ولغوية معا.

(2) ينظر مصطفى السعداني ، المدخل إلى بلاغة النص، منشأة المعارف الإسكندرية. 1994. ص41 .

مصطفى السعداني ويقصد به تناص الخطاب القرآني مع نفسه لا غير، للتأكيد على أن عدم ترابط المواضيع التي تتوارد دون أي رابط كما يراها النقد الاستشراقي في القرآن المكي خصوصاً يتناقض مع المعاني الثلاث [1] التي بدورها تنضوي تحت معنى واحد هو " الدعوة إلى عبادة الله تعالى ".

وما يراه المستشرقون خارج إلى مواضيع أخرى فإن صاحب الموافقات يرى أن ما « ظهر ببادئ الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر ويتبع ذلك الترهيب والترغيب والأمثال والقصص وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة وأشباه ذلك »[2]. أما البؤرة الرئيسية للسور المدنية هي « الشريعة ومحورها التنظيمات والتشريعات والجهاد في سبيل الله،غير أن القرآن ليس كتاباً مبوباً وفصل في بيان ذلك ؛ بل إن الغالب على موضوعاته جميعها التداخل بحيث يشرح بعضه ويؤكد بعضه بعضاً »[3] .

---

(1) هذه المعاني هي: « أولا تقرير الوحدانية ينفي الشريك بإطلاق أو بنفيه يقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة من دعاوى مختلفة من دعاوي فاسدة ، ثانيا تقرير النبوة لمحمد وأنه رسول الله الى البشرية جمعاء ، ثالثا إثبات أمر البعث والحياة الآخرة فهذه المعاني الثلاث هي التي أشتمل عليها المنزل في القرآن بمكة في عامة الأمر.ينظر مصطفى السعداني ، المدخل إلى بلاغة النص، ص41 وما بعدها

(2) ينظر المرجع السابق، ص42.

(3) المرجع السابق ، ص42.

إن بلاشير يدعم فكرة عدم التماسك الذي وسم بها القرآن الكريم بالالتفات إلى القارئ غير المطلع على اللغة العربية، حيث يصطدم بالخيبة واتخاذ موقف سلبي وهو الرفض ومع ذلك يقر بأنه « إذا تمعنا في هذه المعضلة تنتهي إلى الاقتناع بأن السر الذي ينطوي عليه القرآن، ليس بعيد المنال للدرجة التي نتوهمها لأول وهلة ، فإذا كنا قد نفرنا من مطالعتنا للقرآن فذلك يعني أننا لا نعرف في أغلب الأحيان كيف نمهد لتلك المطالعة .»[1] وعن صعوبة ربط الحدث بالتاريخ وسيرة الرسول بسيرة القرآن يقول: « حتى ولو بذلنا جهداً وافراً لبعث الجو الذي نمت فيه دعوة محمد صلى الله عليه وسلم ، نكشف تنافرا يتعذر دفعه بين هذا النص الشائك بصعوباته ، الكثير الغموض والمدهش بأسلوبه الإيجازي الذي يغلب عليه التلميح نتوقف ملتمسين الفكرة الرئيسية التي تصل فيما بينها بمنطق كامل قصصاً وشروحات يصعب الكشف عن ترابطها »[2] .

ويرى موير أن المادة في الكتاب المقدس مرتبة للغاية ونادراً ما تترك المعنى محل شك « أما القرآن فإن الأمرعلى العكس ، فرغم أن الخطوط العامة لحياة المؤلف معروفة بشكل جيد ، إلا أنه محل تشويش وغالبا ما يكون المغزى عسيراً على الفهم »[3] و« وإن الأجزاء تتلو الأخرى بدون أي تسلسل تاريخي ، وأن السور نفسها غالباً ما جمعت من قطع متفرقة بدون أي اعتبار لا للزمن ولا للموضوع ، ولهذا فمن أجل بلوغ فكرة واضحة بشأن غاية هذا النظم المفكك ومعنى أقسامه المتعددة ، فإن الأمر ممكن فحسب بالارتباط مع دراسة المؤلف »[4] .

---

(1)(2) ريجيس بلاشير، القرآن ، ص41.

(3) وليام موير، القرآن نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة ، ترجمة مالك مسلماني، ص6 .

(4)المرجع نفسه ، ص 7 .

ويلزم موير نفسه استقصاء شديد الإيجاز لخطوط سيرة محمد (صلى الله عليه وسلم ) العامة مستشهداً بآيات من القرآن ومؤكداً أن الجمع قد أهمل التعاقب الزمني ، وبالتالي تكون « لدينا هذه الكتلة المتشابكة فسيفساء من الأجزاء التي جمعت بشكل بدائي واتفاقي بحيث أن التصميم هو الغالب مشوه ولا يمكن فهمه »[1] . ويرى أيضاً أن القارئ إذا قرأ القرآن بالعكس نحو البداية فإنه « سيحصل على تصور أكثر دقة للتعاليم الذي بدأ بها محمد نبوته وكذلك الأطوار التي كان يرتقيها الإسلام نحو تطوره الكامل أكثر مما لو شرع به من الصفحة الأولى »[2] . ومع ذلك يعترف موير أن هذا الترتيب المقترح هو تقريبي وقد حدد لذلك بعض المحددات [3] ، ويرى أن هناك إشارات واضحة إلى معالم تاريخية « حيث فيها معطيات معينة ، تعين زمن النظم »[4] .

لقد وجد القارئ الغربي ، ملحوظات وتعليقات في الكثير من الترجمات للقرآن تتحدث عن التسلسل الزمني للسور القرآنية، فبلاشير هو الذي نقل إلى الفرنسية النتائج التي توصلت إليها مدرسة نولدكه بهذا الخصوص، وما نشير إليه في هذا المقام لا زالت تردده الكثير من القراءات الحداثية، فعلى سبيل المثال نجد محمد أركون يعتمد على بلاشير في بعض تحليلاته للسور من القرآن باستعمال آليات تحليل الخطاب ، وما توصلت إليه المنهجية الفيلولوجية والتاريخية الألمانية يقول في دراسته لسورة الكهف « ونحن نعلم أنه نادراً ما تشكل السورة القرآنية

---

(1) وليام موير، القرآن نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة ، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) الأول " الجموح والعاطفة والثاني:النثرية والقصصية والثالث : السلطوية والآمرة والأخير : تطور المذهب والقانون والإدلاء بالحجة.ينظر المصدر السابق ص27 وما بعدها.

(4) المرجع نفسه ، ص27.

وحدات نصية منسجمة وإنما تشكل في الغالب ، نوع من التجاوز بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها ، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة ، أو من حيث مضامينها ، وصياغتها التعبيرية» [1]. وعن الآيات الثمانية من السورة نفسها من ناحية تسلسلها الزمني يقول: « فنلاحظ أن هذه الآيات تنتمي الى الفترة المدنية هذا في حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية » [2]. ويضيف « وكما نقل إلينا يبدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات أو لتغيرات، كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من9 إلى 16 وقد كشفوا في هذه الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة "سنين" الواردة بعد عبارة " ثلاث مائة " بدلا من سنة ﴿ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾ وهذا ما يجعلنا نفترض العديد من الفرضيات حول شروط تثبيت النص كما يقول بلاشير »[3] .

ولقد أثار هنا أركون ما لاحظه بلاشير عن "أم" في الآية التاسعة من سورة الكهف حيث يقول عنها أنها لا تستعمل إلا للتناوب أو المفاضلة بين شيئين ، لكن الملاحظ أنها في هذه الآية لا يسبقها شئ يمكن أن يشكل الطرف الآخر في عملية التناوب يدل عليه غياب الطرف الآخر في عملية التناوب ، ومن ثم فإن الآيات قد تعرضت لعملية تلاعب وهذا التلاعب يدل عليه غياب الطرف الآخر للتناوب ، وبالنسبة للقصص الثلاث التي تحتوي عليها سورة الكهف يقول أركون « إنها مغروسة عميقاً في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط »[4].

(1)محمد أركون،القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح،دار الطليعة بيروت، ط1 ،2001، ص148.

(2) مقصود الآية 25من سورة الكهف.المرجع نفسه، ص148

(3) المرجع السابق، ص148.

(4) المرجع السابق ، ص151 .

ومعنى هذا أن القرآن ليس إلا النتاج المخيالي للبيئة التي ظهر فيها على عكس ما يتوهم المفسرون التقليديون. وغير بعيد عن هذا التوجه ما ذهب إليه محمد عابد الجابري في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم حين حدد الهدف من إعادة النظر في مسألة ترتيب سور القرآن والمتمثل في « التنبيه إلى ضرورة ربط فهمنا القرآن بوقائع السيرة ، ونحن نعتقد أن تحصيل هذا الوعي سيخفف معتمد كثيراً من الضباب الذي يحيط بلائحة ترتيب نزول المعتمد والتي ترجع في نهاية الأمر إلى ابن عباس »[1].

وما يمكن أن نخلص إليه مما سبق ذكره أن الفهم الاستشراقي للقرآن يرتكز على الأمور التالية :

1- محاولة حسم قضية الناسخ والمنسوخ في القرآن.

2- محاولة تكوين فكرة أقرب إلى الحقيقة عن الخطاب القرآني على المستوى اللغوي والفكري والعقائدي والسياسي.

3-إنجاز سيرة تاريخية نصية بالقرآن تقابل السيرة النبوية وتساعد على فهمها.

4- تسليط الأضواء على مرحلة القرن الأول والثاني ، وعلى الشخصيات التي أسهمت في تكوين المصحف ، واستعادة صورة واضحة عن واقعهم ، و كشف العلاقة وملابسات الانتقال من النص القرآني الشفهي إلى النص القرآني المكتوب.

---

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم،الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ص254 .

**ثانيا- جاك بيرك وامتدادات المقاربة الاستشراقية في تفكك النص القرآني:**

حرص جاك بيرك في مقاربته التي وسمها بإعادة قراءة القرآن إلى عدم الإفصاح بشكل مباشر عن اعتبار القرآن نصا بشريا، لكن مجمل حديثه دار في فلك هذه الفكرة التي تستمد حضورها من الرصيد الفكري الاستشراقي الطويل، الذي لا نحتاج إلى عبقرية كبيرة للوقوف عند منطلقاته وخلفياته الفكرية وأدواته ، فإعادة قراءة القرآن هي دعوة من جاك بيرك إلى إعادة ترتيب سور القرآن على حسب ترتيب النزول بالاستناد إلى روايات منتقاة من كتب التراث المختلفة للتأكيد على انعدام الانسجام بين الآيات في داخل السورة الواحدة ، وهذا ليس حكماً مسبقاً منا من غير دليل؛ ولكن سيأتي تفصيل ذلك، فقد استعمل في هذه المقاربة أسلوباً معقداً ومعاني يصعب على القارئ أن يتتبعه في العديد من الاستدلالات والاستنباطات الشكلية أحياناً والغامضة أحياناً أخرى، وهذا الأسلوب قد خدم بيرك في بقائه في دائرة التلميح دون الإفصاح والجزم في الكثير من المسائل التي أثارها بشكل عام . كما أنه وضع نفسه على مسافتين من القرآن الكريم؛ الأولى من حيث إنه من أوجه الخطاب الاستشراقي المعاصر، والثانية من حيث الجانب الإيماني ( الإيمان بالوحي) تجعله من وجهة نظره يمتلك الأدوات التي تمكنه من مساءلة النص القرآني في ضوء التراث الديني وبأدوات يستبدل فيها المعرفة بالتأمل والمدونة بالتحليل لنبين كما يقول« أن عصرنا يستطيع إذ يتسلح بمكتسباته المنهجية الخاصة ، وبحساسيته الذاتية ، أن يحيط مجدداً بالنصوص الكبرى التي فهمتها الأجيال السابقة على طريقتها »[1] .

---

(1) جاك بيرك ، إعادة قراءة القرآن ، ص28.

إن جاك بيرك على الرغم من النقد الذي يوجهه للمنهج التاريخي الذي قام على أساس التسلسل التاريخي للنزول إلا أنه يقترح أساساً لتصنيف الآيات يراه جديراً بالصدارة من بين الأسس والمعايير الأخرى وهو« تاريخ الأحداث وتسلسلها » وبرؤية تكاد تكون متطابقة، لكنها تسند إلى مبررات أخرى، نجد جاك بيرك على الرغم من انتقاده لمسألة ترتيب سور القرآن التي وضعها المستشرقون إلا أنه يؤكد ضمنيا في حديثه أن مسألة مضمون الآيات وترتيبها يحيلنا على عدم الاتساق واللانسجام الذي يفرضه النص القرآني. نعث ذلك بالفوضى ووصفها بحال الشعر قبل الإسلام حيث يقول: « فلقد لاحظنا ، منذ وقت مبكر أنه تهيمن مقدما في كل سورة هذه الفوضى الشائعة التي تكلمت عنها والتي تثبط جداً همة القراء الغربيين ، أجل إن كل سورة، هي سورة متعددة الموضوعات ، ولقد كان هذا من قبل هو حال الشعر قبل الإسلام . »[1]

ويبدو جلياً أن بيرك يسعى إلى نسج خيوط من الشك حول مسألة مضمون الموضوعات وطريقة العرض القرآني للقضايا ، ويرى أن انتقال القرآن من موضوع إلى آخر يخلق نوعاً من الاختلاف والتنوع، يحسبه القارئ الأعجمي من قبيل التناقض .

ولقد تفطن الباحث حسن عزوزي إلى ما يلمح إليه فيقول في هذا الصدد: « لا شك أن مجرد الحديث عن وجود مثل هذه المؤثرات والظروف المزعومة كفيل بأن يخلق لدى القارئ الغربي إحساساً وشعوراً كبيرين بأن هذا القرآن من إنتاج بشري أثرت فيه –بشكل طبيعي–عوامل عدة » [2] .

---

(1) المرجع السابق، ص41.

(2) حسن عزوزي،ملاحظات على ترجمة معاني القرآن للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، مركز المدينة المنورة، ص12.

هذا التداخل في الموضوعات قاد جاك بيرك في عدم التواني في الحكم على أن المصحف لا يتبع الترتيب الزمني للتنزيل ؛ بل هناك ما يشبه التنافر بين ترتيب النزول وترتيب الجمع يصل أحيانا إلى حد التناقض، ويستدل في ذلك بسورة الأنفال وسورة التوبة . وهو بهذه الملاحظات لا يختلف كثيراً عن ما ردده المستشرقون الآخرون حول التشكيك في نزول وترتيب القرآن ، ويتعجب من عدم تساؤل المؤمن عن هذه التفاوتات. وقد أشار إلى اعتماده على المناهج الحديثة في مقاربته للقرآن حين يتحدث عن الآية وموضعها، ويحلل صياغتها وفق الطريقة التي سنأتي على توضيحها، محاولاً إضفاء مسحة علمية محايدة على هذه المقاربة.

وبناءً على ذلك يصل إلى أن قراءة القرآن و وفق ترتيبه « ليصدم منطق بعض القراء الذين يريدون أن يترجم التقطيع إلى ما يشبه الفصول توزيعاً بين موضوعات متعادلة وحساسة تقريباً ، بينما نجد أن بعض السور يحتوي على 286 آية ويحتوي بعضها الآخر على 4 آيات فقط ، وإن هذا تفاوتاً هائلاً يهيمن إذن بين سور وأخرى »[1] .

وأكبر دليل على أنه لا يعير اهتماماً لهذا الترتيب ما لاحظه عليه النقاد أمثال زينب عبد العزيز وحسن عزوزى عن تصرفه في ترتيب الآية القرآنية الواحدة أثناء ترجمته القرآن، إذ أنه من أغرب ما وقع فيه جاك بيرك هو « تصرفه في ترتيب مقاطع الآية الواحدة ، ولم يبد لنا المترجم سبباً لإقدامه على هذا التغير المتعمد الذي لا يجوز في حق أي نص يراد ترجمته وبالأحرى إذا تعلق الأمر بالنص القرآني .»[2]

---

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) المرجع السابق، ص 40.

وما يمكن أن نلاحظه هنا أن جاك بيرك يحاول أن يسوق المؤثرات والعوامل والظروف البيئية والاجتماعية التي من شأنها أن تكون قد أسهمت في ذلك ويحاول التأكيد على أن القرآن من نتاج بشري، وبالتالي ترتيب سوره يخضع لتفاعل شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم مع الوقائع والأحداث التي كانت تؤثر فيه، أو بمعنى آخر فإن النبي صلى الله عليه وسلم عاش زمانه وقال كلمته في إطار ذلك الزمان وظروفه الاجتماعية والثقافية.

يرى جاك بيرك أن المقاربة يجب أن تتجه إلى المضمون ، حيث بعدما مهد لذلك بملاحظات عامة حول ترتيب السور ، كان لزاما عليه أن يقدم استدلالاته واستنتاجاته حول ذلك، وبالتالي يقرأ قراءة تفسيرية وتفصيلية لبعض الآيات .

وسنحاول في الجدول التالي تلخيص ما قام به جاك بيرك في هذا الصدد والنموذج آيات من سور آل عمران من الآية 124الى الآية 129.

| الآية | التقطيع | الرمز | النص التتابع |
|---|---|---|---|
| ﴿ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ 124 | – ألن يكفيكم .<br>– أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين | A<br>B | 1<br>3 |
| ﴿ بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴾ 125 | - بلى<br>- إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين | C<br>B | 2<br>3 |
| ﴿ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ 126 | - وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم.<br>- وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم | D<br>E | 4<br>5 |
| ﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ ﴾ 127 | - ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين. | D | 4 |
| ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ 128 | - ليس لك من الأمر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون | F<br>D | 6<br>4 |
| ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 129 | ولله ما في السموات وما في الأرض | g | 7 |

المنهج الذي اتبعه بيرك هو تفكيك هذه السور إلى مقاطع ميزها بحروف شخص بها نوع الخطاب على الشكل التالي :

A – تأكيد عام لخطاب إعجازي.

B– ظروف الخطاب وشروطه.

C– قبول المؤمنين .

D– تعليقات على هذه المعجزة : تفسير يقوم به علم النفس الجمالي ، ثم هناك الاستراتجيا والثواب.

GE – تسبيحة شكر الله.

F– حذف المخاطب بوصفه عاملاً من عوامل المعجزة .

وبناء على ذلك وبعد إعادة بناء السور من جديد لاحظ أن عدداً من المقاطع تتشابك وهذا يقف حجر عثرة أمام القراء والمترجمين، واستدل جاك بيرك هنا بنص تفسيري من التراث للطاهر بن عاشور ، وحاول أن يرتكز فيه على ما أسماه " **تداخل المقاطع** " وبالتالي اقترح نقلاً مكانياً في الآية 125 ، وأن القراءة يجب أن تكون على الشكل التالي: إن تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ويأتون من فورهم، وهذا تصرف واضح في آي القرآن الكريم .

إن السياق العام والخاص لهذه السورة وبالتحديد في هذه الآيات واضح فالحديث هنا عن واقعة معروف تفاصيلها وهي غزوة بدر، والآيات فيها خطاب مباشر وحوار تفصيلي حول هذه المعركة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى القارئ باختلاف مستوياته لن يجد صعوبة في إدراك مضمون هذه السور، ثم إن صعوبة الترجمة لا نراها واردة في هذا المقام بالذات ، لأن هذه المقاطع المقسمة اعتباطية إلى درجة كبيرة وغير مقنعة ولا تفيد القارئ في شيء لأن نص هذه السور متماسك ومتناسق، وأكبر دليل على ذلك الصعوبة التي وجدها بيرك في الترجمة وقبل ذلك في فهم معنى الآيات. فالقصور في فهم معاني ومقاصد الآيات أعمى جاك بيرك، وجعله ينطلق من لا شيء ليصل بعد جهد جهيد إلى لا شئ.

والجدول التالي يوضح الكيفية التي ترجم بها جاك بيرك هذه الآيات وهي دليل على الصعوبة التي وجدها في الترجمة ، و دليل آخر على عدم فهم معنى وسياق الآيات، والترجمة في الأول والأخير فهم ثم أداء.

| الآية | الترجمة | معنى الترجمة |
|---|---|---|
| ﴿ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ **أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ**﴾ 124 | Ne vous suffirait-il pas que Dieu notre seigneur vous grossisse d'une descente de trois mille anges(1) . | ألن يكفيكم ان الله سيدنا سيسمنكم ( من السمنة في الوزن) بنزول ثلاثة آلاف ملاك . |
| ﴿ بَلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا **يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ** ﴾ 125 | Votre seigneur vous grossisse de cinq mille anges porteurs d'oriflammes(2) | ربكم سيسمنكم بخمسة آلاف ملاك من حاملي رايات الحرب |
| ﴿ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ **وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ** ﴾ 126 | Le secours ne peut venir que de dieu tout-puissant et sage(3) | إن النجدة لا يمكنها أن تأتي إلا من الله القدير والحكيم |
| ﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ ﴾ 127 | Et pour rogner la pointe des dénégateurs , ou les atterrer, et qu' ils s'en retournent déconfits(4) | ولكي يقرض طرف (أو حرف) المنكرين ، أو يلقيهم أرضاً وأن يعودوا مغلوبين . |
| ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ 128 | Sans que tu prennes aucune part au decret..ou bien revenir sur eux de sa rigueur au les chatier car ils sont des iniques(5) | |
| ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 129 | A dieu appartient ce qui est aux cieux et sur la terre. Il pardonne a qui ile veut chatie qui il veut. (6) | |

(1)(2)(3)(4)(5)(6) Jaques Berque.Le Coran.Essai de traduction.edition revue et corrigee.paris.1990.p84.85.

إن النقل المكاني للآيات لا مبرر له عند جاك بيرك ، ثم إن ما استدل به من عند الطاهر بن عاشور عار من الصحة ، فالسياق الذي ساق فيه الطاهر بن عاشور الحديث كان حول مسألة لا أعتقد أن بيرك فهمها، وهذا يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن بيرك لم يرق مستواه اللغوي إلى مستوى حديث بن عاشور الذي كان يتحدث عن مسألة لغوية بحثية .

وهذا بيان ما جاء به الطاهر بن عاشور في هذه المسألة قوله تعالى: ويأتيكم من فوركم " فالضميران المرفوع والمجرور عائدان إلى الملائكة وعليه .« فموقع قوله " ويأتوكم " موقع وعد فهو في المعنى معطوف على " يمدكم ربكم " وكأن حقه أن يرد بعده ، ولكنه قدم على المعطوف عليه تعجيلاً للطمأنينة إلى نفوس المؤمنين فيكون تقديمه من تقديم المعطوف على المعطوف عليه»[1] واستدل في ذلك بشواهد من الشعر .

وصاحبنا فهم من هذا الكلام أنها دعوة صريحة الطاهر بن عاشور إلى تغير هذا الموقع من الآية.

ومعنى « من " فورهم هذا " المبادرة السريعة و(من) لابتداء الغاية والإشارة بقوله (هذا) إلى الفور تنزيلاً له منزلة المشاهد القريب ، وتلك كناية أو استعارة لكونه عاجلا. »[2].

هذا الجهد لم يوصل بيرك إلى الحقيقة المنشودة ؛ بل إنه سار في الطريق الخطأ فلا الأدوات ولا المنهج قدمت الإفادة هنا ، كما أنه لم يساعده في تقديم ترجمة تقارب وتحاكي سور القرآن، يصل فيها القارئ الغربي إلى التواصل وإشباع فضوله

---

(1) انظر تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير،الدار التونسية ،1984 الجزء الثاني، ص74 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص76.

في بعض الأحيان بعيداً عن مناشدة الإيمان ، وإنما بدافع المعرفة والاكتشاف ؛ إذ أن هذه التعليقات والتهويمات والأساليب المعقدة والملتوية هي التي نسجت خيوطاً من الشك والريبة حول حقيقة القرآن الكريم ، فبيرك بعد كل هذا يرى في أسماء السور عاملاً آخر غير مساعد في فهم دلالات النص القرآن حين يقول « لم تساعدنا عناوين السور إلا بالقليل فبفعل لا تطابق دلالتها إلا نادراً دلالة النص المعلن عنه ، وبالتالي لا يجب أن ننظر إليها إلا من ناحية أنها تمثل مقاييس لا تهدي أحياناً سوى علاقة بعيدة عن المضمون »[1] .

وتجذر الإشارة هنا إلى أن علماء الإعجاز والمفسرين قد أشاروا إلى الكثير من الحكم المتعلقة بترتيب السور، وذكر الإمام فخر الدين الرازي أن « أكثر لطائف القرآن مودوعة في الترتيبات والروابط »[2]، فالخطاب القرآني بسبب ترتيب سوره ونظم آياته معجز وتناسبه هو أحد جوانب إعجازه ، فكل آية مكملة لما قبلها متصلة بما بعدها والتناسب نوعان : أحدهما في الآيات والآخر في السور .

ويذكر الزركشي في البرهان أن أنواع ارتباط الآي ببعضها البعض على وجهين : ظاهر كالتأكيد والتفسير والاعتراض والتشديد ، وغير ظاهر : وهو نمطان : أحدهما العطف بحروف العطف وذلك للاشتراك في الحكم ، والثاني ألا تكون معطوفة ولكن اتصال الكلام يعتمد على القرائن المعنوية ولهذا النوع أسباب أحدهما النظير والثاني المضادة والثالث الاستطراد والرابع التخلص[3] .

(1) جاك بيرك ، إعادة قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي شكري، دار النديم للصحافة والنشر،دط، دت ،ص67.

(2) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي والشيخ جمال الذهبي و الشيخ إبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة ، بيروت لبنان، ج1،ط2، 1415هـ/1994م. ص132.

(3) ينظر المرجع السابق، ص136 وما بعدها.

أما تناسب السور فهو ثلاث : الأول تناسب فواتح السور وخواتمها والثاني تناسب فاتحة السورة لخاتمة ما قبلها ، والثالث أسماء السور لمقاصدها.[1] ويحدد مصطفى السعداني أبرز آليات هذا التكافل النصي إلى عنصرين الأول التفصيل بعد الإجمال والثاني الإحكام والتشابه. [2] ولقد ذهب الفقي إلى أن « المناسبة تعد وسيلة من وسائل التماسك النصي: شكليا ودلاليا » [3]. أما الزركشي فإنه يعلن أن فائدة معرفة المناسبة هي « جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط و يصير التأليف حاله حال البناء المحكم ، المتلائم الأجزاء .»[4]

ويسعى جاك بيرك إلى التأكيد على ضرورة إخضاع القرآن لدراسة تجمع بين علم المنطق والرموز والعلاقات والصوتيات وهو الأمر الذي يرى أنه لم يتم لحد الآن. و من أجل تسويغ ما يسعى إلى تأكيده ، ودعم نظريته التي تسم القرآن بالتناقض والخلل، أثار قضية النسخ التي رددها المستشرقون قبله مستفسراً: لماذا القرآن احتفظ بالآيات الناسخة والمنسوخة ؟ وكيف أن التراث الإسلامي لا يقدم تعليلات في حين أن القارئ الغربي يدهش من هذا الوضع ؟ وبالاستناد إلى الآية 160 من سورة البقرة يقول: « لقد تمت عملية النسخ في أكثر من نصف السور أيام التنزيل نفسه ، وجـرى ذلك في مجال في غـاية الأهمـــية وهو المتسامح مع

---

(1) ينظر المرجع السابق 270/1 وما بعدها.

(2) مصطفى السعدني،المدخل إلى بلاغة النص ، ص46 وما بعدها.

(3) صبحي إبراهيم الفقي ، علم اللغة النصي ، ج2، ص 63.

(4) الزركشي ،البرهان في علوم القرآن، ص13.

المعارض، وقد استبدلت الآيات لتوضع آيات السيف التي تطالب بموقف أكثر صرامة ، إلا أنني أعترف بأن الخلافات قائمة أيضاً في هذا المجال »[1].

وما يمكن أن نخلص إليه مما سبق ذكره أنه من الصعب استيعاب العلاقة الفريدة والدقيقة للآيات بعضها ببعض بالنسبة للقارئ الغربي وهذا جانب من جوانب الإعجاز؛ لأن ثمة خصائص تميز الخطاب القرآني و تجعله فارقاً لغيره من النصوص وما من شك في أنه « سبيكة واحدة ، تأخذ آياته وسوره برقاب بعض بحيث لا يوجد بين أجزائه تفكك ولا ضعف ، فآخره جاء مساوقاً لأوله وكلماته بدت في تناسق مع جمله وجمله غدت حلقات متصلة لمشاهده »[2] .

---

(1) زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين؟وجهان لجاك بيرك، مكتبة وهبة،القاهرة،ط1. 1425هـ/2005، ص73

(2) مصطفى السعدني، المدخل إلى بلاغة النص، ص23.

**ثالثا- اختلاف القراءات وإشكالية التحريف:**

تعد مسألة اختلاف القراءات من بين القضايا الأساسية التي اشترك في مناقشتها المستشرقون للتذليل على عدم صحة توثيق النص القرآني، ومن ثم جعلها مدخلا للطعن في الملابسات التي رافقت مسألة جمع القرآن الكريم وتدوينه ولا يختلف المستشرقون الفرنسيون كثيراً عن غيرهم من حيث زاوية التناول والمنهج المتبع .

وقبل الخوض في هذه المسألة الشائكة والمعقدة والخطيرة في آن واحد، لا بد من الوقوف أولا عند مجموعة من الملاحظات التي نراها مهمة في هذا السياق لما لها من أهمية كبيرة في إضاءة الكثير من زوايا العتمة في أدبيات المستشرقين إذ أن المتتبع لما خلفته الدراسات الاستشراقية يلاحظ أنها لم تحظ بدراسات نقدية علمية جادة، بعيدا عن الانفعال والرد المتسرع وضرورة مواكبة هذا الجهد من قبل المستشرقين، الذي ترعاه دوائر علمية ودينية وحتى سياسية في بعض الأحيان .

والملاحظات هي :

1- يعد كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لاجناس جولتسيهر من أبرز المصادر الاستشراقية الأساسية في موضوع القراءات القرآنية ، فقد ترك أثراً واضحاً على الكتابات اللاحقة حتى المعاصرة منها ، رغم اختلاف أفكارها وأطروحاتها إلا أنها لا تزال وفية لهذه المرجعية .

2- جهد ملموس ومهم قام به تلامذة تيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، تجّسد في إسهامات كل من براجشترسر واتوبريتسل حول اختلاف القراءات ، حيث يلمس معه الباحث المتتبع المنهجية الموحدة التي استمر بها تلاميذ تيودور في إتمام هذا المشروع الاستشراقي ، كما يمكن أن يلاحظ حجم المصادر العربية وغير العربية وكذا المخطوطات والفهارس وحتى النسخ المصورة منها والتي تكشف عن مادة

علمية غزيرة، وضعت تحت تصرفهم لمكانتهم وسمعتهم العلمية في مراكز ومعاهد ومؤسسات بحثية عالمية.

3- الخطاب الاستشراقي في عمومه وفي موضوع اختلاف القراءات القرآنية على وجه الخصوص اتسم في فرضياته ومضامينه بتقاطعات و قواسم مشتركة رغم تنوع الجهود في الدوائر والمدارس المختلفة .

4-لا يزال على عاتق العلماء والباحثين المسلمين مزيد من الجهد في مجال نقد الخطاب الاستشراقي ، من خلال مواكبة هذا الإنتاج المعرفي المتواصل ، وتبيان المزايا والمقاصد الكبرى للنص القرآني ، لأن هذا الخطاب أصبح يجدد أطروحاته وفق مستجدات مناهج البحث و مجال تحقيق المخطوطات النادرة التي تحتكرها جهات معينة تضعها فقط بين أيدي من يخدمون التوجهات والأهداف التي تحددها دوائر صنع القرار.

5- تراثنا المعرفي والتاريخي أصبح سلاح ذو حدين ، ومادة خصبة للمستشرقين في التأسيس لفرضياتهم ، بتوظيف نصوص وروايات مغلوطة ، الهدف منها إثارة الشك وتغييب الحقيقة التاريخية.

هذه الملاحظات تقودنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة حول كيف السبيل إلى محاصرة هذه الجهود المتراكمة ؟ ولماذا ركز الخطاب الاستشراقي في عرض فرضياته على مراجع عربية للتذليل على عدم صحة توثيق النص القرآني وفي الوقت ذاته يضع النتائج بناءً على مصادر استشراقية ؟ ما هي الأدوات والمناهج والخلفيات التي انطلق منها هؤلاء في حسم نتائج بحوثهم ؟ ولماذا توقف البحث من جانب المسلمين عن مواكبة ومرافقة هذا الإنتاج المتراكم حول القراءات القرآنية ؟

إن النقاش حول الموضوع سيفسح لنا المجال لتقديم مقاربة تحاول أن تكشف وتتبع أهم المسائل التي حاول الخطاب الاستشراقي أن يؤسس عليها فرضياته ونتائجه المسبقة التي تتعمد في كثير من الأحيان الغموض والالتفاف حول المسلمات اليقينية ، وإغفال خصوصيات النص القرآني و الأبعاد والمقاصد التي حرص على تبليغها إلى البشرية جمعاء وكما اشرنا من قبل فإن القواسم المشتركة والتقاطعات التي تميزت بها إسهامات المستشرقين في مجال القراءات، وكذا توجهات البحث وحدوده فسوف لن يكون اختيارنا اعتباطيا وإنما سنقتصر على إسهامات كل من اجناس جولتسهير وتلاميذة تيودور نولدكه لأنها تمثل مرجعية لم قدمه ريجيس بلاشير وكوكبة من المستشرقين الفرنسيين .

رصد الخطاب الاستشراقي الفرنسي تطور القرآن الكريم عبر مراحل تاريخية متعاقبة حدودوها بتواريخ تتوافق والتغيير والتبديل ( فرضية التحريف ) واتخذت مسألة تطور الخط والقراءات المختلفة ، ووضع النقط على الحروف ، وغيرها مبررات للتحريف على مستوى الشكل، والناسخ والمنسوخ والظروف السياسية والاجتماعية وملابسات الجمع والتدوين مبررات للتحريف على مستوى المضمون .

فاستقصاء هذه الظروف والملابسات التي مرّ بها القرآن الكريم في الجمع والتدوين ، يهدف إلي محاولة وضعه محل نص قابل للتجريب، يمكن معه الوصول إلى الوحدات والبنى التي تغيرت مع تحول النص من الشفهي إلى المكتوب ، لأنهم يرون أن مرحلة القرآن في عهد النبي لا يمكن فيها الحديث عن نص قرآني قابل للقراءة، وإنما عن محتوى قرآني عديم الشكل يمكن تقسيمه بحسب التمايز البدئي إلى محتوى مكي ومحتوى مدني ، وموطن الارتكاز عندهم في هذه القضية هو التشكيك في وقائع جمع القرآن والمراحل التي مرَّ بها ، و أن القرآن لم

يُدوَّن ولم يكتب في مصحف أو مصاحف إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، أما جمعه مرّ بعدة مراحل :

المرحلة الأولى : في خلافة أبى بكر – رضي الله عنه – وهو جمع ابتدائي غير موثق تمام التوثيق – على حد زعمهم –

المرحلة الثانية : في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد كان الجمع في هذه المرحلة قابلاً لإدخال كثير من الإضافات التي افتقر إليها تدوين القرآن فيما بعد ، لأن القرآن لم يكن فيها مضبوطًا مشكولاً .

المرحلة الثالثة: الإضافات التي أُلْحِقَتْ بالنص القرآني وأبرزها :

1- نَقْط حروفه لتمييز بعضها من بعض .

2- ضبط كلماته بالضم والفتح والكسر والجزم

3 – علامات الوقف.

4- وضع الدوائر المرقوم فيها أرقام الآيات في كل سورة .

جاء في الموسوعة البريطانية أن طبعة القرآن العربية لم تكن كاملة وذلك لوجود حروف ساكنة متعددة تثير كثيرا من البلبلة في الفهم ، كما لم يكن هناك طريقة بواسطتها تتبين أن حروف العلة من الممكن أن تميز بين معاني مختلفة ومتأصلة في مجموعة خاصة من الحروف الساكنة .« إلا أن أخيرا أدخلت تحسينات على الطبعة العربية حيث أدخلت إشارات لتميز الحروف المتشابهة في الشكل وحروف العلة الطويلة دلل عليها بالحرف (الف) بدل (ا) و (واو) بدل (يو) و (يا) بدل (ي) كما أن إشارات حروف العلة وضعت فوق أو تحت الحرف حي أعطيت لونا خاصا لا علاقة له بلب القرآن . » [1]

---

(1) فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية ، دار البشير للنشر والتوزيع ، ص 220.

بالنص الصريح، هذا ما جاء في دائرة المعارف البريطانية التي تعد من أكبر الموسوعات العالمية التي كتب فيه عدد من المستشرقين وأصبحت لمدة طويلة من أبرز المصادر التي اعتمد عليها جل كتاب الغرب، لاشتمالها على مادة غزيرة عن القرآن والإسلام ، فهي تشير بشكل مباشر أن طبعة القرآن العربية لم تكن كاملة وهو ما أسس عليه جولدتسيهر فرضيته الرامية إلى إثبات أن القرآن مسّه التحريف حيث يرجع ظهور القراءات إلى خاصية الخط العربي وعدم وجود الحركات النحوية . وفقدان الشكل في الخط العربي يجعل للكلمة حالات مختلفة من حيث موقعها من الإعراب مما يؤدي إلى اختلاف دلالتها ، ويصف القرآن الكريم بالاضطراب وعدم الثبات حين يقول: « فلا يوجد كتاب تشريع اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياًعلى أنه نص منزل موحى به ، يقدم نصّه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب، وعدم الثبات ، كما نجد ذلك في نص القرآن »[1] . وذهب جولدتسيهر إلى أبعد من ذلك عندما ساق أسبابا أخرى لاختلاف القراءات، منها ما أرجعه إلى الحرية الفردية للصحابي جعلته يضع ملاحظاته الموضوعية موضع التنفيذ ، ومنها أسباب تعود إلى الخوف من أن ينسب إلى الله تعالى ما يتنزه عنه أو الرسول صلى الله عليه وسلم ما لا يليق بمقامه الرفيع أو إلى شخصيات بما لا يناسب قدرهم ، فيلجأ بعض القراء إلى تغيير بعض الكلمات من عنده وهو ما يطلق عليه جولدتيسهر بالتغيرات التنزيهية وهو تغير لفظ في النص القرآني إلى ما يليق بالاعتبارات السابقة الذكر.

---

(1) اجناس جولدتتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي ، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية القاهرة ،1955 ، ص4 .

هذه المحاولات جاءت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي للتشكيك في صحة المصادر التاريخية ، ويرى جولدتسيهر أن معظم الروايات– الأحاديث – لم يكن جميعها برزت حيز الوجود في القرن الثاني ( أو الثالث) الهجري إثر نشوء خلافات سياسية وعقدية وقانونية بين المسلمين ، فجاءت كل فرقة بروايات تؤيد آراءهم ومواقفهم الخاصة ، فلا يمكن الاعتماد عليها ، هذه النظرية لاقت انتقادات حتى من قبل مستشرقين لكنها عادت بطرح جديد مع شاخت وآخرين بشكل موسع موغل في التطرف.

وينتمي جولدسيهر إلى اتجاه لاحظ أن الأخبار المتفرقة مملوءة باختلافات في المتن القديم ، وهذه الاختلافات تلقي شكوكاً على نظرية فلهاوزن بأن المصادر القديمة كانت ثابتة ووثائقية، بل إن هذه أدت إلى طرح إمكانية أن ما لدينا هو مجرد روايات منقولة من راو إلى آخر على مدى زمن طويل ، بل ربما أدخل الرواة تغييراً في المتون ، ونظريته تفترض أن الروايات نقلت مشافهة وتطورت عبر الزمن وانتشرت في فروع مختلفة على أيدي رواة ، بيد أن دراسة الأخبار لا تقتضي تعيين مصادر ثابتة ، بل تقتضي تحليلها، وهذا المنهج يسمى نقد النص والروايات ، وركّز جولتسيهر على ظاهرة القراءات بوصفها مظهر التفسير القرآني في مراحله الأولى في صدر الإسلام بمعنى أن القراءات كانت تفسير للقرآن لا محاولة لقراءته فحسب إذ سيغدو النص كما يقول: « نصا غير ملزم بصيغته إلى الحد المتصور ، ومعنى ذلك وجود حرية فردية تفسح المجال لتعديله »[1]. واجتهد جولتسيهر في إيجاد تفسيرات للأسباب التي حملت القارئ على اختيار هذه القراءة

---

(1) اجناس جولدتتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي ، ص48 .

عن تلك وذلك انطلاقا من التشكيك في القراءات ومحاولة إثبات أنها مجرد رأي وبالتالي فتح المجال لترجيح الكثير من القراءات الشاذة ، وإن الكثير من الزيادات أثرت بشكل مباشر في نشأة القراءات المختلفة .

هذه القراءة تنطلق بخلفية اعتقادية تستمد حضورها من سياق تاريخي يتمثل في قراءة النص المقدس وتحليل مصادر التوراة ، وتأثير النظريات الأدبية وبالتالي « تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام بمجموعه ، وفهم الإسلام كظاهرة تاريخية حضارية »[1]. بمعنى أن هذه القراءة لا تعطي للنص أهميته بقدر ما تعطيه لقارئه حين يقول: « أن النص القرآني لا يحتوي على كثير معطيات وأن الأفكار البسيطة المتفرقة التي بثها محمد بن عبد الله في كتابه هذا لاتعدو مجرد قفزات طفيفة بالنسبة للمجتمع العربي آنذاك وان جهود العلماء والفقهاء والمفسرين المسلمين هي التي أعطت لمتفرقات محمد طابع نظام مكتمل ومتناسق »[2]. فالباحث أفرغ العملية التفسيرية من المصداقية المنهجية واستعان بمرجعيات تقع خارج مناخ الفعل التفسيري، حيث لم يدرس تجربة التفسير الإسلامي دراسة داخلية مستقلة وإنما في ضوء معطيات النتاج الإسلامي العام . [3] وفي مايلي جدول يلخص المسائل والشواهد النصية التي تناولها جولدتسيهر بالبسط والتحليل.

---

(1) يوهان فوك ، تاريخ الاستشراق ص 243 .

(2) إجناس جولدتسيهر،العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب العربي مصر، ط2 ، دت، ص36/35.

(3) عالج التفسير في ضوء العقيدة ، التصوف الإسلامي ،الفرق الدينية ،حركة التحديث الإسلامي ويضع التفسير الإسلامي في مواجهة مدارس الفكر الديني التي ظهرت في الإسلام.

| الآية و السورة | تعليلات جولدسيهر | السند أو الرواية | التعليق |
|---|---|---|---|
| ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ آل عمران الآية 18 الآية السابقة: ﴿ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴾ الآية 17 | أدرك بعضهم ما تثيره شهادة الله لنفسه لا سيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولى العلم على أنهم شاهدون معه ، فاستعانوا على علاج ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل شهد الله بصيغة الجمع شهداء الله رابطين ذلك بالسياق بالآية السابقة:" | ينسب هذه القراءة إلى بعضهم ؟ ؟ | هي من القراءات الشاذة . |
| ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾ الصافات الآية 11 و 12 | فقرأه عامة أهل الكوفة بضم التاء وقرأ ذلك عامة قراء المدينة والبصرة وهي قراءة ابن مسعود ، وقرأ أهل الكوفة بفتح التاء وفسر المفسرون العجب من الله تعالى بتفسيرات مختلفة ، وأن عجبت للمتكلم هو القراءة الأصلية ونقل عن الطبري أنهما قراءتان مشهورتان في قراءة الأمصار، وكان شريح القاضي يقرأ بالفتح . | نقل عن الطبري وآخرون لم يذكرهم وقراءة الفتح لا تحتاج إلى تأويل و العلماء لا يستعصي عليهم أمر تأويله بما يتفق وتنزيه الله عزوجل عن الحوادث وسمات المخلوقين | عامة قراء المدينة كأبي جعفر وشيبة بن نصاح ونافع بن أبي نعيم وغيرهم وعامة قراء البصرة كأبي عمرو ويعقوب لا يقرءون إلا بالفتح.والقراءات ليس فيها أصلي وفرعي . |
| ﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾ العنكبوت الاية1 و 2 | فليعلمن بضم الياء وكسر اللام تشتمل هذه الكلمات على افتراض أن الله تعالى بعد الامتحان كأنما لم يعلمه دون ذلك ، وكأنما ليس هو الذي قدره وقضاه. | نقل ذلك من تفسير أبي حيان والقرطبي والألوسي هذه القراءة منسوبة لعلي بن آبي طالب . | لم ترو عن احد من القراء العشرة ولا عن احد من أصحاب القراءات الشاذة، ولا عن أحد ممن تنسب إليه القراءات. |
| ﴿ اذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ المائدة الآية 112 | قرأ بعضهم " هل تستطيع ربك " بتاء الخطاب مع نصب باء ربك بمعنى هل تستطيع سؤال ربك أي أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إياه . | اجتهاد من قبل جولدتهسر | قراءة جميع قراء المدينة ومكة والشام والبصرة ، وجمهور قراء الكوفة . |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ الأنبياء الآية 112 | القراءة " رب احكم بالحق " تحويل الصيغة بوساطة تغيير حركاتها مع الاحتفاظ بمحصولها الصوتي من صيغة الدعاء إلى صيغة التفضيل. | يذكر ثقات القراء دون أن يشير إلى أسماء معينة . | راوي هذه القراءة هو الضحاك ابن مزاحم (105هـ) وهو ليس من القراء وليست له قراءة معتمدة . |
| ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ البقرة الآية 106 | واستبعد قراءة أو ننسها بضم النون الأولى، وسكون الثانية مع كسر السين من النسيان. | عن بعض العلماء | ( ننساها ) بنون مفتوحة فنون ساكنة فسين مفتوحة فهمزة ساكنة من الانساء ، وهو التأخير والإرجاء وهي قراءة متو اترة كقراءة(أو ننسها) من النسيان. |
| ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا ﴾ البقرة الآية 137 | حذف من الآية "مثل " | اجتهاد من جولدسيهر | أجمع القراء على ترك هذه القراءة. |
| ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ﴾ آل عمران الآية 161 | لها قراءتان يغل بفتح الباء وضم الغين للفاعل ويغل بضم الياء وفتح الغين مبنيا للمفعول | | قراءة صحيحة |
| ﴿ ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴾ يوسف الآية 81 | يروي أن تصويبا للنص انقد لواحد من أبناء يعقوب سمعته المهددة . | نقل عن الخليفة المنتصر إعجابه بهذه القراءة . | قراءة متو اترة أجمع عليها القراء ومنهم الكسائي. |

هذه عينة صغيرة مما جاء في نقد جولدسيهر للقراءات القرآنية والتي تعطي صورة واضحة عن هذه المسألة ، وما يمكن التأكيد عليه في هذا السياق هو أن جزئيات كثيرة أثارها في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي، اعتمد عليها المستشرقون من بعده في التأسيس لدراسات جديدة لكنها تعتمد على فرضيات و مناهج جديدة ، وسنحاول في عجالة الوقوف عند أبرز ما جاء في هذه المقاربة والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية :

1-يرى أن الإسناد هو مجرد اعتماد شفوي وليس منهجاً دقيقاً حيث يقول: « فإن الإسناد على حجج موثوق بها ليس أمراً عسيراً ، مادام ذلك راجعاً إلى مجرد اعتماد شفوي »[1] ويتهم بشكل مباشر الصحابة والقراء بالتساهل في توثيق نقل القراءات القرآنية بالإسناد الصحيح .

2- يستشهد ببعض القراءات غير المتواترة ولا الصحيحة ولا الشاذة ويرجح الموضوعة على المتواترة في كثير من الأحيان، ويعتمد أيضا على آراء ضعيفة وينقل عن كتب غير جديرة بالنقل ، حيث اعتمد على ألف ليلة وليلة دليل على تفضيل بعض الأقاليم قراءة ما من السبع ، كما يعتمد على قراءات لم ترد في القراءات الأربعة من بعد العشر.

3- القراءات حسب زعمه « كانت حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية »[2] وعنصر الحرية في اختيار القراءات كان موفورا منذ أول تداول للقرآن ووصم حديث الأحرف السبعة بالشذوذ وعدم الإسناد وجواز قراءة النص المطابق للمعنى.

---

(1) جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص56.

(2) المرجع نفسه، ص48.

4- يهمل في كثير من الأحيان سياق الآيات التي يستشهد بها حيث يفصل الآية عن سياقها الأكبر، وهي ملامح الانتقائية التي غلبت على أسلوب جولدتسيهر إلى جانب عدم احترام القياس، التعميم والاستطراد.

5- يقول إن عنصر الحرية في اختيار القراءات كان موفورا منذ أول تداول للقرآن ووصف حديث الأحرف السبعة بالشذوذ وعدم الإسناد وجواز قراءة النص المطابق للمعنى .

6- ان ظاهرة القراءات المختلفة حسب جولدتسيهر كانت سلاحا ابتكره المتخاصمون في الفقه ( آية الوضوء ، آية المتعة ) .

7- مصادر جولدتسيهر هي الكتب التي ظهرت في النصف الثاني من القرآن الثاني الهجري وما بعده وهو لا يجد في هذه الكتب نقلا دقيقا ولا صحيحا لكن السؤال المطروح لماذا تبنى هذه الشواهد التاريخية؟ بمعنى أنه أخطا في انتقاء النصوص التاريخية التي لا تقدم صورة واضحة المعالم عن تلك الحقبة . و يحيل في توثيق القراءات، على الكشاف للزمخشري وهو كتاب للتفسير وليس مصدرا في القراءات ويهتم بكتاب شواذ القراءات لابن خالويه ، وكتاب المصاحف والإتقان في علوم القرآن .

8- محاولة إدماج هذا التراث المنحرف ضمن تاريخ التفسير وتقديمه على أنه النموذج الأمثل لتفسير القرآن [1].

---

(1) يظهر تعاطفا مع مختلف الاتجاهات المنحرفة التي شهدها تاريخ التفسير .

نزل القرآن بجميع قراءاته ورواياته على أفصح لغات العرب وأكثرها ذيوعاً وانتشاراً ونجد أن قراءات القرآن تتفق وضابط الرسم في جميع المصاحف ويحتمل الرسم جميع وجوهها الصحيحة بلا تعارض؛ بل يتسع ليشمل كل القراءات، يقول عبد الفتاح القاضي :« فالأصل أن الرسم تابع للرواية والنقل وان القراءة منقولة من أفواه الرجال الحفظة، فإذا احتمل الرسم قراءة غير مروية ولا ثابتة ولا مسندة إسنادا صحيحاً ردت ، وكذّبت ، وكفّر متعمدها، وما وافق رسم من القراءات الصحيحة تعبد به ، وكان تنزيلا من حكيم حميد »[1] . ومن مسلمات علوم الحديث شهرة حديث الأحرف السبعة وهو حديث متواتر قطعي الثبوت ، ووسمت القراءة بأسماء أعلامها وأئمتها « وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد »[2]. فاختلاف التضاد لا يوجد في القرآن وقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك تواتر يستحيل معه التعارض والتناقض بين الآيات.

أصدر المستشرقون مجموعة من الكتب الأساسية للقراءات مثل كتاب التيسير في القراءات السبع للإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عمرو الداني (444هـ) والمقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط ، وكتاب اللامات لأحمد بن فارس وطبقات القرّاء لعبد الوهاب بن يوسف بن إبراهيم السلار الشافعي(782هـ) التي حققها ونشرها براجشترسر، وذلك بعد وضعه لمشروع نشر المؤلفات الأساسية في القراءات حيث أسهم في أن أصبحت القراءات القرآنية مادة علمية معروفة عند المستشرقين في أوروبا، إلى جانب كتاب المصاحف الذي رتبه وقدم له آرثر جيفري وكتاب (قراءة الحسن البصري )الذي حققه ورتبه براجشترسر ثم طبعه ونشره.

**(1) عبد الفتاح عبد الغني القاضي، القراءات في نظر المستشرقين الملحدين، دار مصر لطباعة ، ص 36.**

**(2)الحافظ أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري ، النشر في القراءات العشر،تصحيح علي محمد الضباع، دت ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ص53.**

يقول اتوبريتسل في الفصل الأول الموسوم ب" أخطاء النص العثماني « يوجد بين أيدينا عدد من الروايات التي أخذت على هذا النص أخطاء مباشرة »[1]. ويستدل على ذلك بالأمثلة التي استشهد بها الكثيرون في مسالة " أخطاء الكتابة " ويرى أن هذه الروايات تأخذ منحى تبريرياً واضحاً تقوم على « فهم النص العثماني على أنه معطى ، ولا يمكن تغييره ، حتى ولو كان خطأ »[2]. ويقول اتوبريتسل إنه ولتفادي هذا النقص تم اللجوء إلى وسائل منها الجرح أو التفسير أو رفض هذه الروايات، « فبينما كان أبو عبيد (ت 223 أو 224) لا يزال يورد الروايات ، فإن ابن الأنصاري (ت 327 أو 328) وكذلك الطبري (ت 310) كانا يسعيان بصفة عامة إلى انتقاء النص العثماني »[3] و ينتقل اتوبريتسل إلى مقاربة يزعم أنها توصله إلى ما أسماه " النص الأول " من خلال تتبعه للصياغات التي يقول أنها وصلتنا وهي في قائمتين :

أما الأولى ( من أبي عبيد والمباني ) جمع أجزاءها من مصادر مختلفة وهي ثلاث أصناف.

1- اثنى عشر اختلافا بين المدينة والعراق ( إسنادا إلى المرجع إسماعيل بن جعفر المدني )

2- ثمانية وعشرون خصوصية لدمشق ( القارئين الدمشقين أبي الدرداء وابن عامر)

3-خمس خصوصيات للكوفة مقابل البصرة (دون ذكر مصادر ) .

---

(1) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 443.

(2)المرجع نفسه، ص 444.

(3)المرجع نفسه ، ص 247.

الصنف الأول والثالث (اختلاف محل جدل ).

الصنف الثالث( تشوه بسبب إضافة عدد كبير من مجرد اختلافات القراءات ، أضيفت إليه بشكل معدل بعض الشئ بيانات من المباني)

أما الثانية (المقنع) تعد كافة الاختلافات حسب موضعها في القرآن وتراعي في ذلك مكة.

وهناك مجموعات أخرى :

1- مواضيع لا تختلف إلا في الهجاء..

2- مواضيع تنضوي من ناحية صفة الكتابات.

ويصل في الأخير إلى القول أن « الأمر لا يتعلق باختلافات قديمة عن مخطوطات القرآن العثمانية ، إنما بدخول قراءات غير عثمانية في الغالب إلى النص المكتوب »[1]. مواصلة للتذليل على هذه الاختلافات ينتقل اتوبرتسل إلى قراءة ابن مسعود ويقول عن مصحف ابن مسعود : « ولا يحتاج الأمر إلى دليل على أن ما بأيدينا من اختلافات لنصه (ابن مسعود) عن النص العثماني هو جزء صغير جداً من هذه الاختلافات ، وكثيراً ما وصل النصّان ، كل على حدة إلى التغيرات نفسها ، ما يرجح أنهما استقيا كل على حدة ، بواسطة الرواية الشفوية الاختلافات نفسها من النص العثماني ، مع ذلك يظل نص أبي تابعا لنص ابن مسعود ، خاصة وان رواية هذا أغنى وأوثق »[2]. ويرى أن المصادر المتاحة لا تسمح بمعرفة الصلة التاريخية بينهما مؤكدا أن نص أبي انتشر نصه القرآني على الصعيد الشخصي فقط ، أما ابن مسعود فكان واليا على الكوفة ، وكان يملك إمكانية ، استطاع استغلالها .

---

(1) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 458.

(2)المرجع نفسه، ص 534.

ثم ينتقل براجشترسر إلى مسالة أخرى وهي " الترجمة السريانية المزعومة لنص قرآني غير عثماني، والتي يناقش فيها ماجاء به " الفونسو مينغا " حول ما يقول إنه عثر على قطع كبيرة من نص قرآن غير عثماني في الكتاب الذي كتبه العلامة اليعقوبي ديونيسيوس بارصلبي (1171 بعد الميلاد ) والذي ينتمي إلى العهد المتأخر من الكتابات السريانية ، يضم بقية من ترجمة سريانية للقرآن ، تعود لعهد الخليفة الأموي عبد المالك بن مروان ، أي إلى القرن السابع الميلادي حيث يرجح براجشترسر الاستحالة التاريخية لهذه الاستشهادات ليصل في الأخير إلى أن هذه الاستشهادات لا تقدم شيئا بالنسبة للتاريخ القديم لنص القرآن .

ونستنتج مما سبق أن اتوبريسل يتبنى نظرية ترددت عند زملائه والتي تقول « لم تحدث أية دهشة في الإسلام من وجود قراءات يختلف بعضها اختلافا كبيرا عن النص العثماني .. ولم يجد أحد أن من الضروري إزالة هذا التناقض »[1] .

ويلخص ما توصل إليه بالقول إن « أكثر القراءات تعلقا بالرسم ،على وجه الإجمال ، هي قراءة ابن عامر ، وأكثرها استقلالا مقابل ابن عامر هي قراءة أبي عمرو تليها قراءة حمزة ، ويحتوي كلا النظامين السائدين حفص عن عاصم وورش عن نافع ، على بعض الحريات الضئيلة هذا يعني أن الرسم العثماني لم يفرض نفسه بعد حتى في الزمن الحاضر بشكل تام »[2] . ويكشف اتوبريسل في الفصل الثاني الموسوم بالقراءة عن مصادره حيث يضع النشر في القراءات العشر

---

(1) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 544.

(2)المرجع نفسه، ص 553.

المصدر الرئيس الذي أخذ حسب زعمه عن شهاب الدين أبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقديسي ت 665 في المرشد الوجيز في علوم تتعلق بالقرآن العزيز والاستشهادات الكثيرة التي استقاها ابن الجزري، يراها أنها يمكن أن تجمع مع كتاب " منجد المقرئين " . وأقدم كتاب هو الإبانة لأبي محمد مكي ابن أبي طالب حموش القيسي الذي يعد ثاني أهم مصدر كتاب النشر بعد المصدر الرئيسي الإتقان في علوم القرآن .

فالاستدلالات التي جاء بها تلاميذة نولدكه كانت تصل في نهايتها إلى مجرد فرضيات تحمل في طياتها بوادر الفشل وهو ما لمسناه في النتائج التي توصل إليها في الأخير، لأن النماذج والمخطوطات التي استند عليها لم توصله إلي شيء لانعدام الرابط التاريخي، وبالتالي مضمونها على الأقل لا يوصل للمبتغى المتمثل في " النص الأول " .

إن المقاصد التي حملتها مسألة اختلاف القراءات تتمثل أبعادها في :

1- التسهيل والتخفيف على أمة القرآن حيث اعتاد العربي في قبيلته لهجة معينة يصعب عليه تجاوزها.

2- اشتمال القرآن على معان غزيرة في عدد معين منها وذلك عن طريق احتمال الكلمة نفسها لمعان مختلفة عند ورود التغير فيها.

4- سهولة حفظه والاجتهاد في استنباط الأحكام من دلالة كل قراءة.

لم يكن يقصد عثمان رضى الله عنه من توحيد النص القرآني خروجا من مشكلة تعدد القراءات. وإنما « السرّ في ذلك أن الله سبحانه شاء أن يكون القرآن الكريم كتاب العربية الأكبر وجامعة العرب الكبرى بكافة فئاتهم ومرجعهم الأوثق في معرفة أساليب العرب في البيان ، ومذاهبهم في التعبير فكان الأليق والأوفق أن يأتي مشتملا على المقبول السهل منها غير المستهجن والمستثقل، ليجد العرب فيه ما يرضى أذواقهم وملاتهم »[1] .

وصف هنري ماسيه مجموعة الوحي الأول أنها عبارة عن شذرات مبعثرة ويرى أن« الجمع الأول لمخطوط القرآن لم يكن ذا صفة رسمية بل كان فقط مشروعاً خاصاً من أبي بكر وعمر، ولكنه اكتسب أهمية كبرى بعد بضع سنوات وذلك عند تثبيت النص القانوني للقرآن في أيام الخليفة عثمان » [2] . ثم ينتقل إلى المرحلة في عهد عثمان حيث يقول ماسيه إنه كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا يعادل الهدف الديني، حيث يشير إلى بعض الفروق الموجودة في المصاحف قائلا :« وهذا القرآن الرسمي يضم وفقاً للتقليد سورتين أقل من مخطوط أبي وسورتين أكثر من مخطوط ابن مسعود وعدا ذلك فهناك بعض الفروق في الإملاء والكلمات تفصل بين النسخ »[3] .

وهذا السياق لا يخلو من تشكيك وارتياب في صحة القرآن الكريم وذلك بالإشارة إلى القرآن الموجود في المصاحف وإلى المقاطع المحذوفة التي يرى الشيعة أن بعضها والذي يتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر من عثمان ثم يذهب في القطع

---

(1) محمد أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن الكريم ، ط3 ،السعودية ، 1987 ، ص 544.

(2) هنري ماسيه، الإسلام، ص 106.

(3) المرجع نفسه، ص 108.

بما يشبه اليقين في« أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذيلات ( التي لا يستنتج منها شئ ) وكذلك تغيير مكان بعض الجمل، ولكن الأمر لا يتعلق أبداً بتحريفات يعترض عليها المؤمنون : والخلاصة أن أقدم المؤرخين قد صمتوا حول هذه النقطة »[1].

ويحدد هذه التغيرات التي لحقت بمصحف عثمان في ثلاث أسباب رئيسية :

1-الأخطاء التي ارتكبها الناسخون.

2- دروس النص المقدس القديمة التي احتفظ بها القراء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كل شئ.

3-عدم كفاية ووضوح الكتابة العربية التي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة.

---

(1) هنري ماسيه، الإسلام، ص109 .

وبذلك يتبين أن مجمل القول عند ماسيه هو أنه يؤكد على أن الفروق الموجودة في المصاحف ترجع إلى أسباب ترتبط أساساً بالسياق التاريخي والملابسات التي رافقت جمع القرآن ، وبالتالي يرى أن النص القرآني لا يخلو من إضافات وتغيير في مكان بعض الجمل وحذف لمقاطع أخرى. وخلص إلى جملة من الملاحظات تتمثل في أن القرآن قد خضع عبر مراحل الجمع إلى التبدل والتحوير من خلال أخطاء النساخ واختلاف القراءات ووضعية الخط آنذاك التي تسمح بتداخل بعض الحروف.

وفي السياق نفسه يقسم بلاشير ما يسميه مراحل تكوّن المصحف إلى ثلاث مراحل يمكن أن نلخصها كما يلي :

المرحلة الأولى : تشتمل على الأعوام العشرين من الدعوة الإسلامية التي كان فيه مفهوم النص المكتوب حاضرا عند المهتدين المكيين ، وهذا المفهوم كان مصدره « ما كانوا يعرفون من التوراة التي كانت بين أيدي المسيحيين واليهود في المدينة ، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجارية بهم » [1] .

أما المرحلة الثانية : تبتدئ مع وفاة النبي ، وتتمثل في الجمع الذي تم في عهد أبي بكر إذ يراه بلاشير قد « بقي ذا طابع شخصي ، ولا يبدو أنه فاق بنفوذه أياً من النصوص التي حققها غيره من صحابة النبي » [2] ومن جانب آخر وكنتيجة لمقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وأسباب أخرى، « قد أثارت انفعالات دينية على تعديل نصوص قرآنية قديمة كالنص الذي ينسب إلى ابن مسعود ،خادم النبي

---

(1) ريجيس بلاشير،القرآن، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص30.

وهو نص يختلف في عدة نقاط عن مصحف عثمان ، وبقي ما يشهد على وجوده في الكوفة حتى القرن العاشر» [1] .

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يصل إلى القول « إن خاصية محيرة لمفاهيمنا تأتي في المقدمة ، فلقد أقرّ منذ زمن مبكر من المحتمل أن يكون في القرن الثامن ، أن المصحف تمكن تلاوته على أوجه مختلفة تدعى القراءات» [2] .

ويضيف كذلك « هذا التعدد في القراءات لم يشعر به أنه قصور أو نقصان في المصحف، بل على العكس كانوا يميلون إلى أن يروا في ذلك تسامحاً محموداً يفسح المجال لجميع إمكانات النص»[3] .

ومن بين المسائل الخطيرة التي أثارها بلاشير في كتابه مدخل للقرآن **قراءة القرآن بالمعنى** ، وسبقه في هذا الطرح المستشرق جولدتسهر الذي توصل بأنه كانت هناك حرية فردية في قراءة النص المطابق للمعنى، وإن لم يطابق حرفية اللفظ حين يقول في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي ما نصه: « فالمعوّل إذاً في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستنبطه النص، لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة »[4] . ويربط بلاشير هذه الحرية بأسباب تاريخية وسياسية فبالنسبة لبعض المؤمنين « لم يكن نص القرآن بحرفه هو المهم ، وإنما روحه ومن هنا ظل اختيار الوجه (الحرف) في القراءات التي تقوم على الترادف المحض أمراً لأباس به، ولا يثير الاهتمام »[5] .

---

(1)(2) ريجيس بلاشير،القرآن ، ص32/31.

(3) المرجع نفسه،34/33.

(4) جولدتسيهر،مذاهب التفسير الإسلامي، ص48/ 49.

(5) ريجيس بلاشير ، القرآن ، ص43

وللبرهان على هذه الفرضيات ساق المستشرقون بعض الأمثلة للتدليل على ما ذهبوا إليه من تجرد المصحف من النقط ، وفقدان الشكل في الخط العربي وعدم وجود الحركات النحوية ، وهي أمثلة يتضح أنها منتقاة استندت إلى بعض الروايات غير الصحيحة و التي لا تتوافق مع شروط صحة القراءات التي ذكرها ابن الجزري في النشر في القراءات العشر وهي:

1- صحة السند عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

2-موافقة الرسم العثماني ولو احتمالا.

3- موافقة العربية ولو بوجه.

أما حرية القراءة بالمعنى فكل النصوص والروايات تفند هذا الزعم، وما أشار إليه المستشرقون من ادعاءات إنما يدخل في باب التفسير في القراءة والإيضاح والبيان. ويرى د. محمد عبد الله دراز أن مساعي تدوين القرآن وجمعه « كان لأمرين الأول: إضفاء صفة الشرعية على القراءات المختلفة التي كانت تدخل في إطار النص المدون ولها أصل نبوي مجمع عليه، والثاني: استبعاد مالا يتطابق مطلقا مع النص الأصلي »[1]. إلى جانب توحيد الناس على ماثبت من القراءات عن طريق التواتر.

وما ينبغي الإشارة إليه هنا حول هذه المسألة خصوصاً ، هو أن الإستراتيجية التي اتبعها بعض المستشرقين في دراساتهم كانت تمتاز بالانتقائية ، وأن قاعدة البحث الجديدة لدى المستشرقين هي صحة كل ما يثبت عدم ثبوت القرآن وتبدله على مر العصور.

---

(1) محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن عرض تاريخي وتحليل مقارن ، ترجمة محمد عبد العظيم علي دار القلم ، الكويت، 1984 ، ص65

ونسوق هنا مثالا يوضح ذلك يتمثل في ما قام به آرثر جفري في مقدمته لكتاب المصاحف ، حيث جمع خلاصة من الروايات استنتج منها تطور القرآن الكريم وتحوله ، وللسبب نفسه نشر كتاب اختلاف المصاحف لأبي داود لأن هذا الكتاب يوصله إلى أولى مراتب هذا البحث كما صرّح به .

يقول آرثر جفري عن ضرورة تحقيق تاريخ القرآن: « ولا يخفى على المطّلع أن علماء النصارى وعلماء اليهود قد جدّوا منذ جيلين في طلب تحقيق تاريخ الإنجيل والتوراة وأنهم فازوا بنتائج باهرة كان لها أثر عظيم في تفسير هذين الكتابين وتأويلهما ، وأما القرآن فلم نجد شيئاً من هذه الأبحاث فيه سوى كتاب واحد بسيط وهو كتاب تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاري » [1].

ويحوصل تاريخ تطور قراءات القرآن في ستة أطوار [2] :

1- طور المصاحف القديمة.

2- طور المصاحف العثمانية التي بعث بها للأمصار.

3- طور حرية الاختيار في القراءات.

4- طور تسليط السبعة أو العشرة.

5- طور الاختيار في الروايات العشرة.

6-طور تعميم قراءة حفص وهو طور النسخ المطبوعة.

---

(1) كتاب اختلاف المصاحف لأبي داود السجستاني، وقد أورد آرثر جفري تعريفا بشخصية السجستاني، ولم يرض بما قاله العلماء عنه أنه غير ثقة وكثير الخطأ في الكلام والحديث ، وأن أباه أبا داود كذّبه. هناك نماذج أخرى لا يتسع المقام لذكرها ، نحيل القارئ إلى بعض المصادر منها كتاب كانون سل تدوين القرآن ص15 وما بعدها والجزء الرابع من كتاب تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، ص40 وما بعدها.

(2) مقدمة آرثر جفري لكتاب المصاحف ، ترجمة مالك مسلماني، ص 3 ، وكتاب المصاحف.أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السيجيستاني ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

وعن منهج البحث يقول « ولا يهمنا في بحثنا هذا كونه حقاً أو باطلاً وإنما المهم هو بيان ما وصلنا إليه بعد التحري والتنقيب ، فإذاً يجب علينا أن ندقق في دراسة كل طور من هذه الأطوار لتحلّ المسائل الكثيرة المتعلقة بكل واحد منها، لاسيما الطور الأول والطور الثالث، وبالأخص لنجمع ما بقي من حروف المصاحف القديمة التي تقدمت مصحف عثمان...

وبنظرة قصيرة في كتاب المصاحف لابن أبي داود تمكننا من الوصول إلى أولى مراتب هذا البحث»[1] .

ولقد أشار إلى ضآلة البحوث في تاريخ القرآن ليشيد بكتاب الزنجاري ، وقد حفل به لأسباب منها القضايا التي طرحها في كتابه ، ثم ما نقله المؤلف في جداول عما روي من ترتيب السور في مصاحف الصحابة وظهر منه أن عدد السور كان[2] :

أ – خمس ومائة سورة في مصحف أبي ؟

ب–أربع عشر ومائة سورة في مصحف ابن مسعود ولم يكتب في مصحفه الفاتحة والمعوذتين وأنه زاد في مصحفه سورة .

ج– أربع عشر ومائة سورة في مصحف ابن عباس.

د– ثلاث عشر ومائة سورة في مصحف الإمام جعفر الصادق ولم يكتب سورة الفاتحة.

---

(1) ينظر المصاحف.أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السيجيستاني ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص10.

# الفصل الثالث

## لغة النص القرآني وأسلوبه في الخطاب الاستشراقي الفرنسي.

أولا - أسلوب القرآن أقسامه وتجلياته.

ثانيا - الظاهرة القرآنية ومفهوم الإعجاز عند بلاشير.

ثالثا - أسلوب القرآن والتأثيرات السريانية .

رابعا - النص القرآني وعلاقته بالواقعة القرآنية .

خامسا - مفاهيم وآليات البحث الاستشراقي .

**تمهيد :**

إذا كان القرآن الكريم قد شغل العرب بإبداعية خطابه المؤثر وعمق مضامينه وجدّة أسلوبه العربي، فإنه قد بهر أولئك الباحثين من المستشرقين وأدهش عقولهم وعلى الرغم من قصور بعضهم في المسك بناصية اللغة العربية والتمكن من أساليبها المختلفة ، إلا أن هناك بعض القراءات التي حاولت ملامسة خصائصه الأسلوبية وجماليته اللغوية، ولعل ما يهمنا في هذا الصدد هو محاولة تلّمس أهم ما قيل عن أساليبه البيانية وجماليته اللغوية عند المستشرقين الفرنسين ، والتي ستعكس لنا وجهاً من وجوه تعامل هؤلاء مع النص القرآني ، وفق خلفيتهم المعرفية والثقافية. وقد استجمعنا مجموعة من الآراء على إختلافها نراها كفيلة بأن تضع القارئ أمام صورة واضحة المعالم عن ما قرره الاستشراق الفرنسي بهذا الشأن.

وقبل الولوج لمعرفة ذلك ينبغي الإشارة هنا إلى نقطتين هامتين : الأولى هي أن الدراسات الاستشراقية في أغلبيتها لم تتطرق لهذا الجانب بصفة مباشرة وإنما ساقت الحديث عنه ضمن معالجتها لجوانب أخرى متعددة في النص القرآني، و لم يكن على رأس اهتماماتها ، وقد قمنا باستقصاء لهذه الآراء والأحكام في ثنايا قراءة المستشرقون للنص القرآني في جوانبه المختلفة ، أما الثانية هي أن نظرة المستشرقين النقدية للنص القرآني تحكمها في الغالب رؤية تنفي مصدريته الإلهية وترجح إنسية وضعه ؛ كما أن غالبيتهم قد اعتبروه نصا تاريخيا إنسانيا تأتي أهميته من كونه يحتل مكاناً في مجرى الحضارة والتاريخ ، وهذه مسألة أسلفنا الحديث عنها في علاقة الوحي بالإعجاز .

ومما سبق ذكره فإن البحث يضعنا أمام العديد من التساؤلات حول ما إذا كانت الدراسات الاستشراقية الفرنسية قد التفتت إلى بعض جوانبه الجمالية على الرغم من الرؤية التاريخية للوحي ؟ وهل توصلوا إلى فهم إعجاز القرآن في جانبه البياني والجمالي ؟ وما هي أهم المعايير التي اعتمدو عليها في ذلك ؟ وهل مفهوم الإعجاز يعد مفهوما عميقا ؟ أم أنه لم يتجاوز الملاحظات السطحية الانطباعية التي لا تخلو من الأحكام التبريرية التي تربط القوة الخطابية بتطور الأحداث والظروف ؟ ثم ماذا أضافت هذه الاستنتاجات في تكوين فهم للنص القرآني عند القارئ الغربي عموما ؟

إن تعامل المستشرقين مع أسلوب القرآن ارتبط أساسا بتفسيراتهم لظاهرة الوحي ولم تخرج أحكامهم النقدية عن مفهومهم للوحي الذي ارتبط عندهم بشخص الرسول عليه الصلاة والسلام ، وما يتميز به القرآن الكريم من مميزات أسلوبية وجمالية لغوية، هو نتيجة لعبقرية الرسول عليه الصلاة والسلام من جهة ونتيجة عوامل داخلية وخارجية من جهة أخرى ، وتجذر الإشارة هنا إلى أن القضية الأساسية التي حاولوا من خلالها التماس الخصائص الأسلوبية للقرآن هي التمييز بين الفترة المكية والفترة المدنية معتمدين على دراسة الأسلوب والموضوعات .

**أولا- أسلوب القرآن أقسامه وتجلياته :**

يذهب المستشرق البلجيكي الأب لامانس في كتابه " الإسلام " إلى أن « السور القرآنية الأولى القريبة من بعثة الرسول تمتاز بإيجاز في الأسلوب وتقطيع في السور وتقطيع في الأنفاس، وهما يؤديان أحيانا إلى عدم اكتمال المعنى في الجملة الواحدة »[1] ، ويشبّه أسلوب السجع بأساليب الكهنة العرب أما الأسلوب في السور المدنية فإنه « يقترب إلى النثر العادي خاصة في الآيات المنظمة لأمور التشريع ، وتطورت الجملة القرآنية بحيث أصبحت أحيانا وحدة متكاملة وابتعد الأسلوب عن السجع المكي حتى يكاد يختفي تماما في هذه المرحلة ؛ كما أن النغم قد تغيّر عما كان عليه بمكة فأصبح أكثر ثقة وأكثر تناسقاً »[2].

ولعل هذا ما ذهب إليه جولدزيهر عندما ربط أسلوب النص القرآني بحالة الرسول صلى الله عليه وسلم النفسية والروحية ، وهذا يتوافق مع رؤيته التاريخية للوحي ، محاولا بذلك إسقاط مفاهيم ثقافته الكتابية على النص القرآني ، حيث يقول « بديهي أن التغّير الذي حدث في الطابع الشخصي لمحمد قد أثّر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي »[3]. وخلص إلى أن الخطاب القرآني قد عرف توهجا أدبيا في المرحلة المكية، لكن سرعان ما بدأ يخبو في المرحلة المدنية مؤكدا أن « القوة الخطابية في القرآن أخذت تفتر حماستها برغم استعمال السجع في أجزاء القرآن التي نزلت بالمدينة »[4].

---

(1)(2) ينظر ساسي سالم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي ، ج1، 349 .

(3) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار نهضة مصر، ط2، 1997، ص 27 .

(4) المرجع نفسه، ص 27.

وقد اتخذ جولدزيهر " السجع " معياراً للتمييز بين أسلوب القسمين المكي المدني رابطاً إياه بشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، وشبّه هذا الشكل السجعي بالشكل الذي تعّود الكهان أن يضعوا فيه نبوءاتهم لتدعيم ما أسماه " الطابع الشخصي" ويخلص في ذلك إلى القول : « بينما نرى محمد يسرد في الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم نرى الوحي في الثانية يتخذ نفس الشكل السجعي ، لكنه مجرد من إندفاعه وقوته حتى في الحالات التي أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التي تناولها في السور المكية »[1]. وبناءً على ما سبق يتضح أن عظات العصر المكي – على حد زعمه – جاءت في شكل وهمي خيالي حاد وأخذت تهدأ رويدا أصبحت معه البلاغة شاحبة بحكم الموضوعات التي عالجها وصار الوحي أحيانا في مستوى النثر العادي .

وفي السياق نفسه يقول هنري ماسيه أن النبي صلى الله عليه وسلم « يوضح أفكاره بآيات قصار ذات إيقاع لاهث مميز بالسجع الذي يشبه سجع عرافي الوثنية بدون أن يكون مطابقا له .»[2] وهذه المشابهة التي يضعها ماسيه بين سجع القرآن وسجع الكهان ظاهرية فقط حسب زعمه « لأن السجع الحقيقي يتطلب وضوحا موقعا متناسقا لا نجده في القرآن»[3].

إن السجع والنسق الإنشائي ، والنبرة الشعرية كلها كلمات مفتاحية قادت ماسيه إلى تقسيم النص القرآني تقسيما زمنيا [4] ، لخص من خلاله ما يتميز به نص القرآن

---

(1) سليمان عشراتي، الخطاب القرآني ، ص 33.

(2) (3) هنري ماسيه ، الإسلام ، ص 44 ، ص 104.

(4)القسم الأول ذو نبرة شعرية1هـ /4 هـ ، القسم الثاني ذو نبرة نصف شعرية ونصف خطابية 5هـ /6 هـ القسم الثالث ذو نبرة خطابية 6هـ ثم القسم المدني صفته تشريعية بحتة .

من فروق أسلوبية ، تميزت بها فترة زمنية عن أخرى، وهذه الرؤية التاريخية للوحي قد فرضت على ماسيه النظر إلى أسلوب النص القرآني من منظار ضيق وهو " معيار الزمن " ، على الرغم من إقراره بجمالية الأسلوب في القسم المدني ، وهذه نظرة أحادية تتجاهل الأبعاد المختلفة والشاملة للخطاب القرآني .

والفكرة نفسها نجدها عند كارل بروكلمان في وصفه للسور المكية يشبهها بنفثات الكهان ، كما أنه يربطها بشخص النبي صلى الله عليه وسلم حين يقول: « إنما يظهر هذا السمو الروحي الذي عرفه النبي في تلك السنوات الأولى من بعثته في أسلوب الآيات نفسه ، فهي زاخرة بالصور الرائعة ، عابقة بالنفس الخطابي يضج بين جنباته التناغم الموسيقي والإحساس الشعري الأصيل، ثم إنها كانت ، كنفثات الكهان الوثنين قصيرة جدا في العادة ومقدما لها بصيغ قسمية غير مألوفة» [1].

ومن جهة أخرى فإن النبي عليه الصلاة والسلام – على حد زعمه– كان مولعاً في مراحل حياته الأولى في حديثه المجازي بالصور والاستعارات التجارية . أما في المدينة فيرى أن النبي صلى الله عليه وسلم ترقى إلى مرتبة الحاكم تحولت معها الآيات « إلى نثر خالص كان على محمد نفسه أن يبتكر أسلوبه ، على الرغم من أنه كان يعوزه استعداد لغوي خاص ، كان يعوزه كل نمط من الدرس والتعليم »[2].

إن الشك بمصدرية القرآن عند مكسيم رودنسون يربط الأثر بنفسية صاحبه وبالظروف التاريخية(الإبداع ) ، حيث تنم هذه الأدبية عن هواجس وخلجات ذاتية

---

(1) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص 37.

(2) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي،137/1.

تتراوح بين القوة والضعف، حيث كان النبي يشعر بحالات حسية ترجمها إلى كلمات وجمل ذات إيقاع « تسحر المستمع وتقربّه من حالة تنويمية حيث يستقبل كما لو كان في حالة وجد ودون مقاومة، إيحاءات الكلمة واللحن والصورة » [1] . وهذه الحالة لازمته خلال المرحلة المكية حيث كان الأسلوب « يقترب إلى سجع الكهان خاصة عندما يقسم بالنجوم والكواكب والعوامل الطبيعية الأخرى ، وكانت الجمل تتتابع متقطعة الأنفاس ، وتتوارد المقاطع لاهتة قصيرة ، وتنتهي على هيئة نغمة واحدة . »[2] ، أما في المرحلة المدنية فإنها خضعت للمزاج والإرادية وأصبحت أقل عصبية .

أما اوكتاف باسل فقد حاول ملامسة جمالية أسلوب القرآن في ضوء مفاهيم الشعر حين يقول: « إن وحدة القرآن الفنية يضمها نسق شعري غير مألوف في الأدب العربي ، فهناك قافية تربط الكلمات التي تختم الآية، وهذه الآية ليست محددة بمعيار، بل ينسج شكلها من خلال الحاجة التي يقتضيها مضمونها، وإن كانت في بعض الأحيان تكتمل فجأة مراعاة للضرورة الشعرية . »[3] ونفهم من كلامه أنه كان يقصد الفاصلة القرآنية لما لها من وظيفة إيقاعية ويرى أنها ليست سمة فنية مقصودة لذاتها وإنما هي وسيلة تخدم المضمون .

والرؤية نفسها يكشف عنها كانون سل حين يرى أن السور المكية المبكرة تكشف « عن مشاعر وشكوك النبي القاتمة رغم أن اللغة منمقة ، في الأغلب والإيقاع البلاغي ملئ بالمسحة الشعرية .»[4] وهذه الحقبة في نظره تضمنت

---

(1) عشراتي سليمان .الخطاب القرآني .ص 46.

(2) ينظر ساسي سالم الحاج.نقد الخطاب الاستشراقي. ص359/1.

(3)عشراتي سليمان .الخطاب القرآني .ص 47.

(4) ادوارد سل. تطور القرآن التاريخي.ص 21.

« أجمل سور القرآن وتجلى معها انفعال النبي الشديد وهو في ذروته .» [1] ويعزو التحول الذي أصاب شعرية القرآن وضمور الأوصاف الجميلة في السور المتأخرة إلى « أن أتباعه* في المدينة لم يعودوا مضطهدين ، وبالتالي لم يعودوا بحاجة إلى التشجيع »[2] فأصبحت بلاغة النبي غائبة وحلّ محلها أوامر الإداري العملي حيث يقول : « كان أسلوب السور المدنية مختلف تمام الاختلاف ، عما سبق، فاللغة نثرية والاتقاد الشعري البارز في السور المكية المبكرة قد دوى ، غير أن ثمة مقاطع ذات جمال كبير، لا يمكن لأية ترجمة أن تفيها حقها »[3].

اما بلاشير فقد ناقش المسالة في ضوء أفكار ورؤى المدرسة الإستشراقية الألمانية ممثلة في المستشرق تيودور نولدكه ، حيث قدّم مقاربة بعنوان النثر المسجوع والإيقاعي** تناول فيها القرآن باعتباره جزء من الظاهرة الأدبية في عمومها وبخاصة الشعر الجاهلي الذي يرى أنه يجب أن يقدم من زاوية تبعيته للقرآن مع احتمالية الفرضية التي تعزز التشابه والمماثلة بين لغة القرآن ولغة البشر، ولما كانت النماذج من السجع ومعطيات الأخبار والنصوص الشعرية لا تعطي الصورة الواضحة عن أقدم نتاج للسجع ، جاءت هذه المقاربة، التي يراها مخرجا لما أسماه **السجع في آواخر القرن السادس ومنحاه المحتمل** ويلخصها في أن السجع

---

(1) المرجع السابق، ص18.

* يقصد بالأتباع أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام .

(2)(3) المرجع السابق، ص 21.

** افرد بلاشير في كتابه تاريخ الأدب العربي فصلا كاملا عن القرآن وسمه بالنثر المسجوع الموزون– القرآن– النتائج الثقافية للظاهرة القرآنية حيث يقول بلاشير إن الترجمة التقريبية لكلمة السجع هي النثر المسجوع والإيقاعي وهي الترجمة التي وضعها رضا سعادة، فيما وضع إبراهيم عوض مقابل أخر وهو نثر مقفى أو موقع انظر تاريخ الأدب العربي ص223 وكتاب د. إبراهيم عوض المستشرقون والقرآن ص 32.

متطور في القرآن ولا يمكن أن يعبّر عن النثر المسجوع القديم لذلك يجب البحث عن السجع في القرن السادس للميلاد وأوائل القرن الذي يليه ، لمعرفة كيف كان السجع قبيل نزول القرآن وما هو شكله ؟

وبعد ما ساق مجموعة من النماذج للسجع [1] خلص إلى أن الغاية من استعمال هذه الأداة التعبيرية في القرن السادس هو تقوية الذاكرة كما أنها أداة ارتجال مرتبطة أساساً بعدد من الطقوس المرتبطة بالسحر عند العرافين والكهان وقد تكون هذه الطريقة التعبيرية نقطة انطلاق الشعر النظمي، إلا أن هذه الأمثلة أبانت على أنها لا تحيل على شيء ، وجعلته في الأخير لا يستطيع أن يجزم بالشكل الذي كان عليه السجع في آوائل القرن السابع ليقر في الأخير:« إن القرآن يقدم لنا في بعض أجزائه ، وبأسلوبه ملامح تستطيع جداً تمثيل أقدم نتاج مسجوع ، على انه بلغ من اختلاف هذا الكتاب المقدّس ، ومن عدة نواح ، مع ما يجب أن يكون عليه النثر المسجوع القديم جدا، ما جعلنا نحجم من الانتفاع بشواهده إلى أبعد من نقطة محدودة »[2].

إن المعجم المصطلحاتي الذي يستعمله بلاشير في مقاربته للسجع في القرآن يرتكز بالأساس على الوحدات الإيقاعية والمقاطع اللفظية والتي استنبطها من خلال تتبعه لتنويعات السجع في القرآن الكريم*مستعملا في ذلك لغة وصفية قادته

---

(1) نماذج جمعها من مروج الذهب للمسعودي والصناعتين للعسكري وتاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه.

(2) ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ص 224،223 .

* تنويعات السجع تتبعها بلاشير وعلّق عليها بملاحظات عابرة غير معمقة من خلال دراسته لمضمون الآيات في سياق تقسيمه للقرآن الكريم إلى مراحل، وهذا التقسيم وضعه نولدكه ويستمد حضوره من قراءة إحصائية واستقرائية لمجموع السور والآيات حسب ترتيب نزولها، مع استعماله لكلمة العهد والتي تحيلنا إلى مصطلحات نقد الكتاب المقدس أو ما يعرف بالعهد القديم والعهد الجديد.

في النهاية إلى تسجيل ملاحظات عابرة تضع القرآن في تشابه مع لغة الشعر .

واستخدم بلاشير مصطلح المقاطع لتحديد طول السجعة، وهذا يحيلنا إلى الدراسات التي قام بها عند دراسته للوزن والعروض العربي حيث أدخل مصطلحات جديدة من العروض الأوروبي مستندا إلى الدراسات التي قام بها فيل الذي اعتمد على ما يسمى بنظام المقاطع في البيت « فالأوربيون يتخذون عادة ما يسمى نظام المقاطع في البيت أساسا لهذا البحث ، ونظام المقطع قد يفضل ما جرى عليه أهل العروض في تحليل البيت إلى تفاعيل وذلك لأن المقطع كوحدة صوتية يشترك في جميع اللغات، وله أساس علمي يعرض له علم الأصوات ، فيحلل كل كلام سواء كان نثراً أو شعراً إلى مقاطع صوتية يختلف نظام تواليها وأنواعها باختلاف اللغات في العالم »[1]. كما يحيلنا ذلك أيضا إلى إيقاعات البحر الشعري المستخدمة في إنهاء الجمل النثرية في الخطابة اليونانية، وما يمكن أن نلمسه من ذلك هو أن بلاشير وآخرين بدافع فهم العروض العربي لجؤا إلى الاستعانة بأدوات العروض الأوروبي ومصطلحاته « ما أدى إلى إقحام الشعر العربي بمصطلحات جديدة لا تمت بصلة إلى العروض العربي فوضعوا النبر والمقطع القصير موضحين بأن أهم ما في الوزن هو النبرة الإيقاعية لفهم الدلالات الصوتية لكل مقطع في التفعيلة »[2] . وهي المصطلحات نفسها التي لم يتخلص منها في دراسته للسجع في القرآن في محاولة لإيجاد توصيف للإيقاع في القرآن الكريم.

---

(1) إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، مكتبة الانجلو المصرية،القاهرة،ط1، 1997،ص 144.

(2) حورية الخمليشي، ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند ريجيس بلاشير،منشورات الاختلاف،ط1، 1431هـ-2010م ، ص 87.

كما يمكن الاستنتاج أن بلاشير هنا متأثر بما توصل إليه المستشرقون قبله في أن :

– تشكل اللغة العربية بالصيغة التي نعرفها فيما وصلنا من الشعر الجاهلي وبالشكل الذي ثبتها عليه القرآن هو موضوع مثير للجدل في دراسات وضعها عدد من المستشرقين الأوربيين . ورفض نظرية النحويين العرب القدماء بأن لغة القرآن استمدت من كلام قريش .

– وضع نظرية في المقابل تذهب إلى القول بأنه إلى جانب اللهجات القبلية التي وجدت قبل الإسلام، كانت توجد لغة أدبية متخصصة تستخدم في الشؤون المشتركة مابين القبائل وان هذه اللغة الرفيعة السامية على الكلام ضمت عناصر استعارتها من اللهجات القبلية المختلفة إلا أنها كانت لغة أدبية تستعمل في المناسبات الجليلة. [1]

لم يكن بلاشير الوحيد في إيمانه بإمكان اكتشاف قواعد عروضية في السجع العربي، فهناك بعض الباحثين الذين آمنوا بالفكرة نفسها ، حيث قام ديفن ج . ستيوارت بتدون بعض الملاحظات المتعلقة بالتحليل العروضي للسجع معتمدا على ما خلفته البلاغة العربية من إشارات حول السجع بشكل عام حيث يقول « بالرغم من أن السجع لا يخضع للعروض الكمي فإنه يخضع لعروض من نوع ما»[2] .

---

(1) ريتا عوض، اللغة العربية ما قبل الاسلام وفضل الشعر في تشكلها وحفظها،مجلة العربي العدد 646 سبتمبر 2012، ص28، 29.

(2) انظر ديفن ج ، ستيوارت ،السجع في القرآن، ترجمه عن الإنجليزية وعلّق عليه ودرسه إبراهيم عوض مكتبة زهراء الشرق، القاهرة،1419 هـ-1998م، ص62.

واقترح ديفن ج.ستيوارت عدة أسس تجميعية لأجزاء الوحدة السجعية القرآنية وخلص إلى أن « للسجع وزنا قائما على النبر بشكل فيه تفاعيله النبر الواقع على الألفاظ وبعبارة أخرى نقول أن اللفظة في السجع تناظر التفعيلة في الشعر»[1].

ويرى أن تماثل مقاطع الفصول في السجع ليس العامل التجمعي الأساسي في عملية الربط بين الآيات، فالقرآن يمدنا بأعداد كبيرة من السطور المتوالية المتحدة القافية بحيث يصل عددها إلى أربعين أو أكثر أحيانا، غير أنه من الواضح في بنيتها أن السطور تنقسم إلى وحدات أصغر. كما ذهب ستيوارت إلى أن الاعتماد على التماثل الحرفي في تحديد عدد الأجزاء مصطلح الوحدة يعد مفهوما أساسيا عند ستيوارت وعلى أساسه حاول رصد الأسس التجمعية، للقرآن فسورة الناس يرى أنها تنقسم إلى وحدتين " فالوحدة الأولى مكونة من مطلع يعقبه كلمتان في كل آية ، أما الوحدة الثانية فإنها مكونة من كلمات أربع ثم خمس ثم ثلاث. في حين يرى بلاشير أن سورة الناس مؤلفة من ثماني وحدات إيقاعية ذات سجعة واحدة .

وما يمكن أن نقف عنده في هذه الدراسة هو تداخل عدة مصطلحات أقحمها الباحث في محاولة منه لرصد ما يمكن أن يشكل قواعداً للسجع في القرآن الكريم من قبيل القافية والفاصلة على أنهما شيء واحد مما يربك القارئ في فهم مقاصده من هذه الأسس التجميعية التي رصدها وخير دليل على ذلك ما لاحظناه من متــرجم الكـــتاب الذي يقول: « وقد جرى المؤلف على استخدام لفظة " ريم " في

---

(1) الأسس التجمعية هي المطلع ، طول الفقرة ، توازي التركيب النحوي ، استعمال آية تقريرية أو فاصلة آية فاصلة ،حرف الروي . المشاركة في تكوين الوحدة السجعية يعد غير كاف وغير دقيق ، معللا ذلك بقوله بأننا قد نجد مجموعتين من السجعات مميزتين تميزا واضحا ولهما مع ذلك نفس القافية. انظر ديفن ج . ستيوارت ، السجع في القرآن ، ص62 وما بعدها.

حديثه عن الفاصلة في السجع ، وإن كنت ترجمتها في بعض الحالات بالقافية نظرا لأنه يستخدمها أيضا للدلالة على قافية الشعر إذ يجوز إطلاق القافية على الفاصلة كذلك في لغتنا»[1]

كما نلمح في ثنايا البحث إقرار منه على أنه واجه صعوبات في تحديد ما يشكل بالضبط فاصلة، وأن هناك سورتين فحسب تخلوان من القوافي وهما سورة قريش والنصر. ومع ذلك فإن الباحث استطاع أن يتجاوز في تحليل بناء السجع في القرآن الكريم الملاحظات الانطباعية، إلى اعتماد منهج إحصائي استقرائي لرصد نظام النص القرآني في كلّيته .

ومن المقاربات أيضا التي يمكن أن نلمس فيها المدى الذي بلغته الدراسات الاستشراقية في استثمار كل ما يمكن أن يبرهن على عدم تماسك آي القرآن ما ذهب إليه " بيير كرابونا دي كابرونا " في دراسة وسمها بينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية حيث نهج خطة جمع أكبر عدد ممكن من المعطيات من القرآن وتطبيق لغة الأرقام على كل نص يمكن قياسه وإخضاع هذه النصوص لمقايس الشعر ، ولعل أبرزها الوقفة السجعية. وخلصت الدراسة إلى أن السور التي حللها وجد فيها أربع عشرة صيغة على وزن متفاعلن وست صيغ من وزن فاعلن ومعنى هذا أن مجموع الاحتمالات الممكنة قد وجدت كلها تقريبا ، وثمة حالات خبن وإدغام تقابل الاختصار الذي قد وقع في أوزان الشعر في البحور التقليدية وفي هذا الصدد يقول: « القرآن حافل بالشعر وكل ما بينه وبين الشـــعر العـــادي هو أن القرآن يتمتع بحرية تامة في تداول التفـــعيلات المختلفة

---

(1) ديفن ج . ستيوارت .السجع في القرآن.ترجمة عن الانجليزية وعلق عليه ودرسه د.ابراهيم عوض .مكتبة زهراء الشرق.القاهرة.1419 هـ-1998م، ص62

وإدخال الخبن عليها وإدغام بعضها في بعض عند الترتيل »[1] .

والمغزى من ذلك كله تماسك النص وليس الوزن الشعري والدليل على ذلك سورة القيامة التي هي في نظر المؤلف سورتان اختلطتا إحداهما بالأخرى، أما الحاقة يرى فيها خمسة عناصر يسمي كل واحد منها بحرف(ABCE)، ويرى أن EA مستقلان من حيث المعنى والمبنى، أما باقي العناصر مع استقلالها في الوزن فإنها متكاملة وآياتها المتعددة متوافقة كلها من حيث المعنى، ويستنتج في الأخير أن القرآن شامل لكل النماذج ذات التصنيفات الصوتية المختلفة، ففيه النصوص المتوازية والمتماثلة ، والنصوص المتجاورة فحسب، والنصوص المصنوعة أو المعدّة . وهذا يتطابق تماماً مع ما قاله نولدكه من أنه « على المرء أن يدع المجال مفتوحا دائما لإمكانية أن تكون قطع متفرقة ، لها الفاصلة نفسها ، جمعت لاحقاً على يد محمد نفسه آو من قام بتحرير النص ، وربما النبي فيما بعد عن قصد إلى فاصلة مقطع نزل من قبل ما يكمله »[2].

وتأتي أعمال جاك بيرك النقدية والتي اشتغل فيها على دراسة النص القرآني في جوانبيه المختلفة لتؤكد تناسل أو تناص إن صح القول هذه الرؤى والأفكار بشكل لا يحتاج إلى عبقرية لاكتشافه، حيث تعد مسألة التفكك الظاهري من بين الاستنتاجات التي توصل إليها جاك بيرك من خلال دراسته للغة القرآن الذي يقول عنه إنه « قصيدة شاعرية صيغت أو تم تجميعها على قرن من عصر جوستنيان ذلك الإمبراطور الروماني الذي تأثر به القرآن. » [3]

---

(1)لبيب السعيد، القرآن ينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية ،عرض ونقد،ص15.

(2)تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 56.

(3)زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين ؟ وجهان لجاك بيرك،ص44.

وبطريقة مشابهة لما قام به كربونا فإن جاك بيرك يقترح طريقة تعتمد على نظام للحروف يعبر كل حرف عن طبيعة الخطاب الذي يستنتجه من الآيات قيد الدراسة، و يجعل من هذه العناصر نظام للتقاطع والتكرار يفضي إلى إعادة ترتيبها حسب تصوره. وكمثال على ذلك يرى أن سورة يوسف فيها تتابع غير منطقي وأن « الآية 52 يجب أن تقرا بعد نهاية الآية خمسين، غير أن هذا الأمر يحدث صعوبة في القراءة التركيبية الأفقية . » [1]

وقد استطاعت زينب عبد العزيز أن تسجل الكثير من الملاحظات النقدية حول ما جاء به بيرك من خلال هذه الرؤية النقدية في التعامل مع نص القرآن وفق آليات ومناهج تحليل النصوص الشعرية ، حيث ترى أنه يستشهد بالآيات من 17 إلى 21 من سورة البقرة ليستعرض( وصف العاصفة) ، للتأكيد على أن هذا الوصف وارد في معلقات امرئ القيس والأعشى ، ومن جانب آخر فإن محاولة بيرك في إيجاد دلالات تساعده على التأكيد أن لغة القرآن فيها ملامح انعكاسات مثل السجع وارتباط القرآن بمنطقة معينة وزمان معين ، قام بإسقاط ظاهرة البكاء على الأطلال في القصيدة الجاهلية على القرآن الكريم وإعجازه يقول « وتمتد الصحراء على البصر ، ويتضاعف الفراغ مما ينجم عنه صدمة نفي مزدوجة تمثل كل قوة القصيدة وهذا النفي المزدوج سينتقل في القرآن في عبارة التوحيد الدينية : لا اله إلا الله ... مما ينجم عنه نظرية إعجاز القرآن .» [2]

وما يمكن ملاحظته مما سبق ذكره أن هناك تداخل في المفاهيم، ومحاولة إسقاط مفاهيم نقدية ومصطلحات خارجة عن مجال النظم القرآني فمصطلح الضرورة الشعرية مثلا قد ورد عند أوكتاف باسل في حديثه عن أسلوب القرآن أبرز مثال

---

(1) لبيب السعيد، القرآن ينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية عرض ونقد ، ص10.

(2) جاك بيرك،إعادة قراءة القرآن، ص33/ 34 .

على ذلك . يقول ابن قتيبة في نفيه أن يكون في القرآن ضرورة :« فلا نعثر على مثل هذا فالله تعالى لا يغالط ولا يضطر وإنما أراد مثل الذين كفروا و مثلنا في وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع فاقتصر على قوله ﴿ مثل الذين كفروا ﴾ وحذف ( ومثلنا )لأن الكلام يدل عليه ، ومن قبيل هذا كثير من الاختصار»[1].

كما أن ماسيه وجولدزيهر قد لمسا تفاوتا في أسلوب النص القرآني ، وهذا التفاوت قد أشارت إليه الدراسات الإعجازية العربية ، و نذكر هنا ما قام به الباقلاني في رصده الأسس التي يقوم عليها الإعجاز وجماليته ، حيث أشار إلى أن القرآن اختص بخصوصية بيانية ، وتميزّ بأساليبه الفنية ، وعلى ما يتصرف إليه من الوجوه ، وتعدد موضوعاته ، فإنها بقيت في مستوى واحد من الجمالية الأسلوبية .

ومن المعلوم أن لكل من القرآن والشعر والنثر مصطلحاته الفنية الخاصة به فنظام التقفية يطلق عليه في القرآن الفاصلة وفي الشعر القافية وفي النثر السجع. ثم إن إيقاع الخطاب القرآني ليس على أعارض الشعر ولا على سنن النثر ، وتراكيب حروفه متناسقة تشكل إيقاعية فريدة على الرغم من انتقال أساليبه بين موضوعات متعددة من مواعظ ووعد ووعيد وتشريع وقصص ... الخ . كما أن الباقلاني يرفض أية مقارنة في دراسة البيان القرآني بين الآية وبيت الشعر أو بين القصيدة والسورة ، لأن النظم القرآني في رأيه « نمط من البيان لا يشبهه ، في أي شيء كلام العرب فهو خروج كامل عن كلامهم الفني ، بأنواعه كلها . و لكي يوضح استحالة هذه المقارنة يقسم الكلام الفني عند العرب إلى خمسة أقسام « أ– الشعر .ب–الكلام غير الموزون غير المقفى ج–الكلام المسجع. د– الكلام

---

(1) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، ص4.3 .

الموزون غير المسجع .هـ- الكلام المرسل أي المطلق الخالي من الوزن والقافية. »[1]. وينتهي إلى القول بأن القرآن خارج عن هذه الأقسام جميعا.ومن جانب آخر فإن ما توصل إليه المستشرقون من ملاحظات نقدية فيما يتعلق بالإيقاع في السور المكية هو نتيجة عوامل اقتضت بروز الفواصل مطلقة الحركة بالفتح [2] للتأثير فالمنافسة والإعجاز تتمثل فيما يلي :

1-مضمونات القرآن المكي (الإعتقادية ) .

2-المعركة الجدالية بين الصف المؤمن والصف المشرك المعاند.

3-مألوف الشعر العربي الذي هو ذروة بيانهم ومحيط أنظارهم.

ومهما يكن من أمر فإن السجع عند العرب مهمة لفظية تأتي لتناسق أواخر الكلمات في الفقرات وتلاؤمها ، فيكون الإتيان به أنى اتفق لسد الفراغ اللفظي وأما مهمة الفاصلة القرآنية فليس كذلك ، بل هي مهمة لفظية معنوية في آن واحد إنها مهمة فنية خالصة فلا تفريط في الألفاظ على سبيل المعاني ، ولا اشتطاط بالمعاني من أجل الألفاظ ، بينما يكون السجع في البيان التقليدي مهمة تنحصر بألفاظ غالبا ، لذلك ارتفع مستوى الفاصلة في القرآن بلاغيا ودلاليا عن مستوى السجع فنيا ، وإن وافقه صوتيا.

إن محاولة إلصاق هذه الخاصية الأسلوبية بالقرآن هي من أبرز الأفكار التي رددها المستشرقون لوقت طويل ، وهذا قصور في استيعاب أبرز خصائص النظم القرآني ، الذي يراعي الفاصلة ، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام ثم إن الفاصلة ظاهرة أسلوبية قرآنية واضحة المعالم « وما كان للقـرآن أن يحافظ

---

(1)أدونيس .الشعرية العربية،دار الآداب ،بيروت.ط1985،1، ص39

(2) ينظر معرفة الفواصل ورؤوس الآي في البرهان في علوم القرآن للزركشي الجزء الأول ص149 وما بعدها .

عليها ويختارها بعناية فيأتي بها متمكنة في موضعها مستقرة في نسقها لو لم يكن لها شأن كبير في بلاغته وتحقيق أهدافه . » [1]

ومن جهة أخرى فإن البحث عن الإيقاع على مستوى الأصوات قد استغرق جهود النقاد والإعجازيين، « فنقاد الشعر ركزوا بحثهم عل مظهرين أساسين للإيقاع هما القافية والسجع واعتبروها من أهم عناصر تكوّن الموسيقا الداخلية للنص»[2]. التي تكون إحدى الأسباب في تحديد جمالية القرآن . ونفى الاعجازيون السجع عن القرآن، وأنه ينسب إلى الكهان وقالوا كيف يكون في القرآن سجع وهو أسلوب الكهنة ؟

ومن بين ما يعلل به الجاحظ مثلا سبب تفنيده للسجع في القرآن قوله « وكان الذي كره الأسجاع بعينها وان كانت دون الشعر في التكلف والصنعة ، إن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم وكانوا يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رائيا من الجن .» [3].

ويواصل الجاحظ تبين ذلك « قالوا فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ولقيمتها في صدور كثير منهم ، فلما زالت العلة زال التحريم ويستشهد على صحة ذلك بقوله : وكانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين، فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهوهم ، و يبدو واضحا أن النفي صريح الأسجاع الكهان وليس إبطال لمطلق السجع، لأنه لا يكون مجهودا إلا إذا خلا من التكليف

---

(1) رشيد بلحبيب ، إعجاز القرآن والإطار البياني ،التقديم لمراعاة الفاصلة نموذجا ،مجلة المشكاة عدد 20، 1995، ص37.

(2) مصطفى صادق الرافعي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، دار الكتاب العربي ، بيروت، دط ، 1990 ، ص215.

(3)الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4،د ت،289/1.

والتعسف والصنعة وساير الطبع والغريزة وكان اللفظ تابعا للمعنى لا العكس.» [1] ، وهذا ما أكده الجرجاني « إذا توافر حسن الإفادة من التسجيع استجاب الكلام إلى الفضيلة .» [2] ثم إن الرماني والباقلاني نهيا عن وجوده في القرآن ورأوا ما يسمى سجعا لا يصطلح عليه في القرآن إلا بالفاصلة.

**ثانيا- الظاهرة القرآنية ومفهوم الإعجاز عند بلاشير:**

إن الجهود التي قام بها بلاشير في تاريخ الأدب العربي ، سمحت له أن يتناول الظاهرة القرآنية برؤية تمحيصية ، استطاعت أن تتلمس مواطن الجمال في القرآن ، ثم إن طريقته التأليفية ، والصبر على تحري الحقائق والابتعاد عن الحكم السريع ، والوقوف عند القضايا الغامضة موقف الشك والانتظار ، هي ميزات اتسمت بها كتاباته التي مازالت تحظى بمكانة هامة في حقل الاستشراق عموماً، وعند القارئ الفرنسي خصوصاً .

ولا شك أن تحديد مفهوم الظاهرة القرآنية ، ومفهوم الإعجاز عند هذا المستشرق ليس بالأمر السهل ، إذ أن محاصرة هذه المفاهيم أو مفاهيم أخرى لا يتأتى إلا عن طريق قراءة متأنية ومعمقة لأهم القضايا الجوهرية المدروسة ولجملة الأفكار المؤسسة للإستراتيجية العامة التي رسمها لقراءة نص القرآن والتراث العربي الإسلامي. كما أن الدراسات الاستشراقية التي تناولت القرآن الكريم بالدراسة جاءت إما بمفاهيم جديدة تتوافق ورؤيتها، أو أنها أبقت على بعض المفاهيم السائدة ولكنها حملتها دلالات أخرى خصتها بحمولة معرفية تستمد حضورها من ثقافة مختلفة .

---

(1)المرجع السابق ، ص 290/1

(2) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تحقيق هـ .ريتر ، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983، ص 11.

رسم بلاشير من خلال مفهوم الظاهرة القرآنية الخطوط الرئيسية لدراسة القرآن الكريم والتراث العربي الإسلامي ، وهي إستراتجية من الخطورة بمكان إذ أنه قرأ الظاهرة القرآنية في ضوء حيثيات الظاهرة الأدبية ، وقرأ مفهوم الإعجاز في ضوء دراسته للظاهرة القرآنية عموماً، الأمر الذي جعل القارئ لما كتبه بلاشير عن هذه المسائل يطرح العديد من الأسئلة: ماذا يقصد بلاشير باستعماله للفظ الظاهرة ؟ وهل استطاع أن يلملم أطراف ما أسماه بالظاهرة القرآنية ؟ وما هو الهدف الأساس من دراسته لهذا المفهوم في ضوء حيثيات الظاهرة الأدبية ؟ وبالتالي ما الإعجاز وما هي وجوهه ؟ .

إن المتمعن فيما كتبه بلاشير عن القرآن الكريم ، وفي أهم القضايا التي طرحها يستنتج أنه يطلق لفظ الظاهرة القرآنية بشكل عام على الملابسات والظروف التي رافقت الدعوة الإسلامية مند بزوغها ، والنتائج التي حققتها على جميع المستويات ، وعبر مراحل تاريخية متقدمة ، وهو ما درسه المستشرقون تحت عنوان " تاريخ القرآن ".

وبقراءة متمعنة في عنوان الفصل الثالث من كتابه تاريخ الأدب العربي والموسوم " بالنثر المسجوع الموزون – القرآن – النتائج الثقافية للظاهرة القرآنية ." [1] نجد أن بلاشير يريد أن يتتبع ما أحدثه القرآن من تغيير على المستوى الفكري والعقائدي والثقافي، ومن جانب آخر نلمح بعض الإشارات في ثنايا معالجته لجملة من القضايا المتعلقة بنص القرآن الكريم ، إنه يحاول أن يرصد أهم المحطات التي مرت بها هذه الرسالة إلى غاية أن تم إقرار مصحف عثمان رضي الله عنه، وتثبيت أمر القراءات، وهذا ما نلمسه من قوله « وبقيت الظاهرة القرآنية

---

(1) ينظر ريجيس بلاشير الفصل الثالث من كتابه، تاريخ الأدب العربي، ص221 وما بعدها.

من خلال هؤلاء القراء مركزاً لفاعلية فكرية تتلمس طريقها وتكشف وسائلها.» [1] كما يقول « قد تميز الشرق مرارا بأنه حمل إلى الشرقيين كتابا مقدسا هو في الوقت ذاته الصرح الأكثر سحرا في أدبهم ، وأحدثت هذه الظاهرة التي جهلها الغرب تأثيرا حاسما على فكر الشعوب الذين عرفوها .»[2] وأن العرب عرفوا نظاما إيقاعيا تعبيريا سبق في ظهوره النثر الأدبي ، وبما أن الأخبار والنصوص وصلت إلينا في ظروف تسودها المصادفة و القلق فإن مشكلة تأريخها يبقى دون حل نهائي. ومن ثم كان ظهور القرآن – في نظر بلاشير– حدثا رئيسياً في تأريخ الأفكار ، و التغيرات التي حدثت بعده ما هي في الحقيقة سوى ارتباط بتعديلات المناخ الاجتماعي و الفكري أكثر من ارتباطها بالقرآن ، ولولا القرآن لما كان ترابط الأسباب غير قابل للتفسير ، وبما أن الشعر في تطوره ودراسته ينطلق من منشأ تشكيكي فلا بد من إقامة وزن للواقعة القرآنية ونتائجها وبالتالي تقديم الشعر من زاوية تبعيته للقرآن وعلى ضوئه .

تتشكل الظاهرة القرآنية عند بلاشير من جانبين اثنين : الأول متعلق بالظاهرة الأدبية التي يقول عنها « لن نستطيع التوصل إلى إفراد الظاهرة الأدبية في الآيات المنزلة على محمد إلا ببدل جهد تجريدي .»[3] بمعنى أن الكشف عن الجانب الأدبي للنص القرآني لا يتأتى إلا بجهد يشمل كل النص القرآني في كليته والآخر متعلق بالعوامل التاريخية والشخصية التي ساهمت في انتصار الإسلام.

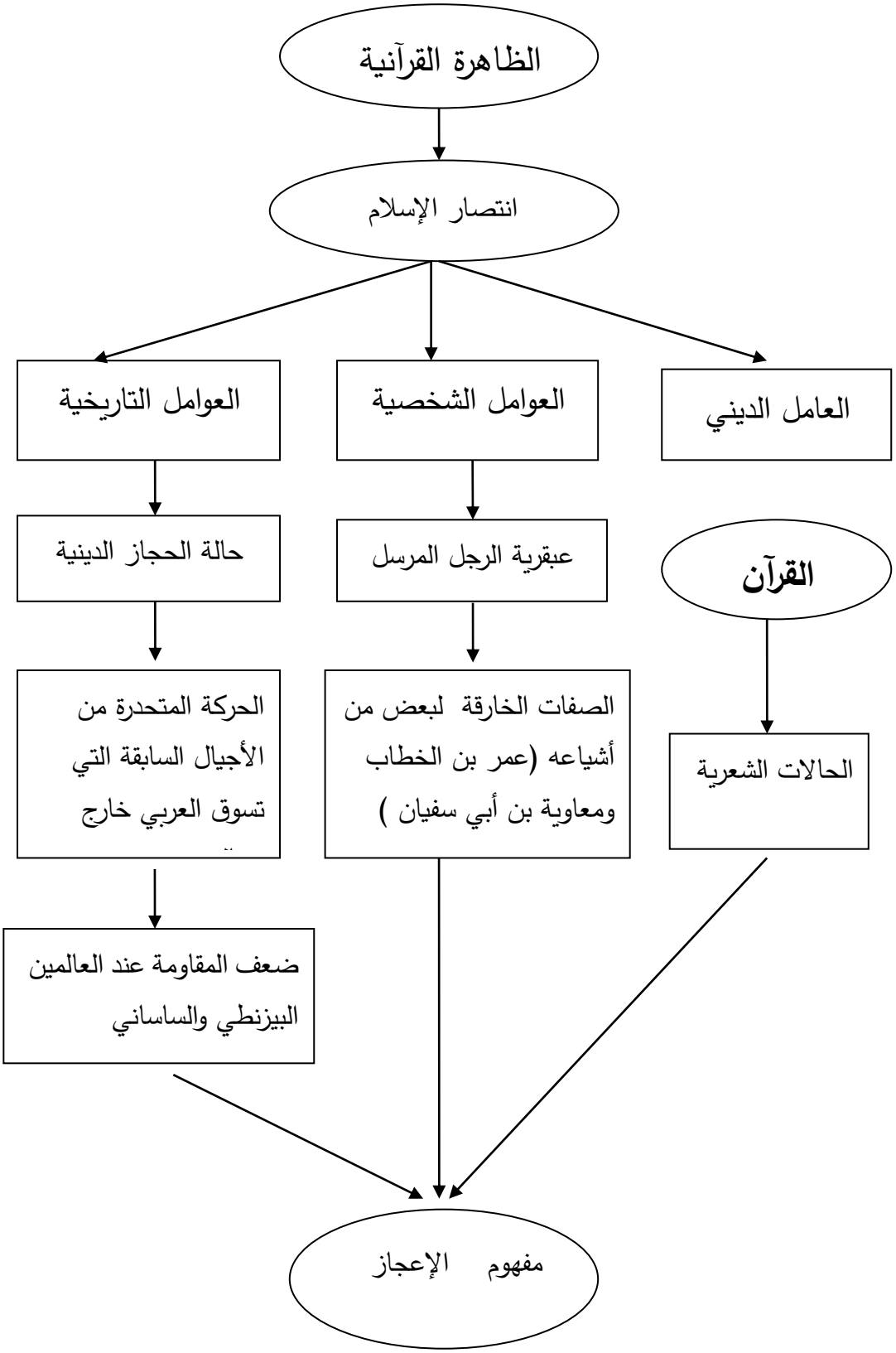
---

(1) ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي ، ص267.

(2) المرجع نفسه ،ص 267.

(3) المرجع نفسه، ص238.

ويتحدد مفهوم الإعجاز عند بلاشير داخل مفهومه للظاهرة القرآنية في عمومها معللا بأن انتصار الإسلام ، يعود بالدرجة الأولى إلى ستة عوامل هي التي ستحدد المجموع الذي انبثق منه مفهوم الإعجاز ، واختصارا لهذا كله نوجز ذلك في الخطاطة التالية :


الظاهرة القرآنية
انتصار الإسلام
العوامل التاريخية
العوامل الشخصية
العامل الديني
حالة الحجاز الدينية
عبقرية الرجل المرسل
القرآن
الحركة المتحدرة من الأجيال السابقة التي تسوق العربي خارج
الصفات الخارقة لبعض من أشياعه (عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان )
الحالات الشعرية
ضعف المقاومة عند العالمين البيزنطي والساساني
مفهوم الإعجاز

أما جانب تأثير إعجاز القرآن يقول : « وليس مستحيلا أن يشعر أشخاص آخرون من حاشية محمد بذلك الجمال العنيف المصحوب عندهم ، هذه المرة بطائفة من معان أخرى ذات منحى ديني ولم تتعد هذه الحماسة التي أثارها صفات القرآن الأدبية طوال الدعوة في مكة ، حلقة ضعيفة لا يكاد يبلغ عدد أفرادها المائة ، وقد اتسعت هذه الحلقة بعد الهجرة إلى المدينة سنة 622 اتساعا . » [1] ، ثم إن إسلام المدنيين مرده إلى: دعوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ومحتوى التشريع الذي جاء به ، وصفات رسالته البيانية ، ويسوق علاوة على ذلك أسباب أخرى نراها لا تمت بصلة لقضية الإعجاز وإنما هي تدخل ضمن العوامل المشكلة للظاهرة القرآنية عموما .

ويهمنا في هذا المقام أن نفرق بين أمرين اثنين في مسألة مفهوم الإعجاز عند بلاشير الأول : يتمثل في عنصر التأثير على قلوب هؤلاء المهتدين كما يسميهم وهو الدافع إلى الإيمان (الفاعل ) المؤثر ، المثير حين يقول: « كل شئ يحمل على الاعتقاد بأن هؤلاء المهتدين الجدد لم يفتأوا منذ دخولهم في جماعة المسلمين يصرّحون بدورهم بإعجاز القرآن وقد قبلت أجيال المسلمين المقبلة ، على مرور الأيام هذا المفهوم بوصفه فعل إيمان . » [2]

أما الآخر فيتمثل في أن مفهوم الإعجاز قد تغيّر وبدأ منذ ذلك العهد في الانكماش، وأصبح يركز على تبيان الجانب الجمالي للقرآن، « وقد تبلورت هذه النزعة أثناء القرن الثالث وأوائل القرن الثاني عند المفسرين وعلماء الأساليب البيانية في آن واحد . »[3]

---

(1)(2)(3)المرجع السابق. ص242.

وقد أثار بلاشير جانبا آخراً للإعجاز القرآني وهو ما أطلق عليه " الحالات الشعرية "، وهي ما يمكن أن ينتاب المستمعين عند سماعهم تلاوة القرآن ، أو بتعبير آخر أثر المقرئ في خلق هذه الحالات الشعرية * ، إذ « أن المصغي لتلاوة القرآن تطرق سمعه أصوات منظومة نظماً موسيقياً ، يأسر النفوس ، ويثير الوجدان ، وذلك بما فيه من تقسيم منوعّ للحركات والسكتات يجدد نشاط السامع وتوزيع لحروف المد والغنة توزيعاً يساعد على ترجيح الصوت به ، وتهادي النفس فيه آنا بعد آن ، إلى أن تصل إلى الفاصلة الأخرى فيجد عندها راحته العظمى.»[1] . وهذا ما التفت إليه هاملتون جب حين قال إن « الذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ وندر وإنما هو سياقه اللفظي ..» [2] ويضيف قائلا : « إن الكنيسة المسيحية لجأت إلى عون الموسيقى لتعلي من التوتر الشعوري في الصلوات ، وإن الإسلام كذلك طوّر فن القراءة المرتلة للقرآن كي يشحذ من قدراته على اجتذاب الخيال والشعور .»[3]

---

*إن بلاشير يشير هنا إلى الإعجاز التأثيري وهو في مرحلة النشأة والذي يتمثل في الممارسة والسلوك العملي للإعجاز نفسه دون التأليف فيه ، أو وضع قواعد أو أصول له وإنما تدل الشواهد الكثيرة على ممارسته في حياة المسلمين.ومن القدامى الذين تحدثوا عنه الجاحظ في البيان والتبيين ،والرماني والجرجاني وابن القيم ، ومن المحدثين عبد الكريم الخطيب ومحمد الغزالي .

(1) ينظرمحمد طول ، البنية السردية في قصص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر دط،دت،ص188.

(2)هملتون جب ، دراسات في حضارة الإسلام،ترجمة إحسان عباس،محمد يوسف نجم ،محمود زايد،دار العلم للملاين، بيروت، ط3 ،1979، ص256.

(3)المرجع نفسه، ص256.

إن هذه الخاصية التي يتميز بها القرآن تستهوي كل سامع، لما يجد فيه من نغم متنوع ينبع من داخل الكلمات ، حتى وإن كان من الذين لا يعرفون لغته .

ويتضح من كل ما سبق أن كلمة الإعجاز عند بلاشير لها عدة وجوه ، وقد استنتج بلاشير من خلال قراءته للآيات التي ورد فيها أوصاف الآخرة ( سورة العهدالمكي الأول ) أن « لها طابعاً استحضارياً مثيراً مميزاً للذهنية العربية ، وأن ترديد الأجزاء التفصيلة ذاتها عوضا عن أن يسبب كللاً فهو يؤثر على العقل في شكل هاجس ثابت مطلقاً زمرة من التصورات الثانوية التي لا تؤلف دون ريب لوحة ، ولكنها تفجر محيطا . »[1]

ويخلص إلى القول أن هذه الصور « تومض كالبرق ، طافحة بقوة المستمع في كل زمان.» [2] بمعنى أن تأثيرها يتجاوز حدود الزمان التي نزلت فيه وأن هذه المسألة هي التي تقود إلى إعجاز القرآن. ومن هذا المنظور نلاحظ أن بلاشير يرى أن إعجاز القرآن يكمن في هذه الصور التي تؤثر في المستمع، واصفاً إياها أنها بوميض البرق.

ثم إن جانب الإيقاع الموجود في هذه الآيات المنزلة في هذه المرحلة (العهد المكي الأول ) انتبه من خلالها بلاشير إلى خاصية تميز بها النص القرآني تتمثل في التكرار الوارد في آية الاستفهام في سورة الرحمن ( فبأي آلاء ربكما تكذبان ) التي لمس معها هذه الطريقة التي تستحوذ على القارئ . لكن على الرغم من هذا التنوع في الإيقاعية فإن هذا التكرار المتوالي في ذلك المقطع المنتخب نلفيه يكتسي إيقاعية تكاد تكون ذات طابع واحد، متخذة شكل بنيتها

---

(1)(2) ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ص221.

من ذلك النطق والجرس والصيغة والمعنى؛ ذلك « أنه في بناء الجملة الصوتي هناك تأثير متبادل بين الصوت والمعنى، ففي الوقت الذي يؤثر فيه السياق والمعنى على إقامة علاقات وروابط بين التتابع الصوتي للكلمات والجمل ممثلاً في التكرار، فإن الأصوات تؤثر من جهة ما يوفره من إيقاعات وتناغم يزيد من بهاء المعنى ويقربّه من قلب المتلقي. »[1]

وتبقى معه الترجمة عاجزة عن ترجمة هذا « الإيقاع الكلامي في الآيات المنزلة في ذلك العهد . » [2] إذ أن ترجمته على حد تعبير أنا ماري شمل « لا يمكن إلا أن تكون تقريبية ضمنية لا تضارع الأصل ، إذ لا أحد ، مهما بلغ من الحذق والكفاءة ، يقدر أن يترجم ذلك الإعجاز الإلهي إلى لغات أخرى وإلا فأين المترجم الذي يزعم ذلك ؟»[3]

وهذه خصوصية تفرد بها النص القرآني إذ ما من شك في أن نظمه يقوم في جماله الفني على الإيقاع ، ولعل هذه الخصوصية نلفيها واضحة بشكل جلي في القرآن المكي خصوصا. وهذا ما استطاع بلاشير أن يصل إليه في مسألة الإيقاع، الأمر الذي دفعه إلى القول :« وفي الحق فإننا باقون هنا في حيز الشعر الصرف حيث يحتل إيقاع الكلم المرتبة الأولى ويأتي بعد ذلك التأثير الفكري »[4].

---

(1) محمد حرير، البنية الإيقاعية وجماليتها في القرآن، مجلة التراث العربي ، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب،دمشق،العددان 99 و100 ، 2005.

(2) ريجيس بلاشير ، تاريخ الأدب العربي، ص224.

(3) أنا ماري شمل، مقدمة كتاب الإسلام كبديل، مراد هوفمان،مؤسسة بافاريا، بيروت.ط1 1413هـ/1993، ص11.

(4)ريجيس بلاشير ، تاريخ الأدب العربي، ص224.

وفي مقارنة بين سورة إحداهما من أوائل الدور الثاني والأخرى من الدور الثالث حسب التقسيم الذي وضعه يقول بلاشير : « إنه من الخطأ أن ننسب القيمة الأدبية لمثل هذه الآيات إلى موسيقى الكلمات وحدها، إن ميزة هذه القطع مردها أيضا إلى الفن المكون من البساطة التي أشربتها والكلمات الموضوعة في أمكنتها وإلى الحركة التي ترتكز الشخصيات ، إن هذه الظاهرة واضحة في سورة يوسف » [1].

وهذه ملاحظة دقيقة توصل إليها بلاشير من خلال هذه المقارنة إذ أن الألفاظ الموظفة في الخطاب ، يرى فيها الدارس المتمعن ، بله السامع أو القارئ المنتبه ، الشأن العجيب فأصوات الأحرف والحركات التي تكون قبل اللفظة تمهد لها طريقا في اللسان وتغمرها بأنواع من الإيقاعية .

يقول الرافعي في هذا الشأن: « ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها لرأيت حركتها الصرفية واللغوية تجري في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة، فيهيئ بعضها بعضاً لبعض ويساند بعضاً ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف مساوقة لها في النظم والموسيقى، حتى إن الحركة وربما كانت ثقيلة في نفسها لسبب من أسباب الثقل أيها كانت فلا تعذب ولا تساغ وربما كانت أوكس النصبين في حظ الكلام من الحرف والحركة » [2] . وعلى ذلك فقد اتصفت اللفظة القرآنية لما لترتيب حروفها ، بجمال وقعها في الأسماع ثم إن هذه الإيقاعية الفريدة لعبارات القرآن قد أمدته بخاصية تسامت عن كل أنواع القول المنظوم والمنثور، إذ أن التناسق يعطي العبارة القرآنية تلك الجاذبية التي تستهوي الأسماع في بنية وهندسة إيقاعية فريدة ، ذلك أن العبارة باعتبارها

---

(1)المرجع السابق، ص231.

(2)الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص227 .

مجموعة من الألفاظ يحكمها عنصرا النظم والتأليف وهما من مقومات العملية الإيقاعية.

ويواصل بلاشير في مقارنة قصص القرآن بقصص من الإنجيل قائلا : « وإذا ما قورن القصص القرآني ببعض الفصول المشابهة في سفر التكوين المثقلة باللغو والاستطرادات فظهر أن القصص القرآني أعلى مرتبة بما لا يقاس ، فهو يتدرج برشاقة دون إشارات زائدة ، تسيطر عليه فكرة مواسية ألا وهي أن العادل ينتصر بإيمانه ووفائه»[1].

وعن تفرد النص القرآني ومجاوزته لكل النصوص الأخرى يرى أن للآيات التي أعاد الرسول عليه الصلاة والسلام ذكرها في هذه السور« اندفاعاً وألقاً وجلالة تخلف وراءها بعيدا أقوال فصحاء البشر كما يمكن استحضارها من خلال النصوص الموضوعة التي وصلتنا . »[2]

أما ما يتعلق بالفروقات الموجودة بين الأسلوب في الفترة المكية والفترة المدنية التي توصل إليها بلاشير فيمكننا إيجازها في الجدول التالي :

---

(1)ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ص 232/231.

(2)المرجع نفسه ، ص224.

| المكي /المدني | السور | سمتها الأسلوبية |
|---|---|---|
| الفترة المكية | سورة العهد المكي الأول | تتميز بالطابع الوعدي المثير.<br>صوره تومض كالبرق، تأثيرها يتجاوز الزمن الذي نزلت فيه.تخلو سوره من الآيات الجدلية إلا من لمحات خاطفة.<br>تردد صيغ بعينها ،تفاوت وقصر في الوحدات الإيقاعية، تتعاقب على وتيرة واحدة بقافية موحدة غنية بالمعاني ، تضفي على الأسلوب حركة حية وسريعة.<br>يظهر الطباق بإلحاح، قليلا ما يتغير مبناه ،شديد التأثير على العقول.التذكير بالملذات الفردوسية يمثل أفضل من كل ما سواه ما في الأسلوب من بساطة إيحائية.<br>تتميز بوحدة الأسلوب ،وبطابعها الغنائي وسياقها المذهل.( المهلوس المذهل) |
| | سور العهد المكي الثاني | مفعمة بالنضارة والمفاجآت باستعمال النثر المسجوع والإيقاعي.<br>بروز الوعظ القصصي والعبرة والتحذير.<br>يخلى النسق الشعري مكانه للنقد اللاذع ،<br>اتسمت بوظيفتها الاقناعية دعما للمعجزة. |
| | سور العهد المكي الثالث | مقسمة إلى مقدمة غايتها تعمير الباطن ،يليها تمثيل بتبليغ رسائل بدون صدى، ثم خاتمة تهديد في أوجه المشركين المكيين(تواصل المنحى الجدلي )<br>استخدام الصفات المزدوجة مثل العزيز الحكيم العليم القدير . |
| الفترة المدنية | السور المدنية | تشهد على العموم اتصالا دائما وانسجاما دائما مع متطلبات دعوة غير منفصلة عن الواقع. تعكس الاهتمامات التي كان على الرسول (ص) أن يبث فيه من الناحية التشريعية وكانت أساسا في ظهور لغة القانون عند العرب. |

**ثالثا - أسلوب القرآن والتأثيرات السريانية :**

تدل الكتابات الصادرة حديثا من قبل المستشرقين الغربيين، على أنها لا تزال تسير في فلك القضايا التي انشغل بها البحث الاستشراقي حول القرآن في القرنين الفائتين، معتمدين في الغالب المناهج والطرق التحليلية والنقدية نفسها ، في سعي حثيث للبحث عن الأصول البشرية لنص القرآن من بعض الأخبار والروايات، ولي لأعناق النصوص الواردة في مصنفات علوم القرآن . وبرؤية استقرائية حول ما ألفه المستشرقون في هذا المجال نلاحظ أن هذه الدراسات تتناسل من بعضها البعض ، وتعتمد على مصادر معروفة في الحقل الاستشراقي مثل كتاب نولدكه " مختصر النحو السرياني " وكتاب كارل بروكلمان " فقه اللغات السامية " وعلى القواميس الموضوعة في اللغات السامية كالآرامية والسريانية كما أنها تتكئ على فرضيات كانت مثار جدل كبير بين المستشرقين أنفسهم.

تعد مسألة وجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم من المسائل التي أثارها المستشرقون* من خلال دراستهم للغته ، وحاولوا اشتقاق بعض الألفاظ وردوها إلى أصول عبرية أو سريانية ، وبالتالي ردّها إلى أصول يهودية أو نصرانية

---

* أدرك المستشرقون وجودَ علاقةٍ ما بين لغاتٍ بعينها مثل العربيّة والعبرية والسريانية. وقد بدأت في القرن الثامن عشر على يد "شولتنس" بمقارنة العبرية بالعربيّة، وجاء بعده كلّ من " إيفالد" و" ألسهورن " فألفا في اللغة العبرية مستخدمين العربيّة في المقارنة، كما حاولَ مثلَ ذلك " نولدكه" في الآرامية. وفي عام 1890م ألّف وليم رايت كتابه "محاضرات في النحو المقارن للغات الساميّة". كما ألّف بعده بعامٍ كلٌ من "لاجا رد" و "بارت" كتابهما "بحوث في أبنية الأسماء الساميّة"، وألف "لندبرج" كتاب "النحو المقارن للغات الساميّة"، وألف " تسمرن " كتابه الذي سماه "النحو المقارن للغات الساميّة" ونشره في برلين سنة 1898م ، كما كتب في هذا الفن المستشرقُ " كارل بروكلمان " إذ ألفَ كتابه الضخم "الأساس في النحو المقارن للغات الساميّة" وهو في جزئين.

وافترضوا لهذه الألفاظ أنها من :

1- صلوات النصارى .

2- أو أخذت من العبرية .

3- أو أنها من أسماء الجاهلية أو استيقت من قصص التوراة .

4- أو أنها ألفاظ شديدة الغموض أو لا معنى لها .

إن المصدر الأساس في هذه الدراسات هو ما جاء به شقالي[1] في " تاريخ القرآن " والذي زعم فيه أن القرآن قد اشتق من كلمة " قرياءنا " السريانية ، ولكنه أسس على مصدر عربي بصيغة فعلان "من قرأ " ، و تبنى هذا الرأي مستشرقون ساروا على نهج شقالي وقالوا بأن الكلمة منحدرة من المصادر النصرانية السريانية معتمدين على مخطوطة سريانية من القرن السادس موجودة في المتحف البريطاني.

وبما أن هذه الدراسات تخاطب القارئ الغربي في الأساس، فقد اعتمد كتّابها أسلوباً يربط مادتها العلمية باهتمامات القارئ الغربي ومنظومته المعرفية ، وزعموا بمنهج يعتمد على التخمين والتلفيق ، أن كلمات غير عربية الأصل وردت بالقرآن استعير معظمها من مصادر يهودية ونصرانية تقف شاهداً على ما يدين به محمد صلى الله عليه وسلم لكل من اليهودية والنصرانية .

---

(1) استنادا إلى المستشرق الألماني ف. شقالي إن لفظة القرآن مأخوذة من الكلمة السريانية qeryãnã ومعناها : القراءة المقدسة ، إن الأصل السرياني لكلمة القرآن الذي افترضه نولدكه في كتابه تاريخ القرآن قد انتشر منذ ذلك الحين في الكتابات الغربية حتى إن الإشارة إلى الأصل المسيحي السرياني للقرآن في الموسوعات الغربية صار أمرا بديهيا.

ويقول بروكلمان في هذا الصدد : « أما كلمة سورة فقد رفض لا جارد اشتقاقها من الكلمة العبرية الحديثة " شورا " ( ترتيب ،صف ) ودافع عن ذلك نولدكه وتشكك فيه شقالي وبول ، ولكن محاولة بول نفسه فهم اللفظ على أنه عربي أصيل – وإن كان قد تشكك في ذلك – لم يصادفها التوفيق ، وعلى خلاف ذلك كان جديرا بالنظر حقا ما اقترحه " بل " برغم الصعوبة الصوتية ، وهو القول باشتقاق لفظ سورة ، من الكلمة السريانية : صورتا ( نص ) وذلك لوضوح التأثير النصراني في لغة النبي باطراد . » [1]

وفي السياق نفسه يرى بلاشير إنه « بقدر ما كانت المنجمات تتوالى كانت تجعل في مجموعات مختلفة الطول تسمى الواحدة منها سورة ، وهي لفظة غامضة . » [2] ويضيف قائلا « ويمكن أن تكون هذه الكلمة مأخوذة عن اللغة السريانية ، التي يرد فيها لفظ مشابه جدا لهذا المعنى . » [3] .

إن هذه الكلمات الواردة في القرآن الكريم ليست غامضة ولا مبهمة لأن العلماء المسلمين قد أسهبوا في تفسيرها وتوضيحها ، وألفوا في ذلك الكثير من المصنفات التي تبحث عن غريب القرآن وما يتعلق بالأسماء والمفردات والمصطلحات ، وهذه الكلمات « إنما وردت في القرآن لأنه لا يسدّ مسدّها إلا أن توضع لمعانيها ألفاظ جديدة على طريقة الوضع الأول فيكون قد خاطب العرب بما لم يوقفهم عليه ، وما لا يدركون بفطرتهم اللغوية وجه التصريف فيه وليس ذلك مما يستقيم به أمر ولا هو عند العرب من معاني الإعجاز في شيء لأن

---

(1) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص138/1.

(2) ريجيس بلاشير ، القرآن، ص28/27 .

(3) المرجع نفسه، ص 23.

الوضع يعجز أهله ، وهم كانوا أهل لغة .» [1]، ويقول عبد الرحمن بدوي في كتابه دفاع عن القرآن: « ولكي نفرض صحة هذا الزعم فلا بد من أن محمدا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية ولابد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي والأناجيل المسيحية ومختلف كتب الصلوات وقراءات المجامع الكنيسية وكذلك بعض أعمال الآباء اليونانيين وكتب مختلف الكنائس : الملل والنحل المسيحية . » [2]

ولمزيد من التوضيح حول هذه الإشارات التي ذكرها كل من نولدكه وبلاشير و بروكلمان نتعرض هنا بشئ من التحليل لمنهج الدراسة التي قام بها فونس مينغانا "Mingana Alphonse للكشف عن مظاهر وتجليات " التأثير السرياني على أسلوب القرآن " * Syriac Influence on the Style of the Kuran " يقول في مقدمة الدراسة : « لا شك أن الوقت قد حان لإخضاع نص القرآن إلى نفس النقد الذي تعرض له الكتاب المقدس اليهودي العبري والآرامي ، والكتب المسيحية اليونانية .» [3] ، وبنظرة لا تخلو من تشكيك يرى أن الصعوبات اللغوية التي اعترضت مؤلف القرآن( الرسول عليه الصلاة والسلام ) لتكيف كلمات وعبارات جديدة للأفكار ناشئة ، كان عليه استعمال كلمات مفهومة من قبل السامعين والمتداولة في لغة قريبة إليه، والتي صارت لغة كنيسية ودينية مند قرون قبل مولده .

---

(1)مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص72.

(2)محمد السعيد جمال الدين، الشبهات المزعومة حول القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية البريطانية، ص30

* كتب مينغانا في سنة 1927 هذه الدراسة التي نشرت بمجلة مكتبة جون ريلانذز بمانشيستر

(3) ألفونس مينجانا ، التأثير السرياني على أسلوب القرآن، ترجمة مالك مسلماني، ص1.

ومن جانب آخر يرى أن « أسلوبه يعاني من القصور الذي يميّز أول محاولة في لغة أدبية جديدة وتقع تحت تأثير لغة قديمة وذات أدب أكثر رسوخا ، وهذه اللغة الأقدم والأدب الأكثر تنضيدا –حسب محاكمتنا–هي بدون أدنى ريب السريانية أكثر من أي لغة أخرى . »[1] ، ويهدف الباحث في هذه الدراسة إلى الاحتراس من استنتاجات العلماء المسلمين لمعرفتهم – على حد زعمه – القاصرة باللغات السامية ، وبعملية إحصائية يقسم تأثيرات اللغات الأجنبية في القرآن [2] كما يلي :

| اللغة | النسبة المئوية |
|---|---|
| الحبشية | %5 |
| العبرية | %10 |
| اليونانية واللاتينية | %5 |
| الفارسية | %5 |
| والسريانية والآرامية | % 80 |

أما بالنسبة للتأثير السرياني على أسلوب القرآن فيحدده في ستة عناوين مختلفة:

أ–أسماء الأعلام .

ب– المصطلحات الدينية .

ج– الكلمات العامة.

د–الإملاء.

هـ –بناء الجمل.

و–الإحالات التاريخية الأجنبية.[3]

---

(1) المرجع السابق ، ص2.

(2) (3) ينظر المرجع السابق،ص3 ،9.

ويسرد الباحث مجموعة من الكلمات أجهد نفسه في إيجاد تخريجات لها ، فعلى سبيل المثال في محور الكلمات العامة يقول :« ثمة كلمات في القرآن ليست شائعة في العربية بيد أنها شائعة في السريانية ، وعلى ذلك سوف نحصي : قرآن من كلمة سريانية تقنية تعني الدرس الكتابي ، أو القراءة . » [1] ويضيف قائلا : « علينا أن نتذكر أقدم مخطوطات القرآن فإن الكلمة كانت تكتب ببساطة قرن والتي كان يمكن أن تقرأ قرآن – وصارت كذلك – أو قرن بدون همزة أنني أظن بأن هذه القراءة للكلمة بدون همزة في رسابة من اللفظ الأقدم قريان ، أو قريان ( يا ) وإن لفظ الهمزة هي قراءة متأخرة قد تبينت لاحقا لتعريب المفردة ولجعلها تتطابق مع جدر فعل قرأ . » [2] ، وعلى هذا المنوال يسير الباحث في إقامة مقارنات وتخريجات يسوقها بتعسف وتلفيق واضحين .

ثم إن مسألة وجود ألفاظ قرآنية من لغاتٍ غير عربية لم ينفها أكثر المسلمين يقول السيوطي في كتابه الإتقان: « والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً ، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء ، ولكنها وقعت للعرب فعرّبتها بألسنتها وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربيّة ، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب . فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال إنها أعجمية فصادق ومال إلى هذا القول الجواليقي وابن الجوزي وآخرون. » [3] .

---

(1) ألفونس مينجانا ، التأثير السرياني على أسلوب القرآن ، ص9

(2)المرجع نفسه ، ص10.

(3)جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة ج4 ص137.

ومن الدراسات المعاصرة التي أثارت جدلا كبيرا بين الباحثين في الآونة الأخيرة هي دراسة موسومة " قراءة آرامية سريانية للقرآن ، مساهمة في تفسير لغة القرآن " * للمستشرق الألماني كريستوف لوكسمبورغ ، ينطلق فيها من فكرة مفادها أنه قد تعذر على أهل اللسان إيضاح ما غمض في لغة القرآن ، مشيرا إلى عدم كفاءة النحويين وبالأخص الأعاجم منهم الذين يجهلون اللسان الذي أنزل به القرآن، بخلفية تاريخية يؤكد على المكانة الهامة التي كانت تتمتع بها السريانية من حيث الانتشار والاستعمال. ونتيجة لاعتماد المفسرين على النقل الشفهي ووقوعهم في الخطأ نتج عن ذلك ما يعرف بـ " المقاطع الغامضة " في القرآن ووجود نصوص أخرى في القرآن غير مشكوك في صحة فهمها العربي حتى الآن بين البحث أنه ينبغي إعادة قراءتها على ضوء علم اللغة الموضوعي .

ولتوضيح ما جاء به هذا المستشرق نسوق هنا مثال عن تفسيراته لبعض الآيات يقول لوكسمبورغ إن المفسرين العرب فهموا كلمة " قسورة " بمعنى الأسد بينما المقصود منه الحمار الهرم بالسريانية ، و قرأوا الرسم القرآني ( وانظر إلى حمارك ) الآية 259 من سورة البقرة ، بمعنى الحـــمار عربياً بينما المقصود منه

---

* Die Syro-Aramaische Lesart Des Koran

Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ansprache

قامت بنشره سنة دار نشر ألمانية هي دار الكتاب العربي وقد أثار الكتاب ضجّة كبيرة في الأوساط العلمية لم تنقطع بعد . وكريستوف لوكسمبورج اسم مستعار يُقدّم على أنه عالمٌ ألماني متخصص في اللغات السامية القديمة ، ويدرّس بالجامعات الألمانية ، دون ذكر لأسم هذه الجامعات . وبعد أن ثار الجدل بين الباحثين في هويّة هذا الكاتب اعترف هانس شيلر صاحب دار النشر التي تولّت طبعه بأن اسم المؤلف مستعار ، وقد دفعه إلى ذلك الخوف على حياته من المتطرفين المسلمين ، لا سيمّا عندما أخفق في العثور على ناشر لكتابه في ألمانيا وخارجها عدا صاحب دار الكتاب العربي .

سريانياً صفة لبني آدم ، وبناء على ذلك يفسر الآية ﴿ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ﴾ .[1]

فهو عندما لم يفهم المغزى الذي تتضمنه هذه الآية ، يرى الباحث ضرورة شرحها بمفهوم سرياني يوافق النص القرآني على الشكل التالي[2] :

| المفردة | القراءة السريانية | المعنى |
|---|---|---|
| طعامك و شرابك | حذف الألف الوسطى المضافة غالبا في المصاحف اللاحقة (طعما) حكى بلا طعمه : بمعنى بلا فهم . طعما وشربا مرادفان بدليل الفعل التابع لهما بصيغة المفرد المذكر (لم يتسنى ) | معنى الحال والشأن والأمر. |
| يتسنه | اشتنى | يعني تغير |
| حمارك | جمارك | كمالك(الجمر بمعنى اكتمال النار في العربية ) |
| ننشزها | ننشرها ،مرادفها في السريانية (فشط)الذي يعني نشر وبسط | أصلح وعدل |

---

(1) الآية 259 من سورة البقرة .

(2) Voir . M S M Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman

**From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The** www. **Alleged Syriac Origins Of The Qur'an .**Islamic Awareness.com

فيكون معنى الآية وفق هذه القراءة على الشكل التالي :

« أنظر إلى حالك وأمرك لم يتغير وانظر إلى كمالك ولنجعلك آية للناس أنظر إلى العظام كيف نصلحها ثم نكسوها لحما .»[1]

وهكذا يتتبع الخطوات نفسها في شرح آيات كثيرة من القرآن وفق تخريجات أسهب في الحديث عنها .

ومما سبق قوله نستنتج بأن إستعارة إحدى اللغات ألفاظاً بعينها من أخواتها هو ضرب من التعسف ، لا يقوم على دليل على اعتبار أن اللغات العربية والعبرية والسريانية تنتمي إلى سلالة لغوية واحدة هي سلالة اللغات السامية، و لابد من أجل ذلك أن يكون بينها الكثير من التشابه والتماثل، كما أن من المستحيل الآن بسبب غموض تاريخ اللغات السامية أنه نحدد من اقتبس هذه الألفاظ المشتركة من الآخر: العربية أم العبرية ؟ وهذا كاف لإثبات مدى تفاهة حجج المستشرقين الذين توسعوا في باب الاشتقاق من اللغات السامية ، ولذلك فإنّ فكرة ردّ بعض الألفاظ القرآنية إلى السريانية بتحوير في بنيتها بشكل يعجم المهمل ، ويهمل المعجم يعدّ محاولة متطرفة للتفسير.

ومن جانب آخر، فإن الدراسات المعاصرة التي تعمل على التأسيس لمنهج جديد في الدراسات الإسلامية عن طريق الاستفادة من الأدوات المنهجية الجديدة ، لا تخلو كثيرا في نتائجها ما توصلت إليه الدراسات الاستشراقية في مجال البحث

---

(1)Voir . M S M Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman

**From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins Of The Qur'an** www. .Islamic Awareness.com .

في لغة القرآن الكريم . ويحضرنا في هذا السياق ما يقوم به محمد أركون ، من خلال البحث عن المعنى التاريخي للمفردات القرآنية، حيث يرى أن " التحليل الاريكولوجي" يزيل طابع القداسة عن تلك المفردات وما تحويه من معان ، وتحويل تلك الأحداث التي تتحدث عنها المفردات إلى أبطال حكائية تأسيسية واسعة ودائمة*.

هذه الرؤية جعلت أركون يحفل كثيرا بالدراسة التي أنجزتها المستشرقة جاكلين شابي التي « حاولت ربط الكلمات القرآنية ( أو إعادة ربطها ) بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة (أي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي) ، وكل ذلك يتم عن طريق استخدام المصادر التاريخية المتاحة.» [1] وعن منهجها يضيف قائلا « دمجت القرآن داخل الدراسات التاريخية، وتطبيق المنهج العملي بكل صرامة ودقة عليه ، فقد كشفت عن كيفية انبثاق الإيمان الإسلامي من خلال مجريات لغوية وتاريخية معينة ، وهكذا درست مفردات القرآن بدقة وربطتها بظرف عصرها للتوصل إلى ذلك .» [2] .

وقد حاول أركون إحصاء ما أسماه بالألفاظ العجائبية التي ورد ذكرها في القرآن ضمن إستراتيجية رسمها لمنهجه تسعى إلى تفكيك كل المصطلحات المشحونة

---

* يقصد أركون هنا بالأبطال الشخصيات المتصارعة داخل الحكاية أو ملحمة التأسيس ، وهم أولا المعارضون في مكة ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة، وهذا ما تعبر عنه اللغة الأرثوذكسية الإيمانية التالية: كافرون أو منافقون/ضد المؤمنين والمهاجرين والأنصار.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،ط2 ،2002، ص 54.

(2) المرجع نفسه، ص55، 65.

(لاهوتيا) بما في ذلك مصطلح آية * ولهذا السبب يستعمل " العبارات النصية القرآنية " بدل الآيات .

وتعقيبا على هذا العمل يقول عبد الملك مرتاض: « إذا كان كل ما لا يرى يعد عجائبيا فإن الأمر ينزلق ، حينئذ ، إما إلى الكفر وإما إلى الإيمان فكان لب هذه الإشكالية التي يخوض فيها أركون ، وأضراب أركون ، هو هل : نؤمن بأن القرآن بصريح العبارة وبصورة واضحة وشجاعة ، هو من عند الله ، أم الأمر متعلق بموقف أخر يردده كارل بروكلمان وأصحابه من المستشرقين الذين يعترفون بالديانة المسيحية لأنها دينهم »[3].

## رابعا - النص القرآني وعلاقته بالواقعة القرآنية :

إن فهم ما جاء به بلاشير حول القرآن الكريم ، ليس بالأمر السهل نظرا للأسلوب الذي يعتمده في التأليف إذ أنه يقدم إشارات متباينة ومتناثرة وفي سياقات مختلفة ،لا سيما إذا تعلق الأمر بتحديد ومحاصرة بعض المفاهيم الأساسية التي ارتكز عليها في مقاربته لنص القرآن الكريم، والتي نراها مهمة في تحديد معالم هذه القراءة ومساراتها.

---

* هذه الملاحظة تظهر بأكثر وضوح في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

(3)عبد الملك مرتاض ، نظام الخطاب القرآن تحليل سميائي لسورة الرحمن ، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 2001، ص83.

ولبلوغ ذلك لابد من القيام بقراءة شمولية وموسعة لأفكار بلاشير التي تضمنتها معظم مؤلفاته لا سيما " تاريخ الأدب العربي" و" القرآن " ، والتي سنعتمد عليها في تحديد مفهوم ما أطلق عليه " الواقعة القرآنية " وسنعود لاحقاً إلى مفهوم الظاهرة القرآنية، على الرغم من ارتباطهما ببعض من حيث الدلالة والحمولة المعرفية التي تصب في مسعى الكشف عن ارتباط القرآن الكريم بنصوص وعوامل مختلفة ، تكون مبررات وحججاً على ما يعتري النص القرآني من تفكك حسب زعم بلاشير وآخرين .

قرأ بلاشير الظاهرة القرآنية في ضوء حيثيات الظاهرة الأدبية، وقرأ مفهوم الإعجاز في ضوء دراسته للظاهرة القرآنية عموماً ، والسؤال الأبرز الذي يلّح علينا للإجابة عنه ما هو المغزى من دراسة الظاهرة القرآنية في ضوء حيثيات الظاهرة الأدبية ؟ ما هي الروابط التي كونت هذه العلاقة ؟ وما هي النتائج التي توصل إليها من خلال تبيان الملامح الأدبية في نص القرآن الكريم ؟

والإجابة عن هذه التساؤلات تفرض علينا العودة إلى السياق العام لكتابات بلاشير لمحاصرة هذا المفهوم ، هذه الكتابات توحي منذ البدء بأن بلاشير اعتبر ظهور القرآن حدثاً رئيسياً في تأريخ الأفكار، وبما أن الشعر في تطوره ودراسته ينطلق من منشأ تشكيكي ، فلا بد من إقامة وزن للواقعة القرآنية ونتائجها ، وبالتالي تقديم الشعر من زاوية تبعيته للقرآن وعلى ضوئه ، ومن ثم فإن القرآن عنده هو امتداد للشعرية العربية قبل ظهور الإسلام، ولعل ملامح الوصف التي قدمها هنا وهناك تعطينا دلالات ضمنية تدعم هذا الطرح ، كما أن مفهوم الواقعة القرآنية يدعم هذا التصور، والإشارات والدلالات الضمنية أو الصريحة يمكن أن نسردها هنا حيث يقول: « إن القيمة الأدبية للرسالة التي يبلغها العرب عن محمد

قد تجلت حالا من غير أن يخالطها أي شئ دنيوي ، كأجمل أثر أدبي كان يمكن تصوره »[1] و« إن لغة القرآن تظهر لنا بحق شبيهة بالشعر الأصيل »[2] فالقرآن « تحفة أدبية رائعة تسمو على جميع ما أقرته الإنسانية وبجلته من التحف »[3] .

مقارنات صريحة ، ووصفا للغة القرآن بالشعر الأصيل واعتبار القرآن الكريم تحفة أدبية رائعة هي أوصاف ومقارنات نلمحها في ثنايا أفكار وتصورات بلاشير و التي ساقها أثناء دراسته لنص القرآن الكريم، ولعل هذه النقطة بالذات قد اشترك فيها مع كوكبة من المستشرقين من حيث الطرح والتوجه ، وسنأتي بأمثلة أخرى بعد قليل .

لكن الغريب في الأمر أن هذه المفاهيم قد تناقلها باحثون من أمثال محمد عابد الجابري دون تبديل أو تحوير، حيث نقل على سبيل المثال مفهوم الظاهرة القرآنية إلى بحثه الموسوم " مدخل إلى القرآن الكريم " دون مراجعة أو تدقيق أو تحوير بما يتلاءم على الأقل مع الخلفية المعرفية المرتبطة بالثقافة العربية الإسلامية ، وهذا ليس حكماً اعتباطياً أو تجنياً على هذا المفكر الذي شغل حيزاً كبيراً ومرموقاً في الفكر العربي المعاصر، وإنما هو إبراز لحقيقة لمسناها من خلال قراءتنا المتواضعة.

يقول محمد عابد الجابري « ونحن نقصد بالظاهرة القرآنية ليس فقط القرآن كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا من قبل ؛ بل ندرج فيها أيضاً مختلف الموضوعات التي تطرّق إليها المسلمون ، وأنواع الفهم والتصورات " العالمة " التي شيدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده »[4] .

---

(1) (2) (3) ريجيس بلاشير،القرآن، ص102،101.

(4)محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم،الجزء 1 في التعريف بالقرآن، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 23.

فمفهوم الظاهرة القرآنية [1] عند محمد الجابري مستعار بحمولته المعرفية من ريجي بلاشير، وسندلل هنا على مستويات هذه الاستعارة و هذا التطابق . لكن قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن مصطلح الظاهرة القرآنية استعمله مالك بن نبي في كتاب له بعنوان " الظاهرة القرآنية " واللفظ في حد ذاته مشتق من المذهب الظاهراتي (الفينومينولوجيا ) الذي ظهر في ألمانيا وفرنسا ، كما استعمله بلاشير واستعمله من بعده محمد أركون في العديد من كتاباته النقدية المعاصرة .

فالاعتراض هنا هو في إدراج القرآن الكريم فيما أسماه " أنواع الفهم والتصورات العالمة " فإذا كانت الظاهرة القرآنية مفهوم عام يستوعب التراث الديني والأدبي بشكل عام، فالنص القرآني مستقل ببنيته ومضمونه ومقاصده فلا يمكن أن يكون تابعاً لنصوص أخرى، وتفسيرات تعد في المقام الأول رصيد من العلوم واجتهادات العلماء للاقتراب من مضامينه ومقاصده و بلوغ مكمن المزية فيه .

وبالعودة إلى محمد أركون فإن القرآن من وجهة نظره « مصطلح مثقل بالشحنات والمضامين اللاهوتية ويعني : مجموعة محددة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص الثبت إملائياً بعد القرن الرابع »[2].

أما الظاهرة القرآنية فتعني « التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً ، (الزمان هو بدايات التبشير، والبئية الاجتماعية– الثقافية التي

---

(1)حدد الجابري ثلاثة أبعاد للظاهرة القرآنية : بعد لا زمني يتمثل في علاقتها بالرسالات السماوية ، وبعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي ، ثم بعد اجتماعي دعوى يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتب على ذلك من ردود .

(2)محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي،1996، ص32 .

ظهر فيها ، هي الجزيرة العربية »[1] . ويرى أن مفهوم الظاهرة القرآنية « يتيح التمييز بين الإسلام كذروة دينية والإسلام كمجموعة عوامل حاسمة ومؤثرة على التطور التاريخي العام للمجتمعات البشرية التي اعتنقت هذا الدين »[2] .

من خلال ما سبق يبدو أن هذه المفاهيم أو بالأحرى مفهوم الظاهرة القرآنية متطابق إلى حد ما عدا بعض التفاصيل التي سنبينها ، فالملاحظة الأولى هي أن المفهوم عند أركون وعابد الجابري متطابق رغم أسبقية الأول عن الثاني في الكتابات النقدية الموجهة للقرآن ،على اعتبار أن الجابري أدرج هذا المفهوم في كتاباته الأخيرة ، أما بالنسبة لبلاشير فنرى أن هذا المفهوم يتشكل من جانبين اثنين ؛ الأول مرتبط بالظاهرة الأدبية بما في ذلك الإعجاز، والثاني متعلق بالعوامل التاريخية والشخصية التي أسهمت في انتصار الإسلام.

وهنا تجذر الإشارة إلى أن مفهوم الظاهرة القرآنية يبقى منقوصاً من حيث التحديد والدقة دون فهمه في إطار ما سماه بالواقعة القرآنية التي لها دلالة زمنية، يقول بلاشير: « لقد فجرت المنزلات التي بلغها محمد صلى الله عليه وسلم وغدت خلال ثلاثة قرون من الزمن انقلابات سياسية واجتماعية وتطورات فكرية وأخلاقية ونظراً علمياً ودينياً تسمى كلها من باب التسهيل الواقعة القرآنية »[3] . ويضيف « إن الواقعة القرآنية مع كونها باعثاً قوياً على ازدهار الدراسات النحوية والمعجمية قد اتضح أثرها في مجال آخر كأثر أكثر فعالية أيضاً »[4] .

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة.دط.دت. ص 186.

(2)احمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت 2012، ص 156.

(3) (4) ريجيس بلاشير،القرآن، ص100،90.

ويتضح بما لا يدع مجالاً للشك في أن مفهوم الظاهرة القرآنية متداخل عند بلاشير ليشمل الواقعة القرآنية ومفهوم الإعجاز، ومع ذلك لا يخفى على المتمعن في ذلك القواسم المشتركة بين بلاشير وما ساقه محمد أركون ومن بعده محمد عابد الجابري وهي مصطلحات ومفاهيم واحدة على اختلاف الرؤى والتوجهات البحثية.

إذن كما سبقت الإشارة إليه هو أن هذه المفاهيم وأخرى غيرها كرست ربط نص القرآن بسياقه التاريخي، ورصدت مختلف التحولات التاريخية والاجتماعية التي رافقت ظهور الإسلام وربطها بمضمون القرآن الكريم، وإلحاق الرصيد والتراث الديني والثقافي بمضامينه ومقاصده ، وهذا تحت حجة تقديم تبريرات تشكك في بناء النص ، من خلال تجزئته والخلط بينه وبين نصوص أخرى ، فهذا التعميم يوهم القارئ بأن الأمر يتعلق بكتاب عادي كغيره من الكتب الأخرى الأدبية والدينية.

اتجه المستشرقون نحو تحقيق بعض كتب التفسير في فترة مبكرة من القرن التاسع عشر، فيما اهتموا بمناهج المفسرين واتجاهات التفسير في مطلع القرن العشرين تحت تأثير التقدم في تفسير الكتاب المقدس وتأثير النظريات الأدبية ، وذلك انطلاقا من فرضيات نذكر هنا أبرزها والتي لها علاقة بموضوعنا، وهي إضفاء القداسة على التفاسير من خلال فرضها بواسطة الأحاديث المسندة، التي تنتهي إلى عدد من الصحابة وإدراج مجموعة من الأحكام في العقيدة والتشريع ضمن القرآن حتى يجعلوها ملزمة لإتباع هذا الدين .

إذاً التوجه الذي نهجه المستشرقون في نقد تراث التفسير يهدف إلى الطعن في جانب السنة (أحاديث التفسير) لفتح المجال أمام هرطقات المبتدعة المنسوبة إلى التفسير والإعلاء من شأنها والتأصيل لها كاتجاهات بارزة.

ومن أشهر دراسات المستشرقين عن التفسير هو كتاب جولدتسيهر " مذاهب التفسير الإسلامي" والذي سبقت الإشارة إليه في ثنايا هذا البحث والذي يعد مرجعا بل مصدرا أساسيا لدى المستشرقين المختصين في الدراسات القرآنية على الرغم من تعصب صاحبه ضد الإسلام، والأخطاء العلمية التي تضمنها الكتاب الذي تجاوزه الزمن على الأقل من الناحية العلمية . ونستشف من خلال التمعن فيما كتبه جولدسيهر أنه كان يرمي إلى هدف هو إعطاء مختلف تفاسير المبتدعة أهمية بإدماجها في تاريخ التفسير. كما أن كتابات بلاشير تحوز هي الأخرى على نفس المكانة وسط الدوائر الاستشراقية.

« إن المشوق أن نبحث داخل الواقعة القرآنية عن المراحل المختلفة التي كانت أساسا للتفسير وأغراضه »[1] بهذه العبارة يفتتح بلاشير الحديث عن التفسير الذي يعد جزءً من حيثيات الواقعة القرآنية ، وينطلق من فكرة مفادها أن « مبدأ التفسير الدائم للوحي القرآني ، هو كما نراه ملازم للسلطة المرتبطة بهذا الوحي »[2] وهي فرضية تزعم امتداد هذه السلطة في التفاسير اللاحقة في نصوصها المستندة إلى أحاديث التفسير التي تحافظ على حضورها وارتباطها بعدد من الصحابة. كما يرى أن عدم تبات الخط العربي أو مظهره الناقص الذي يثير الغموض في النص كان سببا في ظهور القراءات وبالتالي التي أصبح علم القراءات الخادم الأمين للتفسير ولعلم الكلام .

---

(1)ريجيس بلاشير، القرآن، ص107.

(2) المرجع نفسه، ص106، 113.

يقسم بلاشير المفسرين إلى فئتين :

الفئة الأولى: يصفها بأنها تشكل الأكثرية الساحقة ، وهم نفوس عاقلة ، بل نفوس تقية تحترم الإجماع المطلق والمرجع الحجة ، ويهمها بالنتيجة أن تصدق مطلقا ما يسند إلى وجهات نظر شخصية فقط.

الفئة الثانية : تقبل التحليل وتبحث مجددا في المسائل الكلامية والأخلاقية وهم يستوحون مواقفهم الخاصة من رفضهم للتخاذل أمام كل ما يعاكس حججهم [1].

يدافع بلاشير بشكل صريح عن مبدأ تعدد معاني القرآن واحتماله لكل تفسير في محاولة لإدماج كل تراث الفرق الضالة من باطنية وغيرها ضمن علم تفسير القرآن، حين يقول: « إن التفسير في مبدئه بالذات يقر بالقيمة النسبية للشروحات وخاصة عندما تتعلق هذه الشروحات بمقاطع شديدة الغموض أو الصعوبة ، ولقد قبلت التفسيرات المتعددة كما قبلت القراءات المتعددة ، شرط أن تنال هذه التفسيرات تأييد الإجماع المطلق، هنا نجد موقفاً فكرياً يمدناً بمفاهيم غير متناهية لفهم القرآن على ضوء التطور التاريخي.»[2]

وتحتل بعض التفاسير حيّزا مهما من اهتمام بلاشير حيث يصف الطبري بأنه « المفكر الذي يضاهي عظام عصر النهضة الغربية أو العصر الوسيط الشرقي بإنتاجه المذهل وذاكرته العجيبة »[3]. وهو أب التفسير القرآني. ولعل هذا الاحتفاء يمكن أن نرجعه إلى الروايات الإسرائيلية والخرافية التي تسربت من أسفار العهد القديم وبخاصة ما يسمى التوراة والأنبياء وقد تعددت وشملت المكونات الرئيسية للفكر الديني اليهودي والتي خدمت الكثير من فرضيات بلاشير، وهي

---

(1) المرجع السابق، ص106، 113.

(2) المرجع السابق ، ص113 .

(3) المرجع السابق ، ص 117.

الملاحظة التي توصل إليها جولدتسيهر الذي لم ير في جامع البيان أكثر من دائرة معارف للاسرائليات وهو « يتوسع كذلك في استخدام المصادر اليهودية الأصل فيما يتصل بقصص الاسرائليات»[1] .

ومن جانب آخر اتهم بعض المفسرين بتغيير معنى بعض الآيات طبقا للجو السياسي ومن الأمثلة تعليقه على قوله تعالى :﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[2] ، إن المسلمين الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يرون أن المراد من المسجد الأقصى مسجد في السماء، ولكن في عهد الأمويين كانت هناك محاولة لتجريد مكة المكرمة من مركزها الفريد كعاصمة للإسلام ، وتبعا لذلك لم يعد المسجد الأقصى مسجدا سماويا لكنه صار يعني في دولة يهودية.

**خامسا- مفاهيم وآليات البحث الاستشراقي :**

لقد سبقت الإشارة إلى أن صعوبات كثيرة تعترض البحث في تحديد العديد من الرؤى والمفاهيم لدى مستشرق مثل بلاشير، الذي يستعمل أسلوبا حذرا يختلف من موضع لآخر بين التلميح والتصريح ، وتأجيل الحكم على الأشياء والتحفظ أحيانا في الفصل في بعض القضايا ، كما أنه يكتفي في مواضع أخرى بإثارة الشك لدى القارئ ، دون تقديم إجابات محددة ، يضاف إلى هذه الصعوبات مشكل مصادر البحث عنده، والتي لا يمكن تتبعها لعدة أسباب سنأتي على ذكرها.

---

(1) جولدتيسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 111 / 112 .

(2) الآية 1 الاسراء.

يقول مترجم كتاب " تاريخ الأدب العربي " إبراهيم الكيلاني إن بلاشير لم يستطيع « التحلل من ميوله التاريخية ، فقد غلبت على طريقته التأليفية طريقة لانسون مؤلف تاريخ الأدب الفرنسي المعروف باسمه ، وهي الطريقة القائمة على المبالغة في تكديس المصادر والإيغال في جمع الوثائق والمعطيات وضبط التواريخ »[1] ومن ثم فإن المنهج المتبع يفرض منطقه بشكل صارم في كتابات بلاشير حيث بعد عملية استقراء لما كتبه وبعد تمحيص دقيق يمكن أن نصل إلى تحديد الآليات والمفاهيم التالية :

1- الانتقائية : الانتقاء في استعمال المصادر بالاعتماد على مصادر معينة ، و إهمال المصادر القرآنية الأصلية والاحتفاء بدراسات المستشرقين، والسعي إلى توسيع دائرة الاستفادة من مصادر غير إسلامية في كتابة التاريخ الإسلامي وذلك لدعم موضوعية البحث التاريخي . وهذه الانتقائية نجم عنها تغييب لأحداث وإلغاء نصوص فصل في موثوقيتها، وتوليد النصوص والشواهد من كتب التاريخ والأدب وغيرها ، وتدعيم الحجج بنصوص منقطعة وضعيفة.

2- النزعة التشكيكية : المبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، وإقامة فرضيات جديدة والتركيز على المرحلة التي تأسست فيها علوم القرآن وتسليط الضوء عليها.

3- الإسقاط : إبراز أثر البيئة وإسقاط الواقع المعاش على الأحداث التاريخية وربط الآيات بظروف البيئة والعصر الذي نزلت فيه ، والتماس المتشابهات من

---

(1) مقدمة ترجمة تاريخ الأدب العربي ، ص7.

ألفاظ وأسماء وقصص [1] ومحاولة وضع معايير لتصنيف الأدبية في القرآن وتنظيم موضوعاته.

هذه من المفاهيم والآليات الأساسية التي يمكن أن نجد لها وجودا وحضورا بارزا فيما كتب بلاشير، إلا أن هناك حيثيات وجزئيات يمكن لها أن تكون قواسم مشتركة عند غيره من المستشرقين ، دون أن نغفل عن السياق التاريخي لهذه البحوث التي تم الاستثمار فيها دون مساس بتوجهاتها العامة التي لا تزال تسجل حضورها في الكثير من الأطروحات النقدية المعاصرة.

يحيل بلاشير في كثير من الأحيان على مجموعة من المصادر، الجزء الأكبر منها يعود لمستشرقين، أبرزها كتاب تيودور نولدكه " تاريخ القرآن" الذي سبقت الإشارة إليه في مواطن كثيرة من هذا البحث، إلى جانب كتابات كايتاني في " الحوليات الإسلامية " و " دائرة المعارف الإسلامية" ، ويضاف إليها كتاب المصاحف لابن أبي داود كمصدر أساسي نهل منه جل المستشرقين في مسألة اختلاف القراءات. وفي المقابل لا يعود إلى المصادر الإسلامية و ينتقي بعض الكتب الأدبية مثل العقد الفريد ، مروج الذهب للمسعودي الصناعتين للعسكري ، الآمالي للقالي وكتب الجاحظ . حيث في معرض حديثه عن عدد السور المكية

---

(1) ظهر تيار نقدي في الثلاثينات يقول بجذور الإسلام الكتابية حيث سعى السويدي تور اندريه والأب هنري لامنس إلى البحث عن جذور مسيحية للإسلام، وذلك عبر إيجاد علاقات بين الحضور النصراني في الجزيرة العربية وبين ظهور الدعوة الإسلامية. كما مال توري أيضا إلى الإقرار بأن للإسلام جذور يهودية ، وقد تناول بعض المستشرقين هذا الجانب حيث رأى هو شفيلد أن القرآن هو تحريف للتوراه وانطلق من اعتبار النص التوراتي هو الأصل وأن القرآن هو خروج عنه. وهو ما نلمسه عند بلاشير في حديثه عن مصدر القصص القرآني في معضلة محمد حيث خلص بعد مقارنة بين السور المكية الأولى ونصوص من الإنجيل، إلى وجود علاقات مستمرة كانت تربط بين مؤسس الإسلام وفقراء مكة.

والمدنية يحيل على الفهرست لابن النديم و على صحيح البخاري عندما يتعلق الأمر باختلاف الروايات ، والإتقان للسيوطي عندما يتعلق الأمر بذكر أحاديث نبوية أو روايات مأثورة .

وتجذر الإشارة هنا إلا إلى بلاشير من خلال اعتماده على هذه المصادر تجاوز عن قصد أو غير قصد بعض الروايات والأسانيد الصحيحة التي تكتنزها كتب القراءات، إذ أنه في مسألة جمع القرآن لا يتجاوز كتب المصاحف الإتقان والفهرست وتاريخ القرآن، كما تجاوز ونفى الوقائع التاريخية المرتبطة بعلوم القرآن الذي أجمع عليها علماء الإسلام ، وفي كثير من الأحيان يتصيّد روايات ضعيفة ويؤسس عليها أحكام باطلة .

وقد أشار رضا سعادة في ترجمته لكتاب القرآن لبلاشير إلى جملة من الصعوبات التي اعترضت ترجمته و أرجع ذلك إلى عدم دقة المؤلف في تحديد المراجع والمصادر التي أخذ عنها ، حيث يذكر صاحب النص فقط من نصوص أخدها عن الطبري والكاشي، أو يذكر صاحب النص واسم كتابه دون تحديد الفصل أو الصفحة كما في نصوص أخذها عن صحصح البخاري، كما أنه يعمد في بعض الأحيان إلى نقل نصوص دون الإشارة إلى أصحابها.

# الفصل الرابع

# إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية

أولا -تاريخ ترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية.

ثانيا -إشكالية ترجمة معاني القرآن.

ثالثا-منهج بلاشيرفي الترجمة.

رابعا -نماذج تطبيقية لترجمة بلاشير.

**أولا - تاريخ ترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية :**

إن محاولات المعرفة ثم الكتابة عن الإسلام ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وعن القرآن لم تنقطع منذ انبثاق الفكرة إبان الحروب الصليبية بأشكال وأساليب مختلفة وبخلفيات ودوافع متعددة ، والسياق التاريخي لظهور أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم يبرز أن فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية ، حيث يرى بلاشير أن « المبادرة انبثقت من ذهنية الحروب الصليبية هذا ما أثبتته الرسالة التي وجهها بطرس المحترم إلى القديس برنار، مرفقة بنسخة من الترجمة التي كانت قد أعدت، كما انبثقت في الوقت ذاته عن الرغبة الشديدة لإزالة كل أثر للإيمان الأول، من أذهان المسلمين »[1]. كما أنها كانت تستهدف المسيحين لإقامة الحواجز النفسية والوجدانية حماية لهم من التفكير في الإسلام والبحث عنه في مراجعه الأصلية .

مرت ترجمة القرآن إلى الفرنسية بمراحل :

1- مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغة الفرنسية.

2- مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الفرنسية.

3- مرحلة دخول المسلمين ميدان الترجمة إلى اللغة الفرنسية.

ظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم باللاتينية في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي سنة 1143 م، برعاية الراهب بطرس المبجل على يد راهب انجليزي يدعى روبرت الرتيني وراهب ألماني يدعى هرمان، وقال بلاشير عن هذا القس: « وكان طلبه لترجمة القرآن الكريم استمراراً لروح الحروب الصليبية، ومن جهة

---

(1)ريجيس بلاشير ، القرآن ، ص15

لحاجته إلى ما يمحو به آثار مازالت عالقة بذهن المسلمين الاسبان الذين تم تنصيرهم حديثا ، ويبدو أن الترجمة التي تمت في مدينة طليطلة لم تكن أمينة بالمرة وكانت غير كاملة »[1] ، وكنا قد أشرنا لهذه المسألة في علاقة نشأة الاستشراق بالتنصير .

ونظرا لتعارض هذا الإنجاز مع توجهات الكنيسة المتمثلة في محاربة الإسلام ، منعت الدوائر الكنسية طبع هذه الترجمة، خوفاً من أن تساعد على انتشار الإسلام بدلا من أن تخدم هدف الكنيسة وهو محاربة الإسلام ، وبقيت متداولة كمخطوطة قرابة أربعة قرون إلى غاية سنة 1543 م، حيث طبعها بيبلياندر في سويسرا ، وشكلت هذه الترجمة النواة الأولى لباقي الترجمات الأوربية الأخرى ، من حيث المنهج والطريقة، رغم ما اعتراها من أخطاء وإضافات وتصرف واضح. وهي أيضا الترجمة الوحيدة التي تعرّف الغرب من خلالها على الإسلام إلى غاية منتصف القرن السابع عشر إذ طبعت عام 1553م وترجمت إلى الإيطالية والألمانية والهولندية ، فارتبطت هذه الترجمة بالتوجهات التنصرية التي عرفتها هذه المرحلة . فكانت الترجمة اللاتينية الأولى ترجمة مرحلية وتحت الطلب موجهة لفئة معينة ، وكان منتظراً منها أن تؤدي أثرها في المتلقي المستهدف.

ثم دخلت ترجمة القرآن الكريم مرحلة جديدة في الغرب مع ترجمة أندريه دوريه سنة 1647، أول وأقدم ترجمة باللغة الفرنسية ، وكانت قبل ذلك كل الترجمات باللغة اللاتينية ، و لقيت صدى ورواجاً كبيرين لفترة طويلة، وتم إعادة طبعها عدة مرات ما بين 1647 و1775م، ونتج عنها عدة ترجمات إلى لغات

---

(1) المرجع السابق، ص15.

أخرى ، حيث ثم ترجمة القرآن إلى الإنجليزية من طرف الكسندر روس عام 1649م وإلى الهولوندية من طرف جلازماخر عام 1657 . ويقول بلاشير عن أندري دوريه « فلم يقصد بها أن تكون سلاحا في الحرب الكلامية في وجه الإسلام ولكنها ظهرت بمثابة كتاب يقصد منه الإعلام الصادق للقراء»[1] .

وفي القرن السابع عشر قام الايطالي لودفيك مركي بترجمة القرآن من العربية إلى اللاتينية سنة 1698 ، أصبحت مصدراً للعديد من الترجمات الحالية . وفي القرن الثامن عشر ظهرت ترجمة الإنجليزي جورج سال من العربية مباشرة مرفقة بمقال افتتاحي يقول عنه بلاشير إنه أول بيان تاريخي وموضوعي حقاً عن البيئة التي نمت فيها دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في القرن السابع .

ثم تلتها ترجمة أخرى لأنطوان غالان 1710م ، وفي سنة 1783م نشر الفرنسي سفاري ترجمته مباشرة إلى الفرنسية، ثم ظهرت ترجمة كزيمرسكي في سنة 1840 وترجمة ادوار مونتيه سنة 1925 ، ثم ترجمة بلاشير سنة 1947[2] ، إلى جانب ترجمة شوراكي التي لقت إعراضا كبيرا حتى في أوساط المستشرقين لأنها جاءت بلغة لا تمت للفرنسية بصلة، كما أنها احتوت مبالغات في رد كثير من كلمات القرآن الكريم إلى أصول عبرية ، أما رينيه خوام فتميزت ترجمته بغياب الحواشي والإحالة على أماكن أخرى من القرآن .

---

(1) ريجيس بلاشير، القرآن ، ص18/17.

(2) صدرت الطبعة الأولى من ترجمة بلاشير للقرآن الكريم في ثلاثة أجزاء الأول مدخل إلى القرآن صدرت عام 1947 وتلتها الطبعتان الثانية والثالثة بعنوان ترجمة القرآن سنة 1949 ثم في سنة 1950.

وفي سنة 1966م ظهرت ترجمة المستشرق الألماني رودي باريت[1] حيث حرص فيها على أن يكون عمله دقيقاً في نقل معاني القرآن من العربية إلى الألمانية لدرجة أنه عندما تعترضه كلمة يشكل عليه فهمها أو لا يطمئن إلى قدرته على تحديد معناها، فإنه يتبثها بنصها العربي ولكن بالحروف اللاتينية ليفسح المجال أمام القارئ لأن يتوصل بنفسه إلى إعطائها المعنى الذي يراه مناسباً لسياق الكلام.

وفي سنة 1975 م أصدرت دينز ماسون ترجمتها التي نالت على إثرها تشجيعات لويس ماسنيون. وبعد ذلك جاءت ترجمة حمزة بوباكير في سنة 1972 م و صلاح الدين كشريد و صدوق مازيغ، إلى غاية ظهور ترجمة جاك بيرك سنة 1990م التي أثارت جدلا كبيرا في تلك الفترة، ولا تزال العديد من الدراسات تتناولها بالنقد.

ومع توسع دائرة الترجمة إلى اللغة الفرنسية أصبحت كل ترجمة تتميز بخصوصية معينة فترجمة حميد الله استقطبت فضول المسلمون ذوي الأصول العربية أو الإسلامية لأنها تميل إلى الحرفية، ويجد القارئ صعوبة في فهم بعض التراكيب أو بعض الجمل والعبارات بسبب حرص المترجم على تحقيق درجة من الالتصاق بدقائق النص القرآني ، وبعدد أقل من مسلمين وغير مسلمين يفضلون ترجمة حمزة أبي بكر والتي تركز على تتبع التفاسير، وهي تفسيرية أكثر منها مباشرة مع النص القرآني والتصاقا به ، وعدد قليل لا يزال يقرأ ترجمة بلاشير، أما ترجمة كزيمرسكي تراجعت كثيرا لعيوبها الكثيرة، أما ترجمة أندريه شوراكي ففيها

---

(1) أثقل النص المترجم بجملة من الشروحات والتعليقات جعلها تخاطب القارئ المتخصص أكثر من الجمهور العادي.

مشاكل جمة، فيما واجهت ترجمة جاك بيرك تحديات وانتقادات كبيرة و تم تصنيفها في خانة ازدواجية الخطاب عند بيرك من حيث إنه لمّا يتوجه إلى جمهور الفرنسيين يقول إن القرآن يحتوي على أمور غير معقولة ومتجاوزة ، وعندما يتوجه بالخطاب إلى جمهور المسلمين لا يتوانى في الإفصاح عن إعجابه بالقرآن الكريم ، وهو ما جعل ترجمته تواجه انتقادات سنشير إلى جانب منها لاحقا.

**ثانيا-إشكالية ترجمة معاني القرآن :**

إن الترجمة على امتداد التاريخ كانت عنصرا أساسيا في النهضة والحضارة ، وتعدّ أقدم أنواع النشاط الإنساني،لارتباطها بحاجة الإنسان إلى التواصل مع الشعوب المختلفة ، ووسيلة لاستيعاب المنجزات الفكرية والفنية للشعوب الأخرى ، ولعل ما خلفته الحضارات القديمة أكبر دليل على ذلك . وارتبط تطور الترجمة بالمحاولات المستمرة لنقل العهد القديم من اللغة العبرية أو الآرامية إلى مختلف لغات العالم ، حيث ظهرت في القرن السادس عشر النزعة نحو ترجمة النص الديني إلى الألمانية مع مارثن لوثر، الذي صاغ في كتابه رسائل حول الترجمة مجموعة من المفاهيم ، ثم خلال القرنين السادس والثامن عشر ساد مبدأ الحرية غير المقيدة في الترجمة، وهي مرحلة وسمها البعض بعصر الخيانة الكبرى للترجمة ، أما في القرن التاسع عشر، انصبت معظم الجهود حول التنظير ووضع الأحكام والقواعد التي ينبغي أن يلتزم بها المترجم ، وفي القرن العشرين شهدت الترجمة ازدهارا وتطورا لم تبلغه من قبل.

تعد مسألة ترجمة النصوص القديمة عموما والنص الديني على وجه الخصوص عبر العصور المختلفة إشكالية معقدة ومحفوفة بالمخاطر، تضع المترجم أمام تحديات كبرى وأمام امتحان صعب ، على اعتبار أنها عملية لغوية تتضمن حزمة أو نسيجاً معقداً ومتشابكاً من العلاقات ، وعليه فإن التحديات التي يواجهها المترجم تتلخص في طبيعة تلك العلاقات وصعوبة إيجاد توافق وانسجام مابين تلك الكيانات ، ومن تم كانت العلاقة بين النص الديني والترجمة، أو بين النص المقدس والترجمة متلازمة أحياناً ومتنافرة أحياناً أخرى ، فالنص الديني من أعسر أنواع الترجمة على الإطلاق ، ذلك لأن كتب الدين كما يشير الجاحظ هي « إخبار عن الله عز وجل بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، فالخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة»[1] و النصوص الدينية لها من القداسة ما تسمو فوق مستوى النصوص البشرية عامة .

ولهذه الاعتبارات يتحرج أمهر المترجمين على نقلها لأنهم رأو أنها قد تسامت فخشوا أن يزيفوها أو يخلطوا في تراكيبها وصلات أجزائها، لأنها تحمل في طياتها إفرازات دلالية لامتناهية وخصوصيات لغوية يتعذر على المترجم ترجمتها . والترجمة ليست عملية آلية والمترجم ليس آلة ؛ وإنما هو حلقة وصل وجسر بين الحضارات ومرآة عاكسة لثقافات متعددة ومتشابكة.

اعترف الكثير من المستشرقين بصعوبة الترجمة لعجز اللغات الأخرى عن مجارات اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ، لأن البيان المعجز يتلاشى

---

(1) الجاحظ ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، المجمع العلمي العربي الإسلامي ، ط3، 1969 ،ص78.

حتى في أكثر الترجمات دقة كما يقول أ .ج.آربري . وكنا قد أشرنا في السابق إلى السياق التاريخي الذي ظهرت فيه العديد من الترجمات التي حازت على كثير من الثناء من قبل القرّاء، ومن بعض الدوائر التي كانت تشجع ترجمة القرآن ، هذا السياق نستشف من خلاله حجم العلاقة المتداخلة بين الترجمة والاستشراق ، والعلاقة هنا متشابكة فالخطاب الاستشراقي ترجمة بمفهومه الواسع على اعتبار أنه قام بمحاولة لترجمة الحقائق والوقائع والنصوص ، وإعادة تشكيلها وصياغتها من جديد وهذا الجهد سواء كان فهماً أو تأويلاً أو ترجمة بالمعنى الدقيق فهو يعد شكلاً من أشكال الترجمة ، ونقلا للشرق بكل حمولتة الثقافية والمعرفية والتاريخية إلى الغرب أما الترجمة بمعناها الحقيقي، فنشاط استشراقي تأسس منذ البداية على النشر والتحقيق والترجمة .

ولعل ما شجع المستشرقين والمهتمين بالجانب التنصيري هو اهتمام القارئ الغربي بترجمة معاني القرآن ، كون عدد قارئي الترجمات أكثر من عدد قارئي النص العربي، كما نتج عن هذه المرحلة نصوص مرافقة للترجمة في شكل مقدمات وحواشي تضم تعاليق وبيانات تخطئ المفسرين بأسلوب مبهم، وتقحم مجموعة من الإضافات ، وتحويرات للمعنى عكست جانباً من الإشكاليات القائمة وهي تدخل المترجم بخلفيته الفكرية والثقافية .

واجهت المستشرقين تحديات وصعوبات في ترجمة معاني القرآن الكريم ، فما هي حدود الممكن في عملية الترجمة ؟ وهل يمكن أن نتحدث عن ترجمة خارج التأويل ؟ ما هي مستويات الكفاءة الترجمية ؟ وهل احترم المستشرقون مستويات النص القرآني في ترجمته؟ وهل استطاعت هذه الترجمات أن تتخطى إشكالية المعنى المتشابك والتعددي؟ وما هي حدود التداخل بين الترجمة والشرح ؟ وهل استطاعت الترجمة الاستشراقية أن تتجاوز مشكلة التباينات الثقافية والدينية بين

اللغة المرسلة واللغة المستقبلة ؟ ماهو المنهج أو النظرية أو الطريقة التي اتبعها المستشرقون في ترجمة معاني القرآن الكريم؟ وهل حافظت على خصوصية وجوهر النص القرآني ؟ وهل خدمت النصوص المصاحبة النص القرآني أم أنها تعد خروجاً عن حدود كلمات ومعاني الخطاب الإلهي والكوني ؟

إن الترجمة عموما تعد شكل من أشكال الفهم والاستيعاب ، وقراءة تحمل في أدواتها منهجاً يحاول الاقتراب من النص ، فهي تعتني بنقل الدلالات المعبر عنها في اللغة الأصل إلى لغة الهدف ، حيث يأخذ المترجم في حسبانه بشكل أساسي إيحاءات النص بما يجعل شعور من يقرأ النص المترجم إحساس الأصل . إن الاختلافات اللغوية والحضارية ، وكذا المعاني والمضامين رأى فيها البعض عدم قابليتها وإمكانيتها للترجمة ، واعتبر البعض الأخر أن اللغة ما هي إلا وعاء حامل للأفكار وبالتالي يمكن فصل المحمول عن حامله وإعادة شرحه وصياغته وبالتالي ترجمته ، وبين هذا وذاك يوجد رأي يقر بإمكانية الترجمة مع صعوبة تحقيق الترجمة الكاملة .

إن المحطات التاريخية التي مرت بها ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين توحي بأنه ليس هناك ترجمة واحدة ، وإنما هناك تراجمات عديدة بحسب تعدد المترجمين ، والنص المترجم يفهم بشكل مختلف من مترجم إلى آخر، وهذا يدل على أن عملية الترجمة تتحرك في إطار دقيق اجتماعي وثقافي وتاريخي وتقوم على أساس تجارب شخصية لكل مترجم على انفراد، أو تجارب يتقاسمها مجموعة من المترجمين ، فالمستشرق المترجم يتأثر بعناصر الواقع ، والمواقف ، وخبرته الذاتية سواءً من الناحية اللغوية ومستوى الأداء الفني، أو من ناحية المحصلة المعرفية.

والمنتج المتراكم للاستشراق في مجال الترجمة ، يفيد أن الكثير من الترجمات شوهها الاستشراق الأيديولوجي ضمن خيارات سياسية أزيح عنها الغطاء الآن وأصبحت مكشوفة ، مما يقطع الشك باليقين أن الترجمة كانت لأهداف أيديولوجية استعلائية استهدفت تمرير وجهة نظر أوروبية بحتة، ومن ثم فإن الخيارات التي يفرضها المترجم في نقل رسالته تعكس وجهة نظر معينة ، تنطلق من رأي شخصي ذاتي، والايدولوجيا أو الخيارات السياسية تفسد العملية الترجمية سواءاً كانت هذه الأيديولوجيات فردية أو جماعية ، ولما كانت اللغة والترجمة وسيلتين للتواصل ونقل الآراء والأفكار فقد تشكل نقطة لقاء وفي نفس الوقت نقطة مواجهة وتصادم مابين مختلف النزعات والميول .

الترجمة ليست مجرد نقل تراكيب وكلمات من لغة إلى أخرى، بل أيضا هي إدراك للعلاقة الموجودة بين التراكيب والكلمات وحضارة اللغة وثقافتها ، مما يقتضي من المترجم أن يعيد كتابة النص بالامتثال لقوانين لغة جديدة تعبرعن نهج مختلف للأشياء. وبما أن الترجمة تأويل وشكل من أشكال الفهم والاستيعاب ، فإن التحليل وإدراك مقاصد النص مرحلة أساسية في تكوين الرؤية الكاملة للعمل الترجمي فيما بعد ، وفي هذا المجال يتقاطع النقد والترجمة بوصفهما ينهجان نهج الفهم قبل الفعل والأداء، وهو ما اتسمت به الكثير من ترجمات المستشرقين ، لارتباط أعمالهم النقدية الموجهة لتاريخ القرآن بترجمته ، وهو ما نلاحظه في هوامش ترجماتهم والتي كانت مليئة بتدخلات وإضافات ليست لها علاقة لا بنص الترجمة ولا بالنص القرآني، وهي تعبر عن آراء أصحابها حول مسائل مرتبطة ببنية النص القرآني وسنعود إلى ذلك لاحقا .

فسلطة المترجم المستشرق على النص من حيث الترجمة ، جعلت العمل الترجمي إما أن يستهدف بها متلق معين ، أو تسعى بشكل مسبق إلى توجيه قراء ومتلقين افتراضين ، يمارس عليهم النص المترجم مضموناً ما يراعي فيه المترجم اعتبارات أخرى ليست لها علاقة بمضمون ومقاصد النص الأصلي .

فالمترجم هو المسؤول الأول على نجاح الترجمة وإقبال المتلقي عليها أو الإعراض عنها، وهذه الجزئية تضع المترجم على المحك في مدى إدراكه لعمق النص وقدرته على فك تعقيداته واستكشاف خفاياه، فالدلالات المصاحبة تمثل جزءاً من لغة كل امة ونقلها عن طريق الترجمة يستدعي تأنيا وتركيزا بالغين، فقضية احترام المعنى على المستوى الأخلاقي تطرح نفسها هنا بحدة ، وقد تؤدي إلى رفض الترجمة جملة وتفصيلا، مثلما هو الحال مع الترجمات الفرنسية التي رفضها غالبية المفكرين والمترجمين الألمان رفضاً قاطعاً ، كونها كانت تترجم النص الأجنبي كما لو أنه كان مكتوبا باللغة الفرنسية ، ويأخذون عليهم أنهم لا يتذوقون ولا يحترمون الثقافة الأجنبية.

وقد أشار " نايدا " إلى العوامل المؤثرة في الموضوعية أو طرق التعامل التي يلجأ اليها المترجم في تعامله مع النص الأصلي، منها عوامل ذاتية ، وأخرى منطقية ، والذاتية تظهر بشكل واضح في النصوص الدينية بصفة خاصة لما تحمله من اعتقادات ومفاهيم دقيقة ، فقد يشعر المترجم بعدم القدرة على التحكم في معاني النص، فيحول ذلك دون أن يترك النص يتحدث عن نفسه ، وقد يساهم غرور المترجم من جهة وممارسته للسلطة الأبوية على المتلقي من جهة أخرى في إجبار المتلقي على الاطلاع على شروحه وتفسيراته في الهامش ظنا منه أن المتلقين المحتملين للترجمة محدودون في فهمهم ، مما يلزمهم الاطلاع على

شروحه ؛ كما أن عدم تصديق المترجم بدرجة كافية لما في النص الأصلي خاصة النص الديني يجعله يتدخل بشكل مستمر[1].

أما الشروط الموضوعية المنطقية فهي تتمثل في واقع المترجم وبيئته وثقافته وديانته وعصره بصفة عامة ، كل هذه عوامل لا يستطيع المترجم الإفلات منها مما يجعل تدخل المترجم في النص ينقسم إلى نوعين ، أحدهما هو الحالات الشعورية الواعية وآخرهما : الحالات اللاشعورية غير الواعية .

وفي الحالات الأولى يحوّر المترجم ويغيّر في الرسالة ، من أجل جعلها متناسبة مع ميوله السياسية والاجتماعية والدينية ، وليس هناك علاج حقيقي لهذا النوع من التحريف المتعمّد ، وقد يكون الدافع غير شعوري ولا واع، بل إنه نتيجة لشخصيته المؤثرة في سير العمل بطرق بارعة وماكرة رغم أنها تبدو بريئة، وهي تكون واضحة حينما يشعر المترجم بالميل نحو تحسين النص الأصلي أو تصحيح الأخطاء الجليلة ، أو الدفاع عن تفضيل شخص ما وذلك بتحريف اختياره للكلمات.

إن الهدف الذي سعت إلي تحقيقه نظريات الترجمة هو البحث عن إمكانية إحداث التطابق التام بين النص الأصلي وترجمته ، فقيمة العمل المترجم لا تتحقق إلا إذا كانت الترجمة صورة للأصل في المحتوى والتأثير، وجرى خلاف طويل الذيل حول إجاز المترجم في الحذف أو الزيادة أولا والتمسك التام بالنص ثانيا والتعليق على ما يراه المترجم في النص بالهامش ، انطلاقا من أن الترجمة ما هي إلا تفسير لمضمون ما داخل إطار نفس اللغة خاصة في النصوص المشبعة

---

(1) نيدا يوجين البرت، نحوعلم الترجمة، ترجمة ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام ، الجمهورية العراقية ،1976 ،ص330.

بشحنات ثقافية الأصل، لمساعدة القارئ في الوصول إلى مراد ومعاني النص الأصلي، وللتغلب على الغموض كثيرا ما يلجا المترجمون إلى الشرح والتفسير في الهامش.

فهل يمكن أن يتمتع المترجم بالموضوعية وما هي الحدود المسموح بها لتدخل المترجم في النص ؟

يرى عدد من المشتغلين في حقل الترجمة أنه على المترجم أن لا يتدخل برأيه في الرسالة ، وألا يضمن العمل اعتقاداته الشخصية ووجهات نظره أو انطباعاته محاولا تحريف الرسالة لبلوغ مآربه الفكرية والانفعالية ، فمهمة المترجم تكمن في النقل إلى لغة الترجمة دون إحداث أدنى تغيير في الأصل طالما أن لغة المتلقي لم تتطلب ذلك. كما لا يجوز الحذف من الأصل حتى وإن تعارض ذلك مع الاعتقادات الدينية أو الأيديولوجية للمتلقي أو المترجم.

فانتقاء الألفاظ في الترجمة اعتبره البعض العبء الذي يثقل كاهل المترجم ، لأن هذا الاختيار يعتمد على فهم النص المصدر وفهم روحه، كما أنه يعتمد على مدى إحساس المترجم وتذوقه لجمال الألفاظ وعدم مجافاتها للذوق أو العرف وسهولتها في الاستخدام « إن المعنى بسيطا كان أم معقدا ، هو الغاية التي تسعى اللغة إلى بلوغها ، وهو العنصر الرئسي للعلاقات بين بني البشر، وهو أيضا الهدف الذي ترمي إليه الترجمة »[1] .

---

(1) ماريان لوديرار و دانيكا سيلاسكوفيتش ، الترجمة والتأويل ، منشورات السربون ، ترجمة محمد نبيل النحاس الحمصي ، كلية اللغات والترجمة ،جامعة الملك سعود، الرياض ، م .ع . س ، 1993 ،ص7 .

إن الإضافات التفسيرية تخص النصوص المشبعة بشحنات ثقافية تتعلق بثقافة الأصل وليس لها مكافئ في لغة الترجمة ، مما يتطلب إضافة نوع من التفسير والهوامش لمعاونة قارئ الترجمة في الوصول إلى مراد النص الأصلي.

أما المعنى المضاف إضافة تركيبية الذي يلجأ إليه المترجم في حال تعذر ترجمة المعاني المصاحبة فقد يؤدي بالمترجم إلى الإنقاص من المعنى المترجم أو الإضافة إليه والسبب يعود إلى « أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرتها من لغة إلى أخرى »[1] . إن دور ترجمة معاني القرآن الكريم أن تكون قريبة من إدراك المعاني الحقيقية للوحي الإلهي، وميسرة لفهم المسائل المتعلقة بالتفسير والتأويل، دون إغفال الخصائص الأسلوبية والبنى اللغوية ، التي تعدّ بلا جدال من جملة المقدمات التي يتوصل بها إلى التفاعل مع القرآن الكريم ، وبناءً على ذلك حدد المانعون إجازة ترجمة القرآن الكريم في أربع نقاط :

1-القرآن الكريم معجز ولا يمكن ترجمته.

2-الترجمة الحرفية غير ميسورة ،لأن ألفاظ اللغات لا ينوب بعضها في الغالب عن بعض ، ولا تؤدي المعاني نفسها تماما.

3-هذه الترجمة تفقد القرآن روعة النظم والتأثير في النفوس .

4-ترجمته فيها تأويل لبعض الألفاظ. [2]

ولعل مردّ الإخفاق في الترجمة يرجعه البعض إلى عدة معطيات أبرزها خصوصية اللغة العربية من مفردات وتراكيب وأدوات وحروف [3] والبلاغة القرآنية ، و انفتاح

---

(1)محمد عجينة ،الترجمة ونظريتها، بيت الحكمة ، قرطاج تونس،ص269.

(2) انظر محمد الصالح البنداق،المستشرقون وترجمة القرآن الكريم ، منشورات دار الافاق، الجديدة ، بيروت ، ط1، 1980، ص 74/73.

(3) أكثر أدوات التوكيد لا مقابل لها في اللغات الهندوأوربية والجملة في اللغات الهندوأروبية تبدأ باسم .

النص على أبواب المعاني المتعددة والمتجددة ، وعدم معرفة السياقات القرآنية عامة لأن القرآن أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ ، فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في اللسان إلى دلالات أخرى أطلق عليها البعض اسم الدلالة الشرعية ؛ كما أن التأثيرات المتعددة التي تحيط بالمترجم منها قناعات دينية أو لا دينية، ثقافية حضارية و تاريخية تكوّن نظرته والتي قد لا تحميه من الوقوع في الذاتية .

يقول الزركشي:« لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم ، لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه ، لأنه كلام الله وكلامه صفته »[1].

هذه الإشكالية تضع المترجم في حيرة من أمره في أي السبل وأي المناهج أمثل لنقل دلالة المفردات دون تغيير أو تحريف للمعاني الضمنية التي تحويها ، ليتأرجح بين التكافؤ والحرفية والتصرف ، لأن المفردة في اللغة العربية تقوم على معان نحوية وصيغ بلاغية لا نظير لها في اللغات الأخرى، حيث يقول محمد البنداق أن الدارس« يميز بين ترجمة القرآن وترجمة معاني القرآن ، فالأولى ممكنة والثانية يرجى منها تفهم الأجنبي فحوى القرآن فاللغة العربية كما يقول صاحب الموافقات لها معان أولى ومعان ثانية ومن هذه الناحية تتعذر ترجمتها » [2].فابن قتيبة نفى إمكانية الترجمة على الوجه الثاني، أما الوجه الأول فهو ممكن ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معاينه[3].

واللغة العربية حسب الشاطبي « تتفق مع سائر اللغات في المعاني المطلقة

---

(1) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ،البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة ، بيروت ،ج1 ص9.

(2) محمد الصالح البنداق.المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص 98.

(3) أبو إسحاق الشاطبي ،الموافقات في أصول الشريعة،دار المعرفة، بيروت ، ص،68.

أو الدلالات الأصلية في حين تختلف معها وتختص بالعبارات المقيدة » [1].

ويقسم ابن القيم الدلالة إلى قسمين : الحقيقية والإضافية، ويرى أن الحقيقة « تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف » [2]. وأما الإضافية فهي « تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك » [3].

وهذه الآراء تجمع في مجملها على أن المعنى المتشابه أو التعددي لا تقوى الترجمة على مجابهته ، وهو ما أشار إليه الجاحظ في مفهومه العام للترجمة من حيث أنها « تعد تماساً بين لسانين لابدّ فيه من حيف يجعلها غير ممكنة»[4].

وهو يطال كل النصوص المؤسسة على الصياغة الجمالية والقرآن من بينها .

هل المقاربات الحداثية التي تستند إلى جديد نظريات الترجمة قدمت الإضافة المرجوة منها دون تحريف أو اعتداء على خصوصية النص القرآني؟ وهل الجهود المتراكمة والمحاولات الجادة أسهمت في نتائج مشجعة ؟

عرفت ترجمة الإنجيل طرقاً مختلفة لتقديمه باللغة الانجليزية من خلال استخدام التكافؤ الشكلي والتكافؤ الدينامي بشكل مبالغ فيه، وسجلت عليه اعتراضات عديدة خاصة في الجانب المتعلق بالمتلقي، الذي شكل محور كل السجالات والجدال القائم والنتائج التي جاءت بها هذه المناهج ، ومدى تواصل المتلقي على اختلاف مستوياته مع نص الإنجيل المترجم.

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي ،الموافقات في أصول الشريعة،دار المعرفة، بيروت ، ص66،67.

(2)(3) ابن قيم الجوزية ،أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد،المكتبة التجارية ، ط1،القاهرة ،1955 ،ج1 ص250، 251.

(4) عبد النبي ذاكر، قضايا ترجمة القرآن، وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، العدد 45،1998 طنجة المغرب.

هذه الطرق في الترجمة رأى فيها البعض إمكانية استغلالها في ترجمة معاني القرآن الكريم باتباع المكافئي الشكلي في ترجمة مفردات القرآن الكريم على مستوى الترادف اللفظي بين الكلمات، ومستوى التوليد اللغوي على مستوى الجمل، وذلك للمحافظة على محتوى النص القرآني والمحافظة على بنيانه النحوي، ويقترح البعض الآخر إذا تعذّر إيجاد المكافئي الشكلي في لغة الهدف ، فالبديل هو الترجمة الصوتية للمفردة أو الجملة الأصل مع وضع شرح أو تعريف لها في حواشي النص بالمكافئي الوظيفي، وهنا يكمن دور المترجم قبل الشروع في الترجمة في تحديد طبيعة وشروط مكافئات الترجمة في لغة الهدف للحرف العربي والجذر العربي والكلمة والمتلازم والجملة العربية ، ومن نتيجة ذلك يقيس مدى قدرة اللغة الهدف على استقبال ترجمة مكافئة للأصل ، أو عدم قدرتها على الالتزام بالشكل والرتبة اللغويين[1].

ويرى البعض في النظرية الدلالية أنها تنقل البنى النحوية والدلالية المعجمية للألفاظ من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف، دون وضع المؤثرات غير اللغوية في الاعتبار مما يؤدي في معظم الأحيان وبخاصة عند ترجمة النصوص الدينية إلى فقدان الكثير من الوظائف التواصلية في النص المصدر. أما النظرية التواصلية فتركز بشكل أساسي على نقل الوظائف التواصلية من اللغة المصدر إلى مقابلاتها في اللغة الهدف، بغض النظر عن التكافؤ الدقيق في البنى النحوية بين اللغتين معتمدة في ذلك على دراسة العلاقة بين اللغة والمؤثرات غير اللغوية.

---

(1) الرتب التي حددها فرث لدراسة البنية اللغوية الصوتيم، المورفيم،الكلمة، الملازم اللفظي الجملة،النص.

وهناك من عارض المنهج التفسيري لترجمة القرآن لأنه يترك للمترجم الفرصة ليضيف فهمه للنص من وجهة نظره ، كما يترك له أن ينتج شكل لغوي جديد في لغة الهدف وهو ما يعرّض رسالة القرآن إلى التحريف من قبل المترجم في لغة الهدف.

أما الترجمة التأويلية تحكمها عدة أشياء :

1-لا تخضع لنفس درجة الفهم الذاتي للمترجم أو لتحيزاته الثقافية والفكرية.

2-هذه النصوص لها وظيفة واحدة ومتلقون من فئة محددة .

3-الالتزام الكبير بالمعنى الأصلي دون تكييف النص للثقافة المتلقية والاعتماد على النصوص الشارحة أو الهوامش .

4-الاتفاق الجماعي على التفاسير التي يرونها ملائمة لها.

أما الترجمة المعنوية فتحاول بقدر ما تسمح به التراكيب الدلالية والنحوية في اللغة المترجم إليها أن تنقل المعنى السياقي الدقيق للنص الأصلي ، فضرورة ترجمة النص القرآني مع تلك الحواشي ترجمة دلالية معنوية، يجعل الصورة الذهنية للمتلقي تكتمل ، ويحدث التفاعل لدى المتلقي عند قراءته للنص القرآني . وهو ما حاولت بعض المناهج أن تقوم به، إذ جمعت بين وظيفة الترجمة المعنوية ووظيفة الترجمة التواصلية لدى المتلقي بإضافة الدور التواصلي إلى حواشي محتوى اللغة الأصل والذي سيترجم بدوره ترجمة معنوية لتصل كصورة ذهنية في عقل المتلقي ، والأمر مرتبط بتحرير الحد الأدنى من البنى التحتية المحيطة بتلك الظـروف لبـناء المـكافئ لها في لغة الترجمة دون الدخـــول في علمي التاريخ

والتفسير، ولكن في حدود ما يسمح بنقل التكافؤ الدلالي[1] من لغة الأصل إلى لغة المصدر للتأكيد على سيادة التكافؤ الدلالي في كامل الترجمة.

إذاً الآراء تعددت، والمحاولات في مجملها لم تخرج عن الإطار النظري المتراكم للترجمة، أما على صعيد الممارسة فقد وضعت جميع النصوص في سلة واحدة وهذا يتنافى مع الخصوصية التي يتميز بها كل نص على حدى، وبالتالي فالنظريات السائدة في حقل الترجمة لا تصلح أن تكون إطاراً نظرياً لترجمة معاني القرآن الكريم. فعلى المستوى النظري، النظرية التواصلية تسعى إلى خلق معادلات ثقافية في لغة الهدف، وتدعو المترجم إلى الاهتمام بنصية النص والحفاظ على روحه في لغة الهدف، وهذا يخدم النص البشري لا النص القرآني، أما النظرية الوظيفية تعتبر الفعل الترجمي تداخلاً ثقافياً بين النص الأصلي والنص الهدف ، والمترجم عليه تكييف النص الأصلي لشروط ومقتضيات لغة الهدف ، وبالتالي هذه التحفظات والاعتبارات دعت الباحث يتحول إلى البحث عن الحل الأمثل و هو بناء نظرية ترجمية تولد من رحم القرآن فهل هذا ممكن وكيف السبيل إلى تحقيقه ؟

---

(1) المترجم يعالج اللبس الذي قد يصيب القارئ حول مفهوم ما بإضافة شرح جانبي يشرح فيها بين دلالة المفهوم في ثقافة المتلقي وفي ثقافة النص الأصلي.

يرى نايدا أن المعادلة التفاعلية همها هو أن « تقدم في لغة الهدف نصاً معادلا في معناه وأسلوبه، يكون أقرب إلى التماثل من النص الأصلي » [1]. وهذا مستبعد في حالة القرآن ، والمترجم كما يقول صاندور:« يسعى في عملية الترجمة أن يرجح كفة الضياع ، وذلك لأن المعادلة تعدّ الدرجة الصفر في الترجمة ، والربح قيمة إضافية في النص المترجم والضياع قيمة سلبية في النص الأصلي» [2]، لذلك يجب أن تنصب جهود المترجم في التفكير في أشكال الضياع التي ستلحق بالنص القرآني وليس في أشكال الربح، لأنه عاجز عن تحقيقها وهو حال كثير من الترجمات .

وهناك من يرى أن السبيل للخروج من مأزق الترجمة الدينامية أو التأويلية هو القول بالترجمة التفسيرية وهي لا تتضمن وجوه التأويل المحتملة لمعاني القرآن وإنما تتضمن ما أدركه المفسر أو المترجم منها، على عكس الترجمة الحرفية التي لا تساعد على حل إشكالية نقل المفاهيم الخاصة في القرآن ، إلا أن نجاح الترجمة التفسيرية مرهون بالمرور بخطوات نلخصها كما يلي:

1-محاولة فهم النص سواءً كان المعنى حقيقيا أو مجازياً متبعاً في ذلك أصول التفسير وقواعده.

2-وقوف المترجم عند أسرار لغة القرآن الكريم.

3-في حالة الألفاظ القرآنية مشتركة كانت أو معقدة المعاني يجب اختيار المعنى الأكثر شهرة والأقرب إلى قول الجمهور من المفسرين مع إشعار القارئ بالمعاني الأخرى.

---

(1) نيدا يوجين ألبرت، نحو علم الترجمة ، ص12.

(2)المرجع نفسه ،ص18.

4-الاستعانة بالهامش في تعزيز الترجمة.

5-فهم المترجم للقراءات القرآنية المتواترة واستيعاب المعاني المترتبة عنه.

وبما أن عملية استنباط معنى النص المصدر هي الأساس في عملية الترجمة يصبح المترجم المسؤول الأول والأخير عن تحديد المعنى ، لأن النص المصدر لا يتم اكتشاف معناه إلا من خلال المترجم وحده . فالمترجم عندما يتصدى لعملية الترجمة إنما ينظر إلى النص من منظوره الشخصي، الأمر الذي لابد وأن يصبغ الترجمة بأثره وفهمه الخاصين بناءً على مجموع الخبرات والمعارف والثقافات التي تراكمت في ذهنه أثناء عملية الترجمة.

فاعتماد الترجمة التفسيرية المطلقة في ترجمة القرآن سيولد ترجمة ضخمة لا تتناسب وحجم القرآن الحقيقي، لاعتمادها على الهامش كما سبقت الإشارة .

ويتحدد الفرق بين الترجمتين الدينامية والتفسيرية أن الأولى تقوم باستبدال كلمة أو عبارة بأخرى لتتناسب مع ثقافة اللغة الهدف، في حين أن الأخيرة تقوم بشرح وبيان تلك الكلمة أو العبارة دون تقديم البديل اللغوي، وهذا يعني أن الدينامية تقوم على أساس مبدأ التعويض والاستبدال بينما الترجمة التفسيرية تقوم على أساس الشرح والتوضيح ، ومنهج التكافؤ الدينامي يمنح المترجم سلطة عليا خاصة تفوق النص الأصلي، وحقاً مطلق لا قيد فيه ولا ضابط للتصرف في النص الأصلي بطريقة قد تصل إلى حد التحريف والتشويه والعبث .

إن مما يؤخذ على منهج التكافؤ الدينامي أن نايدا « لم يحدد ضوابط موضوعية وواضحة لما يمكن تطويعه وتحويره ، فقد فتح باب التصـــرف للمترجم

على مصراعيه وأعطاه صلاحية مطلقة لتطويع ما يراه مناسبا ، وجعل مقياس هذا التطويع حس المترجم وذوقه الشخصي فقط » [1]

إن التخوف الشديد المبالغ فيه من عدم قدرة قراء اللغة الهدف على فهم الأفكار والمفاهيم الجديدة يعد في حقيقة الأمر إهانة صريحة لهؤلاء القراء، وقد أشار نيومارك إلى نقطة مهمة في كيفية التعامل والتواصل مع جمهور اللغة الهدف وهي عدم الاستخفاف بذكاء القارئ، فعلى المترجم ألا يجعل تعامله مع القراء كتعامله مع الجاهل الذي يخشى عليه دوما من سوء الفهم وضياع المعنى، وقد رفض نيومارك الرأي الذي يقول بأنه كلّما قلّ ما يبذله القارئ من جهد كانت الترجمة أفضل، فهو يرى أن المعنى معقد ومتعدد المستويات، وهو شبكة من العلاقات تشبه في تعقيداتها قنوات التفكير في الدماغ ، وكلما زاد الاتصال و التعميم والتبسيط نقص المعنى. من جانب آخر ينتقد نيومارك فكرة أولية الدينامي على الشكلي ويرى استحالة الفصل بين المعاني الدلالية والمعاني السميائية ، ولابد من إعطاء الاهتمام نفسه للشكل والمضمون.

لذلك فإن منهج الترجمة الدينامية يستوجب أن يحدد المترجم قبل البدء في الترجمة نوعية القارئ الذي سيترجم له لأن لكل مقام مقال، ونادى نايدا وثابر بوجوب تعدد ترجمة النص الواحد ليتناسب مع مختلف مستويات القراء وطبقاتهم ، وقد اقترح ترجمة الإنجيل إلى أي لغة بأشكال مختلفة ، بحيث تكون هناك ترجمة متقدمة بأسلوب راق فني تنقل كل الأفكار والتفاصيل والمعلومات المتضمنة وتخصص هذه الترجمة للطبقة المثقفة التي تستطيع تجاوز العقبات الحضارية

---

(1) انظر مجدي حاج إبراهيم، إشكالية الترجمة الدينامية في ترجمة القرآن الكريم من منظور لغوي،مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، والمجلد6، العدد2، جوان 2009.ص300.

والثقافية ، وترجمة أخرى غير عادية ذات تكافؤ دينامي توّجه إلى طبقة القراء العاديين من عوام الناس، وانتقد نايدا من لا يلتزم منهج التكافؤ الدينامي في الترجمة واتهمه بالانغلاق والتعصب وضيق الأفق.

أكد نايدا في معظم مؤلفاته أن مهمة الترجمة لا تكمن في جعل قراء اللغة الهدف يفهمون الرسالة الأصلية فحسب ، بل تستلزم التأكد من سدّ جميع الاحتمالات التي يمكن أن تؤدي إلى سوء فهم قراء اللغة الهدف للترجمة [1]. ومن المسائل المهمة التي واجهها مترجمو الإنجيل هي مستوى اللغة المترجمة ، فهل يلتزم المترجم بلغة العهد الجديد من حيث مستواها والفئة التي كانت تتحدث بلغته ، أو يفترض أن تخاطب الرجل العادي ؟ « لكن هناك حقيقة أخرى يجب أن لا تغيب عن الأذهان وهي أن كثيراً من رسائل العهد الجديد لم تكن موجهة إلى رجل الشارع في المقام الأول بل إلى الرجل المنتمي إلى الطائفة الدينية المسيحية» [2] . وأقدم الأناجيل الموجودة هي ترجمات لنصوص عبرية وإغريقية، أما النص الآرامي الأصلي فقد ضاع من دون أثر يذكر، وقد أدى ضياع النص الأصلي للإنجيل إلى توجه مترجمي الإنجيل في ترجماتهم نحو التركيز والاهتمام باللغة الهدف لأنهم وجدوا في ذلك ضمانهم الوحيد لتحقيق التواصل والفهم بين القراء المسيحيين، بسبب عجزهم عن الرجوع إلى النص الأصلي المفقود وبسبب ضياع الإنجيل الأصلي أصبحت جميع ترجمات الإنجيل أناجيل مقدسة [3] .

---

(1) نيدا يوجين البرت، نحو علم الترجمة ، ترجمة ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام ، الجمهورية العراقية ،1976، ص328.

(2) (3) مجدي حاج إبراهيم،إشكالية الترجمة الدينامية في ترجمة القرآن الكريم من منظور لغوي،ص301.

إن نظريات الترجمة وضعت جميع النصوص الدينية على اختلاف توجهاتها في سلة واحدة ، وتعاملت معها بالمناهج نفسها دون مراعاة خصوصية كل نص ، و النص القرآني نص تعّبدي ، تشريعي، ونص أصيل موثوق في مصدره، اكتملت فيه شروط مصداقية النقل من حفظ وتدوين وإجماع ؛ كما أن القرآن يحمل رسالة عالمية لكل الناس فهو ليس رسالة خاصة للعرب، ولا يسعى لإرضاء رغبات القراء وتلبية احتياجاتهم الخاصة . وبالتالي للمحافظة على مقاصد النص القرآني والإبقاء على جماليته وأثره على القارئ في اللغة الهدف، اشترط النقاد في حقل الترجمة أن يجمع المترجم مجموعة من المؤهلات اللغوية ، الشرعية الثقافية، ويتميز في كل ذلك بحس ترجمي واع ومسؤول وبدون خلفية مهما كان نوعها، والفاقد لهذه الشروط والمؤهلات أقصى ما يمكن أن يصل إليه هو الدلالات السطحية للمفردات مجردة من حمولتها وخصوصيتها.

**ثالثا- منهج بلاشير في الترجمة :**

انفتح بلاشير في خطته المنهجية لدراسة وترجمة معاني القرآن الكريم على المقاربة التي قدمتها المدرسة الألمانية ممثلة في شيخ المستشرقين تيودور نولدكه ، واعتمد بشكل مباشر على الآليات والأدوات التي رأى فيها مفاتيح الولوج إلى عمق النص القرآني، وبالتالي تذليل الصعوبات وتخطي القلق الذي ينتاب القارئ الغربي غير المطلع وتمكينه من التواصل معه، لأنه حسب بلاشير نص « يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز ويصعب تتبعه في سياقه الذي لا يرافق المراحل الأربعة المتتالية لدعوة محمد في مكة والمدينة »[1].

إن المتمعن فيما كتبه بلاشير عن القرآن ، لا يلمس معه ربط القرآن بعبقرية الرسول عليه الصلاة والسلام وإنما يرجع نجاح رسالة القرآن إلى قيمتها الإيحائية ، وشكلها المنقطع النظير، إذ أنه وصل إلى قناعة مفادها أنه « قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتابا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن. »[2] لكن الأكيد في كل ذلك أنه وضع القرآن في خانة النص الأدبي .

إن بلاشير تبنى فكرة إمكانية الترجمة الأدبية والتي تراهن وتعوّل على قدرة المترجم وثقافته ، ولم يعتمد على الترجمة الحرفية وإنما إعادة ترجمة وصياغة معاني القرآن باللغة الفرنسية ، فقد وضع قاعدة مطلقة تفيد أن النص المترجم يجب أن يكتفي بذاته إلا في حالة الاستحالة تكون الحاجة إلى زيادة كلمات أو مكونات جمل التي يستلزمها فهم النص أو اقتضتها الترجمة الفرنسية، و« يفضل التنظيم الوظيفي على حساب تركيب المعنى وينزلق في بعض الأحيان في ضبط

---

(1)القرآن . ريجيس بلاشير . ص21

(2)المرجع نفسه، ص7.

المعنى الأصلي للنص فينحى النص المترجم منحى مغايرا للنص الأصلي. »[1]

لقد اعتمد بلاشير في ترجمته لمعاني القرآن على منهج يقسم السور والآيات إلى مقاطع وأجزاء، مستندا إلى نفس الترتيب المعتمد لدى نولدكه فيما عدا بعض الاختلافات الطفيفة، حيث يضع السورة الحادية والخمسين والثامنة والستين في بداية الفترة المكية الثانية ، بينما وضعها نولدكه في وسط ونهاية الفترة المكية الأولى ويضع السورة السابعة عشر في الفترة المكية الثالثة ، بينما يدرجها نولدكه في بداية ونهاية الفترة الثانية ، ويصل عدد السور عند بلاشير إلى 116 سورة مخالفا بذلك إجماع المسلمين والمستشرقين في ذهابهم إلى أنها 114 سورة وذلك من خلال تقسيم السورة السادسة والتسعين والرابعة والسبعين إلى نصفين .

إن هذه النزعة التقسيمية [2] التي نهجها المترجم، ووضعه لترتيب السور وفق نزولها سيرا على نهج المترجمين البريطانين، قصد تفسير التشريع على ضوء الوقائع التاريخية ، جعله يتصرف في آي القرآن الكريم بحرية تامة ويدعي في سياقات عديدة أن الآيات ناقصة ويستكملها بعبارات من التوراة. وقام أيضا بنقل بعض الآيات عن أماكنها ، ورأى في بعضها الآخر أنها إلحاقية نزلت متأخرة

---

(1) انظر حورية الخمليشي .ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند ريجيس بلاشير .ص55.

(2) وضع بلاشير رفقة جان سوفاجيه في كتابه " قواعد نشر النص العربي الذي صدر سنة 1953 قواعد لطرق ومنهجية ترجمة النص العربي من حيث التركيب الطباعي وأرقام وعناوين الكتب وأجزاؤها وفقراتها والتقسيمات المهمة للنص .

عن الآية السابقة لها ، كما أنه يورد للآية [1] ترجمتين، الأولى للمعنى الرمزي والثانية للإيحائي ، و يترجم بعض الآيات مرتين أو أكثر إذا رأى أن للآية أكثر من معنى.

إن المقاربات النظرية للفعل الترجمي تسعى إلى المثالية التي يصعب تحقيقها على أرض الواقع، لأنه ثمة ظروف تحيط بالنص، والمترجم تفرض نفسها على كيفية إنتاج الأسلوب الذي سوف يتبناه المترجم أثناء عملية النقل ، و التزام الأمانة الشديدة إزاء النص الأصلي يفرض ضغوط من الطرفين، ضغوط من قبل النص المصدر وضغوط من قبل اللغة والثقافة .

عمليا وعلى المحك ثمة صعوبات اكتشفها المترجمون حيث يقول كشريد في هذا السياق:« إني وجدت بالفعل صعوبات جمة في ترجمة بعض الكلمات لما لها من معاني مختلفة ومع ذلك وبالرغم من حرصي الشديد على ذكر كل التأويلات الممكنة للآية الواحدة فلا يمكن للنص الفرنسي أن يلم بكل المعاني التي توحي بها الآية القرآنية، ولكن الترجمة تمثل ما توصل إليه اجتهاد المترجم نفسه وفهمه الخاص مما يقرب معاني القرآن من عقول القارئ بالفرنسية »[2]. وهي الصعوبات نفسها التي واجهت بلاشير من حيث الاختيار بين الروايات المختلفة أو التأويلات المتنوعة ، إذ لم يعتمد على التفاسير رغم إشادته بتفسير الطبري، ثم إن ترجمة

---

(1) الآية في ترجمتها تحمل رقمين الأول رقم طبعة فلوجيل والرقم الثاني هو رقم طبعة القاهرة وتجدر الإشارة أن النص القرآني الذي انتشر على نطاق واسع بين غير المسلمين في أوربا في القرن التاسع عشر ضمه المصحف الذي قام بطبعه ونشره جوستاف فلوجيل في لاينبرج عام 1834 ، ورغم الأخطاء التي جاءت في هذه الطبعة إلا أنها كانت لها تأثيراتها الى أواسط القرن العشرين فعلى امتداد حوالي قرن من الزمان كان الباحثون الأوربيون يعتمدون في اقتباسهم لآيات القرآن على ترقيمها في هذه الطبعة .

(2) انظر المرجع السابق.ص131.

بعض الأسماء والكلمات التي تبدو غامضة مثل الأسماء الشخصية لشخصيات ( إبراهيم ، نوح ..) الكلمات المنسوخة كمسرف ، فاسق ، فاطر أما الترجمة التي تخص الجمل الاسمية، ففي غياب صبغة ملائمة بالفرنسية يلجأ إلى استعمال زمن المستقبل القريب ، وكذلك ترجمة زمن الفعل الماضي وحالة هذا الفعل في العربية تدل على فعل أو حالة باعتبارها قد أنجزت أو قائمة في الماضي ، فالنظير الفرنسي هو إذن ماضي محدد أو غير محدد وفي بعض الأحيان مقدم إلا أنه غالباً ما توظف لغة القرآن في الماضي ، وفي أحداث أخروية كي تعبر عن توقع أو رؤيا لشيء نعتبره قد تحقق.

اللغة الفرنسية كثيرا ما تفتقد صيغة الفعل أو الصفة أو الصيغة الثنائية أو المؤنث لبعض التصريف كفعل الأمر وغيرها فيما تمتلك اللغة العربية العديد من الإمكانيات لتحديد الفرق الدقيق بين الحالات المختلفة و تتمتع بمرونة فائقة في مجال الاشتقاقات، و توجد دائما عمليات مشتركة لكل اللغات تسمح بعمل معادلات مقابلة في ترجمة القرآن لا يمكن اختيار نسق واحد لإتباعه ، وإنما لابد من الاستعانة بكل وسائل الترجمة الممكنة وفقاً للسياق حتى يمكن تقديم فكرة سليمة عن المعنى، لأن اللغة العربية حسب الشاطبي تتفق وسائر اللغات في المعاني المطلقة أو الدلالات الأصلية وتختلف معها في العبارات المقيدة الدالة على الدلالات التابعة .

وأمام استحالة تطابق اللغات، وأمام مواجهة النص القرآني وخصوصيته اللغوية يكتفي البعض بمنهج المحاكاة الصوتية في نقل الأسماء بينما مرات أخرى الاكتفاء بنقل الدلالة المعجمية للمفردات وهناك من لجأ إلى منهج الحرفية لتكون المحاكاة الصوتية والاقتراض اللغوي أهم الطرق المعتمدة إلى جانب اللجوء إلى انتهاج المعادلة اللغوية في النقل، فعلى سبيل المثال الناقة و نظرا لعدم وجود

مقابل لها في الفرنسية فان المترجم يجد نفسه أمام ثلاثة اختيارات : الترجمة بتركيبة تعبيرية أو بجملة بأسرها ، الكتابة الصوتية للكلمة أو البحث عن اشتقاق جديد والاشتقاق الجديد يمثل بالفعل إحدى المشاكل الكبرى.

إن العناوين التي ارتضاها المترجمون لترجماتهم تتوزعها عبارات بأعيانها تدل ولو تلميحاً على نهج المترجم، فمنهم من وضع عنوان ترجمة القرآن وهم الذين ينظرون إلى القرآن على انه نص كبقية النصوص يمكن ترجمته ومنهم من عنون ترجمته بمعاني القرآن الكريم، وهؤلاء هم الذين يقولون باستحالة ترجمة إعجاز النص القرآني، لذلك نجدهم يترجمون معانيه ويستعينون على ذلك بالتفسيرات المتنوعة التي وضعت بالعربية للنص الأصلي مثل بلاشير، وهذا الضرب يسمى الترجمة التفسيرية التي ينظر فيها إلى المعنى الذي يضعه المترجم نصب عينيه فيترجم المفردات أو حتى إذا خفي المعنى عليه التفت إليه وترك المفردات.

**رابعا- نماذج تطبيقية لترجمة بلاشير:**

**1-إقحام نص لا علاقة له بالقرآن:**

من بين الأمثلة الواضحة والتي سجلت حضورها بشكل لافت هو ما اصطلح عليها من قبل المستشرقين قصة الغرانيق، والتي استند عليها بلاشير في إقحام نص لا علاقة له بالقرآن في سورة النجم بعد الآية 19 و20 ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴾.

والترجمة كانت على الشكل التالي :

19-Avez-vous considèré al-Lât et al-Ozzâ .

20-et Manât,cette troisième autre ? [1]

جعلها آياتين بعد الآية 20 من سورة النجم هي :

**Bis** Ce sont les Sublimes Déesses

**Ter** et leur intercession est certes souhaitée.

أما معنى النص المقحم هو " هؤلاء هن الآلهة المعظمات اللاتي ترجى شفاعتهن " ويقصد بها اللات والعزى ومناة الواردة في الروايات ومثن الكثير من المفسرين " وإنها الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى "

أشار ابن كثير إلى أن العرب لم تصف آلهتهم بالغرانيق قطعاً ولم يكن ذلك جارياً على ألسنتهم كما أنها لم ترد هذه القصة في روايات البخاري.

وهنا نستحضر ما قام به الكثير من المستشرقين في انتقاء بعض الروايات من التراث للاستدلال على أمور عديدة والتشكيك في القرآن الكريم ، فلماذا أقحم هذه الإضافة في النص القرآني ؟

---

(1)Le Coran.Regis Blachere.c.p.sonneuve£Larose.Editeurs.Paris.p 561.

فسياق الآيات لا يمكن أن يحتمل استطراداً من هذا القبيل، لأنه مصبوب على تسميته الكفار لأنه يشتمل على مدح اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ثم ينتقل إلى ذمها في أربع آيات متعاقبة وهذا أمر لا يستقيم ( إن هي إلا أسماء سميتموها). يرى الكثير من النقاد أن هذه الرواية وردت عند الواقدي الذي كان معروفا عند المحدثين أنه كان يضع الأحاديث وانه غير ثقة فيما يروي – يسرد الاسرائليات – والطبري أيضا كان معروفاً بالجمع الكثير وباستقصاء الروايات مهما كان حظها من الصحة .

« لو رجعنا إلى رواية محمد بن إسحاق أو إلى صحيح البخاري وهو الذي لم يغادر من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم شيئا إلا ذكره لم نر لقصة الغرانيق أثراً .»[1]

إن سياق الآيات العام والخاص يفضح ما ذهب إليه بلاشير من إقحام نص لا يمت بصلة للقرآن ويستمد حضوره من روايات شاذة ساقها المستشرقون في الكثير من المواطن التي كان الهدف منها هو التشكيك أو بالأحرى إثارة الشكوك وموضوع السورة الذي تعالجه هو موضوع السور المكية على الإطلاق:العقيدة بموضوعاتها الرئيسية الوحي الوحدانية والآخرة وتتناوله من زاوية معينة تتجه إلى بيان صدق الوحي بهذه العقيدة ووثاقته و وهن عقيدة الشرك وتهافت أساسها الوهمي .

---

(1)أنظر تعليقات مترجم تاريخ الشعوب الاسلامية لكارل بروكلمان،ج1،ص35.

## 2- دلالة بعض الألفاظ القرآنية :

### أ – لفظ القرآن :

| الآية | الترجمة | الملاحظة |
|---|---|---|
| ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. ﴾ المائدة 101 | o vous qui croyez! N' interrogez pas sur de choses qui , si elles vous sont divulguées , vous feront mal.<br>Si (toutefois) vous interrogez a leur propos , quant **la prédication** descendra elles vous seront divulguée (et)<br>Allah effacera ( votre faut) a leur propos Allah est absoluteur est miséricordieux[1] | لفظ القرآن الوارد في الآية لا دلالة له في الترجمة وجاء معنى القرآن الموعظة أو البشارة |
| ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِن جِئْتَهُم بِآيَةٍ لَّيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴾ الروم 58 | Nous avant certes propose aux hommes dans cette **prédication** toutes sortes d'exemples et quand tu viens certes avec un signe a ceux qui sont incrédules ils s'ecrient . (toi et les tiens) , vous n'etes que des tenants du Faux[2] | ترجم لفظ القرآن بكلمة خطاب موعظة إنذار بشارة . |
| ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ النحل 98 | Quand tu prêches **la prédication**, cherche refuge en Allah contre le démon maudit (rajim !)[3] | جاءت القراءة في الترجمة بمعنى الوعظ (Quand tu prêches) حين تعظ . |

(1)(2)(3)Le Coran.Regis Blachere.p147.435.301.

ما يمكن أن يلاحظ على ترجمة بلاشير للفظ القرآن هو تعميم الترجمة نفسها في مواضيع أخرى من القرآن بمعنى الموعظة وهذه ترجمة فيها من الخلل ، ولا ندري لماذا عمد إلى ذلك وعلى ما يبدو أنه يكرر ما ردده الكثير من المستشرقين من أن القرآن قد اشتق من كلمة قرياءنا السريانية ومعناها القراءة المقدسة أو الدرس حيت قال بأنه « في بعض المقاطع القرآنية وردت كلمة قرآن بمعنى التلاوة ويمكن أن تكون هذه الكلمة مأخوذة عن اللغة السريانية التي يرد فيها لفظ مشابه جدا لهذا المعنى »[1]، وهذا من التأويلات التي جاء بها المستشرقون في ردّ الكثير من الألفاظ القرآنية إلى مصادر نصرانية وسريانية .

---

(1) ريجيس بلاشير ، القرآن، ص23.

**ب – لفظ الجلالة :**

| الآية | الترجمة | الملاحظات |
|---|---|---|
| ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ ﴾ الطور 7 | En verite , le tourment va certes survenir (1) | الترجمة أغفلت لفظ ربك على أهميته في سياق الآية . |
| ﴿ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ الحشر 16 | Ils sont semblables au demon quant il dit a l' homme " sois impie " (mais) qui lorsque (l'homme) est impie , lui dit: "je suis irresponsable de tes actes , car je crains le seigneur des des modes(2) | أغفلت لفظ الجلالة<br>Je crains le seigneur des modes<br>إني أخاف رب العالمين |
| ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ الأنعام 76 | Quant la nuit se fut étendue sur lui , ( Abraham) vit un astre( mais) quant celui –si eut disparu , il dit je ne saurais aimer les (astres) disparaissant(3) | أغفلت عبارة قال هذا ربي je ne saurais aimer le (astres) disparaissant أضاف كلمة الكواكب في الترجمة ( لن أحب الكواكب الآفلة ) |

(1)(2)(3)Le Coran.Regis Blachere.p575.588.160.

**3- التقديم والتأخيروتعدد المعنى :**

مسالة ترتيب آيات القرآن الكريم من القضايا التي أثارها المستشرق نولدكه وبعده العديد من المستشرقين منهم بلاشير الذي تأثر بالمدرسة الألمانية حيث نقل بأمانة ما جاء به نولدكه في هذه المسالة ، وفي ترجمته لمعاني القرآن الكريم قام في العديد من المناسبات بتقديم وتأخير العديد من الآيات من مواضيعها دون تعليل في الكثير من الأحيان .

تضمن لفظ (القرء) معان في قوله تعالى ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّـهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّـهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[1]. والمراد بذلك عند الشافعي الطهر وعند أبي حنيفة ورواية عن أحمد المراد الحيض فكيف ترجمت هذه الآية ؟ وكيف تم التعامل مع هذين المعنيين المتضادين؟

جاك بيرك ترجمها بـ trois menstrations وأهمل المعنى الآخر في الهامش ، وشوراكي ترجمها بـ trois périodes وأشار إلى أن هذه الدورات الثلاث تمثل نوعا من العدة ، أما محمد حميد الله أشار في ترجمته إلى المعنيين حيت ترجم القروء بـ trois menstrations أي دورة النساء الشهرية التي تفيد الحيض مع الإشارة في الهامش للمعنى الثاني أي أن معنى القرء يفيد الحيض كما يفيد الطهر.أما بلاشير فقد ترجم القروء بـ trois flux menstration وأضاف كلمة تدفق وأبقى على ثلاث حيضات ، وهذا الإشكال لا بد من حله بالتفسير المرفق مع الترجمة وذلك من أجل أن تتضح للقارئ كل المعاني المحتملة التي وردت لدى

---

(1) البقرة 228 .

المفسرين والفقهاء حول بعض معاني القرآن الكريم ، مع الحرص على إظهار وتقديم المعنى الراجح على المرجوح حتى تتضح للقارئ .

أورد بلاشير[1] تقسيماً غير مبرر للآية ﴿ **وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّـهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ** ﴾ [2] على النحو التالي القسم الأول: **وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ.**

القسم الثاني: **وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ .**

وترجم الآية على قسمين دون أن يشير في الهامش للأسباب التي دفعته إلى هذا الفعل ، الذي يعد أسلوبا طاغيا في ترجمة بلاشير لمعاني القرآن الكريم ، أي أنه يقدم على تقسيمات هكذا دون توضيحات أو حتى مبررات ، مع الإشارة أن سفاري ومنوتيه اتبعا نفس المنهج التقسيمي.

والبحث في الأسباب الكامنة وراء ذلك لايوصلنا إلى شيء ملموس ، ولكن لاحظنا خلال تتبعنا لهذه الترجمة أن المترجم يعتمد في ترجمته على تفاسير معينة وبالأخص تفسير الطبري، الذي يضع صاحبه في مقام أب وشيخ المفسرين ، على الرغم من أنه يرجح دائماً ما ذهب إليه المستشرقون ، ونرجح هنا أن ما أورده الطبري في تفسير هذه الآية أوحى لبلاشير أن هذا الجزء الأول من الآية

---

(1) Le Coran.Regis Blachere.c.p.sonneuve£Larose.Editeurs.Paris.p 61/6

(2) البقرة 221 .

مستقل عن جزءه الثاني من ناحية المعنى. يقول الطبري في تفسير الآية « وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله قتادة من أن الله تعالى ذكره عني بقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن، من لم يكن من أهل الكتاب من المشركات)، وأن الآية عام ظاهرها ،خاص باطنها ، لم ينسخ منها شئ ، وأن نساء أهل الكتاب غير داخلات فيها » [1] .

شرحا وتفسيرا لهذه الآية أورد الطبري مجموعة من التأويلات للجزء الأول من الآية ، ظن معه بلاشير باستقلالية أجزاء هذه الآية من حيت المعنى والتأويل ، أي أنها اشتملت على تأويل خاص ومستقل.

ولعل دافعا آخر يمكن أن نرصده هنا في تقسيم الآيات وهو الغموض الذي يزعمه بلاشير في بعض الآيات مثلما هو الحال مع الآية ﴿ **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ** ﴾ [2] ، أي يعزل الجزء من الآية ( ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ) عن السياق العام للآية ، والغموض الذي لمسه بلاشير مرده إلى الشروحات المطولة التي أتى بها الطبري في تأويل الآية لورود روايات كثيرة في تأويل الآية وشرحها[3]، جعلت بلاشير يحكم على الآية بالغموض ، ونلمس هنا أيضا أن بلاشير عندما عجز عن فهم التأويل الخاص بالآية خاصة من الناحية اللغوية والشرعية لجأ مباشرة إلى التأكيد على غموض الآية أو جزء منها ، وعزل الآية عن سياقها العام والخاص من الطبيعي أن يؤدي

---

(1) أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ،ط1 ،القاهرة، 2001 ، ج3 ص715.

(2) البقرة 267 .

(3) انظر تفسير الطبري ج4 ص267 وما بعدها .

إلى الغموض، إذن الاصطدام بالصعوبة في الفهم بره بالغموض ظناً منه أن هذا التقسيم قد يساعد في حصر المعنى والتحكم فيه ، وهذا المنهج نزعة استشراقية بامتياز .

ولا يكتفي بلاشير في هذه الترجمة بالتقسيم فقط بل يذهب إلى أبعد من ذلك وهو إعادة ترتيب الآيات، والمثال الواضح والجلي الذي يمكن أن نسوقه هنا هو سورة النساء في الآيات من 6 إلى 11 والتي يرتبها على الشكل التالي : الآية 6 – الآية9 – الآية 10– الآية 7 –الآية 8– الآية11. والأمر نفسه في سورة طه حيث رتب ترجمات الآيات من 60 إلى 64 بوضع الآيات 62–63–64 بين الآيتين 60 و61.

وهذا مرده إلى قصور في فهم الآيات وعزل للآيات عن سياقاتها لان تجاهل السياق يؤدي إلى عدم فهم النص كلية أو إلى غموض في بعض أجزائه ، والسياق يتأثر بعدة عوامل لاختلاف المقام والوقت والعرض ، فعزل الآية عن سياقها الأصغر أو الأكبر ومحاولة ترجمتها ترجمة حرفية يؤدي لا محالة إلى انغلاق المعنى، وضياع العديد من معاني القرآن ودلالاتها ، ومن ثم فإن محاولات عزل الآية عن سياقها في الترجمة هو التخلص من الغموض الذي يراه المترجم لعدم وجود مطابقة تامة بين مدلول ألفاظ اللغة العربية وما يقابلها في اللغات الأخرى ، يضطر معه المترجم إلى إلصاق الغموض بالآيات نفسها.

إن المسطرة والأدوات التي تسلح بها المترجم بلاشير لا يمكن لها بحال من الأحوال أن تجد لها مقاسات تناسبها وتناسب خلفيته الفكرية التي تنطلق من فكرة مسبقة مفادها تفكك وغموض النص القرآني ، فقصور المترجم عن إدراك خصوصية وتميّز آيات وسور القرآن الكريم حال دون الفهم والاستيعاب ، لأن الترجمة بالأساس هي فهم ثم أداء.

ومثال آخر نسوقه هنا لتوضيح ذلك وهو سورة لقمان. فبلاشير تجاهل معطيات كثيرة لبلوغ الفهم الصحيح لهذه السورة. فكتب التفسير وعلوم القرآن أسهبت وشرحت مطولا أسباب نزول هذه الآية ووقف عندها المفسرون طويلا من حيث معانيها ومقاصدها، مثلما فعل ابن عاشور الذي يقول عن السورة أنها « سلكت أفانين ذات مناسبات لما تضمنه وصية لقمان لابنه ، وأدمج في ذلك تذكير المشركين بدلائل وحدانية الله تعالى وبنعمه عليهم وكيف أعرضوا عن هديه وتمسكوا بما ألفوا عليه آباءهم » [1] .

وبلاشير يرى أن الآيات 14 و15 من السورة ﴿ **وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴾ [2] تعترض سياق وصايا لقمان لابنه وعليه يجب أن تنقلان من مكانهما إلى بداية هذه الوصايا .

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير الآية 15 في قوله تعالى **(وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي)** « إلى آخره وما قبله تمهيد له تقرير لواجب بر الوالدين ليكون النهي عن طاعتهما إذا أمر بالإشراك بالله فنهيا عنه في أولى الحالات بالطاعة حيث يكون النهي عن الشرك فيما دون ذلك من الأحوال مفهوما بفحوى الخطاب مع ما

---

(1)محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية ،1984 ، ج ص139 .

(2) لقمان ،16/15.

في ذلك من حسن الادماج المناسب لحكمة لقمان سواءً كان هذا من كلام لقمان أو كان من جانب الله تعالى » [1] . والآيات موضع الحديث تحث على الإيمان ووجوب الخضوع له والتواضع للناس، مما ينسجم مع سياق الآيتين المقحمتين من الشكر لله والتواضع للآباء. ونسجل هنا جهلا بالميزة المتفردة للقصص القرآني ومحاولة من المترجم إيجاد تشابه أو تناص إن صح القول بين قصص القرآن وقصص التوراة ، حيث في ترجمته للآيات من سورة البقرة من 67 إلى 73 يقول في الهامش ما نصه: « أن القصة التالية جميعها توازي ما جاء في سفر العدد الاصحاح19 الآية الأولى وما بعدها » [2] وهذا إغفال وجهل بخصوصية القصص القرآني كما قلنا سابقاً.

أما الإضافات التفسيرية التي ساقها بلاشير من حين لآخر فنجدها في الآية 52 من سورة الزخرف إذ أضاف كلمة anterierement قبلا بعد قوله تعالى ( ما كنت تدري ما الكتاب والإيمان ) وهذه الإضافة يقول عنها أنها كانت في مصحف ابن مسعود وأبيّ بن كعب ، وبدل أيضا أماناتكم ب la confiance أمانتكم بصيغة الإفراد في الآية ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّـهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ [3] .

وفي الآية ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴾ [4] .

---

(1) التحرير والتنوير ،ج18، ص157 .

(2) Le Coran.Regis Blachere.p 437

(3) الأنفال 27 .

(4) الحج25 .

يرى أن واو(ويصدون) قد خلقت مشكلا للمفسرين الذين عجزوا عن فهم هذه الواو ويقول إبراهيم عوض « وربما كان يظن أنه لا يصح عطف مضارع على ماض أو ربما حيّره أنه لا يجد خبرا مباشرا ل إن في ( إن الذين كفروا ) وكلتا النقطتين قد بحثها المفسرون وقالوا أن يصدون قد جاءت بصيغة المضارع لأن الصد مستمر منهم فهو غير مختص بزمن معين» [1]، والملاحظ بشكل جلي أن بلاشير ساق اعتراضات كثيرة على المفسرين في شرحهم لبعض الآيات حيث يقول عن قوله تعالى:﴿ **فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ** ﴾ [2] : « إن لنا في الواقع كل الحق في أن نرى أن المقصود بذلك هم الرهبان والنصارى » [3]. والسياق لا يأتي على ذكر أحد من أهل الكتاب يهوداً أو نصارى. كما يعترض على عبارة ( استطاع إليه سبيلا) في موضعها في قوله تعالى ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ﴾[4]. كما اعترض أيضا على قول المفسرين أن الضمير في يحشرهم في قوله تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ** ﴾ [5] يعود على الجن والإنس وإلا يصبح الكلام بغير رابط حقيقي يربطه بما قبله.

---

(1) إبراهيم عوض ، المستشرقون والقرآن، مكتبة زهراء الشرق،ط1،القاهرة ، 2003، 64.

(2)النور 36 ، 37.

(3) المرجع السابق ، ص 66.

(4) آل عمران97.

(5) الأنعام 128 .

ومن الاعتراضات أيضا اعتراضه على تفسير كلمة براءة في سورة التوبة فهو يؤكد أن المعنى يتعارض مع سماح الآية الثانية من السورة للمشركين بأن يسيحوا في الأرض أربعة أشهر، ولعله استغرب كيف تبرأ الله ورسوله من المشركين ثم يسمح لهؤلاء المشركين أنفسهم بالضرب في الأرض آمنين طوال هذه المدة. ويقول إبراهيم عوض: « أن المشركين المقصودين هنا هم المشركون الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد ثم نكثوه، أما الذين لم ينقضوا عهدا فإن وعدهم باقي إلى نهاية مدته كما تقول الآية الرابعة » [1] ، ويختم هذا الاعتراض بالقول بأن جملة ( براءة من الله ورسوله ) و ( أذان من الله ورسوله ) هما جملتان متجاورتان لا عطف بينهما .

يعد ريجيس بلاشير وجاك بيرك من المترجمين الذين اهتموا بوضع تعليقات وإضافات على بعض الآيات المترجمة التي يمكن أن تصنف ضمن الإضافات غير المسوح بها وغير صائبة ، كان من الأفضل الاستغناء عنها لأنها تشوش على القارئ ، أما التعليقات المفيدة المرتبطة بالآيات التي يشكل فهم معناها على القارئ فهي ضرورية وهذا ما تفتقده ترجمة بلاشير ، حيث نجد الكثير من الألفاظ القرآنية التي ترجمها إلى اللغة الفرنسية معقدة وغريبة لا نكاد نجد لها شرحاً أو تعليقا يوضح معناها في الهامش على الأقل، فمجموع الحواشي والتعليقات التي الحق بها بلاشير ترجمته ، الكثير منها خطير على فهم القارئ واستيعابه للمضامين والمعاني القرآنية المراد نقلها إلى اللغة الفرنسية.

---

(1) إبراهيم عوض، المستشرقون والقرآن ،ص 67.

وما يمكن أن نقترحه كحل لهذه الإشكالية هو ما يمكن أن نسميه الترجمة التحقيقة « بحواشيها الشارحة الناقلة لمعطيات الآخر الثقافية ، وهي الأنسب عند التعامل مع نصوص ذات شحنة ثقافية عالية ، فهي تساعد متلقي الترجمة على فهم وإدراك تلك العناصر الثقافية الأجنبية الغريبة عنه » [1] . مع مراعاة المشاكل التي قد تؤثر على الترجمة بشروحات كثيرة قد تفوق حجم الترجمة ذاتها و بالتالي ترهق القارئ.

لخص نيدا عملية تحديد التكافؤ بين لغة المصدر ولغة المتلقي في منهجين الأول تحليل مكونات الرسالة إلى أبسط تركيب دلالي لفظي لها مع عرض واضح جدا للعلاقات والثاني إعادة تكوين مكونات الرسالة في لغة المتلقي بالشكل الذي استخدم فيه تلك التطابقات .

ولتحقيق أقصى درجة ممكنة من الفهم لدى القارئ الغربي الذي يفترض أنه لا يعرف شيئا عن هذه المصطلحات لابد على الأقل التقيد بالخطوات التالية : ذكر المصطلح صوتيا ، تزويد المصطلح بشرح بين قوسين إذا كان الشرح قصيرا أو يوضع المصطلح في النص الأصلي ثم يشرح مفصلا في الحاشية.

---

(1) رضوان ظاظا،حواشي المترجم وهاجس التلقي،منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر ،ط1،2014، ص569.

## 1-خلل في المعنى:

| الآية | الترجمة | الملاحظات |
|---|---|---|
| ﴿ وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ﴾ المائدة 110 | (quand) tu pus guérir **le muet** et le lépreux avec ma permission[1] | لفظ **الأكمه** في الآية يعني الأعمى وليس الأبكم أو الأخرس كما ورد في الترجمة **le muet** |
| ﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ الطور 32 | **Leur songes** leur ordonnent-ils ? sont-il un peuple rebelle ?[2] | أجمع أغلب المفسرين أن أحلامهم يقصد بها عقولهم وليس مايراه النائم في منامه كما ورد في الترجمة **Leur songes** |
| ﴿ وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ الروم 9 | Des a Apôtres d'estimés a peuples vinrent a eux avec les preuves[3] | لفظ رسلهم جاء معرفا بالإضافة أما الترجمة جاء نكرة ( رسل Des a Apôtres) |
| ﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ المائدة 64 | Chaque foit que fut allume un feu pour la guerre ,nous l'éteignîmes[4] | (كلما أوقدوا نارا للحرب ) يقول المفسرون هم اليهود والفاعل في الترجمة مجهول ، أما عبارة أطفأها الله ترجمت هكذا nous l'éteignîmes بمعنى نحن اطفأناها |
| ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ يوسف 92 | (joseph) répondit: que nul reproche ne tombe sur vous aujourd'hui Allah vous pardonnera il est le plus miséricordieux des miséricordieux[5] | (يغفر الله لكم) على لسان يوسف بمعنى الدعاء والمغفرة أما في الترجمة جاءت على سبيل التقرير و الإخبار |
| ﴿ قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَابِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ ﴾ طه 63. | Pharaon dit : en vérité ce sont certes deux magieiens qui veulent vous chasser de votre art remarquable .[6] | لفظ (قالوا) يشير إلى السحرة والترجمة تصر على (قال فرعون Pharaon dit ) رغم التفاسير الواضحة لنص الآية وهو نهج اتبعه المترجم بعدم الأخذ بأقوال المفسرين وترجيح تخريجاته التي لا تستند إلى شيء. |

| | | |
|---|---|---|
| ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾المائدة 55. | Votre patron ( et vos allies) sont seulement Allah , son a porte et ceux qui accomplissent la prière ,(qui) donnent l'Aumone (zakat) et (qui) s'inelinent(7) | الترجمة أغفلت عبارة والذين آمنوا لذلك جاء خلل في المعنى . |

هذه بعض النماذج التي يمكن الاستدلال بها في مسألة الخلل في المعنى التي رافقت ترجمة بلاشير الذي يمكن أن نرجعه إلى عدم فهم بعض الألفاظ التي لها دلالات خاصة تتجاوز المعنى الظاهر ، كما أن عدم فهم السياق العام والخاص للعديد من الآيات أحدث خللا في الترجمة ،وما يمكن أن نسجله هنا هو تجاوز بلاشير لأقوال المفسرين وإقحام تخريجات في فهم الآيات قيد الترجمة وهي في كثير الأحيان تجانب الصواب وتخل بالمعاني. وهو الملاحظ على المترجم الذي لم يتبع قواعد وأصول التفسير، والوقوف عند أسرار لغة القرآن واستيعاب خصائصها وأساليبها . وهنا تكمن قدرة المترجم في مواجهة هذه التحديات المتمثلة في إيجاد توافق وانسجام مابين أجزاء النص ومن منطلق أن هذا العمل ليس ترجمة وإنما هو فهوم. وهنا تكمن خطورة المسألة وهي في كيفية تدخل المترجم بخلفيته الفكرية والثقافية في توجيه الفهم (تحريف النص ) لأن الترجمة الناجحة

(1)(2)(3)Le Coran.Regis Blachere.p149.558.430.142.269.343.141.

تتضمن تحدياً فكرياً من أعقد التحديات الفكرية التي عرفتها البشرية . كما أن التزام الأمانة الشديدة في الترجمة إزاء العمل الأصلي يخضع المترجم لضغوط من الطرفين ضغوط من قبل النص المصدر وضغوط من قبل اللغة والثقافة.

ومما سبق يجب على المترجم أن يحدد هوية النص أو المجال الذي ينتمي إليه ثم يحدد الوسائل اللسانية والأسلوبية التي تسمح له بإيجاد أفضل المكافئات في اللغة

الهدف لتوخي، أكبر قدر من الدقة في الترجمة . فهو مطالب بالإلمام بوسائل الاتساق و الانسجام في اللغة الأصلية وأدوات الترابط النصي لفظية أو معنوية إذ أن غياب هذه العناصر يعيق عملية التلقي .

## الخــاتمة

والآن ونحن على مشارف ختام بحثنا حول القرآن الكريم في الخطاب الاستشراقي الفرنسي ريجيس بلاشير أنموذجا حري بنا أن نبرز أهم النتائج المتوصل إليها والتي نوجزها كما يأتي:

1- إن جملة الدراسات الاستشراقية التي وقفنا عندها تعطي رؤية واضحة عن أهم أعمال المستشرقين التي تعاملت مع الظاهرة القرآنية في عمومها، حيث رسمت بعض البحوث والدراسات مسار البحث الاستشراقي ، ولمسنا معه أنها لم تنضج إلا مع مستشرقين تسلحوا برؤية ومنهج نقدي يختلف عما عاهدناه في الكثير من البحوث الاستشراقية التي لم تستطيع الخروج عن دائرة إثارة الشبهات بكل الوسائل ودون مبررات أو منطق بحث ، ثم إن ما بدله الاستشراق الألماني يكاد تكون أبرز الجهود في مجال الدراسات القرآنية، كما أن الاستشراق الفرنسي قد حاز على الأهمية من حيث الاطلاع و النقد ، ونسجل هنا أن اتجاه الدارسين نحو جوانب دون أخرى، أغفل إلى حد بعيد الجوانب البلاغية والنقدية واللغوية والنظم القرآني وهي جوانب بدت ضئيلة بالنسبة لغيرها.

2- إن مفهوم الوحي هو من أهم المفاهيم التي تبرز الرؤية التي نظر من خلالها الاستشراق الفرنسي للقرآن الكريم والتي لا تخرج عن الإطار الشخصي للرسول صلى الله عليه وسلم وعن الظروف المحيطة به ، حيث اتجهت كل التفسيرات نحو التأكيد على بشرية القرآن الكريم بحجج وأدلة مختلفة تربطه بنصوص أخرى خارجة عن مجاله.

3- إن فهم القرآن عند المستشرقين يرتكز على مبدأ الشك في مصدرية الوحي وفي المصادر والروايات الإسلامية ، وقد عمدت الدراسات الاستشراقية وفق هذه الرؤية إلى نهج عملية انتقائية للمصادر والروايات و النصوص التي توصل إلى انجاز سيرة تاريخية بالقرآن تقابل السيرة النبوية وتساعد على فهمه ، ثم تكوين فكرة أقرب إلى الحقيقة عن الخطاب القرآني على المستوى اللغوي والفكري والعقائدي والسياسي، ومحاولة حسم قضية الناسخ والمنسوخ وتسليط الضوء على مرحلة الأولى من تاريخ الإسلام على اعتبار أنها تقرب الصورة من واقع الشخصيات الفاعلة في تكوين ما يعرف بالمصحف ، وكشف ملابسات وظروف جمعه وتدوينه وقراءته.

4- إن هذه الدراسات الاستشراقية الفرنسية لم تغفل جانب هام في فهم القرآن وهو أسلوبه ، إذ على الرغم من عدم امتلاك بعضهم لناصية اللغة وعدم الإيمان بمصدريته ، إلا أنهم لمسوا بعض ملامح إعجاز أسلوب القرآن ، وأثاروا من حوله جملة من التفسيرات والتعليقات بين النفي والاتباث ، إلى جانب إثارة بعض القضايا المتعلقة بأصوله البشرية المفترضة .

5-اتخذت الدراسات الاستشراقية الفرنسية من مسألة تطور الخط والقراءات المختلفة، ووضع النقط على الحروف وغيرها مبررات للتحريف على مستوى الشكل والناسخ والمنسوخ والظروف السياسية والاجتماعية وملابسات الجمع والتدوين مبررات للتحريف على مستوى المضمون ، فاستقصاء هذه الظروف والملابسات التي مر بها القرآن الكريم في الجمع والتدوين من قبل المستشرقين يهدف إلي محاولة وضعه محل نص قابل للتجريب يمكن معه الوصول إلى الوحدات والبنى التي تغيرت مع تحول النص من الشفهي إلى المكتوب ، لأنهم يرون أن مرحلة القرآن في عهد النبي لا يمكن فيها الحديث عن نص قرآني قابل للقراءة وإنما عن محتوى قرآني عديم الشكل يمكن تقسيمه بحسب التمايز البدئي إلى محتوى مكي ومحتوى مدني، وموطن الارتكاز عندهم في هذه القضية هو التشكيك في وقائع جمع القرآن والمراحل التي مرَّ بها ، و أن القرآن لم يُدوَّن ولم يكتب في مصحف أو مصاحف إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

6- تعد ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الفرنسية عند بلاشير وغيره من المستشرقين تسعى إلى إحاطة القرآن بالغموض بإثارة ما يرونه مهما في فهه ، وزاد من تدعيم هذه الرغبة ، ما نشرته ترجمة القرآن من حواش وتعليقات هامشية أربكت القارئ الغربي ونفرته من امتلاك مفاتيح قراءته ، لما حشرته من مقدمات يتوه معها القارئ دون أن يصل إلى هدفه ، ناهيك عن وضع سياج من هالات الغموض والتشكيك في صحته ، وإسقاط مفاهيم تتوافق والرؤية التي انطلقوا منها في تقريبه إلى القارئ الغربي.

7- إن الجهاز المفاهيم في الحقل الاستشراقي الفرنسي متعدد ومتداخل ووقفنا عند أهمها :

1- الانتقائية : الانتقاء في استعمال المصادر بالاعتماد على مصادر معينة ، و إهمال المصادر القرآنية الأصلية والاحتفاء بدراسات المستشرقين والسعي إلى توسيع دائرة الاستفادة من مصادر غير إسلامية في كتابة التاريخ الإسلامي وذلك لدعم موضوعية البحث التاريخي .

2- النزعة التشكيكية : المبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، وإقامة فرضيات جديدة والتركيز على المرحلة التي تأسست فيها علوم القرآن وتسليط الضوء عليها.

3- الإسقاط :إبراز اثر البيئة وإسقاط الواقع المعاش على الأحداث التاريخية وربط الآيات بظروف البيئة والعصر الذي نزلت فيه ، التماس المتشابهات من ألفاظ وأسماء وقصص، ومحاولة وضع معايير لتصنيف الأدبية في القرآن وتنظيم موضوعاته.

إلى جانب ذلك مفاهيم أساسية أخرى مهمة عند بلاشير وهي الظاهرة القرآنية الإعجاز، و الواقعة القرآنية .

8-اللافت في تتبع هذه الدراسات الاستشراقية بالبحث والاستقصاء يقف عند ملاحظة هامة لبد من الاهتمام بها والعمل عليها وهي أن الاستشراق الفرنسي أسس الكثير من فرضياته على بعض النصوص التراثية لاسيما المرتبطة بمسألة القراءات القرآنية التي فرضها الاستشراق كمصادر وسارع المستشرقون إلى تحقيقها وترجمتها لتكون مصادر أساسية في بناء ونسج اخطر الفرضيات المرتبطة بالقرآن الكريم.

# أعلام الاستشراق

## 1-جورج سيل George Sale(1697-1736)

ولد في لندن التحق في البداية بالتعليم اللاهوتي تعلم العربية على يد معلم من سوريا وكان يتقن اللغة العبرية أيضاً . من أبرز أعماله ترجمته لمعاني القرآن الكريم التي قدم لها بمقدمة احتوت على كثير من الافتراءات والشبهات. ومن الغريب أن يقول عنها عبد الرحمن بدوي :" ترجمة سيل واضحة ومحكمة معاً ، ولهذا راجت رواجاً عظيماً طوال القرن الثامن عشر إذ عنها ترجم القرآن إلى الألمانية عام 1746" ويقول في موضع آخر " وكان سيل منصفاً للإسلام برئياً – رغم تدينه المسيحي من تعصب المبشرين المسيحيين وأحكامهم السابقة الزائفة.

## 2-يوهان جاكوب رايسكه Johann Jakob Reiske (1716-1774) :

يعد رايسكه مؤسس الدراسات العربية في ألمانيا حيث بدأ تعليم نفسه العربية ثم درس في جامعة ليبزيج Leipzig وانتقل إلى جامعة ليدن لدراسة المخطوطات العربية فيها كما اهتم بدراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية وإن كان له فضل في هذا المجال فهو الابتعاد بالدراسات العربية الإسلامية عن الارتباط بالدراسات اللاهوتية التي كانت تميز هذه الدراسات في القرون الوسطى (الأوروبية) .

**3- سيلفستر دي ساسي Silvester de Sacy (1758-1838) :**

ولد في باريس عام 1758، وتعلم اللاتينية واليونانية ثم درس عند بعض القساوسة منهم القس مور والأب بارتارو، ثم درس العربية والفارسية والتركية، عمل في نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس الوطنية ، وكتب العديد من البحوث حول العرب وآدابهم وحقق عدداً من المخطوطات ، عين أستاذا للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية عام 1795 وأعد كتاباً في النحو ترجم إلى الإنجليزية والألمانية والدنماركية ، وأصبح مديراً لهذه المدرسة عام 1833، وعندما تأسست الجمعية الأسيوية انتخب رئيساً لها عام 1822. ومن أبرز اهتماماته الدروز حيث ألف كتاباً حولهم في جزأين. أصبحت فرنسا في عهده قبلة المستشرقين من جميع أنحاء القارة الأوروبية ويقول أحد الباحثين إنّ الاستشراق اصطبغ بالصبغة الفرنسية في عصره. عمل دي ساسي مع الحكومة الفرنسية وهو الذي ترجم البيانات التي نشرت عند احتلال الجزائر وكذلك عند احتلال مصر من قبل حملة نابليون عام 1797.

**4 - وليام ميور Willia Muir (1819-1905) :**

وصفه عبد الرحمن بدوي بأنه مستشرق ومبشّر وموظف إداري إنجليزي، تعلم العربية في أثناء عمله في الهند واهتم بالتاريخ الإسلامي شارك في أعمال جمعية تنصيرية في الهند. وألف موير كتاباً يناصر الجهود التنصيرية بعنوان ( شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية) ومن أهم مؤلفات ميور كتابه في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في أربعة مجلدات وكتابه حول الخلافة كما ألف كتاباً حول القرآن الكريم بعنوان"( القرآن تأليفه وتعاليمه.) تولى ميور منصب مدير جامعة أدنبره في الفترة من عام 1885حتى عام 1903.

**5- أرنست رينان Ernest Renan(1823-1892) :**

تلقى تعليمه في المدارس اللاهوتية وتعلم العربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، زار المشرق وعاش بلبنان فترة من الزمن، واهتم بالعقيدة الإسلامية . من أبرز اهتماماته دراسته ابن رشد والرشديين ، اهتم باللغات السامية وله موقف مشهور من العقل السامي بأنه لا يصلح لدراسة العلم وقد ردّ عليه كل من جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في كتابه :" الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية.

**6-ثيودور نولدكه Theodor Noldeke (1836-1930) :**

ولد في هامبرج في 2مارس 1836ودرس فيها اللغة العربية ودرس في جامعة ليبزيج وفينا وليدن وبرلين . عيّن أستاذاً للغات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة توبنجن، وعمل أيضاً في جامعة ستراستبرج. اهتم بالشعر الجاهلي وبقواعد اللغة العربية وأصدر كتاباً بعنوان ( مختارات من الشعر العربي) من أهم مؤلفاته كتابه ( تاريخ القرآن ) نشره عام 1860 وهو رسالته للدكتوراه وفيه تناول ترتيب سور القرآن الكريم وحاول أن يجعل لها ترتيباً ابتدعه. ذكر عبد الرحمن بدوي أن نولدكه يعد شيخ المستشرقين الألمان.

**7- يوليوس فيلهاوزن Jullius Wellhausen (1844-1918) :**

تخصص في دراسة التاريخ الإسلامي والفرق الإسلامية ، من أبرز إنتاجه تحقيق تاريخ الطبري . وألف كتاباً بعنوان ( الإمبراطورية العربية وسقوطها) ومن اهتماماته بالفرق الإسلامية تأليف كتابيه ( الأحزاب المعارضة في الإسلام )

وكتابه (الخوارج والشيعة) وكتب عن الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه ( تنظيم محمد للجماعة في المدينة ) وكتابه ( محمد والسفارات التي وجهت إليه).

**8- إجناز جولدزيهر.Ignaz Goldziher (1850-1921) :**

ولد في 22يونيه 1850 لأسرة يهودية ،درس في بوادبست ثم برلين ثم انتقل إلى جامعة ليبسك والتحق فيها بقسم الدراسات الشرقية. رحل إلى القاهرة وسوريا وحضر بعض الدروس في الأزهر. عمل في جامعة بودابست في مجال الدراسات العربية والإسلامية. أصبح أستاذاً للغات السامية عام 1894. كتب كثيراً حول الإسلام عقيدة وشريعة وتاريخاً ، وكان له تأثير في الدراسات الاستشراقية حتى يومنا هذا حيث انتشرت كتبه في مختلف اللغات الأوروبية . وما تزال جامعة برنستون–مثلاً– تقرر كتابه دراسات إسلامية في مناهج قسم دراسات الشرق الأدنى حيث قامت الجامعة بنشر ترجمة جديدة لهذا الكتاب مع تعليقات المستشرق برنارد لويس. وقد رد عليه كثير من المسلمين ومن أبرزهم الدكتور مصطفى السباعي في كتابه ( السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي) كما أعدت بعض البحوث حول الجوانب العقدية والتاريخية في كتاباته في قسم الاستشراق بكلية الدعوة بالمدينة المنورة.

**9-ديفيد صموئيل مرجليوث David Samuel Margoliouth (1858-1940) :**

بدأ حياته العلمية بدراسة اليونانية واللاتينية ثم اهتم بدراسة اللغات السامية فتعلم العربية ومن أشهر مؤلفاته ما كتبه في السيرة النبوية وكتابه عن الإسلام وكتابه عن العلاقات بين العرب واليهود. ولكن هذه الكتابات اتسمت بالتعصب والتحيز والبعد الشديد عن الموضوعية كما وصفها عبد الرحمن بدوي. ولكن يحسب له

اهتمامه بالتراث العربي كنشره لكتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي، ورسائل أبي العلاء المعري وغير ذلك من الأبحاث.

**10-كارل بروكلمان Carl Brockelmann (1868-1956) :**

ولد في 17 سبتمبر 1868في مدينة روستوك ، بدأ دراسة اللغة العربية وهو في المرحلة الثانوية ، ودرس في الجامعة بالإضافة إلى اللغات الشرقية اللغات الكلاسيكية ( اليونانية واللاتينية) ودرس على يدي المستشرق نولدكه. اهتم بدراسة التاريخ الإسلامي وله في هذا المجال كتاب مشهور (تاريخ الشعوب الإسلامية) ولكنه مليء بالمغالطات والافتراءات على الإسلام.ومن أشهر مؤلفاته كتاب (تاريخ الأدب العربي) الذي ترجم في ستة مجلدات وفيه رصد لما كتب في اللغة العربية في العلوم المختلفة من مخطوطات ووصفها ومكان وجودها.

**11- سير هاملتون جيب.Sir Hamilton R. A. Gibb :**

ولد هاملتون جيب في الإسكندرية في 1895/1/2، انتقل إلى اسكتلندا وهو في الخامسة من عمره للدراسة هناك ولكنه كان يمضي الصيف مع والدته في الإسكندرية. التحق بجامعة أدنبرة لدارسة اللغات السامية. عمل محاضراً في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن عام 1921وتدرج في المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذً للغة العربية عام 1937 وانتخب لشغل منصب كرسي اللغة العربية بجامعة أكسفورد. انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد بعد أن عمل أستاذاً للغة العربية في الجامعة. بالإضافة إلى اهتمامه اللغوي فقد أضاف إلى ذلك الاهتمام بتاريخ الإسلام وانتشاره وقد تأثر بمستشرقين كبار من أمثال تومارس آرنولد وغيره.

من أبزر إنتاج جب ( الفتوحات الإسلامية في آسيا الوسطى)(1933) ودراسات في الأدب العربي المعاصر وكتاب ( الاتجاهات الحديثة في الإسلام ) وشارك في تأليف ( إلى أين يتجه الإسلام) . وقد انتقل جيب من دراسة اللغة والآداب والتاريخ إلى دراسة العالم الإسلامي المعاصر وهو ما التفت إليه الاستشراق الأمريكي حينما أنشأ الدراسات الإقليمية أو دراسات المناطق.وله كتاب بعنوان ( المحمدية ) ثم أعاد نشره بعنوان ( الإسلام) وله كتاب عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

**12- ريجيس بلاشير. R.L. Blacher(1900-1973) :**

ولد في باريس وتلقى التعليم الثانوي في الدار البيضاء وتخرج باللغة العربية من كلية الآداب بالجزائر . تولى العديد من المناصب العلمية منها أستاذ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط ، ومدير معهد الدراسات المغربية العليا ( 1924–1935) وأستاذ كرسي الأدب العربي في مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس وأستاذاً محاضراً في السوربون ، ثم مدير مدرسة الدراسات العليا والعلمية، ثم أستاذ اللغة العربية وحضارتها في باريس. من أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكذلك كتابه (تاريخ الأدب العربي) في جزأين وترجمه إلى العربية إبراهيم الكيلاني ، وله أيضاً كتاب (أبو الطيب المتنبي:دراسة في التاريخ الأدبي) ، ترجمه أيضاً إبراهيم الكيلاني.

**13-جوزف شاخت Josef Schacht (1902-1969) :**

ولد في 15مارس 1902، درس اللغات الشرقية في جامعة برسلاو وليبتسك انتدب للعمل في الجامعة المصرية عام 1934لتدريس مادة فقه اللغة العربية واللغة

السريانية. شارك في هيئة تحرير دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الثانية. عرف شاخت باهتمامه بالفقه الإسلامي ولكنه صاحب إنتاج في مجال المخطوطات وفي علم الكلام وفي تاريخ العلوم والفلسفة.

**14- مونتجمري وات Montgomery Watt :**

ولد في كريس فايف في 14مارس 1909 والده القسيس أندرو وات درس في كل من أكاديمية لارخ 1914–1919 وفي كلية جورج واتسون بإدنبرة وجامعة أدنبره1927–1930وكلية باليول بأكسفورد 1930–1933 وجامعة جينا بألمانيا 1933وبجامعة أكسفورد وجامعة أدنبرة في الفترة من 1938–1939و1940–1943 على التوالي. عمل راعياً لعدة كنائس في لندن وفي أدنبره ومتخصص في الإسلام لدى القس الأنجليكاني في القدس. عمل رئيساً لقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة أدنبره في الفترة من 1947–1979. نال درجة الأستاذية عام 1964. دعي للعمل أستاذاً زائراً في كل من الجامعات الآتية: جامعة تورنتو 1963و1978 وكلية فرنسا في باريس عام 1970وجامعة جورجتاون بواشنطن عام 1978–1979. أصدر العديد من المؤلفات من أشهرها :" محمد في مكة " و "محمد في المدينة " و "محمد نبي ورجل دولة" و" الفلسفة الإسلامية والعقيدة" و" الفكر السياسي الإسلامي" و"تأثير الإسلام في أوروبا القرون الوسطى" و" الأصولية الإسلامية والتحديث" و" العلاقات الإسلامية النصرانية " ومن آخر كتبه " حقيقة الدين في عصرنا "(1996) وكتاب " الفترة التكوينية للفكر الإسلامي " (1998) و" موجز تاريخ الإسلام."(1995)وغيرها كثير.

**15- آرثر جون آربري Arthur John Arberry (1905-1969) :**

ولد في 12مايو 1905في مدينة بورتسموث بجنوب بريطانيا، التحق بجامعة كامبريدج لدراسة اللغات الكلاسيكية اللاتينية واليونانية. وشجعه أحد أساتذته (منس) على دراسة العربية والفارسية. ارتحل إلى مصر لمواصلة دراسته للغة العربية . عاد إلى مصر ليعمل في كلية الآداب رئيساً لقسم الدراسات القديمة ( اليونانية واللاتينية) وزار فلسطين وسوريا ولبنان. اهتم بالأدب العربي فترجم مسرحية مجنون ليلي لأحمد شوقي كما حقق كتاب ( التعرف إلى أهل التصوف.)واصل اهتمامه بالتصوف وذلك بنشره كتاب (المواقف والمخاطبات) للنفري وترجمه إلى الإنجليزية.عمل آربري مع وزارة الحرب البريطانية في أثناء الحرب العالمية الثانية مهتماً بشؤون الإعلام والرقابة البريدية. وأصدر كتابه ( المستشرقون البريطانيون)(1943) تولى منصب أستاذ كرسي اللغة العربية في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ثم انتقل لجامعة كمبردج ليحتل منصب أستاذ كرسي اللغة العربية في هذه الجامعة. ولعل من أبرز جهود آربري ترجمته لمعاني القرآن الكريم حيث أصدر أولاً مختارات من بعض آيات القرآن الكريم مع مقدمة طويلة ثم أكمل الترجمة وأصدرها عام 1955.

**16- مكسيم رودنسون Maxim Rodinson 1915:**

ولد في باريس في 26يناير 1915 وحصل على الدكتوراه في الآداب ثم على شهادة من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية والمدرسة العلمية العليا. تولى العديد من المناصب العلمية في كل من سوريا ولبنان في المعاهد التابعة للحكومة الفرنسية هناك. تولى منصب مدير الدراسات في المدرسة العلمية

للدراسات العليا قسم العلوم التاريخية واللغوية ثم محاضراً فيها قسم العلوم الاقتصادية والاجتماعية. نال العديد من الأوسمة والجوائز من الجهات العلمية الفرنسة والأوروبية. له العديد من المؤلفات منها ( الإسلام والرأسمالية) و(جاذبية الإسلام) و(محمد) و(إسرائيل والرفض العربي) وله العديد من الدراسات التاريخية والتاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي.

**17- برنارد لويس .Bernard Lewis (1916- )**

ولد لويس في 31مايو 1916 وتلقى تعليمه الأول في كلية ولسون والمدرسة المهنية حيث أكمل دراسته الثانوية ولا تذكر المراجع أية معلومات عن تلقيه تعليماً دينياً يهودياً خاصاً. التحق بجامعة لندن لدراسة التاريخ ثم انتقل إلى فرسنا للحصول على دبلوم الدراسات السامية (1937)متتلمذا على المستشرق الفرنسي ماسنيون وغيره. ثم عاد إلى جامعة لندن:مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية وحصل على الدكتوراه عام 1939 عن رسالته القصيرة حول أصول الإسماعيلية. استدعي في أثناء الحرب العالمية الثانية لأداء الخدمة العسكرية وأعيرت خدماته لوزارة الخارجية من 1941حتى عام 1945.عاد بعد الحرب إلى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية لتدريس التاريخ الإسلامي وأصبح أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي عام 1949ثم أصبح رئيساً لقسم التاريخ عام 1957، وظل رئيساً لهذا القسم حتى انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1974.

دُعِي للعمل أستاذً زائراً في العديد من الجامعات الأمريكية والأوربية منها جامعة كولمبيا وجامعة انديانا وجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس وجامعة أكلاهوما وجامعة برنستون التي انتقل إليها والعمل فيها من 1974حتى تقاعده عام 1986. وهنا عيّن مديراً مشاركاً لمعهد أنانبرج اليهودي للدراسات اليهودية والشرق أوسطية في

مدينة فيلاديلفيا بولاية بنسلفانيا.يعد لويس من أغزر المستشرقين إنتاجاً ( وإن كان له قدرة على إعادة نشر بعض ما سبق نشره بصور أخرى) وقد تنوعت اهتماماته من التاريخ الإسلامي حيث كتب عن الإسماعيلية وعن الحشاشين وعن الطوائف المختلفة في المجتمع الإسلامي ،إلى الحديث عن المجتمع الإسلامي ولكنه في السنوات الأخيرة قبل تقاعده بقليل بدأ الاهتمام بقضايا العالم العربي والإسلامي المعاصرة فكتب عن الحركات الإسلامية( الأصولية) وعن الإسلام والديموقراطية.

قدم خدماته واستشاراته لكل من الحكومة البريطانية التي كلفته القيام برحلة إلى العديد من الجامعات الأمريكية وإلقاء الأحاديث الإذاعية والتلفازية عام 1954 ، كما قدم استشارته للكونجرس الأمريكي أكثر من مرة. وفي إحدى المرات(8مارس 1974) ألقى محاضرة في أعضاء لجنة الشؤون الخارجية بالكونجرس الأمريكي حول قضية الشرق الأوسط ولأهمية هذه المحاضرة نشرتها وزارة الخارجية الإسرائيلية بعد أسبوعين من إلقائها.

**18-غوستاف فلوجل Gustav Flugel (1802-1870):**

تعلم اللغة العربية في جامعة ليبزيج وفي جامعة فيينا ثم التحق بمدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس على يدي دي ساسي. ومن أهم أعمال فلوجل وضع ( المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)كما اهتم بالتراث الإسلامي في مجال الفلسفة والنحو العربي.

**19-رودي بارت Rudi Paret :**

ولد عام 1901، درس في جامعة توبنجن اللغات السامية والتركية والفارسية في الفترة من 1920 حتى 1924وتخرج على يد المستشرق الألماني ليتمان.امضى

سنتين في القاهرة (1925–1926)، كان اهتمامه في البداية بالأدب الشعبي ولكنه تحول إلى الاهتمام باللغة العربية والدراسات الإسلامية وبخاصة القرآن الكريم. تولى العديد من المناصب العلمية منها مدرّس في جامعة توبنجن وأستاذاً بجامعة هايدلبرج ثم عاد إلى توبنجن أستاذاً للغة العربية والإسلاميات من عام 1951–1968.ومن أهم مؤلفاته ( محمد والقرآن) وترجم معاني القرآن الكريم إلى الألمانية وله كتاب عن القرآن بعنوان( القرآن تعليق وفهرست.)

**20- آنا ماري شميل Annemarie Schimmel (1922- ) :**

من أشهر المستشرقين الألمان المعاصرين بدأت دراسة اللغة العربية في سن الخامسة عشرة وتتقن العديد من لغات المسلمين وهي التركية والفارسية والأوردو . درّست في العديد من الجامعات في ألمانيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفي أنقرة . اهتمت بدراسة الإسلام وحاولت تقديم هذه المعرفة بأسلوب علمي موضوعي لبني قومها حتى نالت أسمى جائزة ينالها كاتب في ألمانيا تسمى جائزة السلام. ولكن بعض الجهات المعادية للإسلام لم يرقها أن تنال هذه الباحثة المدافعة عن الإسلام في وجه الهجمات الغربية عليه حاولوا أن يمنعوا حصولها على الجائزة.وقد أدرك مكانة هذه المستشرقة العلاّمة والداعية المسلم في أوروبا الدكتور زكي علي منذ أكثر من أربعين سنة حين كتب يقول:" وعلى رأس المحررين ( لمجلة فكر وفن) الأستاذة الألمعية الدكتورة آن ماري شميل المتخصصة في دراسة محمد إقبال حكيم وشاعر باكستان ..وترجمت إلى الألمانية له ديوان (جاويد نامة ) وكتاب (رسالة المشرق عن الفارسية ) وهي أستاذة بجامعة بون وغيرها ومن أكابر علماء ألمانيا..وتنصف الإسلام والمسلمين كثيراً جزاها الله خيراً." وقال عنها أيضاً أنها أصدرت العديد من الكتب منها كتاب (محمد رسول الله )بسطت فيه

مظاهر تعظيم وإجلال المسلمين لرسول الله وقد امتدحها رئيس المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا بأنها ما زالت تواصل كتاباتها الموضوعية وترجماتها عن الإسلام.

**21-سنوك هورخرونيهChristiaan Snouk Hurgronje (1857-1936):**

ولد في 8فبراير 1857درس اللاهوت ثم بدأ دراسة العربية والإسلام على يد المستشرق دي خويه. ودرس كذلك على يد مستشرقين آخرين منهم المستشرق الألماني نولدكه.كانت رسالته للدكتوراه حول الحج إلى مكة المكرمة عام 1880. عمل مدرساً في معهد تكوين الموظفين في الهند الشرقية ( إندونيسيا) أعلن إسلامه وتسمى باسم عبد الغفار وسافر إلى مكة المكرمة وامضى فيها ستة أشهر ونصف. تعرف خلال هذه الفترة على عدد من الشخصيات في مكة وبخاصة الذين تعود أصولهم إلى الجزر الأندونيسية . جمع مادة كتابه عن مكة المكرمة.انتقل إلى العمل في أندونيسيا لخدمة الاستعمار الهولندي حيث عمل مستشاراً لإدارة المستعمرات في عام 1891. يعد سنوك نموذجاً للمستشرق الذي خدم الاستعمار خدمات كبيرة وسخّر علمه لهذا الغرض.

# مكتبة البحث

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

***أ-المصادروالمراجع:***

**1**-احمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، طبع بمطابع، دار المعارف، مصر، 1980.

2-إدوار سعيد ، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة، صبحي حديدي، ط 1، 1996، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع.

3- إدوار سعيد، الاستشراق ،المعرفة السلطة الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ط5، 2001.

4-إبراهيم عوض، المستشرقون والقرآن، مكتبة الشرق، ط1، مصر،2003.

5-أدونيس ، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1 ،1985.

6-إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1997.

7-أنا ماري شمل،الإسلام كبديل،مراد هوفمان،مؤسسة بافاريا،بيروت،ط1 ،1413هـ/1993.

8- أحمد الشيخ،المثقفون العرب والغرب،المركز العربي للدراسات الغربية،مصر ط1، 2000.

9-أحمد نصري،اراء المستشرقين الفرنسين في القرآن الكريم،دراسة نقدية،ط1 ،2009 .

10-ابراهيم انيس، موسقى الشعر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ، ط2،1952 .

11-أحمد درويش،الاستشراق الفرنسي والأدب العربي،الهيئة العربية العامة للكتاب، دط ،1997.

12-ابراهيم عوض، ترجمة بيرك للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، مكتبة زهراء الشرق،القاهرة، 2000.

13- آرثر جفري، مقدمة كتاب المصاحف ، ترجمة مالك مسلماني.

14- ادوارد كانون سل، تدوين القرآن ، ترجمة مالك مسلماني

15- ادوارد كانون سل، تطور القرآن التاريخي، ترجمة مالك مسلماني.

16- أمنة الجبلاوي ، الاسلام المبكر الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك انموذجا، منشورات الجمل، ط1 ، بغداد، 2008.

17-أحمد فاضل السعدي، القراءة الاركونية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت ،2012.

18-ابراهيم انيس، في اللهجات العربية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2003.

19-أبو عبد الله محمد بن مسلم ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن،تح:السيد احمد صقر ،ط2 ، القاهرة،1973 دار التراث،1973.

20-ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر،دار الكتب العلمية ،بيروت، لبنان ،دط،دت.

21-أحمد مكي الانصاري، الدفاع عن القرآن ضد النحوين والمستشرقين،دار المعارفمصر 1973.

22- أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الاشعت السيجيستاني، المصاحف، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

23- جاك بيرك، اي اسلام، دار العالم الثالث، ترجمة بشير السباعي، دط، دت.

24-جاك بيرك ، إعادة قراءة القرآن، ترجمة منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط2، 2005 .

25- حورية الخمليشي، ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند ريجيس بلاشير، منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ-2010م .

26-حسن عزوزي،آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية،2007 ،المغرب.

27-خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،2001 .

28- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط4، د ت.

29- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي والشيخ جمال الذهبي و الشيخ إبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة ، بيروت لبنان، ط2 ،1415هـ/1994م.

30-السيوطي عبد الرحمن جلال الدين ،الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،المكتبة العصرية،صيدا بيروت،دط ،2003م.

31- الجرجاني ، أسرار البلاغة ،تحقيق هـ ، ريتر ، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983.

32- ريجيس بلاشير ، القرآن ، نزوله تدوينه، ترجمته وتأثيره، نقله إلى العربية رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974.

33- ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر تونس ، والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د ط، 1986.

34- زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين؟وجهان لجاك بيرك، مكتبة وهبة، القاهرة،ط1، 1425هـ/2005.

35- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين، فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملاين، بيروت، ط1981،9.

36-كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف،مصر، ط2 ،1977.

37- كلير تسدال، مصادر الإسلام.

38- كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملاين بيروت ، ط9، 1981 .

39- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين،دار الفكر، دمشق ، ط4، القاهرة،1987.

40- محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ترجمة وتعليق،هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

41- محمد حسين الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة والنشر والتوزيع بيروت،ط1 ، 1409 هـ/1983م.

42- محمد دراجي، الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر، دط ، دت.

43- محمد تحريشي ، النقد والإعجاز، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2004.

44-مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط15 1405هـ/1985م.

45-مصطفى السعدني، المدخل إلى بلاغة النص، منشأة المعارف الإسكندرية، 1994.

46- محمد أركون ، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت،ط1 ،2001.

47-محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء 1 في التعريف بالقرآن ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.

48-محمد أركون تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت ، مركز الانماء القومي، 1996.

49-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، دط، دت.

50-محمد الصالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الأفاق، الجديدة، بيروت ، ط1، 1980.

51-محمد امين، المستشرقون والقرآن، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004.

52-محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلة، ط1، 2001.

53- مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دار النفائس، ط1 ،2008، ديمشق سوريا .

54- محمود ماضي، الوحي من المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، مصر.

55- محمد عبد الله الشرقاوي،الاستشراق في الفكر الاسلامي المعاصردراسات تحليلة تقويمية،القاهرة ،دط، دت.

56- مصطفى صادق الرافعي ،إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ،دار الكتاب العربي ،بيروت ،دط ،1990.

57- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

58- محمود حمدي زقزوق الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري،دار المعارف، القاهرة،دط، دت.

59- محمد امين ،المستشرقون والقرآن ، دار الأمل للنشر والتوزيع الأردن ط1، 2004.

60-محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم علي ، دار القلم الكويت، 1984.

61- محمود العزب ، إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم ، ط1 ، 2006 ،نهضة مصر للطباعة والنشر.

62- محمد أركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.ط2 ،2002.

63- محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار نهضة مصر، ط2 .1997.

64- محمد درويش ، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، دط 1997.

65- محمد عناني ، فن الترجمة ، الشركةالمصرية العالمية للنشر لونجمان ، ط5، 2005.

66- محمد محمد أبو شهبة ، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ط3،السعودية ،1987.

67- مشتاق بشير الغزالي ،القرآن الكريم في دراسات المستشرقين ، دار النفائس ،ط1، 2008،بيروت لبنان.

68- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ،1420 هـ/2000.

69-عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، دار الوفاء،ط2 ،1995

70- عبد الرحمن بدوي،موسوعة المستشرقين،دار العلم للملاين،بيروت،ط3، 1993.

71-عماد الدين خليل،القرآن الكريم من منظور غربي،دار الفرقان للنشر والتوزيع،ط1. 1988.

72-عبد العظيم المطعني،الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي،دار الوفاء،ط2، 1995.
73- عبد العظيم المطعني، أوربا في مواجهة الإسلام،مكتبة وهبة،القاهرة،ط1
74-غوستاف لبون.حضارة العرب.نقله إلى العربية عادل زعتر.طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.ط4.1384هـ/1964م.
75- فاروق عمر فوزي.الاستشراق والتاريخ الإسلامي.الأهلية للنشر والتوزيع.ط1. الأردن.1998.
76- فضل بن عمار العماري.الشعر النحول قضايا ونصوص.مكتبة التوبة.ط1 .1417هـ/1996م.الرياض.
77- ساسي سالم الحاج.نقد الخطاب الاستشراقي.الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية.المدار الإسلامي.بيروت.ط1 .2002..
78-سالم يفوت.حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي.المركز الثقافي العربي بيروت.ط1 .1989.
79- شوقي ابوخليل.الاسقاط في مناهج المستشرقين.دار الفكر سوريا دار الفكر المعاصر لبنان.ط2. 1998.
80-شار بيلا،تاريخ اللغة الآداب العربية، تعريب رفيق ابن وناس وصالح حيزم والطيب العشاش، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1997، بيروت.
81- هملتون جب .دراسات في حضارة الإسلام.ترجمة إحسان عباس،محمد يوسف نجم ،محمود زايد.دار العلم للملاين.بيروت.ط3 .1979.
82- هنري ماسيه.الإسلام.ترجمة بهيج شعبان.منشورات عويدات .بيروت.ط 2 .1977.
83- هاشم صالح .الاستشراق بين دعاته ومعارضيه..دار الساقي ط2 .2000 . بيروت لبنان.
84- يوهان فوك.تاريخ حركة الاستشراق ، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين .دار الدار الإسلامي.ط2 .بيروت.
85- وليام موير . القرآن نظمه وتعاليمه ، وشهادته للكتب المقدسة . ترجمة مالك مسلماني
86- بن سالم حميش.الاستشراق في افق انسداده.المجلس القومي للثقافة والعلوم.الرباط.ط1

87- تيودور نولدكه كتاب تاريخ القرآن..نقله الى العربية د.جورج ثامر.ط1 مؤسسة كونكراد ادناور بيروت.2004.

88- بدر الدين الزركشي.البرهان في علوم القرآن.تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي والشيخ جمال الذهبي و الشيخ إبراهيم عبد الله الكردي.دار المعرفة .بيروت لبنان.ج1.ط2 .1415هـ/1994م.

89- عبد الحكيم فرحات.نبؤءة محمد صلى عليه وسلم في الاستشراق الفرنسي المعاصر جاكلين شابي انموذجا .

90- عزيز عارف. نماذج من الخلل في ترجمة القرآن الكريم بالانجليزية والفرنسية.دار الشؤون الثقافية العامة.ط1.بغداد.2005.

91-عبد المالك مرتاض ، نظام الخطاب ،تحليل سميائي لسورة الرحمن ،دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر،2001.

92-عبد النبي ذاكر.قضايا ترجمة القرآن.وكالة شراع للخدمات الاعلام والاتصال. طنجة المغرب.

93- عبد الفتاح القاضي.القراءات في نظر المستشرقين والملحدين.دط.دت.

94- عبد الفتاح عبد الغني القاضي.القراءات في نظر المستشرقين الملحدين. ص36

95- ديفن ج . ستيوارت .السجع في القرآن.ترجمة عن الانجليزية وعلق عليه ودرسه د.ابراهيم عوض .مكتبة زهراء الشرق.القاهرة.1419 هـ-1998م.

96-عبد الرحمن بدوي.دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي.دار العلم للملايين.بيروت.ط1. 1979.

97-عبد الله عباس الندوي.ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب.رابطة العالم الاسلامي.مكة المكرمة.السعودية.

98-عبد الفتاح شلبي.رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها.دار المنارة.جدة السعودية.دط.دت.

99-علي النملة.الاستشراق والدراسات الاسلامية.مكتبة التوبة.ط1. 1997.الرياض السعودية.

100- عبد المالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ،ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر ، ديمشق ، ط1987،4.

101-علي بن ابراهيم النملة ،نقد الفكر الاستشراقي ،الرياض ، ط2010،1.

102-عبد الله يوسف سهر محمد ، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه الغرب والمسلمين ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتجية ، العدد 57، ط1 ، 2001.

103- محمد طول .البنية السردية في قصص القرآني.ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر .دط.دت.

104-عبد الله عباس الندوي ،ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب ، رابطة العالم الإسلامي، العدد1417،174هـ.

105- هملتون جب .دراسات في حضارة الإسلام.ترجمة إحسان عباس،محمد يوسف نجم ،محمود زايد.دار العلم للملاين.بيروت.ط3 .1979.

106- أنا ماري شمل.مقدمة كتاب الإسلام كبديل.مراد هوفمان.مؤسسة بافاريا.بيروت.ط1 .1413هـ/1993.

107- راضي نواصره. القراءات القرآنية وموقف النحو والاستشراق منها .مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع.2003.

108- فقه اللغة السامية.كارل بروكلمان.ترجمة رمضان عبد التواب.جامعة الرياض.1977.

109-لبيب سعيد.الجمع الصوتي الاول للقرآن الكريم او المصحف المرتل بواعته ومخططاته.دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.القاهرة.

110-يحي الجبوري.المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والثوتيق.دار الغرب الاسلامي.ط1..1997.

111-نجيب العقيقي.المستشرقون.دار المعارف بمصر.1964.

112-لخضر شايب.نبوءة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر.مكتبة العبيكان.

113-جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن،تح :محمد ابوالفضل إبراهيم،المكتبة العصرية،بيروت،دط،2003م.

114-فهد الرومي ، نقل معاني القرآن الكريم الى لغة أخرى ترجمة ام تفسير ،ط1،2003،السعودية .

115-جلال الدين بن الطاهر العلوش، أحكام ترجمة القرآن الكريم ،ط1، 2008،دار ان حزم ، بيروت لبنان .

116-فودي سوريبا كمارا ، دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم الى اللغة الفرنسية التي أعدها بلاشير

117-يوسف شاخت،أصول الفقه،ترجمة إبراهيم خورشيد،عبدالحميد يونس،حسن عثماني، دار الكتاب اللبناني ، بيروت،1981.

118-جان سوفاجيه كلود كاين ،مصادر دراسة التاريخ الإسلامي،دليلببليوغرافي ، ترجمة

119-عبد الستار الحلوجي عبد الوهاب علوب ، المجلس الأعلى للثقافة ،1998.

120-ضياء الدين ساردار،الاستشراق، صورة الشرق في الاداب والمعارف العربية،ترجمة فخري صالح،هيئة أبو ظبي ط1،2012.

## ب-المراجع الاجنبية :

1- Arberry, A. J. **: The Holy Koran: An Introduction with Selections ,**
George Allen & Unwim, London, 1953.

2- Asad, Muhammed: **The Message of The Quran**,Dar al- Andalus, Gibralter ,1980.

3- Baker, Mona: **The Routledge Encyclopaedia of Translation Studies,**
London, 1998/2001.

4- Berman, Antoine, **La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain,**
Seuil, 1999.

5- Catford, J.C.: **A linguistics Theory of Translation**, Oxford University

Press, Londres, 1965 – 1967.
6- Kechrid, S. E : **Initiation à l'interprétation objective du texte intraductible du Saint Coran**, 3eme ediKon , Dar El-Gharb El-Islami , Beyrouth. 1985.
7- Mehdi Ali, Abdul Sahib: **A Dictionary of Translating and Interpreting: English-Arabic,** 2nd ediKon, Oman., Jordan, 2007.
8- Muhammed Taqui al-Dine al Hilali & Muhammed Muhsin Khan: **The Noble Qur'an in the English language: A summarized version of Al tabari, Al Qurtubi , and Ibn Kathir with comments from Sahih al Bukhari**,Dar Asalam,Arriad,2001.
9- Pickthall, Muhammed Marmaduke : **The Meaning of the Glorious Qur'ân,** Dar Al-kitab Allubnani, Beirut, 1981.
10- Reiss , Katharina : **La Critique des traductions, Ses possibilités et ses limites**، traduit de l'allemand par C. Boquet Coll.- traductologie, Artrois presses Universite France, 2002.
11- Rodwell, J.M.: **The Qur'an, translated from the Arabic**, Alan Jones ediKon, London. 1999.
12- Schleiermacher, Friedrich : **des différentes méthodes du traduire**, traduit par Antoine Berman et C. Berner, Seuil, Paris, 1999
13- Venuti, Lawrence: **The translator's Invisibility** : **A History of Translation**, Londres-New-York, Routledge, 1995.
14- Williams, Jenny & Chesterman, Andrew **: The map: A Beginner's guide** *to doing Research in Translation Studies* , St Jeron publishing, Manchester, 2002.

## ج- المجلات والدوريات :

1- مجلة الحضارة الإسلامية.العدد 7.دار الغرب للنشر والتوزيع.1422 هـ/2001م

2- محمد السعيد جمال الدين.الشبهات المزعومة حول القرآن الكريم في دائرتي المعارف الإسلامية والبريطانية .

3-محمد مهر علي .مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم .(مركز المدينة المنورة لبحوث الاستشراق)

4-حسن بن إدريس عزوزي.ملاحظات على ترجمة معاني القرآن للمستشرق الفرنسي جاك بيرك.

5- أبو لبابة حسين ، موقف المستشرقين من السنة النبوية المشرفة ، مجلة الحضارة الإسلامية.دار العرب للنشر والتوزيع. العدد 7. 1422هـ-2001م.

6-عبد الرحمن السالمي .المراجعون الجدد مدرسة استشراقية جديدة .مجلة التسامح.

7-محمد السعيد جمال الدين.الشبهات المزعومة حول القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية البريطانية.

8-حسن عزوزي .الدراسات القرآنية في مناهج البحث الاستشراقي المعاصرة. مجلة الحضارة الإسلامية.دار الغرب للنشر والتوزيع.العدد 7 .1422هـ/2001 م.

9-ريتا عوض.اللغة العربية ماقبل الاسلام وفضل الشعر في تشكلها وحفظها.مجلة العربي العدد 646 سبتمبر 2012.

10-رشيد بلحبيب .إعجاز القرآن والإطار البياني ،التقديم لمراعاة الفاصلة نموذجا .مجلة المشكاة عدد 20. 1995.

11- محمد حرير. البنية الإيقاعية وجماليتها في القرآن.مجلة التراث العربي .مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب.دمشق.العددان 99 و100 . 2005.

12-لبيب السعيد: القرآن ينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية .عرض ونقد.

13-حسن عزوزي ، الدراسات القرآنية في مناهج البحث الاستشراقي المعاصر، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد7، دار الغرب للنشر والتوزيع، 1422هـ - 2001م .

### د- مواقع الإنترنت:

http:// www. islamonline.com
http://books.google.dz/
http://en-wikipedia.org/wiki/antonomasia
http://hosameldin.org/magazine
http://jqrs.qurancomplex.gov
http://translationjournal.net/journal/
hgp://wata1.com
http://www.islamweb.net/
http://www.thuelitmatebook.com
Irving on line: http://isgkc.org/englishquran,introduction.htm
www.Britanica.com
www.muhammadanism.org
www.thefreedictionary.

# فهرس الموضوعات.

**المقدمة**.....أ/و

**المدخل** : إرهاصات الاستشراق الفرنسي وتطوره ..... 2

**الفصل الأول : الخطاب الاستشراقي الفرنسي والقرآن الكريم.**

أولا– مسار الدراسات القرآنية الاستشراقية ..... ..... 24

ثانيا– الخطاب الاستشراقي " الرؤية والمنهج..... 40

ثالثا– تيودور نولدكه ونقطة التحول في تاريخ القرآن..... 44

رابعا –مفهوم الوحي في الدراسات الاستشراقية.

أ – الوحي والإعجاز ..... 48

ب – المستشرقون والوحي..... .....51

ج– المستشرقون والشعر الجاهلي.....62

**الفصل الثاني : بناء النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي**

تمهيد .....71

أولا – ترتيب السور وإشكالية القراءة عند بلاشير.....76

ثانيا– جاك بيرك وامتدادات المقاربة الاستشراقية في تفكك النص القرآني.....84

ثالثا– اختلاف القراءات وإشكالية التحريف .....95

**الفصل الثالث : لغة وأسلوب النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي.**

تمهيد .....120

أولا – أسلوب القرآن أقسامه وتجلياته. .....122

ثانيا– الظاهرة القرآنية ومفهوم الإعجاز عند بلاشير.....137

ثالثا– أسلوب القرآن والتأثيرات السريانية .....149

رابعا- النص القرآني وعلاقته بالواقعة القرآنية .....159

خامسا- مفاهيم وآليات البحث الاستشراقي.....167

**الفصل الرابع: إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية**

أولا- تاريخ ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الفرنسية.....173

ثانيا- إشكالية ترجمة معاني القرآن.....177

ثالثا- منهج بلاشير في الترجمة.....196

رابعا- نماذج تطبيقية لترجمة بلاشير.....201

**الخاتمة** .....218

**أعلام المستشرقين** .....222

**مكتبة البحث** .....230

**فهرس الموضوعات**.....244

**الملخص:**

**إن الحديث عن الخطاب الاستشراقي الفرنسي المعاصر والمقاربات النقدية التي قدمها لنص القرآن الكريم والقضايا المرتبطة به ، يضعنا أمام تساؤلات كثيرة ومتشعبة ،لأنه خلف عبر تاريخه الطويل كما هائلا من النصوص والكتابات كانت نتاج مراحل وسياقات تاريخية مختلفة ، و ريجيس بلاشير استطاع أن يسجل حضوره في منظومة الاستشراق الحديثة بآرائه التي فتحت النقاش حول مقولات الاستشراق الأساسية .وبعيدا عن الحساسيات والتيارات التي عرفها الخطاب النقدي العربي في نقده للخطاب الاستشراقي يحاول البحث مقاربة الموضوع من وجهة نظر مختلفة لا تزعم لنفسها التفرد بقدر ما تحاول أن تقف عند أبعاد هذا الخطاب بقراءة مغايرة لنصوصه من الداخل ، دون إصدار أحكام قبلية أو مسبقة ، وبالتالي كشف وتعرية المعطيات والخلفيات التي شكلت هذا المعطى المعرفي باعتباره جهدا معرفيا قابلا للنقد .**

**الكلمات المفتاحية: الاستشراق،الخطاب، القرآن،النقد،الترجمة ،القراءة.**

**:Résumé**

Parler au sujet du discours orientaliste français approches monétaires contemporaines présentées par le texte du Coran et les questions qui y sont associés, nous met devant de nombreuses questions complexes, car il est derrière à travers sa longue histoire comme l'énorme quantité de textes et écrits ont été le produit des étapes de contextes historiques sont différents, et Régis Blashir a pu assister à enregistrer dans le système Orientalisme moderne avec ses vues, qui a ouvert le débat sur les orientations de base de l'orientalisme.En dehors des sensibilités et des courants définis par le discours critique arabe dans sa critique du discours recherche orientaliste tente d'aborder un sujet d'un autre point de vue ne prétend pas à la même singularité autant que d'essayer de se lever quand les dimensions de cette lettre lue différemment aux textes de l'intérieur, sans émettre Oomsbakh dispositions tribales, exposant ainsi les données Et les antécédents qui ont formé cet élément de connaissance comme un effort cognitif qui peut être critiqué.

**Mots-clés**: orientalisme, discours, Coran, critique, traduction, lecture.

## Summary:

The modern French Oriental discourse and its critical approaches to the text of the Holy Quran and the related issues put us in front of many questions, because it has succeeded through its long history. A great number of texts and writings have been the product of various historical stages and contexts. Modern orientalism with its views, which opened the debate on the basic orientations of Orientalism.Apart from the sensitivities and currents defined by the critical Arab discourse in his critique of the Orientalist discourse, he tries to examine the approach of the subject from a different point of view that does not claim to be as unique as it tries to stand at the dimensions of this discourse in a different reading of its texts from within, without issuing previous tribal rulings, And the backgrounds that formed this knowledge element as a cognitive effort that can be criticized.

**Terminlogy**: orientalism, discourse, Quran, criticism, translation, reading.

## ***Introduction***

The form of the Holy Quran since its descent aesthetic value confirms its miraculous language and organized and achieved the paradox, and coal and Arabs and Ajam alike. This was a powerful incentive for readers to stand up for his truth and his beauty. This is confirmed by the Arab miraculous studies, both ancient and modern, through its long path, where the Holy Quran was given great importance, and reached to draw many of the aesthetic and artistic advantages of the miracle of the Koran. But in the course of its long history, Western and Orientalist studies have left a great deal of academic studies and scientific research, which still form the image of Islam and its civilization in the mind of Western man and in the minds of many Arabs and Muslims themselves. The "Goldzhehr" and "Shakht" about the doctrine and the law, and "Montgomery Wat" in the biography and "Hamlton Jeb" about the present Islamic world and "Masnion" on Sufism and Riggs Blacher about The Koran and others, is still trusted by the scientific circles

West and East.

The remnants of the discourse of Orientalism in all its fields and interests have created a conflict among Arab critics between defenders and rejecters. Hence, the objective and scientific evaluation of the results of this discourse, which has resulted in its presence an ideological and political backgrounds that have imposed a heavy weight, has become a form of intertwined relations that distort history and blur the facts when presented to the reader or western recipient, characterized by the desire to know a lot about the East and Islam and Muslims as the tools and mechanisms are the demolition and questioning of the methodology and assumptions connected have transformed with time turned to historical data constant and real. which was characterized in his mind in a way that is difficult to remove. As its tools it makes the task of re-reading that huge balance and criticism under the umbrella of scientific research inevitable.

In view of what has been achieved by Arab and Muslim researchers In the field of critisim of those studies. It turns out that most of

them tended to study the phenomenon of Orientalism in terms of its history, motives and effects. Some also focused on the Orientalists' tongues, and the response to it from the position of defense, which is dominated by the impression and quick unfounded response on a scientific vision and lack of a specific approach and lack of knowledge of many aspects of knowledge are tools that must be armed by anyone who wants to search on such a subject, like the history of the religions and religious beliefs of the people of the book and the content of the Bible and the knowledge of various aspects of the Quranic text and its sciences, and it has overlooked the most important aspect realized by Orientalism from an early age that the text of the Koran is the focus of the doctrine, and sold to civilization and an input to understand and based on this reality and these data was the real motivation Behind this research, which is marked by the Quran in the French Orientalist Regis Blachir Anmunga, "which stands behind a number of reasons, foremost among which is the importance of many oriental studies in our knowledge system, the important space, Which has become in the area of decisiveness in many fundamental issues, the disclosure of the basic concepts in these readings and what mechanisms by the orientalists in the study of the Koran and criticism and the main issues in which the research and put in the right context on the basis that the issue of some issues the second part was not intended to arrive at fixed and absolute facts, but there were other deep intentions, particularly affecting the western reader, and then dealing with orientalist texts and tracing their sources and strategies in the selection of texts (novels and news), and the monetary material revealed by orientalists in these studies and Find out how the French Orientalist discourse treated the Quranic phenomenon in general or chose specific texts? Does he stop at a particular part and treat it? How Orientalists read the Quranic phenomenon? Did the Quran be presented as part or parcel within the framework of the whole? How did the French Orientalist discourse deal with Islamic studies in terms of its concepts, mechanisms, methods and origins? Did they get to read the text of the Koran inside? As well as the attempt to reveal whether the studies of orientalists are still going in the orbit of the issues that preoccupied Orientalist research in the past two centuries and whether the results were mostly adopted the analytical methods and cash itself in an attempt to search for the human assets

of the Koran from some news and scattered stories? Regis chose Blachir Knamung for the scientific position held by this orientalist in Western Orientalist circles, in view of the pivotal issues he dealt with in criticizing the history of the Quran and in his translation of the Qur'an into French, which is still an important reference for researchers in this field. Orientals of religion were transferred to the French Orientalist school efforts of the German Orientalist school in the Koranic studies.

In this work, We are not seeking to adopt a position against or support Orientalism, as much as we try to undertake a scientific effort and an analytical method in which we adhere with some precision to avoid distorting, simplifying and generalizing that judge our discourse on orientalism. Perhaps drilling ideas by extrapolation, analysis and criticism is one of our ways to understand Oriental discourse in general and French in particular.

In any case, we aim to clarify the findings of oriental studies. We will try not to focus ourselves on defenders, but rather to try to read with all clarity. Our choice will not be random or arbitrary, but rather based on two important observations: first, to extrapolate the efforts of Orientalists in the field of Quranic studies Reveals that the work of the orientalist German Nouldakah labeled "History of the Quran" is the first station on which the basis of the course of a lot of studies in this area, so we limited to some models of the Koran and modern contemporary, the second, Orientalism through its long history has gone through stages were Studies in its first stage focus on the life of the Prophet Peace be upon him more than anything else. Then, in a second phase, Orientalism came out of the cloak of the Church from the Enlightenment (beginning with the 18th century) and then the final stage, which began from the middle of the nineteenth century until the present. Our research came in an introduction, an introduction, four chapters and a conclusion. The introduction of orientalism between the concept and the context, and we were the first instigators of French Orientalism and its development in addition to the most prominent stations that have passed through the history and contributions in various fields, especially in the Quranic studies. The first chapter we devoted to the French Oriental discourse in terms of his efforts in the field of Quranic studies, and his contributions to the establishment of a critical vision on the issues related to the Holy Quran by reading the most important ones and avoid talking about what has nothing to do with the Holy Quran. Then we moved to define the

concept of revelation in oriental studies. The importance of identifying the angles through which Orientalists considered the text of the Quran and the most prominent interpretations and different interprétations. As for the second chapter, we devoted it to talk about the construction of the Quranic text in the French Oriental discourse through the major axes of the order of the fence and the problematic of reading according to Blachir, followed by the extension of the orientalist approach to the disintegration of the Quranic text as having a common denominator, which makes it intersect with the ideas and of Blachir , And then spread the most important issues raised by French Orientalism in the fields of differing readings, interpretation and the sciences of the Quran, starting with Gultshehr, passing by Boulder, and reaching Blachir and other Constellation of French orientalists.

The third chapter is devoted to the language and style of the Quranic text and its manifestations in the French Orientalist discourse through the extension of basic concepts of Blachir represented in the Quranic phenomenon and the concept of miracles. It also dealt with the concept of the Quranic incident in Blachir and its relation to the Quranic text.

The fourth and last chapter we devoted to talk about the problem of translating the meanings of the Holy Quran into French, where we talked about the history of translating the meanings of the Quran into French and the most important stages that it has gone through. Then we discussed the theoretical and practical issues related to the translation of the Quran, difficulties encountered by the translators orientalists and we have published a set of applied models for the translation of Blachir to the Quran, and we have provided observations on the different aspects of this translation. Finally, it concluded with a set of conclusions and proposals.

As for the difficulties faced by the research, it is related to the lack of references and studies that dealt with Regis Blacher's writings directly and reliably.

At the end, I would like to thank and gratitude all those who helped me in accomplishing this work. I would like to pay tribute here to Dr. Gitri Sidi Mohamed for his guidance and supervision of this research. May God almighty reward him well and to god is the way.

Hassen salhi
Bechar : May 25,2017.

## ***Conclusion***

Now that we are approaching to the end of our research on the Holy Quran in the French Orientalist discourse, Regis Blacher, we would like to highlight the most important results reached, which we summarize as follows:

- The clause of oriental studies that we stood at gives a clear vision of the most important works of orientalists who dealt with the Quranic phenomenon in general. Some researches and studies have drawn the path of Oriental research, and we have learned that it has matured only with orientalists reinforced with a vision and a critical approach that differs from what we have used to it in many Orientalist researches, which could not get out of the circle of suspicion by all means and without justifications or logic of research, and then what have been changed by the German Orientalism is almost the most prominent efforts in the field of Quranic studies. In addition French Orientalism has gained importance in terms of knowledge and criticism. Here we register that learners tend towards other aspects, omitted largely rhetorical, critical and linguistic aspects as well as the Quranic systems which are aspects that seemed insignificant for others.

2 - The concept of Wahy (revelation) is one of the most important concepts that highlight the vision through which the French Orientalism of the Holy Quran, which does not deviate from the personal framework of the Prophet. And the circumstances surrounding it, where all the interpretations were directed towards emphasizing the human nature of the Holy Quran with various arguments and evidence linking it with other texts beyond its scope.

3 – According to the orientalists understanding of Qoran is based on the principle of doubt in the source of Wahy (revelation) and in the sources and Islamic novels. Orientalism studies in accordance with this vision to a selective approach to the sources and novels and texts that reaches to the completion of a biography of the Quran correspond to the biography of the Prophet and help to understand, Then formulat an idea closer to the truth about the Quranic discourse on the linguistic, intellectual, ideological and political level, and try to resolve the issue of the copyist and copied and highlight the first stage of the history of Islam as it brings the picture of the reality of the actors in the composition of what is known as the Quran, Conditions of collection, recording and reading.

4 - These French Oriental studies did not overlook an important aspect in understanding the Quran, which is his style. Although some of them did not

possess the language and disbelief in its sources, they touched some of the features of the miraculous style of the Quran, and raised around it a number of interpretations and comments between denial and proof, As well as raising some issues related to its supposed human assets.

5- French Orientalist studies have taken the issue of the development of the line and the various readings, and the placement of points on the letters and other justifications for the distortion at the level of diacritics, copyist and copied and political and social circumstances and the circumstances of the collection and codification justification of the distortion at the level of content, investigating these circumstances experienced by the Qoran in the collection and codification by orientalists aims at trying to put it into tryable text can be accessed to the units and structures that have changed with the transformation of the text from the oral to the written form, because they believe that the stage of the Quran in the era of the Prophet can not talk about Quranic readable text, but rather a Quranic content with no diacritics that can be divided according to initial differentiation to the Makki and civil content of. Further more the place of focus to them is a case of questioning the facts of the collection of the Quran and the stages passed by and that the Quran was not written in Mus'haf only after the death of the Prophet.

6- According to Blachir and other orientalists, translation of the meanings of the Quran into French seeks to surround the Qur'an with ambiguity by stirring up what they see as important in it, and further supporting this desire. What was published by the translation of the Qoran from marginal notes and comments confounded the western reader and his lack of keys to read it. From useless repetition of words that have the same meaning and tired the reader and he can not reach his goal. Not to mention the establishment of a fence of ambiguities and uncertainty of his health, and to drop the concepts correspond to the vision they came from in bringing him closer to the Western reader.

- The device concepts in the field of the French Orientalism multi-overlapping and we stood at the most important:

Selectivity; The use of sources based on specific sources, the neglect of original Quranic sources, the celebration of orientalist studies, and the quest to expand the use of non-Islamic sources in the writing of Islamic history to support the objectivity of historical research.

2 - Skepticism: exaggeration in raising doubts about the historical facts fixed and true stories related to the history of the Quran and its sciences, and the establishment of new hypotheses and focus on the stage at which the science of the Quran was established and highlighted.

3 - Projection: to highlight the impact of the environment and the reality of the annulment of the historical events and linking the verses to the circumstances of the environment and the era in which it came down, seeking similarities of words and names and stories and try to establish criteria for the classification of literary in the Quran and the organization of its themes.

In addition, other key concepts are important to Blachir, the Quranic phenomenon, the miracle, and the Quranic story.

The importance of following these orientalist studies in research and inquiry stands at an important observation that must be taken care of and work on is that French Orientalism has established many of its hypotheses on some traditional texts, especially related to the Quranic reading, which Orientalism has imposed as sources and orientalists were eager to achieve and translate. In order fundamental sorces to construct the most dangerous assumptions associated with the Holy Quran.

مجلة البدر المجلد 09 العدد 06 سنة 2017 ISSN 2170-0796

# ترجمة معاني القرآن الكريم بين خلفية المترجم وهاجس التلقي .ترجمات المستشرقين أنموذجا

**صالحي حسان**

**جامعة ابو بكر بلقايد بتلمسان**

**الملخص :**

إن ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين عبر تاريخها الطويل قد خلفت وراءها جدلا كبيرا على اعتبار إنّها انطلقت من فكرة مسبقة مفادها أن النص القرآن غامض وفاقد للسياق ، وقد أطرت هذه الرؤية الخلفية الفكرية والإيديولوجية للمترجم ، والأدوات التي استعملها في الترجمة حيث تدخلت هذه الأدوات في خطية النص ومقاصده وبالتالي توجيه القراءة والفهم عند القارئ الغربي،كما بعض المترجمين إستعملو أدوات المحقق والناقد الملم بخفايا النص وأعطى لنفسه حق إقحام تخريجات وإضافات هي خارجة عن نص القرآن الكريم .

**الكلمات المفتاحية:** الترجمة ، معاني، القرآن ، القارئ، النص، التلقي

ارتبط تاريخ الترجمة في الغرب بتاريخ ترجمة الإنجيل ، حيث ترجم من الآرامية لليونانية ومنها إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الأوربية الأخرى ، وفي ظل غياب النص الآرامي الأصل ، وبما أن أقدم الأناجيل الحالية هي ترجمات لنصوص عبرية وإغريقية ؛ فقد أصبحت ترجمات الإنجيل كلها مقدسة ، واتجه المترجمون نحو التركيز على اللغة الهدف لتحقيق التواصل والفهم بين القراء المسحيين باستخدام منهج التكافؤ في عملية الترجمة لإحداث التطابق التام بين النص الأصلي وترجمته .

ويعد مفهوم التكافؤ الدينامي أخطر ما جاءت به نظريات الترجمة حيث فتح باب التأويل على مصراعيه فأجاز للمترجم تعديل وتحوير النص الأصلي بالطريقة التي يراها مناسبة لإحداث التأثير الذي يرمي إليه في قراء اللغة الهدف ، وهو مانتج عنه تحريفات وإضافات في الإنجيل ؛ كما أن بعض مترجمي الإنجيل الذين حاولوا أن يلتزموا بلغة الإنجيل الرفيعة جعلوا ترجماتهم أشبه بوثيقة قانونية معقدة في اللغة الهدف ، ومع اختلاف مستويات جمهور قراء اللغة الهدف وطبقاتهم اقترح يوجين نيدا [1] ترجمة الإنجيل إلى أي لغة بأشكال مختلفة تراعي خصوصية كل قارئ ، لأن الترجمة لاتكمن في جعل قراء اللغة الهدف يفهمون الرسالة الأصلية فحسب ، بل تستلزم التأكيد على سد جميع الاحتمالات التي يمكن أن تؤدي إلى سوء فهم قراء اللغة الهدف للترجمة ، ومن ثم كان التركيز والاهتمام على اللغة الهدف هاجسا رافق جل مترجمي الإنجيل محاولة منهم لتحقيق التواصل والفهم بين القراء ، وعلى العكس من ذلك حمل الخطاب القرآني رسالة كونية إلى جميع الثقافات ، ولا يسعى لإرضاء رغبات القراء واحتياجاتهم الخاصة ، وانفتح منذ الوهلة الأولى على القارئ أو المتلقي العارف المختص في البيان والبلاغة ، ونذكر هنا تفاعل ابن المغيرة عند سماع القرآن الكريم لما انتدبته قريش لمهمة معاينة ومراقبة النص الجديد الذي حقق المفارقة ، وعجز جهابذة اللغة عن مجاراته والإتيان بمثله ، كما أن كتب الإعجاز تزخر بنصوص متعددة تشرح الناتج والواقع الذي فرضه القرآن الكريم على المتلقي العادي والمختص على حد سواء . فإذا كان هذا حال المتلقي الأول لنص القرآن الكريم برصيده اللغوي وعمق معرفته بالبلاغة والبيان وكيف أن العرب عجزت عن الإتيان بمثله فما هو حال المتلقي الذي يجد نفسه أمام نص القرآن مترجما ؟ ونخص هنا على وجه التحديد الترجمات التي قام بها المستشرقون والتي ولدت من رحم الهجوم على الإسلام ، والتي يطرح بشأنها أسئلة عدة من حيث أدوات المترجم وخلفيته .

إن السياق التاريخي لظهور أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم يبرز أن فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن الكريم واللغة العربية ، على اعتبار أن هذه الترجمات كانت تستهدف بالدرجة الأولى المسيحيين لإقامة الحواجز النفسية والوجدانية حماية لهم من التفكير في الإسلام والبحث عنه في مصادره الأصلية

« والمبادرة انبثقت من ذهنية الحروب الصليبية ، هذا ماتثبته الرسالة التي وجهها بطرس المحترم إلى القديس برنار ، مرفقة بنسخة من الترجمة التي كانت قد أعدت »[2].

ولعل ماشجع المستشرقين المهتمين بالجانب التنصيري هو اهتمام القارئ الغربي بترجمة معاني القرآن كون عدد قارئي الترجمات أكثر من عدد قارئي النص العربي . وبما أن ترجمة النص الديني تعد من أصعب أنواع الترجمة على الإطلاق ، فإن مسألة الكمال في ترجمته تضع المترجم أمام عدة إشكاليات ، على اعتبار أن هناك عوامل تتدخل بصورة مباشرة في تحديد ماهية النص المترجم منها الخلفية الفكرية والعقائدية للمترجم والهدف الذي ترمي إليه الترجمة والمستوى الاجتماعي ، الحضاري والسوسيوحضاري للمتلقي. وبهذا الصدد اعترف الكثير من المستشرقين بصعوبة الترجمة لعجز اللغات الأخرى عن مجاراة اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ؛ لان البيان المعجز يتلاشى في أكثر الترجمات دقة كما يقول أ.ج.اربري[3] ، كما أن الاختلافات اللغوية والحضارية وكذا المعاني والمضامين رأى فيها البعض قابلية وإمكانية الترجمة واعتبر البعض الآخر أن اللغة ماهي إلا وعاء حامل للأفكار وبالتالي يمكن فصل المحمول عن حامله وإعادة شرحه وصياغته وبالتالي ترجمته فيما يقر آخرون بإمكانية الترجمة مع صعوبة تحقيق الترجمة الكاملة .

ولعل من بين الصعوبات التي واجهت المترجمين في كثير من الأحيان هي نقل المصطلحات القرآنية التي تحمل دلالات شرعية مرتبطة بمقاصد متعددة ، إلى لغات أخرى ليس لها مقابل في اللغة الهدف ، الأمر الذي يجعل المترجم يلجأ إلى الحاشية للإيضاح والشرح وهذا أمر طبيعي لكن هذه المساحة المتاحة كانت عند البعض ملاذا للتدخل في خطية النص ومقاصده وبشكل فاضح .والمطلوب هنا هو إضافة حواشي تغني القارئ كحد أدنى من التوضيحات والشروحات وإعطاء الكلمة معناها اللغوي دون تحريف أو إضافة أو نقص ، وهنا تبرز قدرة المترجم في استغلال الحاشية أحسن استغلال لتقريب المعنى لأنها تنقل بعض التفاصيل المرتبطة بخصوصية النص القرآني .

إن منطلقات المترجم وخلفيته الفكرية ، الثقافية والإيديولوجية تتدخل من دون شك في توجيه القراءة والفهم وأحيانا يمكن أن تصل إلى التحريف ؛ أي تحريف المعاني في النص الأصلي وبالتالي يصل إلى القارئ غامضا

ومشوها ، والغموض هنا له عدة أسباب تأتي في مقدمتها هالة الغموض التي يتعمدها الكثير من المستشرقين من خلال المبالغة في التعقيد وترك القارئ في حيرة من أمره دون تزويده بأساليب و أدوات يمكن أن يستعين بها في فهم القرآن الكريم مع العلم أنه ليس له معرفة سابقة به ولا بأسلوبه ، كما أن الحاشية أو الحواشي تعد من بين الأسباب التي أسهمت في ترسيخ هذا الغموض ؛ إذ إن المترجم يتعمد الإطالة في الشرح مما يجعل القارئ يتيه في تلك الحواشي دون أن يصل إلى المغزى والمعنى المطلوب.

وبما أن الترجمة شكل من أشكال الفهم والاستيعاب وقراءة تحمل في أدواتها منهجا يحاول الاقتراب من النص ، فإنها يجب أن تعتني بنقل الدلالات المعبر عنها في اللغة الأصل إلى اللغة الهدف حيث يأخذ المترجم في الحسبان القارئ بشكل أساسي بما يجعل شعور من يقرأ النص المترجم إحساس القارئ الأصل فيجب عدم الخروج عن السياق وإعطاء للكلمات معناها اللغوي دون تحريف أو إضافة أو نقص دون الخروج عن مقاصد ومضامين الخطاب الإلهي.

إن المتتبع للترجمات المتلاحقة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية لا سيما التي قام بها ريجيس بلاشير ( R.Blachere ) [4] يمكنه أن يقف عند الملاحظات التالية :

- انفصلت ترجمة القرآن عن الجدل الديني في فرنسا مع بداية القرن السابع عشر.
- معظم الترجمات الفرنسية تتناص فيما بينها وتعتمد على بعضها البعض بشكل واضح الأمر الذي كرس العديد من الأخطاء المتشابهة التي تلغي جهود بعض المترجمين الذين اكتفوا بمقدمات نقدية للقرآن دون الاجتهاد في إيصال معانيه بشكل مقبول للقارئ .
- النصوص المصاحبة لترجمات القرآن من حواشي ومقدمات هي التي صاغت نظرة الأوروبين للإسلام فترجمة سفاري ( E.Savary ) مثلا أطلق فيها المترجم العنان لقلمه بالإضافة والنقد كما عبر عن عقيدته الدينية من خلال الحواشي والملاحظات الكثيرة الموجودة خارج النص الأصلي وترجمته ، وقام

كارزمسكي ( Kazimirski ) بتأليف حواشي مناسبة للتعبير عن إدانته كمسيحي للإسلام وأحاط ترجمته بمعارف من التاريخ الإسلامي.

- استغل ريجيس بلاشير( R.Blachere ) الحاشية لاستعراض تخريجاته التي تحاول التأكيد على تفكك النص القرآني و لم يبتعد عن الرواسب الإيديولوجية والفكرية على الرغم من الشحنة الدينية العميقة التي يحملها القرآن .
- أساء ريجيس بلاشير استعمال الحاشية والتي نقلت القارئ بصورة متلاحقة بين النص والشرح وهذا يظهر جليا عند استحالة الاقتراب من ترجمة البنية النسيجية للقرآن الكريم ، وهو مانتج عنه غموض وعدم فهم لدى القارئ لأنه ببساطة غير ملم بما تحمله خفايا النص من تلميحات وتضمينات وبالتالي كانت عائقا للقراءة لأن متلقي نص الترجمة يتعذر عليه الفهم إذا لم يجد في الحاشية ما يعينه على فك ما استغلق عليه من معاني.
- إن العناوين التي وسم بها المترجمون تدل ولو تلميحا على نهج المترجم فمنهم من وضع عنوان **ترجمة القرآن** ومنهم من عنون **ترجمة معاني القرآن الكريم** .

انطلق بلاشير في ترجمته لمعاني القرآن الكريم من منظور الناقد والمحقق بمعنى إنه تدخل بأدوات الناقد الملم بخفايا النص الأمر الذي لابد وأن يصبغ الترجمة بأثره وفهمه الخاص بناء على مجموع الخبرات والمعارف والثقافات التي تراكمت في ذهنه أثناء قراءة هذا النص ونقده ، نتج عن ذلك تدخل سافر في مضمون ومعاني النص القرآني وأخرجها في شكل مشوه دون أن يراعي لا الأمانة ولا الاختلاف الجوهري والخصوصية التي يتميز بها القرآن الكريم عن باقي النصوص الدينية الأخرى.

وتبنى فكرة إمكانية ترجمة النص القرآني وراهن في ذلك على قدرة المترجم وثقافته ، ووضع قاعدة مطلقة تفيد أن النص المترجم يجب أن يكتفي بذاته إلا في حالة الاستحالة أين يستعين المترجم بزيادة كلمات أو جمل وفق ما يستلزمه فهم النص أو اقتضتها الترجمة الفرنسية ، و« يفضل التنظيم الوظيفي على حساب تركيب المعنى وينزلق في بعض الأحيان في ضبط المعنى الأصلي للنص فينحى النص المترجم منحى مغايرا للنص الأصلي »[5] .

كما نهج أيضا نزعة تقسيمية [6] حيث وضع ترتيبا للسور وفق نزولها سيرا على نهج المترجمين البريطانين ، هذا الأمر جعله يتصرف في آي القرآن الكريم بحرية تامة ويدعي في سياقات عديدة أن الآيات ناقصة ويستكملها بعبارات من التوراة وقام أيضا بنقل الآيات عن أماكنها ورأى في بعضها الآخر أنها إلحاقية نزلت متأخرة عن الآية السابقة ، حيث يضع السورة الحادية والخمسين والثامنة والستين في بداية الفترة المكية الثانية ، بينما وضعها تيودور نولدكه في وسط ونهاية الفترة المكية الأولى ويضع السورة السابعة عشر في الفترة المكية الثالثة ، بينما يدرجها نولدكه في بداية ونهاية الفترة الثانية ، ويصل عدد السور عند بلاشير إلى 116 سورة مخالفا بذلك إجماع المسلمين والمستشرقين في ذهابهم إلى أنها 114 سورة وذلك من خلال تقسيم السورة السادسة والتسعين والرابعة والسبعين إلى نصفين ، كما أنه يورد للآية [7] ترجمتين الأولى للمعنى الرمزي والثانية للإيحائي ، و يترجم بعض الآيات مرتين أو أكثر إذا رأى أن للآية أكثر من معنى.

انفتح بلاشير في خطته المنهجية لدراسة وترجمة معاني القرآن الكريم على المقاربة التي قدمتها المدرسة الألمانية ممثلة في شيخ المستشرقين تيودور نولدكه ، واعتمد بشكل مباشر على الآليات والأدوات التي رأى فيها مفاتيح الولوج إلى عمق النص القرآني ، وبالتالي تذليل الصعوبات وتخطي القلق الذي ينتاب القارئ الغربي غير المطلع وتمكينه من التواصل معه لأنه حسب بلاشير نص « يغلب عليه الغموض وتكثر فيه الألغاز ويصعب تتبعه في سياقه الذي لا يرافق المراحل الأربعة المتتالية لدعوة محمد ﷺ في مكة والمدينة » [8] والمتمعن فيما كتبه ريجيس بلاشير عن القرآن الكريم لايلمس معه ربط القرآن بعبقرية الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإنما يرجع نجاح رسالة القرآن إلى قيمتها الإيحائية وشكلها المنقطع النظير إذ إنه وصل إلى قناعة مفادها أنه « قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتابا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن » [9] . لكن الأكيد أنه وضعه في خانة النص الأدبي ونظر إليه من منظور التراث الشرقي في عمومه أو كنص لايختلف عن باقي النصوص الدينية الأخرى .

إن المقاربات النظرية للفعل الترجمي تسعى إلى المثالية التي يصعب تحقيقها على أرض الواقع لأنه ثمة ظروف تحيط بالنص والمترجم تفرض نفسها على كيفية إنتاج الأسلوب الذي سوف يتبناه المترجم أثناء عملية النقل ، و التزام

الأمانة الشديدة إزاء النص الأصلي يفرض ضغوط من الطرفين ضغوط من قبل النص المصدر وضغوط من قبل اللغة والثقافة .

عمليا وعلى المحك ثمة صعوبات اكتشفها المترجمون حيث يقول كشريد في هذا السياق « إني وجدت بالفعل صعوبات جمة في ترجمة بعض الكلمات لما لها من معاني مختلفة ومع ذلك وبالرغم من حرصي الشديد على ذكر كل التأويلات الممكنة للآية الواحدة فلا يمكن للنص الفرنسي أن يلم بكل المعاني التي توحي بها الآية القرآنية ولكن الترجمة تمثل ما توصل إليه اجتهاد المترجم نفسه وفهمه الخاص مما يقرب معاني القرآن من عقول القارئ بالفرنسية »[10] وهي الصعوبات نفسها التي واجهت بلاشير من حيث الاختيار بين الروايات المختلفة أو التأويلات المتنوعة ، لم يعتمد على التفاسير رغم إشادته بتفسير الطبري وترجم بعض الأسماء والكلمات التي تبدو غامضة مثل الأسماء الشخصية لشخصيات ( إبراهيم ، نوح ..) الكلمات المنسوخة كمسرف ، فاسق ، فاطر أما الترجمة التي تخص الجمل الاسمية ففي غياب صبغة ملائمة بالفرنسية يلجأ إلى استعمال المستقبل القريب ، وكذلك ترجمة الفعل الماضي وحالة هذا الفعل في العربية تدل على فعل أو حالة باعتبارها قد أنجزت أو قائمة في الماضي ، النظير الفرنسي هو إذن ماضي محدد أو غير محدد وفي بعض الأحيان مقدم إلا انه غالبا ما توظف لغة القرآن في الماضي ، وفي أحداث أخروية كي تعبر عن توقع أو رؤيا لشيء نعتبره قد تحقق.

اللغة الفرنسية في كثير من الأحيان يوجد بها صيغة الفعل أو الصفة أو الصيغة الثنائية ولا المؤنث لبعض التصريف كفعل الأمر وغيرها فيما تمتلك اللغة العربية العديد الإمكانيات لتحديد الفرق الدقيق بين الحالات المختلفة و تتمتع بمرونة فائقة في مجال الاشتقاقات و توجد دائما عمليات مشتركة لكل اللغات تسمح بعمل معادلات مقابلة في ترجمة القرآن لا يمكن اختيار نسق واحد لإتباعه ، وإنما لابد من الاستعانة بكل وسائل الترجمة الممكنة وفقا للسياق حتى يمكن تقديم فكرة سليمة عن المعنى لان اللغة العربية حسب الشاطبي تتفق وسائر اللغات في المعاني المطلقة أو الدلالات الأصلية وتختلف معها في العبارات المقيدة الدالة على الدلالات التابعة [11].

وأمام استحالة تطابق اللغات وأمام مواجهة النص القرآني وخصوصيته اللغوية يكتفي البعض بمنهج المحاكاة الصوتية في نقل الأسماء ، بينما مرات أخرى الاكتفاء بنقل الدلالة المعجمية للمفردات وهناك من لجأ إلى منهج الحرفية لتكون المحاكاة الصوتية والاقتراض اللغوي أهم الطرق المعتمدة إلى جانب اللجوء إلى انتهاج المعادلة اللغوية في النقل.فعلى سبيل المثال الناقة و نظرا لعدم وجود مقابل في الفرنسية فإن المترجم يجد نفسه أمام ثلاثة اختيارات : الترجمة بتركيبة تعبيرية أو بجملة بأسرها ، الكتابة الصوتية للكلمة أو البحث عن اشتقاق جديد والاشتقاق الجديد يمثل بالفعل إحدى المشاكل الكبرى.

وللوقوف عند منهج وآليات ريجيس بلاشير في ترجمة معاني القرآن نسوق هنا على سبيل التوضيح بعض الأمثلة ولعل أوضحها والتي سجلت حضورها بشكل لافت هي ما اصطلح عليها من قبل المستشرقين قصة الغرانيق والتي استند عليها بلاشير في إقحام نص لا علاقة له بالقرآن في سورة النجم بعد الآية 19 و20 " افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى "

والترجمة كانت على الشكل التالي :

19-Avez-vous considèré al-Lât et al-Ozzâ .

20-et Manât,cette troisième autre ?

جعلها آياتين بعد الآية 20 من سورة النجم هي :

**Bis** Ce sont les Sublimes Déesses

**Ter** et leur intercession est certes souhaitée.

أما معنى النص المقحم هو " هؤلاء هن الآلهة المعظمات اللاتي ترجى شفاعتهن " ويقصد بها اللات والعزى ومناة الواردة في الروايات ومتون الكثير من المفسرين " وإنها الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى "

أشار ابن كثير إلى أن العرب لم تصف ألهتهم بالغرانيق قطعا ولم يكن ذلك جاريا على ألسنتهم كما أنها لم ترد هذه القصة في روايات البخاري.

وهنا نستحضر ما قام به الكثير من المستشرقين في انتقاء بعض الروايات من التراث للاستدلال على أمور عديدة والتشكك في القرآن الكريم وهنا مع بلاشير لماذا أضاف هذه الآية ؟

سياق الآيات لا يمكن أن يحتمل استطرادا من هذا القبيل لأنه مصبوب على تسميته الكفار لأنه يشتمل على مدح اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ثم ينتقل إلى ذمها في أربع آيات متعاقبة وهذا أمر لا يستقيم ( إن هي إلا أسماء سميتموها) يرى الكثير من النقاد إن هذه الرواية وردت عند الواقدي الذي كان معروفا عند المحدثين أنه كان يضع الأحاديث وأنه غير ثقة فيما يروي — يسرد الاسرائيليات — والطبري أيضا كان معروفا بالجمع الكثير وباستقصاء الروايات مهما كان حظها من الصحة .

« لو رجعنا إلى رواية مُحَمَّد بن إسحاق أو إلى صحيح البخاري وهو الذي لم يغادر من حياة الرسول ﷺ شيئا إلا ذكره لم نر لقصة الغرانيق أثرا »[12]

سياق الآيات العام والخاص يفضح ما ذهب إليه بلاشير من إقحام نص لا يمت بصلة للقرآن ويستمد حضوره من روايات شاذة ساقها المستشرقون في الكثير من المواطن التي كان الهدف منها هو التشكيك أو بالأحرى إثارة الشكوك .وموضوع السورة الذي تعالجه هو موضوع السور المكية على الإطلاق : العقيدة بموضوعاتها الرئيسية الوحي الوحدانية والآخرة وتتناوله من زاوية معينة تتجه إلى بيان صدق الوحي بهذه العقيدة ووثاقته ووهن عقيدة الشرك وتهافت أساسها الوهمي .

الملاحظات نفسها يمكن أن نسوقها بخصوص دلالة بعض الألفاظ القرآنية مثل لفظ القرآن ولفظ الجلالة .

ما يمكن أن يلاحظ على ترجمة بلاشير للفظ القرآن هو تعميم الترجمة نفسها في مواضيع أخرى من القرآن بمعنى الموعظة وهذه ترجمة فيها من الخلل ولا ندري لماذا عمد إلى ذلك ، وعلى ما يبدوا هو انه يكرر ما ردده الكثير من المستشرقين من أن القرآن قد اشتق من كلمة **قرياءنا** السريانية ومعناها القراءة المقدسة أو الدرس حيت قال بأنه « في بعض المقاطع القرآنية وردت كلمة قرآن بمعنى التلاوة ويمكن أن تكون هذه الكلمة مأخوذة عن اللغة

| الآية | الترجمة | الملاحظة |
|---|---|---|
| " يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل **القرآن** تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم." المائدة 101 | o vous qui croyez! N' interrogez pas sur de choses qui , si elles vous sont divulguées , vous feront mal. Si (toutefois) vous interrogez a leur propos , quant **la prédication** descendra elles vous seront divulguée (et) Allah effacera ( votre faut) a leur propos Allah est absoluteur est miséricordieux[13] | لفظ القرآن الوارد في الآية لا دلالة له في الترجمة وجاء معنى القرآن الموعظة أو البشارة |
| " ولقد ضربنا للناس في هذا **القرآن** من كل مثل ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون " الروم 58 | Nous avant certes propose aux hommes dans cette **prédication** toutes sortes d'exemples et quand tu viens certes avec un signe a ceux qui sont incrédules ils s'ecrient . (toi et les tiens) , vous n'etes que des tenants du Faux[14] | ترجم لفظ القرآن بكلمة خطاب موعظة إنذار بشارة . |
| " فإذا قرأت **القرآن** فاستعد بالله من الشيطان الرجيم " النحل 98 | Quand tu prêches **la prédication**, cherche refuge en Allah contre le démon maudit (rajim !)[15] | جاءت القراءة في الترجمة بمعنى الوعظ Quand tu (prêches) حين تعظ . |

السريانية التي يرد فيها لفظ مشابه جدا لهذا المعنى »[16] وهذا من التأويلات التي جاء بها المستشرقون في رد الكثير من الألفاظ القرآنية إلى مصادر نصرانية وسريانية .

| الآية | الترجمة | الملاحظات |
|---|---|---|
| " إن عذاب ربك لواقع " الطور 7 | En verite , le tourment va certes survenir | الترجمة أغفلت لفظ ربك على أهميته في سياق الآية |
| "كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين " الحشر 16 | Ils sont semblables au demon quant il dit a l' homme " sois impie " (mais) qui lorsque (l'homme) est impie , lui dit: "je suis irresponsable de tes actes , car je crains le seigneur des des modes | أغفلت لفظ الجلالة Je crains le seigneur des des modes إني أخاف رب العالمين |
| " فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: | Quant la nuit se fut étendue sur lui , ( Abraham) vit un astre( mais) quant | أغفلت عبارة قال هذا ربي |

| | | |
|---|---|---|
| هذا ربي ولما أفل قال : لا أحب الآفلين " الأنعام 76 | celui –si eut disparu , il dit je ne saurais aimer les (astres) disparaissant | je ne saurais aimer le (astres) disparaissant أضاف كلمة الكواكب في الترجمة ( لن أحب الكواكب الآفلة ) |

مسألة ترتيب آيات القرآن الكريم من القضايا التي أثارها المستشرق نولدكه وبعده العديد من المستشرقين منهم بلاشير الذي تأثر بالمدرسة الألمانية حيث نقل بأمانة ما جاء به نولدكه في هذه المسألة ، وفي ترجمته لمعاني القرآن الكريم قام في العديد من الناسبات بتقديم وتأخير العديد من الآيات من مواضيعها دون تعليل في الكثير من الأحيان .

أمثلة على ذلك :

1- سورة النساء أورد الآية 11 عقب الآية 8 والآية 9 و10 متتابعتين بين 6 و 7.

2- سورة طه الآيات 62 و63 و64 بين الآية 60 والتي بعدها.

3- الآيتان 14 و15 من سورة لقمان يقترح وضعهما قبل هذه الوصايا لأنهما تعترضان سياق الوصايا.

4- سورة الزخرف 69 يقدمها عن الآية التي تسبقها.

إن الخلل في المعنى هي من أبرز السمات التي يمكن ان نلاحظها على ترجمة بلاشير والتي جسدت أشكال ضياع المعنى في لغة المصدر.

| الآية | الترجمة | الملاحظات |
|---|---|---|
| " وتبرئ **الأكمه** والأبرص بإذني " المائدة 110 | (quand) tu pus guérir **le muet** et le lépreux avec ma permission | لفظ **الأكمه** في الآية يعني الأعمى وليس الأبكم أو الأخرس كما ورد في الترجمة **le muet** |
| " أم تأمرهم **أحلامهم** بهذا أم هم قوم طاغون " الطور 22 | **Leur songes** leur ordonnent-ils ? sont-il un peuple rebelle ? | أجمع أغلب المفسرين أن أحلامهم يقصد بها عقولهم وليس مايراه النائم في منامه كما ورد في الترجمة **Leur songes** |
| "وجاءت رسلهم بالبينات " الروم 9 | Des a Apôtres d'estimés a peuples vinrent a eux avec les preuves | لفظ رسلهم جاء معرفا بالإضافة أما الترجمة جاء نكرة ( رسل Des a Apôtres) |
| " كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله " المائدة 64 | Chaque foit que fut allume un feu pour la querre ,nous l'éteignîmes | (كلما أوقدوا نارا للحرب ) يقول المفسرون هم اليهود والفاعل في الترجمة مجهول ، أما عبارة أطفأها الله ترجمت هكذا nous l'éteignîmes بمعنى نحن اطفأناها |
| " قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم هو ارحم الراحمين " يوسف 92 | (joseph) répondit: que nul reproche ne tombe sur vous aujourd'hui Allah vous pardonnera il est le plus miséricordieux des miséricordieux | (يغفر الله لكم) على لسان يوسف بمعنى الدعاء والمغفرة أما في الترجمة جاءت على سبيل التقرير و الإخبار |
| " قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى "طه 63 | Pharaon dit : en vérité ce sont certes deux magieiens qui veulent vous chasser de votre art remarquable . | لفظ (قالوا) يشير إلى السحرة والترجمة تصر على (قال فرعون Pharaon dit ) رغم التفاسير الواضحة لنص الآية وهو نهج اتبعه المترجم بعدم الأخذ بأقوال المفسرين وترجيح تخريجاته التي لا تستند إلى شيء |
| " إنما وليكم الله ورسوله | Votre patron ( et vos allies) sont | الترجمة أغفلت عبارة والذين آمنوا لذلك |

| | | |
|---|---|---|
| والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون " المائدة 55 | seulement Allah , son a porte et ceux qui accomplissent la prière ,(qui) donnent l'Aumone (zakat) et (qui) s'inelinent | جاء خلل في المعنى . |

هذه بعض النماذج التي يمكن الاستدلال بها في مسألة الخلل في المعنى التي رافقت ترجمة بلاشير الذي يمكن أن نرجعه إلى عدم فهم بعض الألفاظ التي لها دلالات خاصة تتجاوز المعنى الظاهر ، كما أن عدم فهم السياق العام والخاص للعديد من الآيات أحدث خللا في الترجمة ،وما يمكن أن نسجله هنا هو تجاوز بلاشير لأقوال المفسرين وإقحام تخريجات في فهم الآيات قيد الترجمة وهي في كثير الأحيان تجانب الصواب وتخل بالمعاني .وهو الملاحظ على المترجم الذي لم يتبع قواعد وأصول التفسير والوقوف عند أسرار لغة القرآن واستيعاب خصائصها وأساليبها . وهنا تكمن قدرة المترجم في مواجهة هذه التحديات المتمثلة في إيجاد توافق وانسجام مابين أجزاء النص ؛ ومن منطلق أن هذا العمل ليس ترجمة وإنما هي فهوم وهنا تكمن خطورة المسألة وهي في كيفية تدخل المترجم بخلفيته الفكرية والثقافية في توجيه الفهم ( تحريف النص ) لأن الترجمة الناجحة تتضمن تحديا فكريا من أعقد التحديات الفكرية التي عرفتها البشرية . كما أن التزام الأمانة الشديدة في الترجمة إزاء العمل الأصلي يخضع المترجم لضغوط من الطرفين ضغوط من قبل النص المصدر وضغوط من قبل اللغة والثقافة ، إذ إن « تعذر ترجمة المعاني المصاحبة قد يؤدي إلى الإنقاص من المعنى المترجم أو الإضافة إليه والسبب يعود إلى أن خواص التركيب والنسب الاسنادية لاتتطابق من لغة إلى أخرى »(17).

ومما سبق يجب على المترجم أن يحدد هوية النص أو المجال الذي ينتمي إليه ثم يحدد الوسائل اللسانية والأسلوبية التي تسمح له بإيجاد أفضل المكافئات في اللغة الهدف لتوخي أكبر قدر من الدقة في الترجمة فهو مطالب بالإلمام بوسائل الاتساق و الانسجام في اللغة الأصلية وأدوات الترابط النصي لفظية أو معنوية إذ إن غياب هذه العناصر يعيق عملية التلقي .

## المراجع :

(1) معروف عن يوجين نيدا E.NIDA أول المهتمين بالدراسة العلمية للترجمة كان لغويا انآسيا في المقام الأول مهتما بدراسات الانآسة الثقافية العالمية كأجزاء أو أدوار مختلفة لثقافة إنسانية واحدة وتحلل هذه الثقافات بناء على معايير كلية مفترضة تطبق على جميع الثقافات بمختلف بيئاتها ، كما تميز بلقب الأب الروحي لمبدأ التكافؤ الدينامي.

(2) ريجيس بلاشير ، القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره ،نقله الى العربية رضا سعادة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط1 ،1974 ص17.

(3) آرثر جون آربري Arthur John Arberry (1905-1969) :مستشرق بريطاني ،اهتم بالأدب العربي والتصوف أصدر كتابه ( المستشرقون البريطانيون)(1943) تولى منصب أستاذ كرسي اللغة العربية في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ثم انتقل لجامعة كمبردج ليحتل منصب أستاذ كرسي اللغة العربية في هذه الجامعة. ولعل من أبرز جهود آربري ترجمته لمعاني القرآن الكريم حيث أصدر أولاً مختارات من بعض آيات القرآن الكريم مع مقدمة طويلة ثم أكمل الترجمة وأصدرها عام 1955.

(4) ولد في باريس وتلقى التعليم الثانوي في الدار البيضاء وتخرج باللغة العربية من كلية الآداب بالجزائر . تولى العديد من المناصب العلمية منها أستاذ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط ، ومدير معهد الدراسات المغربية العليا ( 1924-1935) وأستاذ كرسي الأدب العربي في مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس وأستاذاً محاضراً في السوربون ، ثم مدير مدرسة الدراسات العليا والعلمية، ثم أستاذ اللغة العربية وحضارتها في باريس. من أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكذلك كتابه (تاريخ الأدب العربي) في جزأين وترجمه إلى العربية إبراهيم الكيلاني ، وله أيضاً كتاب (أبو الطيب المتنبي:دراسة في التاريخ الأدبي) ، ترجمه أيضاً إبراهيم الكيلاني

(5) انظر حوريـة الخمليشي .ترجمـة الـنص العـربي القـديم وتأويلـه عنـد ريجيس بلاشـير .ط1.الـدار العربيـة للعلـوم ومنشـورات الاخـتلاف ودار الامان.ص55.

(6) وضع بلاشير رفقة جان سوفاجيه في كتابه " قواعد نشر النص العربي الذي صدر سنة 1953 قواعد لطرق ومنهجية ترجمة النص العربي من حيث التركيب الطباعي وأرقام وعناوين الكتب وأجزاؤها وفقراتها والتقسيمات المهمة للنص .

(7) الآية في ترجمتها تحمل رقمين الأول رقم طبعة فلوجيل والرقم الثاني هو رقم طبعة القاهرة وتجدر الإشارة أن النص القرآني الذي انتشر على نطاق واسع بين غير المسلمين في أوربا في القرن التاسع عشر ضمه المصحف الذي قام بطبعه ونشره جوستاف فلوجيل في لايبزج عام 1834 ، ورغم الأخطاء التي جاءت في هذه الطبعة إلا أنها كانت لها تأثيراتها إلى أواسط القرن العشرين فعلى امتداد حوالي قرن من الزمان كان الباحثون الأوربيون يعتمدون في اقتباسهم لآيات القرآن على ترقيمها في هذه الطبعة .

(8) القرآن ، ريجيس بلاشير ،ص21.

(9) القرآن ، ريجيس بلاشير ،ص7.

(10) انظر محمد الصالح البنداق ، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ،ط1 ،1980، ص 131.

(11) انظر أبي إسحاق الشاطبي ،الموافقات في أصول الشريعة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص 6 و7.

(12) كارل بروكلمان،تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البلعبكي ،دار الملايين ، بيروت ،ط9 ، 1981 ج1.ص35.

(13)(14)(15) انظرعزيز عارف. نماذج من الخلل في ترجمة القرآن الكريم بالانجليزية والفرنسية.دار الشؤون الثقافية العامة.ط1.بغداد.2005. ص100 ومابعدها.

(16) القرآن ، ريجيس بلاشير ،ص23.

(17) محمد عجينة ،الترجمة ونظرياتها ، بيت الحكمة ، تونس ، 1989 ،ص269.

# مفهوم القراءة عند جاك بيرك

## كتاب "إعادة قراءة القرآن" أنموذجا

الطالب . صالحي حسان

جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان

**الملخص .**

تسعى هذه الورقة للوقوف عند " مفهوم القراءة عند جاك بيرك " الذي حاول في دراسته للنص القرآني أن ينفصل منهجيا ومعرفيا عن الرصيد الذي خلفه الاستشراقي الفرنسي ، من خلال رؤية منهجية أسماها " إعادة قراءة القرآن" أعادت طرح العديد من القضايا التي ركزت عليها مختلف الدوائر الاستشراقية ،على غرار مسألة إعادة ترتيب سور القرآن ،وسنبين المرتكزات التي اعتمد عليها جاك بيرك في تخريجاته ، ومنهجيته في انتقاء النصوص التي تخدم فكرة ماأسماه "التفكك الظاهري لنص القرآن "، كما نبين هنا مضامين الدراسة التفسيرية التي ألحقها بنص ترجمته لمعاني القرآن الكريم والتي كشفت عن أفكار وتخريجات تمس بقدسية القرآن وأبانت عن عدم قدرة المترجم على التخلص من مرجعيته الفكرية

**الكلمات المفتاحية** : الاستشراق ، النقد ، القراءة ،القرآن ، الترجمة .

**Résumé:**

Cet article cherche à savoir quand « le concept de la lecture quand Jack Burke » qui a essayé dans son étude du texte coranique à séparer systématiquement et de l'équilibre cognitif laissé par l'orientaliste français, grâce à la vision d'une méthodologie qu'il a appelé « re-lire le Coran » réintroduite bon nombre des problèmes mis en évidence par les différents milieux orientalistes , similaire à la question de réarranger le mur du Coran, et nous montrerons les bases adoptées par Jack Burke en Takrijath, et la méthodologie de la sélection des textes qui servent l'idée Maasmah « de la désintégration virtuelle du texte du Coran », comme nous le montrons ici le contenu de l'étude explicative provoquée par le texte de la traduction des significations du Saint Coran, qui a révélé F Karr et des excuses affectant le caractère sacré du Coran et Abtan l'incapacité du traducteur à se débarrasser de son autorité intellectuelle,

**Mots-clés**: Orientalisme, Critique, Lecture, Coran, Traduction.

**Summary :**

This paper seeks to stand at the "concept of reading at Jack Burke" who tried in his study of the text of the Koran to separate systematically and knowledge of the balance left by the French Orientalist, through a systematic vision called "re-read the Koran," re-introduced many of the issues focused on various circles Oriental , Such as the rearrangement of the Koran, and we will lay out the foundations upon which Jack Burke relied on his abstractions, and his methodology in selecting the texts that serve the idea of the so-called "apparent disintegration of the text of the Qur'an." We also show here the implications of the interpretative study, F Karr and excuses affecting the sanctity of the Koran and Abtan the inability of the translator to get rid of his intellectual authority,

**Keywords**: Orientalism, Criticism, Reading, Quran, Translation.

### 1-تمهيد :

إن الحديث عن الخطاب الاستشراقي الفرنسي المعاصر، ومقارباته النقدية للقرآن الكريم والقضايا المرتبطةبه، يضعنا أمام تساؤلات كثيرة،لا يمكن الإجابة عنها ما لم نحدد السياق التاريخي لهذه الدراسات ومنهجيتها، وكذلك الزاوية التي نظر من خلالها المستشرقون إلى القرآن الكريم.

خلف الاستشراق الفرنسي عبر تاريخه الطويل كماً هائلا من النصوص والكتابات الموجهة لنقد الإسلام، وهو ما جعل علماء الإسلاميقفونلمواجهة ومجابهة هذا النتاج الاستشراقي المتراكم، والذي

أفرزته مراحل وسياقات تاريخية مختلفة، فقد بدأ هذا الصراع بكتابات جدلية متطرفة، أبانت عن عدائية واضحة للإسلام،وبمرجعيات استمدت حضورها من الصراع الديني بين أوربا المسيحية والشرق الإسلامي، مرورا بمرحلة الإرث الاستعماري وتأثيراتها، ووصولا إلى نهاية القرن العشرين، حيثتراجع المفهوم الكلاسيكي للاستشراق، وظهرت دوائر جديدةتعمل في حقول المعرفية،وتستثمر الأدوات الحديثة لدراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية. ومن أبرز المستشرقين الجدد، نجدجاك بيرك الذي استطاع أن يسجل حضوره في منظومة الاستشراق الحديثة بآرائه، التي فتحت النقاش من جديد حول مقولات الاستشراق القديمة .

بعيدا عن الحساسيات والتيارات التي عرفها الخطاب النقدي العربي في نقده للخطاب الاستشراقي،نحاول مقاربة الموضوع من وجهة نظر مختلفة، لا تزعم لنفسها التفرد بقدر ما تحاول أن تقف عند أبعاد هذا الخطاب بقراءة مغايرة لنصوصه من الداخل، دون إصدار أحكام قبلية ومسبقة، وبالتالي كشف وتعرية المعطيات والخلفيات التي شكلت هذا المعطى المعرفي باعتباره جهدا معرفيا قابلا للنقد .

لم يأخذالاستشراق الفرنسي حقه من الدراسة، باعتبار أن الكثير من كتابات حول القرآن الكريم لم تنل حقها من البحث والدراسة، مثلما هو الحال مع كتابات جاك بيرك، التي دار حولها الجدل خاصة ترجمته لمعاني القرآن الكريم. حيث كان السياق التاريخي لظهور هذه الترجمة خاصا جدا، حرم القارئ العربي من تبيان حقيقة هذا الانجاز، الذي قام به جاك بيرك نتيجة الهجوم النقدي المضاد والمتسرع وغير المؤسس في بعض الأحيان من طرف بعض الدخلاء على هذا الحقل العلمي الشائك المتمثل في " **ترجمة النص الديني** " وبالتالي لابد من محاولة تفسير ونقد موضوعي لما نتج عن الفعل الترجمي من تداعيات ، وبالتالي فإن دراسة هذه النصوص والكتابات التي يمكن أن نسميها هنا تجاوزا نقدية قد تكون أحد المصادر المساعدة في فهم هذا الخطاب وتفكيك مقولاته . رفض جاك بيرك أن ينعث بالمستشرق[1] كغيره من المفكرين الحادثيين،لأن هذا اللقب ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية، وكانت قد تعالت أصوات تدعو إلى التنصل من وطأة هذا المصطلح، وبدء خطاب جديد يصرف المتلقي عن الإرث السلبي الذي خلفه الاستشراق الكلاسيكي.ومن هذا المنطلق تمسك بيرك بأنه دارس للتاريخ ومؤرخ استخدم العلوم الاجتماعية الحديثة كعلم الاجتماع وعلم الألسنيات والتاريخ وعلم النفس.

لا يختلف اثنان على أن بيرك يعد من عمالقة الفكر الفرنسي المعاصر، و واحدا من ألمع المستشرقين المولوعين بالشرق،كما أنه كان صديقا للعرب والمسلمين، لكن هذه الميزة الأخيرة لم تدم طويلا، حيث انقلبت الأمور رأسا على عقب بعد صدور ترجمته لمعاني القرآن الكريم عام 1990م، والتي لقيت انتقادا عنيفا، لدرجة أنه عمد إلى وضع ملحق تحت عنوان إعادة قراءة القرآن .

ومع تواصل المد الهجومي عليه من قبل نقاد الاستشراق، أعاد طبع الترجمة في طبعة ثانية عام 1992أدخل عليها بعض التعديلات ،مست بعض الألفاظ، إلا أنه في الوقت نفسه تحفظ على بعض الانتقادات، و خفف من حدة انتقاداته إلى القرآن الكريم، عن طريق التشدق بالعبارات اللغوية التي تطغى على المعنى،لتخفي وراءها الكثير من الأشياء. وهو ما جعل البعض يصفه بازدواجية الخطاب في تعامله مع القرآن « فهو إن حاضر في البلاد العربية أو أجرى حواراً عربياً، راح يتشدق بكل أوصاف الانبهار بأسلوب القرآن ومضامينه ومقاصده، والإفصاح عن مدى

إعجابه ببذور العقلانية والروحانية السامية التي يتضمنها القرآن الكريم، أما إذا خاطب جمهور الفرنسيين فإنه لا يتوانى في القدح في مضامين القرآن، وتأكيد أنه يحتوي على أمور غير معقولة ومتجاوزة »[2].

كان على جاك بيرك بعد الانتقادات التي وجهت إليه أن يفصح عن الدوافع التي كانت وراء قيامه بهذه الترجمة، ومما قاله: « أردت أن أقدم فهما وديا للقرآن باللغة الفرنسية، وأن أوضح معاني القرآن العقلانية لأن ما يدان عليه أكثر العرب والمسلمين اليوم هو عدم العقلانية والتعسف »[3]

.

اصطدمت هذه الترجمة بسياق تاريخي خاص، ولحظة تلقي خاصة،احتدم فيها العنف الفكري تجاه مقولات الاستشراق،على الرغم من ظهور ترجمات عديدة لمعانيالقرآن الكريم في تلك المرحلةوصفت بالخطيرة،ولم يلتفت إليها النقد،وهذا يفسر حجم الترويج الإعلامي الذي رافق ظهور هذه الترجمة، لشهرة الرجل وموقعه المتميز في المنظومة الفكرية الحديثة .

**2-الخطاب الاستشراقي الرؤية والمنهج :**

نظر المستشرقون إلى الإسلام من عدة زوايا وفق ثقافة كل باحث وتخصصه، حيث توغل بعضهم في قضايا جزئية وتحقيقات بذلوا فيها جهدا كبيرا ،أسهمت في تشكيل رؤية إستشراقية لا تزال عالقة في وعي القارئ والمتلقي الغربي. وهي تنطلق من فكرة مسبقة مفادها أن القرآن الكريم نص يلفه الغموض ويعتريه التفكك وعدم الاتساق.ترتكز هذه القراءات في التعامل مع القرآن الكريم على أنه وثيقة من وثائق التاريخ الإنساني،أو أنه مجرد تراث إنساني كان نتاج ظروف ومؤثرات داخلية وخارجية أسهمت في وجوده ضمن سياق التاريخ، و ارتكزت هذه المنهجية البحثية على محاور أساسية هي:

1-انجاز تصنيف كرونولوجي للسور والآيات.

2-ربط القرآن بسياقه التاريخي والاجتماعي .

3-انجاز سيرة تاريخية نصية بالقرآن تقابل السيرة النبوية وتساعد على فهمها.

يعد ارنست رينان أول من مثل الاتجاه النقدي التاريخي في الاستشراق الفرنسي، وذلك بمعاينة أفكار الإسلام الدينية والسياسية والتاريخية، ولا شك أن أبرز الجهود بعد تيودور نولدكه هو ما كتبه ريجيسبلاشيرفي مؤلفه القرآن، وقد أفاد من تقسيمات نولدكه لاسيما تقيده بالمرحلة الزمنية لتاريخ نزول السور،وحاول جاك بيرك أن يتميز عن هؤلاء من خلال تقديمه مقاربة منهجية، يزعم فيها أنه يضع قطيعة مع الرصيد المعرفي الاستشراقي، والنظرة التراثية للقرآن الكريم .

شكلت مسألة ترتيب سور القرآن الكريم حسب تاريخ النزول وتداخل السور أكبر القضايا التي أعاد جاك بيرك طرحها من جديد، كما فعلت قبله جل الدراسات الاستشراقية التي أخذت أدواتها من مناهجنقد الكتاب المقدس أو ما يعرف بالنقد الأدنى والأعلى،وهي محاولة مقاربة النص القرآني، من خلالدراسته بالمنهج التاريخي باعتباره ظاهرة تاريخية، ومنتج بشري بعيدا عن التعالي والتقديس، وإعطاء الأولوية للمادي والواقعي والمشروط على حساب الغيبي والمتعالي والمطلق، وبالتالي نزع القداسة عن القرآن لأن صفة القداسة في نظرهم ليست خاصية ذاتية فيه، وإنما هي خاصية مضفاة عليه في التاريخ.

اهتم المستشرقون بمسألة إعادة ترتيب وتقسيم النص القرآني مند أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، واقترحوا في هذا الشأن نظريات عدة، أبرزها ما عرف بمدرسة المراحل الأربعة، التي وضع أساسها جورج ويل في كتابه مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن، حيث قدم ترتيبه الزمني مستخدما ثلاثة معايير وهي:« الأول ذو طابع أسلوبي يهتم بمظهر الآيات من حيث الأسلوب والإيجاز ، الثاني خاصبالأوضاع الخاصة التي

حددت مواقف محمد من معارضيه، أما الثالث يخص النصوص العضوية التي تكون مجموعة يلتمس منها تحديد الشعائر، والمحرمات الغذائية والعلاقات مع الوثنين والمسيحين واليهود »[6] .

انطلقت الدراسات الاستشراقية الفرنسية في مسألة إعادة ترتيب سور القرآن من فكرة أن النص القرآنييكتنفه الغموض والتفكك، حيث وصف بلاشير القرآن « بذلك النص الغامض عادة، والذي يصعب فهمه في سياقه الذي لا يتفق مع المراحل الأربع المتتالية لنبوة محمد في مكة وفي المدينة» [7] ،والفكرة نفسها ساقها إدوار سل حيث قال: « إن تناول القرآن وقراءته على نحو متسلسل لا يلقيان ضوءا على حياة ونشاط النبي،بل يشملان ببساطة إرباكا للقارئ»[8]ولا يختلف المستشرق هنري ماسيه عنهما في ذلك بقوله : « هذا الترتيب الاصطناعي، الذي تبناه زيد ورفاقه لا يستطيع أن يرضى النفوس المفكرة »[9]

ويعد بلاشير من المستشرقين الذين تأثروا بطريقة نولدكه في إعادة ترتيب سور القرآن،و رأى فيها الطريقة الناجحة لجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة وبالتالي « أصبح ممكنا من الآن فصاعدا أن توضح للقارئ غير المطلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن ، ليفهمه بنوعيته وليتخطى القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نص يغلب عليه الغموض » [10]، وبالتالي تكون السور من وجهة نظر بلاشير بعيدة عن تكوين مجموعات متجانسة. هذه الرؤية المنهجية نقلها رجيسبلاشير من المدرسة الاستشراقيةالألمانية، ممثلة في المستشرق تيودور نولكه، وهذا التقسيم للسور والآيات وجد تطبيقاته العملية في الترجمة التي قام بها بلاشير ومن بعده العديد من المستشرقين المترجمين، وسار تقليدا استشراقيا، يتدخل من خلاله المترجم في النص بأدوات المحقق، حتى أن الكثير من الترجمات تحولت إلى ما يمكن أن نسميه هنا ترجمات تحقيقية، أحاطت النص القرآني بحواشي وتعليقات هامشية مطولة تشكك في صحة النص القرآني .

**3-جاك بيرك وإعادة قراءة القرآن :**

إن القراءات الحداثية تسعى إلى إيجاد بدائل منهجية في قراءة النص، تمنح فيه السلطة لقارئ النص من أجل أن يمارس هذا القارئ سلطته على النص، وإن كان لا يمتلك المعايير والقواعد التي يقرأ بها النص، كما أن التأويلات الجديدة كانت تسعى جاهدة إلى إفراغ النص من معياريته ومن المعاني المحمولة فيه، وانطلق الاتجاه الحداثي في تعامله مع النص القرآني من مجموعة من المبادئ التي يراها مسلمة وأساسية في قراءة النصوص وهذه المبادئ تقوم على :

- عدم اعتبار الوحي القرآني ظاهرة غيبية متعالية ومقدسة .
- اعتبار الوحي القرآني ظاهرة ونصا وخطابا .

وهذا التصور الجديد نقل الوحي القرآني من الغيب إلى الظاهرة، من التعالي إلى المحايثة من اللاتاريخي إلى التاريخي ، ومن القداسة إلى الأنسنة .

إن تحديد مفهوم القراءة في الكتابات الحداثية يعد من الصعوبة بمكان، خاصة إذا ارتبطت بالنص القرآني، إذ أن المسألة تحتاج إلى تدقيق في المصطلحات، لأن هذه المناهج لا تميز بين النصوص الدينية و غيرها من النصوص الأخرى،حيث اختلف الحداثيون في معنى القراءة، فهي عند نصر حامد أبوزيد عملية كشف دلالات وإخفاء أخرى بحسب الظرف التاريخي[11] ، وعند علي حرب مصطلح « بات يشمل أي معطى، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير »[12] ويرى عبد المجيد الشرفي التعامل مع النص القرآني « يحتمل نظريا بحكم أزليته عددا لا متناهيا من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات »[13].

انطلقت الكثير من الدراسات في تعاملها مع القرآن الكريم على أنه نص قابل لإعادة القراءة، حيث يقول نصر أبو زيد: « إنَّ النصّ القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا » [14]، وفي السياق نفسه يرتكز محمّد أركون في مشروعه القرائي على تحليل الخطاب الدّيني أو تفكيكه لتقديم معانيه الصّحيحة وإبطال التّفاسير الموروثة، و نزع « صبغة الوحي والقداسة على النَّسْخ الدّيني إذا ما أريد أن يُدرس دراسة علمية، وهذا ما يستدعي الاعتماد على الأنثروبولوجيا كفضاء معرفي يستعان به في بيان علاقة النصّ بالثّقافة، ويوظّف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النصّ باللغة، فيدرس النصّ المقدّس كأيّ نصّ بشري ».[15]

والإشكالية الجوهرية هي أن« القارئ لا يلج النص الذي يقرأ بفكر محايد، وإنما يقرأه بخبراته الثقافية والجمالية وبرؤاه المذهبية كذلك » [16]. إلى جانب أن القراءة نسبية وتحكمها عدة عوامل، ولا يمكن أن تحيط كليا بالمطلق الذي هو كلام الله تعالى، ومن هذا المنظور « ليست صدى للنص وليست منتهى الفهم له، فهي تعتبر نفسها احتمالا من بين احتمالاته المتعددة » وقد تتجاوز كونها شرحا أو تفسيرا إلى « أن تكون تأويلا وصرفا لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات ولكن قد تتعدى التفسير والتأويل فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته لتكون تسريحا وتفكيكا للبنى والآليات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى » [17].

اختلاف وجهات النظر حول تحديد مفهوم القراءة وآلياتها جعل القراءات النقدية المعاصرة تبحث عن مشروعيتها على مستوى الفهم والتأويل والقراءة، ومن ثم بقيت الأسئلة عالقة حول ما هي الإضافة النوعية التي قدمتها وستقدمها هذه المناهج ؟ وهل القرآن يحتاج إلى إعادة قراءة و بأي منهج ؟ وهل احترمت خصوصية النص القرآني ؟

وبناء على ما تقدم هل يمكن أن ندرج مفهوم القراءة عند جاك بيرك في هذا السياق؟أم أنها تتبنى طرحا ومنهجا جديدا؟ وما موقفه من الرصيد الذي خلفه الاستشراق في دراسة النص القرآني ؟. وللإجابة عن هذه التساؤلات يجب التركيز على تفكيك المنهج و آلياته وعمل الخطاب المتمخض عنه والكشف عن مقصديته المعرفية .

إن إعادة قراءة القرآن عند جاك بيرك تندرج ضمن المحاولات الرامية إلى إعادة ترتيب سور القرآن، لكن بطرح جديد يختلف عن سابقيه، من حيث الطريقة،واستعمل بيرك أسلوبا غامضا يعتمد على الاستنباطات الشكلية، والتلميح دون الإفصاح في الكثير من المسائل، وانطلق من فكرة مفادها أن القرآن الكريم يحتاج إلى إعادة قراءة لأن القراءات السابقة على حد زعمه فقدت شرعيتها في وقتنا الحالي،وأصبحت لا تستجيب لتطلعات القارئ الغربي، ومن الناحية الإجرائية حدد معالم هذه القراءة من موقعين : الأول هو المسافة الزمنية الفاصلة بين فهم الصحابة وفهمنا نحن اليوم، أما الثاني يقول عنه « لن أقارب من موقف الإيمان ولكن من موقف البحث والموضوعية النقدية »[18] .

وهنا أراد أن يتموقع بعيدا عن هذه القراءات سواء التي تنتمي إلى الفضاء العربي الإسلامي، وبدا لجاك بيرك أن« نقد المعطيات التقليدية يستطيع أن يحمل مع التحليل المتجدد للنص نفسه إضاءة كافية يكون في خدمة إسلام التقدم »[19] ، أو التي تنتمي إلى منظومة الاستشراق التي يرى أنها أسست نفسها على التسلسل التاريخي للنزول ، ويخلص في آخر كتابه إعادة قراءة القرآن بوصف ما قام به من قراءة بأنها تأملات « تبدو الأكثر تميزا في إعانة مسلمي عصرنا في بحثهم عن أنفسهم خلال العالم الذي يصير ».[20]

نظر إلى القرآن الكريم من منظور رؤية حداثية تمتلك أدوات وآليات جديدة، يمكن لها أن تفتح النص على تأويلات جديدة، وحدد منهجه على الشكل التالي « سأحاول فيه أن استبدل المعرفة بالتأمل،والمدونة بالتحليل، إنها إعادة قراءة القرآن إذن، وذلك كما نحب أن نقول هذا عندنا مند جيل، لكي نبين بأن عصرنا يستطيع إذ يتسلح بمكتسباته المنهجية الخاصة، وبحساسيته الذاتية، أن يحيط مجددا بالنصوص الكبرى التي فهمتها الأجيال السابقة على طريقتها»[21] . ويفصح عن عدم اقتناعه بهذا المرتكز ويزعم أن القرآن يجب « أن يخضع مسبقا إلى دراسة منطقية ، وسميائيةوصوتيمية في وقت واحد وهذا أمر في حدود علمي لم يقم به أحد »[22].

نستنتج مما سبق أن إعادة القراءة عند جاك بيرك هي قراءة تحددها عدة معطيات وتتحكم فيه عوامل عدة وأنها :

1- قراءة تعتد برصيدها المعرفي وأدواتها المنهجية، وتضع قطيعة مع المعطيات التقليدية وتصادر مسلماتها، كما تزعم أنها لا تقوم على فرضيات و ومقولات مدارس الاستشراق منهجا ورؤية .
2- قراءة تقوم على استبدال المعرفة بالتأمل والمدونة بالتحليل.
3- -قراءة تقوم على التعميم في فرض التصورات والآراء بمسحة قبلية، ونسق منهجي تضفيه على تأويلاتها وانتقاء أدلة وصفية سريعة ذات منطق تبسيطي.

حاول بيرك في البداية أن يمهد لقراءته ببعض الملاحظات الشكلية، بالإشارة لبعض التقسيمات لسور القرآن الكريم ومضامينها، ولم نلمس منها أي نتائج تذكر، ثم ينتقل إلى ما أسماه المقاربة المضمونية حيث يقول:« فلقد لاحظنا منذ وقت مبكر، أنه تهيمن مقدما في كل سورة هذه الفوضى الشاسعة التي تكلمت عنها، والتي تثبط جداً همة القراء الغربيين، أجل كل سورة هي سورة متعددة الموضوعات، ولقد كان هذا من قبل هو حال الشعر في الإسلام، ثم أن كل جزء من سورة ما، نجده متعدد المستويات ويتكرر غالبا ».[23]

ويرى أن انتقال القرآن من موضوع إلى أخر يخلق نوعا من الاختلاف والتنوع، يحسبه القارئ الأعجمي من قبيل التناقض، أي تناقض بين ترتيب النزول وترتيب الجمع، ويستدل بأمثلة منها سورة الأنفال وسورة التوبة. ويحاول أن يسوق مجموعة من المؤثرات والعوامل والظروف البيئية والاجتماعية التي من شأنها أن تكون قد أسهمت في ذلك.

**4-التفكك الظاهري عند جاك بيرك :**

إن التفكك الظاهري الذي لاحظه جاك بيرك على سور وآيات القرآن الكريم، يحيل على السمة المشتركة التي تتقاطع فيها جل الدراسات الاستشراقية، وهي وصف القرآن بالتفكك وعدم الاتساق، الذي أسس له مستشرقون كبار من أمثال تيودور نولدكهوريتشار بيل من خلال إعادة ترتيب سور القرآن، بحجة أنها بصورتها التي هي عليها الآن يجد معها القارئ الغربي صعوبة كبيرة في القراءة والفهم،فضلا عن الصعوبات التي يجدها المترجم، وهذا المسعى هو في حقيقته بحث عن الوحدة والتناسق من خلال الوحدات الفرعية (السور ) والأقسام الداخلية ( الآيات )، ورغم نقده لترتيب المستشرق الانجليزي ريتشار بيل، لم يستطيع بيرك أن يؤسس لقطيعة حقيقية مع هذا الطرح، وإنما وسع من هامش المناورة ليشمل هذا الفعل الإجرائي إعادة تفكيك هذا النظام غير المتناسق ثم بناؤه وتصنيفه من جديد وفق منطق التتابع المنطقي، لأن بيرك أكد على أن النظام القائم أبان عن تكرار لا يخدم النص ويعيق الفهم مبديا الملاحظات التالية:

- « الموضوعات تعود نفسها وتتقاطع وأن هذا صحيح إلى درجة أننا نستطيع أن نجد في تفاصيل بعض الجمل هذه التشابكات »[24].
- « إن هذه الطبعة والتي أنجزت بشكل نهائي في عهد عثمان، لم تتقيد بأي حال من الأحوال بالنظام التسلسلي لتاريخ الأحداث »[25].
- « نظام العرض يستجيب بشكل احتمالي للنظام ... إنه نظام آني في زمنه وهو نظام يصف في معظم الأحيان جملة من التشابكات، وانه ليتعارض مع النظام التركيبي أي يتعارض مع نظام التتابع ونظام الإجراء »[26]

من خلال هذه الملاحظات ينتقل إلى تقديم مجموعة من الشواهد للتأكيد على صدق فرضياته،ويستدل في الشاهد الأول بالآيات 50، 51، 52 من سورة يوسف، ويرى أن الآية52في قوله تعالى ﴿ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴾ تشكل صعوبة بالغة أمام المترجمين « ذلك لأنها كما هو بديهي لا يمكن أنتنسب إلى امرأة العزيز ولكن إلى يوسف كما هو مفهوم، وأن الآية 52 يجب أن تقرا بعد نهاية الآية خمسين غير أن الأمر يحدث صعوبة في القراءة التركيبية الأفقية.»[27] وقام بعملية إحصائية للعبارات الواردة في الآيات وقام بتصنيفها حسب نوعية الخطاب وتسميتها بحروف على الشكل التالي : السرد)(A، الخطاب بأسلوب مباشر (B)، الخطاب غير المباشر(C) ، أفكار يوسف نفسه (D)وخلص إلى أن هذا التتابع بهذا المنطق يتكرر في القرآن.

وما يمكن أن نستنتجه من ذلك هو أن منهج بيرك يقوم على الانتقائية في اختيار الآيات والتفاسير الملائمة، ويظهر ذلك جليا انه اعتمد على التفاسير في فهم تأويل الآية 52 من سورة يوسف، ونستشف من ذلك أنه رجح ما قاله الطبري في تأويل الآية من أن القول ليوسفعلى ماجاء في التفاسير الأخرى، لا لشيء سوى لأن هذا التفسير يخدم توجه القراءة التي تقوم على أن نظام تتابع الآيات فيه من الخلل ما يربك القراءة، ومن هذا المنطلق يقترح نقلا مكانيا لهذه الآية بأن تقرأ بعد نهاية الآية خمسين .

أراد بيرك أن يؤكد على أمرين اثنين:الأول الفوضى الشائعة في الآيات والتي شبهها بالشعر قبل الإسلام،والثاني ترجيحه للتفسير القائل بأن القول فيالآية 52 ينسب إلى يوسف وليس إلىامرأة العزيز ، وترجم الآية علىالشكل التالي : «حتى يعلم أنه لم يخونه في غيابه وأن الله لايخفي الغدر » وعلق في هامش الترجمة بما يلي« بعض المعلقين على هذه الآية يرجعونها إلى امرأة العزيز ، لكن من الواضح أن الحديث يعود على يوسف بسبب لهجته الأخلاقية »[28]

وفي الشاهد الثاني وبنفس الطريقة يعيد ترتيب العبارات الواردة في الآيات من 124 إلى 128 من سورة آل عمران بعد تفكيكها إلى مقاطع تعبر عن مغزى الخطاب الوارد فيها،حيث أكد على تداخل عناصر الجملة مما يستدعي إعادة تركيب العبارات داخل الآيات، ويقول عن ذلك « يمكن رصد هذه التشابكات في مقاطع عديدة ، وإنها لتظهر كما نعتقد التداخل نفسه بين المعطيات البنيوية والمعطيات الظرفية .» [29]وخلص إلى أن هذه المقاطع تتشابك لدرجة أنها تسبب للقراء والمترجمين صعوبات كبيرة ويذهب بهذا الاستنتاج بعيدا ليقترح نقلا مكانيا للآية 125 ويستند في ذلك إلى الطاهر بن عاشور في تفسيره للآيات السابقة الذكر.

وكما أسلفنا فان بيرك يرتكز في الكثير من تخريجاته على التفاسير وهذه المرة استند إلى تفسير بن عاشور حيث يقول«ولقد نجد أن مفسرا مثل الطاهر بن عاشور يتردد في أن يرى في داخل أحد المقاطع أن تصبروا إلىآخرهاالآية 125

، تدخلا لعنصرين من عناصر الجملة »[30] وبالتالي يقترح نقلا مكانيالأحد المقاطع من الآية125 بعد حذف (بلى ، هذا، موسومين)ليصبح ترتيب المقاطع على الشكل التالي: (إن تصبروا وتتقوا)(يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة)(ويأتوكم من فورهم).

ويقول بيرك أن ابن عاشور قد استدل على ذلك بأمثلة مشابهة مأخوذة من الشعر القديم وهذا لا أساس له من الصحة فبالعودة إلى تفسير بن عاشور نرجح أحد الاحتمالين:

الأولأن جاك بيرك تعمد تأويل كلام بن عاشور وبنى عليه هذه الفرضية، أما الثاني : قصور جاك بيرك فيفهم الشرح والتفسير الذي قدمه بن عاشور للآية .

وبيان ذلك أن الطاهر بن عاشور في تفسيره للآيات كان بصدد شرح مسالة لغوية بحثة جاء فيها « فموقع قوله ويأتوكم موقع وعد فهو في المعنى معطوف على يمدكم ربكم وكأن حقه أن يرد بعده ، ولكن قدم على المعطوف عليه تعجيلا للطمأنينةإلى نفوس المؤمنين فيكون تقديمه من تقديم المعطوف عليه »[31].واستدلال بن عاشور بالشعر لتوضيح هذه المسألة وليس لشئ آخر كما ذكرجاك بيرك.

وهذا النقل المكاني الذي جاء به بيرك لم يختلف كثيرا في الطريقة عن ما قام به ريجيسبلاشير الذي نقل الآيات عن أماكنها ورأى في بعضها الآخر أنها الحاقية نزلت متأخرة عن الآية السابقة لها ،حيث يضع السورة الحادية والخمسين والثامنة والستين في بداية الفترة المكية الثانية ، بينما وضعها تيودور نولدكه في وسط ونهاية الفترة المكية الأولى ويضع السورة السابعة عشر في الفترة المكية الثالثة ، بينما يدرجها نولدكه في بداية ونهاية الفترة الثانية ، ويصل عدد السور عند بلاشير إلى 116 سورة مخالفا بذلك إجماع المسلمين والمستشرقين في ذهابهم إلى أنها 114 سورة وذلك من خلال تقسيم السورة السادسة والتسعين والرابعة والسبعين إلى نصفين ،

وفي ترجمته لمعاني القرآن الكريم قام في العديد من المناسبات بتقديم وتأخير العديد من الآيات عن مواضيعها دون تعليل في الكثير من الأحيان ، ونذكر أمثلة على ذلك :

1- سورة النساء أورد الآية 11 عقب الآية 8 والآية 9 و10 متتابعتين بين 6 و 7.

2- سورة طه الآيات 62 و63 و64 بين الآية 60 والتي بعدها.

3- الآيتان 14 و15 من سورة لقمان يقترح وضعهما قبل الوصايا لأنهما تعترضان سياق الوصايا.

4- سورة الزخرف 69 يقدمها عن الآية التي تسبقها. ومن الدراسات التي تتقاطع مع ما قام به جاك بيرك دراسة يرى صاحبها المستشرق بيير كرابون دي كابرونا أنها متفردة ومتميزة تسمح بتفسير عميق ودقيق لسور القرآن ،وانطلقت هذه الدراسة من فرضية تتمثل في أن تكون هذه النصوص تعرضت لمثل ما تعرض له الشعر الجاهلي من تبديل و تعديل ووضع خطة منهجية تقوم على :

- جمع اكبر عدد من المعطيات الأساسية الممكن أخدها من القرآن في نصه الحالي.
- تطبيق لغة الأرقام على كل نص يمكنه قياسه وذلك من بين الآيات في خمسين سورة من قصار السور المكية على اعتبار« أن هذه السور هي غالبا الأقصر والأقدم، ومن شان هذا القصر أن يتيح لنا الانتقال من البسيط إلى الأقل بساطة ومن الأقدم إلى الأقل قدما.»[32]

اعتمدكابرونا على مجموعة من المقاييس التي ترتكز على عدد الأسطر ،مواضع الوقف وعدد التفعيلات والنبرات الصوتية ، والقرآن حسب كاربونا حافل بالشعر ويحتوي على دلالة خطية ،

وأن الخط يقابل سطر البيت في الشعر والجمل القرآنية تتجمع في مقاطع متنوعة ومتكررة ،ويرى أن الفرق بين القرآن والشعر العادي هو أن القرآن يتمتع بحرية تامة في تداول التفعيلات المختلفة وإدخال الخبن عليها وإدغام بعضها في بعض عند الترتيل. وعمليا وضع للوزن الشعري لوحة تسجيل فيها الإيقاعات المستعملة كأداة للوزن سطرا أو جملة أو مقطعا ثم يحصي المؤلف تكرار كل نوع من الإيقاعات .

عمد كاربونا إلى دراسة مجموعة من السور منها سورة الحاقة التي يرى أنها فيها خمسة عناصر يسمي هو كل واحد منها بحرف ويطلق على كل منها عبارة الوحي الأولى وهذه العناصر في شكلها البسيط من حيث التكوين الإيقاعي يحمل كل ما تحمله سورة قائمة برأسها. ويأمل إذا حلت المشكلة التي يسميها الإيقاع في القرآن أن يصبح في الإمكان ترجمة القرآن وتفسيره على النحو ينتقل الناس من ميدان الاختلاف إلى ميدان الائتلاف.

**5-المترجم وهاجس التلقي :**

الدراسة التفسيرية التي ألحقها بيرك بنص ترجمته لمعاني القرآن الكريم ، تضمنت الكثير من أفكاره وآرائه عن القرآن الكريم، وأراد من خلالهاأن يستدرك مافاته في الترجمة وهي ليست موجهة للقارئ الغربي على وجه التحديد،وإنما هي محاولة لاحتواء النقد الموجه لعمله ، وهذه من الأبجديات التي تعارف عليها المستشرقون الذين اشتغلوا على ترجمة القرآن ، حيث بسط الكثير منهم شروحات مطولة تناولوا فيها مواضيع ذات صلة بالقرآن ، كان الغرض منها التشويش على القارئ بوضع هالة من الغموض على نص القرآن الكريم ، ومن هذاالمنطلق كانت هذه المقدمة تحت عنوان إعادة قراءة القرآن أو كما ترجمها البعض قراءة ثانية للقرآن هي نص شارح لأرائه وآليات منهجه في الترجمة .

إن ترجمة معاني القرآن الكريم التي أنجزها بيرك وضعها العديد من النقاد في ميزان النقد ، وتباينت الآراء النقدية بين الرفض والقبول ، ولعل أبرزها ما قامت بهزينب عبد العزيز في كتابها وجهان لجاك بيرك ترجمات القرآن إلى أين؟ التي ساقت مجموعة من الأمثلة التي تؤكد من خلالها عيوب هذه الترجمة والعمل نفسه قام به حسن عزوزي في سرد نماذج مفصلة تبين الأخطاء الكثيرة التي وقع فيها المترجم مع حرصه على تصنيفها ، كما انتقد احمد صبحي منصور منهج المترجم بالقول « الموضوع الذي يتحدث فيه أساسا ليس الرؤية التراثية للقرآن أو صورة القرآن في التراث ، ولكن الموضوع هو ترجمته للقرآن ،إذن كان ينبغي عليه أن يفعل العكس أن يبدأ بالقرآن وينتهيبالقرآن »[33]

أما الآراء التي تسانده نسوق هنا رأي وائل غالي الذي قام بترجمة نص المقدمة التفسيرية لنص الترجمة حيث يقول إن جاك بيرك لم يترجم القرآن قاموسيا ، وإنما ترجمه تفسيريا ، معتمدا على التفاسير« وتكمن قيمة الترجمة والتي لا تخلو من أخطاء أنها تمزج بين الفقه الإسلامي والفكر الفلسفي واللغوي المعاصر»[34]وما يمكن أن نسجله هنا هو أن وائل غلي حاول أن يقدم مجموعة من الأفكار والاستدلالات غير المتناسقة والمتناقضة التي انساقت بأسلوب تبريري وراء أفكار واستنباطات بيرك حول ترتيب السور ،وهذا النص الذي نستشهد به هنا يعكس حجم التناقض الارتباك الذي وقع فيه وائل غالي حيث يقول « لأن ترتيب السور وقع باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف ، وبالتالي فإعادةترتيب جاك بيرك للمصحف الإمام هو إعادة ترتيب لما قام به البشر ، أما التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم فلا يعيد النظر فيه ، كما لا يعيد قراءة الوحي نفسه، لكن ترتيبه حسب نزول الوحي يقود بالضرورة الحتمية إلى ترتيب أخر ينزل القرآن

الكريم من حد الإعجاز الذي امتاز به ويختلف اختلافا جذريا عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب آيات السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم»[35] وهذا الكلام يعبر عن حجم التخبط الذي وقعت فيه الكثير من القراءات النقدية ، والأمر نفسه ينطبق على القراءةالتي قدمها صبحي منصور بعنوان قراءة لقراءة خاطئة توجه فيها بالنقد لجاك بيرك حول فيه القارئ إلى موضوع حقيقة أمية النبي عليه الصلاة والسلام محاولة منه لبسط أمثلة تبين النقد الذي يمكن توجيهه للتراث .

ارتبطت الترجمة بمفهوم التكافؤ نظرا لصعوبة تحقيق التطابق بين اللغات لأن مع كل ترجمة تتم يحدث ضياع شيء من المعنى ، والضياع نوع من عجز المترجم عن خلق شكل من أشكال الربح في لغة الهدف، نتيجة عوامل عدة ، خاصة عندما يتعلق الأمر بترجمة النص الديني الذي تصعب معه تحقيق التطابق التام على كافة مستويات الترجمة وبالتالي لن تكون الترجمة سوى تفسير أو قراءة بوجهة نظر ما لذلك النص .

عمليا وعلى المحك ثمة صعوبات اكتشفها المترجمون حيث يقول كشريد « إني وجدت بالفعل صعوبات جمة في ترجمة بعض الكلمات لما لها من معاني مختلفة ومع ذلك وبالرغم من حرصي الشديد على ذكر كل التأويلات الممكنة للآية الواحدة فلا يمكن للنص الفرنسي أن يلم بكل المعاني التي توحي بها الآية القرآنية ولكن الترجمة تمثل ما توصل إليه اجتهاد المترجم نفسه وفهمه الخاص مما يقرب معاني القرآن من عقول القارئ بالفرنسية »[36] ، هذه الحقيقة أقر بها المترجمونبشكل صريح نظرا لحاجة ترجمة معاني القرآن إلى إضافات تفسيرية في اعتراف صريح بصعوبة الترجمة حيث يقول في هذا الصدد حسن عزوزي«القرآن يجمع بين التعقيد الشديد والبساطة المتناهية مما يجعل الترجمة شبه مستحيلة دون إضافة التفسيرات التي توضح بعض المعاني ، وهذه التفسيرات قد تؤثر بدورها في القيمة الجمالية للعمل »[37]والمنهج التفسيري يترك للمترجم الفرصة ليضيف فهمه للنص الأصلي من وجهة نظره كما يترك له أن ينتج شكل لغوي جديد في لغة الهدف.

وقد كان متاحا أمام جاك بيرك أن يتجاوز هذه المسائل حيث كان عليه « كغيره من المترجمين ، أن يكتفي بمحاولة التعرف على المعاني وينقلها دون ادعاء كبير ، بالتعرف على اللغة لحقبة بعيدة أو دراسة النحو والبيان أكثر من غيرها ، دون أن يحاول هذا إلى تعبير يطل برأسه من آن لآخر في المثن أو في الهامش ليضفي تفسيرات كثيرة لا ترتبط كثيرا بالنص ، بل ربما تتجاوزه إلى تفسيرات خاصة »[38].

الفهم الخاطئ وسوء الفهم كان تأثيره عكسيا على القارئ وهي الخلاصة التي توصل إليها حسن عزوزي في ملاحظاته على ترجمة بيرك حيث قال « إن مجموع الحواشي والتعليقات التي الحق جاك بيرك ترجمته بها يعد كثير منها ذا تأثير خطير في فهم القارئ ومدى استيعابه للمضامين والمعاني القرآنية المراد نقلها إلى اللغة الفرنسية فهي ناقصة او غير مفهومة وقد تكون زائدة بدون فائدة لكن الخطورة القصوى تكمن في إهمال بيان ما يستحق الشرح والتوضيح »[39]. وصنف حسن عزوزي هذه التعليقات إلى صنفين الأولى تعليقات غير صائبة يمكن الاستغناء عنها والثانية تعليقات تثير نوعا من التشويش والبلبلة في ذهن القارئ وهنا تكمن قدرة المترجم في الإحاطة بمكونات النص من خلال إعطاء الكلمات معناها الحقيقي دون تحريف أو إضافة أو نقصان ودون الخروج عن مقاصد ومضامين الخطاب القرآني لان المترجم يتدخل باديولوجيته وخلفيته الفكرية والثقافية في توجيه القراءة والفهم.

كما أن بيرك لا يتوانى في انتقاد ترجمات المستشرقين ، لأنها لم تستطيع أن تقدم الإضاءات الكافية من خلال الهوامش والحواشي التي أدخلها المترجمون على نص الترجمة. و « لقد كان مستحيلا على المرء أن يجد نفسه في نص كثيف لا تفسره عناوين السور ، ولا المقاطع التي ادخلها المترجمون قسريا ، ولا التصاميم أو الفهارس الأخرى التي يزعمون أنهم يزودننا بها ، وفي النهاية وعلى الرغم من بعض المقاطع الجميلة فان القراءة مخيبة بالتأكيد »[40].

إن ترجمة معاني القرآن الكريم عند جاك بيرك تتجاوز مفهوم القراءة و التفسير إلى التحقيق وتجلى ذلك في " ترجمة تحقيقية" تحاول أن توظف مخزونها المعرفي والإجرائي ،لأن الترجمة التفسيرية كمفهوم لا تتطابق مع ما قام به بيرك من تفسير لمعاني القرآن فالأمر يختلف تماما ، لأن محاولة بيرك بهذا المعنى قاصرة عن فهم المعاني الحقيقية للقرآن الكريم، وهذا ما ظهر جليا في الكثير من الأحيان حينما يتعلق الأمر بمعاني الآيات التي فيها تأويل فيظهر قصور الفهم الذي ينعكس على اختيارات المترجم وبالتالي يسقط في السطحية وعدم الدقة ، فالترجمة هنا كشفت عن أفكار تمس بقدسية القرآن ، لذلك تبرز أمامنا حقيقة وهي أن المترجم لم يستطيع أن يتخلص من ذاتيته في تعامله مع نص كالقرآن.

ويربط جاك بيرك نجاح الترجمة بالربط المنطقي بين الآيات ويسمه بمنطق التلاوة ، مؤكدا في الوقت نفسه على عدم وجود حدود بين الترجمة والتأويل لأن ذلك« يعود لاختيار المترجم هل يقصد ترجمة ضيقة أم ترجمة واسعة؟ وان الترجمة هي بنفسها نوع من التفسير »[41] ومنهج بيرك في التفسير هو استخراج معنى منطقيا ، والمنطق هو ما حاول أن يبرهن عنه في الأمثلة السابقة لأنه يرى أنه الآيات غير مترابطة وموضوعاتها متباينة ومتداخلة ،وهذه العلاقات الفريدة والدقيقة للآيات لا يمكن أن يستوعبها القارئ الغربي من عدة نواح وهي هذه العلاقات جانب من جوانب الإعجاز لان ثمة خصائص تميز الخطاب القرآني وتجعله فارقا لغيره من النصوص.

وفي مسألة لغة القرآن يستحضر جاك بيرك المقولات الاستشراقية القديمة فمن حيث المضمون يحيل على الديانات الأخرىأما على مستوى اللغة يحيل على الشعر وعلى الرغم من عدم وجود استدلالات كافية ومناقشة عميقة للموضوع بالأدلة والحجج الدامغة إلا أنه اكتفى بالإشارة بلغة إنشائية يغلب عليها الاستطراد واستحضار الأمثلة التي لا تخدم موضوع البحث فهو يقف عند سورتي العاديات والذاريات ليحيل القارئ على تأثيرات السجع القرآني في محاولة للبحث عن لغة قريش أو لهجة الشعراء العرب في القرآن و يعيد ربط ذلك بالشعر « فمن يسمع هذه المقاطع الباهرة ...فسيكون انطباعه ، اليوم بأنه يسمع شعرا عربيا بأرقى معاني المصطلح »[42]

إن استنتاجات من هذا النوع لا تخرج عن ما تم تداوله في الدوائر الاستشراقية حول القرآن الكريم وعلاقته بالنصوص والديانات الأخرى حيث تزعم أنه استوعبها حتى أصبحت جزء منه، على الرغم من أن بيرك لم يصرح بها مباشرة مثلما كان الحال مع احتمالية بشرية النص القرآني ، وبعد الكثير من الكلام استنتج ما يلي :

- «إن نسق الدخول الذي استخدمه الإيصال النبوي قد تبلور في نسق لساني ، تفاخم في تناغم مع النسق الأعلى»[43].
- « كانت قريش تستطيع أن تعرف فيه كلماته وعباراته الاصطلاحية ومواصفاته الشعرية ولكن هذا كله متغير الوجه تقريبا وفي الحقيقة أن القرآن كلام قريش ولكنه دون بلغة أخرى »[44].

ومما سبق يمكن أن نصل في الأخير إلى النتائج التالية :

- محاولة الوصول لأن تكون السورة وحدة موضوعية وزمنيةمن خلال التصرف في ترتيب أجزاء الآية القرآنية الواحدة والاعتماد على العقل في التعامل مع الآيات والرأي المجرد من الدليل خاصة فيما يتعلق بالحقائق الغيبية والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة قطعية الدلالة .
- عدم قدرة المترجم على التخلص من مرجعيته الفكرية ، وسوء استخدام المعجم وعدم استيعاب المترجم للكثير من السياقات الأسلوبية والبلاغية المختلفة .
- الاعتماد على الهوامش و التعليقات والتفسيرات المرتكزة على المرجعية المهيمنة.
- منهج بيرك غير واضح المعالم ، والقراءة عنده قامت على ملاحظات و تخرجات شكلية وسطحية في كثير من الأحيان لأن المنهج « ضابط أخلاقي يجعل نزوع النفس والأهواء والمؤثرات الخارجية ذات اثر ضئيل نسبيا »[45] كما غلب على أسلوبه المسحة القبلية التي تحاول افتعال فوبيا لإقناع القارئ أو صرفه عن النص .
- منهج جاك بيرك يجسد احد مفاهيم الاستشراق الأكثر تداولا كونه أسلوبا فكريا قوامه تمايزان أساسيان «وجود معرفي بين غرب يدعي انه يعرف نفسه تماما – بنفسه- وبين شرق قابل لمعرفة الغير ، وعاجزا ذاتيا عن معرفة نفسه »[46].
- عدم الاهتمام بالنصوص الموازية للنص القرآني من علوم القرآن وغيرها التي تساعد على الفهم ،وعدم الأخذ بالتفاسير والتلويح بالآراء الشاذة في التراث .
- فرضية تأثير الكتب الدينية التوحيدية ومن بينها الإنجيل في القرآن أو ما اسماه بيرك عدوى المصادر المختلفة خاصة في مجال القصص القرآني ، فرضية قتلها الاستشراق بحثا ولم يصل فيها إلى نتائج ، وبيرك لم يقدم فيها جديدا.

**الهوامش :**

(1) تزعم هذا الطرح برنارد لويس ، ورفض الكثيرون هذه الصفة .

(2) حسن بن إدريس عزوزي،ملاحظات على ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك،www.musiim-library.gom

(3) أحمد الشيخ،حوار الاستشراق، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات العربية،ط1، 1999، ص27.

(6) ريجيسبلاشير، القرآن ،نزوله تدوينه، ترجمته وتأثيره.تر: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974، ص25.

(7) المرجع نفسه ، ص25.

(8)إدوار د سل، تطور القرآن التاريخي، تر: مالك مسلماني،دط،دت، ص7.

(9) هنري ماسيه، الإسلام، تر: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط2، 1977 ، ص102.

(10) ريجيسبلاشير، القرآن،ص30.

(11) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، رؤية نقدية ،دار المنتخب العربي دراسات إسلامية، لبنان ط1، 1992 ،ص58.

(12) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،لبنان، ط1، ،2005، ص9.

(13) عبد المجيد الشرفي،في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر،ط2،1990 ،ص94.

(14)نصر حامد أبو زيد،مفهومالنص:دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي،بيروت،ط2،ص24.

(15) مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر،منشورات ضفاف، بيروت،ط1، 2012، ص63.

(16) الحبيب شيبل،إبداعالقراءة،أعمال ندوة النص والقراءة في الثقافة الإسلامية، منشورات مركز الدراسات الإسلامية،القيروان،دط،1999، ص136.

(17) على حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك،ص26.

(18) جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن،تر:منذر عياشي،مركزالإنماء الحضاري،سورية،2005،ص29.

(19) المرجع نفسه ،ص131

(20) المرجع نفسه ،ص131

(21) المرجع نفسه ،ص28

(22) المرجع نفسه ،ص41

(23) المرجع نفسه ،ص41.

(24) المرجع نفسه ،ص41.

(25) المرجع نفسه ،ص34.

(26) المرجع نفسه ،ص42

(27) المرجع نفسه ،43.

(28)] .Berque (m 1995) : Le Coran: essai d'interprétation, Ed,albinmichel, Paris 2002.p250.

(29) المرجع نفسه ،ص47

(30) المرجع نفسه ،ص45

(31) ابن عاشور، التحرير والتنوير،ج2،الدار التونسية،دط،1984،ص74 وما بعدها.

(32) دو كاربونا دي كابرونا ، القرآن ينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية (هي رسالة دكتوراه قدمها بير كرابونا دي كابرونا إلى كلية الآداب في جامعة جنيف تحت إشراف أستاذ يدعى سيمون جارجي صدرت الرسالة في باريس عام 1981 ضمن المطبوعات الاستشراقية الفرنسية ترجمة لبيب السعيد.www.books-cloud.com

(33) أحمد صبحي،مقدمة ترجمة إعادة قراءة القرآن لجاك بيرك، منتدى سور الأزبكية ، دط،دتص25

(34) وائل غالي،مقدمة ترجمة إعادة قراءة القرآن لجاك بيرك،منتدى سور الأزبكية ، دط،دت ،ص12

(35) المرجع نفسه ،ص16

(36) محمد الصالح البنداق،المستشرقون وترجمة القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1،1980، ص131.

(37) حسن عزوزي، ملاحظات على ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك،ص9.

(38) عبد الغني مصطفى ، ترجمة جاك بيرك من القراءة إلى التفسير ،مجلة الاجتهاد، ع2001،49 ،ص65.

(39) حسن عزوزي ،ملاحظات على ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك ،ص65.

(40) جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن ،ص31

(41) أحمد الشيخ، حوار الاستشراق ،ص27

(42) جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن ،ص115.

(43) المرجع نفسه ،ص127

(44) المرجع نفسه،ص27.

(45)عبدالمنعم حفني،المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية،ط3، القاهرة،مكتبة مدبولي،2000،ص877.

(46)عماد الدين خليل،القرآن من منظور غربي،دار الفرقان للنشر والتوزيع،ط1 ،1996،ص31.

**قائمة المصادر والمراجع:**


1-ابن عاشور، التحرير والتنوير،ج2،الدار التونسية،دط،1984.

2- أحمد الشيخ،حوار الاستشراق، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات العربية،ط1 1999.

3-ادوار سل، تطور القرآن التاريخي، ترجمة مالك مسلماني،دط،دت.

4-جاك بيرك ، إعادة قراءة القرآن ، تر: وائل غالي شكري، منتدى سور الأزبكية ، دط،دت .

5- جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن،تر منذر عياشي،مركز الإنماء الحضاري،حلب سورية،2005.

6-حسن عزوزي ،ملاحظات على ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك .

7- ريجيسبلاشير .القرآن .نزوله تدوينه، ترجمته وتأثيره.نقله إلى العربية رضا سعادة.دار الكتاب اللبناني.بيروت.ط1. 1974.

8-عبد المجيد الشرفي،في قراءة النص الديني،الدار التونسية للنشر،ط2، 1990.

9-عبدالمنعم حفني،المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية،ط3، القاهرة،مكتبة مدبولي،2000.

10-علي حرب ، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، لمؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت –لبنان– ط1 2005.

11-عماد الدين خليل،القرآن من منظور غربي،دار الفرقان للنشر والتوزيع،ط1 ،1996.

12- لحبيب شيبل،إبداعالقراءة،أعمال ندوة النص والقراءة في الثقافة الإسلامية، منشورات مركز الدراسات الاسلامية بالقيروان،دط،1999.

13-محمد الصالح البنداق،المستشرقون وترجمة القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1 ، 1980.

14-مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر،منشورات ضفاف، بيروت،ط1 ،2012.

15-نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، رؤية نقدية ،دار المنتخب العربي دراسات إسلامية،بيروت- لبنان الطبعة الأولى سنة 1992 .

16- نصر حامد أبو زيد،مفهومالنص:دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي،بيروت،ط2.

17-هنري ماسيه، الإسلام.ترجمة بهيج شعبان.منشوراتعويدات.بيروت لبنان.ط2. 1977.

**المجلات :**

1-دي كاربونا دي كابرونا ،القرآن ينابيع الوحي الإلهي البنية الإيقاعية في السور المكية ،ترجمة لبيب السعيد.www.books-cloud.com

2- عبد الغني مصطفى ، ترجمة جاك بيرك من القراءة إلى التفسير ،مجلة الاجتهاد،عدد49 ،2001.