الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس/ سيدي بلعباس

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم: اللغة العربية وآدابها

النص القرآني في الخطاب الإستشراقي البيركي

Relire Le Coran -أنموذجا-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي

تخصص: نقد أدبي

من إعداد الطالبة:

– رقاقبة عائشة

إشراف الأستاذ:

– أ.د صبار نور الدين

لجنة المناقشة

أ.د كاملي بلحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	رئيسا
أ.د صبار نور الدين	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا و مقررا
أ.د بن سعيد محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــــــران	مناقشا
أ.د بلحيا الطاهر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــــــران	مناقشا
د سعداني يوسف	أستاذ محاضر –أ–	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
د كبير الشيخ	أستاذ محاضر –أ–	المركز الجامعي عين تموشنت	مناقشا

السنة الجامعية: 2015– 2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أصدق عبارات الشكر والثناء إلى أستاذي الدكتور "صبار نورالدين" على مآزرته إياي وتوجيهي في إتمام هذا البحث، وإشرافه على هذا العمل، والذي وجهني بكل اقتدار

لإتمام وإنجاز هذا المجهود العلمي .

وأتقدم بشكري الجزيل في هذا اليوم إلى أساتذتي الموقرين في لجنة المناقشة رئاسة وأعضاء لتفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، فهم أهل لسد خللها وتقويم معوجها وتهذيب نتوآتها والإبانة عن مواطن القصور فيها، سائلة الله الكريم أن يثيبهم عني خيرا.

وأعبر عن شكري إلى كل من مد لي يد المساعدة مهما كان قدرها لإنجاز هذا العمل كل حسب درجة مساهمته.

فللجميع أقول ألف شكر

ر.عائشة

إهـــــــــداء

إلى قرة عيني، إلى فلذة كبدي ووحيدي "عبد السلام"

إلى والديّ الكريمين أطال الله في عمرهما.

إلى الصغار: ماريا، عبد الباقي، رؤى.

إلى إخوتي و أخواتي، إلى أزواج أخواتي، و زوجة أخي

إلى جميع أفراد عائلة " رقاقبة " دون استثناء.

ر.عائشة

مقدمة

مقدمة

الترجمة وسيلة اتصال وتبليغ لأنّها همزة وصل بين الثقافات الإنسانيّة ووسيلة تفاهم بين الأمم والشعوب فالحاجة إليها ضروريّة، وتكمن هذه الحاجة في نقل النصّوص البشريّة والإبداعات الإنسانيّة ليستفيد منها المتعطشون للمعرفة، وتصبح هذه الحاجة ضرورة ملّحة إذا تعلق الأمر بالجانب العقائدي للإنسان لأنّها تضطلع بمهمة حمل مفاهيم ومبادئ النصّوص المقدسة وإيصالها للآخر خاصة إذا كانت هذه النصّوص ذات صبغة عالميّة موجهة إلى كافة الناس "النصّ القرآني" إذ يقول الله تعالى:﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [1] و يقول: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ [2] ويقول أيضاً: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾. [3] لهذا حمل لواء هذه المهمة – الترجمة – كثير من الباحثين والعلماء والمستشرقين زد على ذلك المشتغلين بالمجال الإسلامي ISLAMOLOGUE.

و تعود أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغّة اللاتينيّة خلال القرن الثاني عشر الميلادي بمبادرة من بطرس المحترم (بيير المحترم) PIERRE LE VENERABLE(ت 1156) رئيس دير كلوني CLUNY و الذي طلب من بطرس الطيطلي (بيير الطيطلي) PIERRE DE TOTEDE أن يقدم له ترجمة لمعاني القرآن الكريم سنة 1143م.[4]

و الجدير بالذكر أنّ كثيراً من الباحثين يربط هذا الحدث بظهور مفهوم الاستشراق و منهم رودي بارت RUDI PARET، و يرجع بعضهم الآخر ظهور هذا المفهوم إلى القرن العاشر الميلادي.

1 – سورة سبأ: الآية 28.

2 –سورة الأعراف: الآية 158.

3 – سورة الفرقان: الآية 01.

4 – زقزوق محمود حمدي: الاستشراق و الخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري،ط1،كتاب الأمة، قطر،صفر1404هـ،ص 24.

و مع نهاية القرن التاسع عشر أصبحت الدراسات الإسلاميّة تخصصاً قائماً بذاته داخل الحركة الإستشراقيّة العامة، أمّا أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغّة الفرنسيّة فقد أعدّها "أندريه دورير" ANDRE DE RYER سنة1647م [1] و قد ظفرت هذه الترجمة بنجاح كبير ذلك أنّه أُعدّت عنها عدّة ترجمات إلى اللغّات الإنجليزيّة، الهولنديّة الألمانيّة وتوالت ترجمات القرآن الكريم باللغّة الفرنسيّة.

والجدير بالذكر أن المدرسة الإستشراقيّة الفرنسيّة تُعدّ من أهم المدارس الإستشراقيّة وهذا منذ إنشاء مدرسة اللغّات الشرقيّة الحيّة سنة 1795م برئاسة " سيلفستر دي ساسي"

ضف إلى ذلك مساهمة العديد من المعاهد في تفشي الدراسات المتعلقة بالإسلام و بالتراث، مثل معهد دراسات المجتمعات المتوسطيّة، ومركز دراسات و بحوث العالم العربي والإسلامي.

يتفق الدارسون على أن أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي، وتقدر عدد المرات التي ترجمة معاني القرآن أكثر من ستمائة مرة تراوحت بين العرب والمستشرقين، ولعل أحدث تلك الترجمات ترجمة المرحوم "حمزة بوبكر" إمام مسجد باريس عند العرب، أما عند الغرب " فأحدث الترجمات هي "لجاك بيرك" و" أندريه شوراكي" و"رنيه خوام".[2]

وقد صدرت الترجمات الثلاث الأخيرة في سنة واحدة، إلا أن ترجمةJACQUES BERQUE لقيت صدى منقطع النظير بما وفته لها وسائل الإعلام العربيّة والغربيّة من تغطية إعلاميّة وبما يتوافر عليه هذا الرجل من شهرة في الأوساط العربيّة، حتى أنه نزل في السوق منها 14800 نسخة سنة 1990م من دار النشر السندباد، وقد نفذت كل هذه النسخ وأعيد طبع الترجمة مرات عديدة خلال نفس السنة.

1 – بدوي عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، تموز، يوليو، 1993م، ص 443.

2– عزوزي حسن بن إدريس: ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك www.medinacenter.org

كان أهم و آخر أعمال بيرك الضخمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم، سنة 1990م وقد صدرت في هذه السنة ترجمتان فرنسيتان أخريتان وهما "لأندريه شوراكي" و "رينيه خوام"، إلاّ أنّ ترجمة بيرك كانت الأشهر والأكثر وقعاً وتداولاً في وسائل الإعلام الغربي والعربي[1] وقد أخذت هذه الترجمة من مشواره العلمي ستة عشر عاماً ترجمةً تحقيقاً مقارنةً، تصحيحاً، تهميشاً، تفسيراً وإعادة قراءة، يقول بيرك:

"Il m'aura pris seize ans dont une dizaine préparation et cinq autres de soin à peu prés exclusif".[2]

وتتميز هذه الترجمة بالدقة والشموليّة والعمق، في منظور كثير من الباحثين وهو الأمر الذي جعلها تحظى بترحيب من قبل المجامع اللغّوية العربيّة، بخاصة في القاهرة المغرب، وسوريا.

ما يعنينا في البحث ليس ترجمة معاني القرآن، وإنما الدراسات التي شرحت هذه الترجمة وعرّفت بها، وما يهمنا أيضا هو معرفة الأدوات النقديّة، التي مارس بها المستشرقون القراءة على النصّ القرآني.

ولأن القرآن يعدّ الطريق الذي سلكه الكثير من المستشرقين لمعرفة العقليّة الإسلاميّة العربيّة والشرقيّة تناولنا جاك بيرك بوصفه أنموذجا حاولنا من خلاله التعرف على طبيعة تعامل الفكر الاستشراقي مع النصّ القرآني.

وحتى لا يكون الجهد مشتتا عبر أعمال بيرك الكثيرة ارتأينا التركيز على كتابه "Relire Le Coran" وذلك لأهميته.

أما الكتاب موضوع البحث فهو مجموعة محاضرات ألقيت في الكوليج دو فراس قدم لها مدير L'IMA "م.ع.ع" "Institut Du Monde Arabe"، "محمد بن نونة" يحتوى أربع محاضرات، وخاتمة

1- عزوزي حسن بن إدريس: المرجع السابق.

2 - BENNOUNA MOHAMED : Relire Le Coran, Berque Jaques, préface de Mohamed Bennouna, Editions Albin Michel, 1993, Paris, Page 09.

طبعت في صيف 1993، والكتاب لا يعدو أن يكون إعادة صياغة لما نشر في ظهر ترجمته، و هي دراسته الموسومة بـ"حينما كنت أعيد قراءة القرآن " حتى أنّ هناك من الباحثين من يعدّ الكتابين وجهين لعملة واحدة.

يخاطب بيرك في هذا الكتاب القارئ المتخصص في الدراسات الإسلاميّة القرآنيّة ويقترح أسسا جديدة لإعادة قراءة النّص القرآني بمناهج جديدة، مختلفة عن المناهج الكلاسيكية التي طبقها المفسرون بخاصة.

الترجمة التي أنجزها بيرك للقرآن الكريم قضى في إعدادها والتعليق عليها ستة عشر عاما، وهو عمل ضخم ختم به أعماله الأخيرة، والتي أتمها وهو معتكف في بيته بقريته سان جوليان بالجنوب الفرنسي.

صفحات الترجمة والدراسة المقدرة بالثمانمائة والثلاثين صفحة، موجهة حسب "زينب عبد العزيز" إلى ستة ملايين مسلم مقيم في فرنسا، وإلى عدد لا بأس به من أفراد الشعوب الفرانكفونيّة وهي لهذه الأسباب جديرة بالتناول والبحث.

وقد اجتمعت أسباب دفعتني لتناول هذا الموضوع دون غيره لعل أهمها مايلي:

أولا: اشتهار الرجل بالمواقف السياسيّة والأدبيّة التي تبنت الدفاع عن القضايا العربيّة والفكريّة العادلة وتكوينه العديد من الصداقات التي لا تزال تدين له حتى اليوم بالوفاء في العالم العربي.

ثانيا: تميز الرجل بالكفاءة والنزاهة والرغبة الصادقة في أن يكون الحوار بين الثقافات قائما على معلومات صحيحة، وفهم سليم وعلى نية صادقة من أجل بناء حوار خلاق وإيجابي.

ثالثا: لعل السبب الموالي الذي دفعني لإختيار الموضوع هو أن الرجل ولد في الجزائر (تيارت)، وبالضبط في (فرندة) وعاش بين بلدان عربية كثيرة معظم حياته فانتقل بين طنجة، تونس، القاهرة، لبنان، وأخيرا فرنسا، زد على ذلك انتماؤه إلى أكثر من مجمع من مجامع اللغّة العربيّة.

رابعا: عُرف الرجل بكثرة الإطلاع والموسوعيّة على مختلف منابع الحضارة الإنسانيّة والإسلاميّة بخاصة إضافة إلى معرفته بالإشكاليات الاجتماعيّة، الاقتصاديّة، السياسيّة والثقافيّة، التاريخ الاجتماعي للإسلام،

والقرآن إضافة إلى أنّه عمل في ثلاثين بلدا والتقى العديد من كبار صانعي التاريخ في العالم حتى أنه سمي "رجل الضفاف والصحاري".

ولعل السبب العلمي الوجيه الذي دفعني لاختيار الموضوع هو البحث" عن الموضوعيّة وتقصيها، وهذا ما دعا إليه بيرك العرب والمسلمين شخصيا وصراحة في أكثر من مرة وفي أكثر من موطن "... أعتقد بأن العرب يناقشون جاك بيرك وأنا سعيد من هذا الأمر لكن ما أتمناه وهو أن يكون حوارهم معي وفق أقنية* علميّة أكاديميّة أي أن يعملوا على قراءة فعليّة ومتأنيّة لما كتبته، وأن يناقشوه بعد ذلك".[1]

وإذا كان هذا هو أمل بيرك، فالأجدر بنا والأحرى نحن العرب أن نكون أكثر موضوعيّة ونحن الذين حملنا لوائها قرونا عدة، وسيكون له ما أراد في بحثنا هذا ما أمكن رجل قدم الكثير للثقافة العربيّة والإسلاميّة من خلال كتاباته التي لم تخل أبدا من الحس الشرقي لابد أن يوفى حقه بالتناول وبالدراسة لأن الأمر يعنينا بالدرجة الأولى.

كان البحث بعنوان : "**النص القرآني في الخطاب الاستشراقي البيركي RELIRE LE CORAN– أنموذجا –**"ولانجازه اخترت المنهج الوصفي الاستقرائي معتمدة القراءة النقدية.

سنحاول من خلال هذا البحث الإجابة عن مجموع إشكاليات لعل أهمها: ما النصّ؟ ما الخطاب؟ ما الحدود الفاصلة بين المفهومين؟ وما حدود الالتقاء؟ ما موقع القرآن من النصّ ومن الخطاب؟ ثم كيف قرأ الخطاب الاستشراقي النص القرآني؟ كيف قرأ الخطاب الاستشراقي غير الأوروبي و الأوروبي النص القرآني؟ كيف قرأ الاستشراق الفرنسي النص القرآني؟ هل القراءة الاستشراقية للنص القرآني واحدة أم متعددة؟

* - يقصد قوانين، و للأمانة العلمية نقلت النص عن مترجمه "داغر سربل" و لم أغير فيه.

1 – داغر سربل: حوار مع جاك بيرك، مجلة كل العرب، العدد سبعون، 28 كانون الأول،1404هـ، ديسمبر 1983م، ص52.

ثم كيف قرأ جاك بيرك النص القرآني؟ ما هي الأدوات والمفاهيم والمناهج التي اعتمدها في إعادة قراءته للنص القرآني؟ و كيف مزج بين تلك الأدوات و المفاهيم ليخلص إلى تلك القراءة ما هي أوجه الاتفاق والاختلاف مع المنظومة الاستشراقيّة الفرنسيّة والعالميّة؟ وخلصنا في الأخير إلى طرح الأسئلة الآتية:

- ماهي منهجية بيرك و رؤيته في إعادة قراءته للنص القرآني؟ ما هو المنهج الذي طبقه في إعادة قراءته؟ كيف كانت رؤيته؟

- ما هي الانتقادات والاعتراضات التي وجهت لقراءة بيرك؟ ثم ما البديل؟ ما هي الإضافات التي جاءت بها هذه القراءات؟ ثم هل أعطت حقا قراءته البديل للقراءات السابقة للنصّ القرآني؟

وقد اقتضت مادة البحث خطة منهجيّة مكونة من مدخل، ثلاث فصول وخاتمة، أما المدخل فحاولنا فيه ضبط المفاهيم الأساسيّة في البحث وهو مفهوم النصّ والخطاب ثم مفهوم النصّ القرآني، أما الفصل الأول الذي كان بعنوان : النص القرآني في الخطاب الاستشراقي تحدثنا فيه عن القراءات الاستشراقية للنص القرآني و بدأناها بالقراءات غير الأوربية التي كانت أول الأمر قراءة شرقية ذلك أن الاستشراق بدأ في الشرق نفسه قبل أن يبدأ في أي حيز جغرافي آخر، ثم انتقلنا إلى القراءات الروسية والأميركية ، أما المبحث الثاني فتحدثنا فيه عن القراءات الاستشراقية الأوروبية و كزنا على الاستشراق الإسباني الإنجليزي الألماني و الإيطالي، المبحث الثالث تحدثنا فيه عن التقاء فرنسا بالشرق وتناولنا فيه طبيعة تعامل الاستشراق الفرنسي مع النصّ القرآني و كزنا فيه على بلاشير وماسنيون باعتبارهما أستاذا بيرك، ثم إنهما من المراجع الفكرية التي غذت القراءة البيركية للنص القرآني.

الفصل الثاني: النصّ القرآني في الخطاب البيركي، مهدت فيه لأهم المفاهيم الّتي أعاد بها بيرك قراءة النصّ القرآني و هي مفهوم القراءة (لغة واصطلاحا) ثم عرجت على التعريف بالكتاب موضوع الدرس ويتضمن الفصل المباحث التالية: النصّ القرآني ومقاربات من البنيّة، وهو عنوان محاضرته الأولى التي أعاد بها

قراءة النصّ القرآني أين قارب بنيته بتحليل معناه اللغّوي ثم قارب مضمونه فوجد فيه تفاوتا أرجعه إلى مرحلة الجمع و زكى موقفه برأي "بلاشير"، وعالج ظاهرة التكرار، واعتقد أنه اكتشف ظاهرة التناظر الّذي عرض فيه نموذجا من مصحف ابن عاشور وقد تم تناول كل ما عرضه بيرك بالدرس والبحث من التراث العربي ومن مواقف علماء المسلمين وانتهينا إلى أن مقاربته لبنية القرآن لم تخل من الغلو والشطط في النيل من النصّ القرآني.

أما المبحث الثاني فيتناول النصّ القرآني والزمن، وهو من المفاهيم التي شغلت التفكير الإنساني ويصر بيرك على ربطه بالمعنى التاريخي ذلك أنّه في ترسيمته التوضيحيّة لمفهومه للزمن في القرآن حد سهم الزمن من الجهتين وأقصى الزمن السرمدي ورددت عليها بترسيمة تتوافق والمفهوم الإسلامي للزمن. وقد خاض في المبهم والناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول وانتهيت إلى أنه اختار في معالجته لهذه المفاهيم ما يتوافق ورؤيته الإنجيليّة المسيحيّة وتغاضى عن كل ما لا يخدم هذه الرؤية.

أما المبحث الثالث فيتحدث عن النصّ القرآني والمعيار وقد عالج فيها القوانين والقواعد الإنسانيّة القرآنيّة طرح بيرك السؤال :هل يوجد في النصّ القرآني قوانين وقواعد ومعايير، وانتهى إلى أنها جد شحيحة مقارنة بالمعايير في العهد القديم والقوانين اليونانيّة وأرجع هذا الشح إلى باب الاجتهاد والتجديد الموجود في الإسلام، إلا أنّ بيرك لا يعلم أنّ هناك قوانين وقواعد لا توجد في الشرائع الإنسانيّة الأخرى وهذا ما أكده "السنهوري" وكثير من علماء القانون، أما مصادر التشريع الإسلامي عنده فمستمدة من القوانين اليونانيّة وقوانين "جيستنيان" ومدونة "نابليون" و هو الأمر الذي تناولناه بالدرس والبحث من خلال شواهد عدة.

المبحث الرابع يتناول النصّ القرآني واللغّة العربيّة :أقر بيرك بأنّ لغّة القرآن لغّة شعريّة ولكنّها شعر من نوع آخر وقد دافع عن موقفه بحجج تم الردّ عليها في متن البحث.

أما الفصل الثالث: فعنوانه الخطاب البيركي: الرؤية، المنهج، الانتقادات والبديل وعرضت إلى موقف بيرك من الاستشراق ورفضه أن يدمج مع هذه الفئة من المفكرين من خلال دعوته إلى تجديد مناهجه وأدواته وانتهيت إلى أنّه رغما عنه معدود ضمن المستشرقين واستهليت الفصل بمبحث أول عنوانه الخطاب البيركي: الرؤية والمنهج تحدثت فيه عن رؤية بيرك ومنهجه ولغته وانتهيت أنها لا تخرج عن اللغّة الاستشراقيّة ولا عن المنهج الاستشراقي لغّته كثيفة يتميز بها الخطاب الاستشراقي عموما، لغّته أيضا تؤرق ذهن القارئ وتستوقفه كثيرا.

المبحث الثاني: تطرقت فيه إلى النقد الموجه إلى ترجمة بيرك للنصّ القرآني وللدراسة المرفقة وللكتاب موضوع البحث ضمن الخطاب البيركي: الانتقادات مع: "زينب عبد العزيز" و"محمود عزب" و"محمد رجب البيومي" وقد عرضت لموقف اللّجنة المختصة التي عينها الأزهر لترجمة الدراسة التي كتبها بيرك وحصرت جميع الأخطاء التي جاءت في ترجمته ثم بينت صورة قرار شيخ الأزهر، وقارنت بين ما توصلت إليه في البحث وبين ملاحظات اللجنة.

أما المبحث الثالث: الخطاب البيركي البديل: فقد تناولت فيه النقد الموجه إلى بيرك و آثرت تسميته هكذا لأنه نقد مؤسس على نظريّات علميّة حديثة خصوصا نظرية القراءة. و أبرز رواد هذا النقد: "وائل غالي"،"صبحي منصور"، "محمود عكام"،"منذر عياشي"، "حسن بن إدريس عزوزي" وخلصت إلى اختيار قراءة "محمد أركون" باعتبارها قراءة حداثية للنصّ القرآني وباعتبارها جاءت ضمن مشروعه الموسوم "نقد العقل الإسلامي" وانتهيت إلى أن قراءة بيرك لا تخرج عن القراءة الاستشراقيّة للنصّ القرآني إلا أنّ فيها بعض المزايا التي أتيت على ذكرها.

أما الخاتمة فكانت حوصلة لأهم النتائج المتوصل إليها، وأهم الإشكاليات التي طغت على البحث واعتبارها بداية لبحوث أخرى.

إذا عدنا إلى تاريخ النقد العربي فإننا لا نكاد نظفر بدراسات بهذا العنوان "RELIRE LE CORAN" ذلك أن المنهج محدث في الساحة النقديّة الغربيّة فما بالك بالساحة النقديّة العربيّة؟ فلا تزال معالم هذه النظريّة مبادئ وتنظيرات لم تستوعبها النصّوص الأدبيّة فما بالك بالنصّوص الدينيّة؟

وما وجد من دراسات في إعادة قراءة القرآن مبثوث في المجلات والدوريات وفي التقديم لبعض الكتب كما هو الحال مع القراءات والهوامش الموجودة في مرجع القرآن وعلم القراءة "لجاك بيرك" ترجمة "وائل غالي" و "منذر عياشي".

زيادة على كتاب "قراءات في القرآن" "لمحمد أركون" وهو عنوان يتوافق مع موضوع الدراسة، وقد قال عنه صاحبه الآتي:"رحت ألح أيضا في كتابي قراءات في القرآن على الضرورة الملحة التالية: أرخنة الخطاب القرآني نفسه وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغّويّة والدلاليّة، الانثروبولوجيّة، واحتمالا اللاهوتيّة للوحي وهذه عمليّة دقيقة وحرجة جدا لأنها تخص ليس فقط التجسيد التوراتي والإنجيلي.

إنّ الدراسات المجموعة في كتاب قراءات في القرآن كانت قد كتبت في أوقات متفرقة بين عامي 1970و1987....*أول طبعة من كتابي عن القرآن صدرت في باريس عام 1982 وثاني طبعة صدرت في تونس 1991*...".[1]

لم يخرج أركون في تناوله للنصّ القرآني في هذا الكتاب عن ما فعله المستشرقون ذلك أنه درس النصّ القرآني بالطريقة نفسها التي دُرست بها التوراة والإنجيل، وهذا حين دعا إلى أرخنة الخطاب القرآني.

وبعيدا عن التقيّد الحرفي بعنوان الكتاب "إعادة قراءة القرآن" فتح بعض الباحثين المحدثين ورشة كبيرة في الدراسات القرآنيّة وتناولوه من مناحي عدة لا تخرج عن أنماط علميّة محدثة، ونذكر من هذه الدراسات:

1 – أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، يناير2000، ص05.

دراستي "نصر حامد أبو زيد" الموسومتين بـ: "القراءة الألسنيّة للقرآن"،"مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن" ودراسة أخرى "لمحمود طه" ميّز فيها بين القرآن المكي والقرآن المدني.

ثم دراسة أخرى" لعبد الهادي عبد الرحمن" والتي كان عنوانها "سلطة النصّ قراءات في توظيف النصّ الديني " وهناك دراسة مهمة للدكتورة "هادية السالمي" وعنوانها "التناص في القرآن دراسة سيمائيّة للنصّ القرآني ".

كما توجد بعض الدراسات الجزائريّة الرائدة والتي نذكر منها:"دراسة الخطاب القرآني مقاربة توصيفيّة لجماليّة السرد الإعجازي" "لسليمان عشراتي" و"نظام الخطاب القرآني تحليل سيمائي مركب لسورة الرحمّن" "لعبد المالك مرتاض"...الخ، أما عن المصادر التي استعنت بها لانجاز هذا البحث فهي: الكتاب موضوع البحث

Relire Le Coran : Berque Jaques,préface de Mohamed Bennouna, Editions Albin Michel, Paris, 1993.

وترجمة بيرك للنصّ القرآني

Le Coran Essai De Traduction Par: Jacques Berque, Editons Revue Et, Corrigée, Edition Albin Michel 1995.

ثم الكتب المتعلقة بالدراسات الاستشراقيّة.

لم يعترض البحث بحمد الله عقبات وإنما صادفته بعض الصعوبات الناتجة عن أي بحث ينشد الجّدة الموضوعيّة، الحيدة و الإثراء، وأول هذه الصعوبات جدة الموضوع وترجمة الكتاب موضوع البحث من لغّته الأصل إلى اللغّة العربيّة RELIRE LE CORAN وهذا ما أعاق تقدم البحث زمنيا فلغّة الباحث لغّة

كثيفة جدا وهو أمر معروف عنه. والجملة والعبارة والمقطع يحمل أفكارا كثيرة يطغى عليها الانتقال بين مواضيع عدة وهذا أمر سنكتشفه في الفصل الثاني من البحث.

ولعل أهم الأهداف التي أسعى للوصول إليها من خلال هذا البحث هو الموضوعيّة أو مقاربتها ما أمكن بخاصة وأن بيرك تحدانا ودعادنا إليها صراحة.

و الهدف الآتي هو تناول كتاب "RELIRE LE CORAN" بالدرس لكشف منهج "بيرك" في إعادة قراءته للنصّ القرآني.

وفي الأخير لا يفوتني أن أقول بأنّه قد تغلبت على الصعوبات التي واجهت البحث بفضل الله تعالى وبتوفيقه، ثم بتوجيه الأستاذ المشرف "د. صبار نور الدين" الذي لم يدخر جهدا في التوجيه ورد الأفكار إلى نصابها بعد أن كانت زائغة، دون أن أنسى توجيهات بعض الدكاترة والأساتذة الذين على رغم من انشغالاتهم العلميّة والأكاديميّة الكثيرة لم يبخلوا علينا بتوجيهاتهم وتشجيعهم.

هؤلاء جميعا لهم جزيل الشكر والعرفان و أملنا أن يقع بحثنا موقع القبول والاستحسان والتوجيه، أملنا أيضا أن يشكل إضافة نوعية للبحث العلمي الأكاديمي، والله الموفق و الهادي إلى سواء السبيل.

مدخل

بين النصّ والخطاب

لعل مصطلح النّص والخطاب من المصطلحات التي شاع تداولها اليوم، إذ ظل هذين المفهوميّن متلازميّن متقاربيّن، يشير أحدهما إلى الآخر، في أحيان كثيرة، وهما يندرجان ضمن الدراسات المتسمة بالحداثة وضمن ما يسمى بالترادف ولاستجلاء الفرق بين المفهوميّن سنقوم بتقصي معالم كل مصطلح على حدا فيما يلي:

النّص:

يعد مفهوم النصّ من أكثر المفاهيم تداولا في الساحة اللغويّة، النقديّة، والثقافيّة لما له من أبعاد فكريّة دلاليّة، إيديولوجية...فهو ليس لغّة فقط، وهذا ما يجعله يحتل صدارة الدراسات اللغويّة والنقديّة الحديثة، وما يجعله أيضا محل اهتمام كثير من فروع المعرفة الأخرى على أن تعريفه من الصعوبة بمكان نظرا لتعدد مشاربه معايره مداخله، ومنطلقاته، ولعله من المناسب رصد التعاريف اللغويّة أولا لهذا المفهوم.

جاء المفهوم في لسان العرب كما يلي: "النصّ أقصى الشيء وغايته...النصّ رفعك الشيء، نصّ الحديث ينصّه نصًّا:رفعه، وكل ما أظهر فقد نصّ، ووضع على المنصة: أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور...ومنه نصّ الناقة أي استخرج أقصى سيرها...وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنصّ للحديث من الزهري، أي أرفع له وأسند، يقال: نصّ الحديث إلى فلان أي رفعه... وكذلك نصصته إليه... نصّ كل شيء إلى منتهاه...وقال الأزهري:النصّ منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصّصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حين تستخرج كل ما عنده، وفي حديث هرقل: ينصّهم أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن ونصّ السنّة: أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام.....". [1]

1- ابن منظور: لسان العرب، ج13، مادة (ن، ص، ص)، مكتبة دار المعارف، القاهرة، 1979م، ص89-97.

تفيد مادة (ن ص ص) عند "ابن منظور": الرفع (نصت الظبية جيدها، رفعته)، و(نصّ الحديث إذا رفعه إلى قائله)، وتفيد الاستقصاء (منتهى الشيء، مبلغ أقصاه)، وتفيد أيضا السير والحركة (نصّ ونصيص)، وتفيد في الأخير التراكم (نصّ المتاع إذا جعل بعضه فوق بعض).

الرفع، الاستقصاء، الحركة، التراكم، روافد معرفية ساهمت في بناء الحمولة الدلاليّة لمفهوم النصّ عند ابن منظور.

أما " الفيروز آبادي" فقد عرف النصّ كالآتي:" (نصّ)، الحديث رفعه، وناقته استخرج ما عندها من السير، والشيء حركه، ومنه فلان ينصّ أنفه غضبا، وهو نصّاص الأنف، والمتاع: جعل بعضه فوق بعض، وفلانا استقصى مسألته عن الشيء، والعروس أقعدها على المنّصة بالكسر، وهي ما ترفع عليه فانتصت، والشيء أظهره والشواء ينصّ نصيصا: صّوت على النار، والقدر غلت، والمنصة بالفتح الجملة من نصّ المتاع،. .. وإذا بلغ النساء نصّ الحقاق، فالعصبة أولى:أي بلغن الغاية التي عقلن فيها، أو قدرن على الحقاق وهو الخصام...ونصنصه: حركة وقلقلة، والبعير أثبت ركبتيه في الأرض وتحرك للنهوض...". [1]

وأما في أساس البلاغة فيفيد النصّ الرفع:"النصّ رفعك الشيء، نصّ الحديث ينصّه، نصّاً رفعه". [2]

استخدم الزمخشري النصّ بمعناه الاصطلاحي كالنصّ في علم الحديث وهو التوقيف والتعيين والإسناد.

والنصّ في الكتابات الأصوليّة والفقهيّة هو مجموعة من القواعد المستمدة من القرآن والسنّة حيث تعتمد القاعدة الفقهيّة على أن لا اجتهاد مع وجود النصّ، وهناك النصّ و الرأي، أو النقل والعقل، ويعني النّص في كتب التفسير: "مالا يحتمل إلا معنى واحدا، أو ما لا يحتمل التأويل".[3] فما اختلف عن ذلك لا يعد نصًا.

1- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج1، مادة (نصّ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م، ص858.

2- الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (نصّ)، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعارف، بيروت، لبنان، 1982م.

3- الجرجاني الشريف: التعريفات، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1978م، ص260.

هذا عن مفهوم النصّ في المعاجم القديمة أما عن مفهومه في المعاجم الحديثة فقد تطور وأصبح تعريفه أشمل وأكثر إجرائيّة.

وقد عرفه المعجم الوسيط "النصّ، من الشيء والنصّ صيغة الكلام الأصليّة التي وردت في المؤلف، والنصّ مالا يحتمل إلا معنى واحد، أو لا يحتمل التأويل منتهاه.ومبلغ أقصاه، يقال بلغ الشيء نصّه، وبلغنا من الأمر نصّه أي شدّته...".[1]

أما في الاصطلاح الغربي فتنحدر كلمة نصّ من الأصل اللغّوي (text) وهو في الفرنسية (texte) وهو مأخوذ عن اليونانيّة من اللفظ (textus) والتي تعني النسيج (tissue) وترتبط بـ (textile) والتي ترتبط بآلات وأدوات النسيج ويعرفه قاموس لاروس كالآتي:

" Texte: nom masculine (latin textus, de texere, tisser

1- Ensemble, des termes, des phrases constituant un écrit, une œuvre écrite: respecter scrupuleusement le texte original.

2- Œuvre ou partie d'œuvre littéraire: choix de textes du XVII siècle.

3- Tout écrit considéré dans son aspect de rédaction: prévoir un court texte d'introduction.

4- Partie de la page ou les mots sont imprimés, par opposition à la marge ou aux illustrations: il ya trop de texte, il faut plus de dessins.

5- Sujet d'un devoir: je vais vous lire le texte de la dissertation.

6- Teneur exacte d'une loi ; la loi elle-même.

7- Œuvre littéraire considéré dans son organisation et dans l'ensemble de ses détermination bibliographique, imaginaire, sociologie,…etc".[2]

1- المعجم الوسيط: مجمع اللغّة العربيّة، ج2، ط3، القاهرة، مصر، ص926.

2 - Dictionnaire la rousse en ligne sur le web site http://www.la rousse.fr/ dictionnaire/ français/ texte/77624 ?q: texte #76703.

لقد تعددت الدلالات الواردة في تعريف النصّ في المعاجم الأجنبيّة و مع ذلك فإن اللغّويين الغربيين لم يربطوه بالنسيج، إلا اعتمادا على الأصل اللاتيني للفظ، ومنه تطلق كلمة textile على كل ما له علاقة بإنتاج النسيج بدءا بمرحلة تحضير المواد و انتهاء بمرحلة النسيج النهائي وبيعه.

النصّ عند الغربيين مجموعة من الملفوظات مكتوبة أو محكيّة و هو عينة من السلوك الألسني، هو مجموع أصوات، ألفاظ، معان، ركبت لتحقيق وحده نصّية يصعب فيها فصل أي مكون من هذه المكونات وهذا التشاكل بين المكونات هو سر تمايز نصّ عن نصّ أخر.

وفي محاولة لتحديد مفهوم النصّ عند الغربيين يرى "منذر عياشي" في مقالاته عن الأسلوبيّة أن الباحثين ينقسمون في تحديدهم لمفهوم النصّ إلى ثلاثة أقسام قسم يذهب إلى تعريف النصّ مباشرة من خلال مكوناته ويمثله" تدروف" و" قسم يذهب إلى تعريفه من خلال ارتباطه بالإنتاج الأدبي ويمثله "رولان بارت" ويذهب القسم الثالث في تعريفه للنصّ مذهبا يربطه بفعل الكتابة ويمثله "بول ريكور" ويخلص من ذلك كله إلى أنّ النصّ شكل من أشكال الإنجاز اللغّوي، يقيمه نظامه الخاص، ولأنه كذلك فإنه يستغني بلغته عن غيره. [1]

لقد تطور تعريف النصّ في المعاجم الأدبيّة وأصبح يميل أكثر إلى الشموليّة والإجرائيّة كما هو الحال مع معجم المصطلحات اللغويّة للدكتور "خليل أحمد خليل" الّذي يعرف النصّ على النحو التالي:

- يعني في العربيّة الرفع ومنه منصّة العروس.
- النصّ كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع.
- التنصّيص المبالغة في النصّ وصولا إلى النصّ والنصّيصة.
- النصّ (tex tus) هو النسيج أي الكتابة الأصليّة الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، مقابل الملاحظات (notes) والشروحات والتعليقات (commentaires).

1-أنظر: منذر عياشي:مقالات في الأسلوبيّة، ط1، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990م، ص127.

- النصّ المدونة، الكتاب في لغّته الأولى، غير المترجم، قرأت فلانا في نصّه، أي في أصله الموضوع.
- النصّ كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة، ومنه النصّ المشترك (Co texte).
- سياق النصّ: مساقه، أجزاء من نصّ تسيق استشهادا (citation)، أو تليه، فتمده، بمعناه الصحيح.
- يقال ضع الحدث في سياقه التاريخي أي: في مكانه الصحيح.
- التساوق (contexture) هو التوالف بين أجزاء الكل: تناسق القصيدة تساوق الكلام". [1]

إذن من استقراء كل ما سبق نستطيع أن نقول أن هناك فرق كبير بين مفهوم النصّ في التراث ومفهوم النصّ المعاصر، ولعل مفهوم النصّ في السابق كان يشير إلى معنى المركزية، الظهور، الاكتمال بين الأجزاء المترابطة والمتحركة، والقابلة للتفكيك من خلال الاستقصاء، كان يشير للشهرة، الوضوح، التسلسل، السيادة الاستقامة الاستواء والاكتمال.

أما في الدراسات الحداثيّة والمعاصرة فإنه يصير مصطلحاً دلالياً، إجرائياً ينظر إليه من حيث تشكله محتواه، وظيفته، والحاجة إليه، والضرورة التي أنتجته، ثم ما يصير نصّاً داخل ثقافة معينة، لا يعتبر نصّا من طرف ثقافة أخرى، وعملية تحديد النصّ ينبغي أن تحترم وجهة نظر المنتمين لهذه الثقافة.

ومن بين العوامل المحددة للنصّ غموض الدلالة، لأنه عادة ما يكون عسيراً أو غامضاً، أو غيبياً ولا بد له من مفسر أو مؤول، يوضح جوانبه المظلمة.

وفي الثقافة الغربيّة هناك من ينظر للنصّ بوصفه مجموع ملفوظات لغّوية يمكن إخضاعها للتحليل وقد يكون مكتوبا أو منطوقا بوصفه عينه من السلوك اللغّوي ويأخذ "هلمسليف" L.H. Hjelmslev كلمة

1- خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات العربيّة، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت 1995م، ص136-137.

نصّ في معناها الواسع ويشير بها إلى ملفوظ، منطوقا كان أو مكتوبا، طويلا أو مختصرا، جديدا أو قديما، فكلمة "قف" " stop " تعد نصّا مثلها مثل "رواية الوردة" La Raman DE LA ROSE [1] .

ويعتقد آخرون أن النصّ يطلق على الإنتاج اللّغوي الذي يتعدى الجملة باعتباره سلسلة من الجمل يضبطها مبدأ الوحدة، الاتساق.

أما "جوليا كريستيفا" فتعرف النصّ: "بأنه جهاز عبر لغّوي، يعيد توزيع نظام اللغّة، ذلك بكشف العلاقة بين الكلمات التواصليّة، مشيرا إلى بيانات مباشرة تربطها أنماط مختلفة من الأقوال السابقة عليها والمتزامنة معها."[2] ولأن النصّ عندها يعيد توزيع نظام اللّغة فهو يحتمل تأويلات عديدة ينطوي عليها، ستكون منفتحة على التفسير، حاملة لمعان متوالدة، يستطيع القارئ إنتاجه لأنه لا يكتفي بالاستماع أو الرؤية فقط، ويحصل هذا عند وجود اللّذة أو الانتشاء.

والنصّ عند "جوليا كريستيفا" إنتاجية ثم إن العلاقة التي يقع فيها هي علاقة هادمة وبناءة، لذلك من الأفضل مقاربة النصّوص من خلال مقولات حسابيّة منطقيّة، وليس فقط من خلال مقولات لغويّة، وتقوم هذه الإنتاجيّة على الاستخدام الشائع للكلام.

النصّ عندها فضاء وفسيفساء تتقاطع فيه نصّوص عديدة، وكل نصّ هو امتصاص وتحويل لنصّ آخر.

1 - Voir Dubois (jean) et autres: Dictionnaire de linguistique ,2éme Ed, la rousse bordas / VUEP, 2002, Page 482.

2- صلاح فضل: منهاج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 2002 م، ص127.

وفي نظر آخرين يطلق النصّ على الإنتاج اللغّوي الذي يتعدى الجملة باعتباره سلسلة من الجمل يضبطها مبدأ الوحدة والاتساق، وهو " ليس مجرد مجموعة من الجمل التي لا رابط بينها، وإنما هو بنية متسقة تقوم على نظام داخلي متين، أساسه علاقات منطقيّة، ونحويّة، ودلاليّة، تربط بين أجزاء النصّ ومقاطعه".[1]

وقبل إنهاء الحديث عن مفهوم النصّ لا بد من أن نعرج على مسألة مهمة هي هل وجد هذا المفهوم في الثقافة العربيّة وفي الموروث العربي؟ وقد انقسم النقاد في قراءة المسألة إلى فريقين:

1. فريق يؤكد أن المفهوم وافد إلينا من الثقافة الغربيّة في دلالته الاصطلاحيّة فلا نكاد نظفر في كتب التراث به، وهو ليس وليد الفكر العربي، يقول "عبد الملك مرتاض" "وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللّفظ في التراث العربي النقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى شيء، إلا ما ذكره أبو عثمان الجاحظ في مقدمة كتابه " الحيوان" من أمر الكتابة بمفهوم التسجيل والتقييد والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنصّ".[2]
2. على أن نقادا آخرين مثل "منذر عياشي" يقرون بوجود هذا المفهوم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ذلك أن التعريف غائب ولكن الممارسة – ممارسة النصّ – حاضرة، وغيبيّة التعريف لا تعني عدم معرفة العرب به، أو عدم وجود جذور له في العربيّة.

فالباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" وفي نظرته الشموليّة للقرآن الكريم يؤكد على خصائص الرشاقة في الأسلوب الذي يتكرر في القرآن الكريم والذي كان سببا في الإعجاز بل ومصدرا له وهو حين بحث في هذه الخصائص تلمس مفهوم النصّ.

1- محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه، ط1، منشورات الاختلاف الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 1429 هـ، 2008 م، ص77.

2- أنظر: نور الدين الفلاح: في مفهوم النصّ، وقائع الملتقى القومي المنظم بصفاقس، أفريل1988م، قراءة النصّ بين النظريّة والتطبيق منشورات المعهد القومي لعلوم التربيّة، تونس، 1990م، ص38.

أما "عبد القاهر الجرجاني" في نظرته الشموليّة لجماليّة النصّ الأدبي مكن لمفهوم النصّ بقوله بأن الجماليّة والمزيّة لا تتحقق من قراءة البيت الأول أو الأبيات الأولى، وعلى الناقد أن ينتظر حتى يقرأ بقية الأبيات، ويتأمل القطعة الأدبيّة كاملة، وبعد هذا يستطيع الوقوف على براعة النقش وجودة التصوير والتعبير.

أما "حازم القرطاجني" فينظر بأكثر شمولية للنصّ حيث يقسم القصيدة العربيّة إلى فصول:" زعم أن لها أحكاما في البناء، وأول من أدرك الصّلة الرابطة بين مطلع القصيدة، وما سماه بالمقطع، وهو آخرها الّذي يحمل في ثناياه الانطباع الأخير، والنهائي، عن القصيدة".[1]

لقد عرف النقاد العرب القدامى النصّ وأدركوا دوره لأن في المورث العربي عموما وفي الأدب العربي على الخصوص إشارات عديدة ترشدنا إلى الممارسة النصّية للعرب، ثم إن الممارسة النصّية تتبدى وبصورة أوضح مع القرآن الكريم" لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصّية كما عرفوها مع القرآن، ولعل أولى مظاهر هذه الممارسة تكمن في الوقوف على (النصّ في ذاتيته النصّية) بتعبير رولان بارت. فذاتية النصّ تجليها قراءة للمكتوب تجعل النصّ كلاما يقوم بنفسه إزاء كلام آخر يظهر عبر إنجاز لغّوي مختلف".[2]

هذا عن الممارسة النصّية عند العرب القدامى أما عن الممارسة النصّية عند العرب المحدثين فنجدها عند معظم النقاد العرب المحدثين لأن المصطلح يعد من أكثر المصطلحات انتشارا وتداولا في الساحة النقديّة العربيّة أما دلالته فتختلف وتتفق حسب اجتهادات أصحابها وتوجهاتهم، فقد قارب "عبد السلام المسدي" بين "الملفوظ والجملة والنصّ" في تعريفه للنصّ مهما كان نوعه أو شكله وعّد المفاهيم السابقة مرادفات لمصطلح خطاب في قاموس اللّسانيات. [3]

1- إبراهيم خليل: الأسلوبيّة ونظرية النصّ، ط1، دراسات وبحوث، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1997م، ص55 -56.

2- منذر عياشي: المرجع السابق، ص202.

3- أنظر عبد السلام المسدي: قاموس اللسانيّات، الدار العربيّة للكتاب، تونس، 1984م، ص47-53.

وتجاوز "محمد مفتاح" هذا التعريف وعرفه:" بما هو مدونة كلاميّة، وحدث تواصلي، تفاعلي مغلق وتوالدي". [1]

أما "صلاح فضل" فيعتبر: " النصّ إنجازا فعليا للغّة يضم مجموعة من الدوال بحدودها الماديّة من كلمات وغيرها...". [2]

على أن معظم هذه التعريفات تتفق على اعتبار النصّ سمة إنتاجيّة تقترب من الخطاب أحيانا كثيرة، بل ويصبح هو الخطاب نفسه.

وهناك من يعتبر الخطاب مفهوم قائم بذاته لأن من شروطه الحضور الذاتي للمتكلم، إضافة إلى حركيّة كلامه الساعيّة إلى إبلاغ المؤدى وهنا ينهض الخطاب معارضا لمفهوم النصّ بما هو انحسار للمعنى في الحدود المؤسسة له.

ويختلف الخطاب في اللغّات الطبيعيّة عموما، وفي اللغّات الإنسانيّة خصوصا من حيث حجمه موضوعه، نظمه، فقد يرد جملة أو سلسلة من الجمل أو نصّا متكاملا، وقد يكون سرديا، وصفيا، أو حجاجياً فنياً أو علمياً... إلى غير ذلك من أنماط الخطاب المعروفة وحتى نستجلي هذا المفهوم علينا الوقوف على معناه اللغّوي ثم الاصطلاحي، ثم ممارسة هذا المصطلح عند النقاد واللغويّن العرب والغرب.

1- محمد مفتاح: التشابه والاختلاف نحو منهجيّة شموليّة، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996م، ص197.
2- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ط 1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص233.

الخّطاب:

أبان "ابن منظور" عن مفهوم الخطاب بقوله: " الخطب: الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، وقيل: هو سبب الأمر. يقال: ما خطبك؟ أي ما أمرك ؟ وتقول هذا خطب جليل، وخطب يسير.

والخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والشأن، والحال، ومنه قولهم: جل الخطب أي عظم الأمر والشأن.

وفي حديث عمر وقد: أفطروا في يوم غيم من رمضان. فقال الخطب يسير وفي التنزيل العزيز: قال ﴿فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ وجمعه خطوب... الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان. .. والخطبة مصدر الخطيب. .. واسم الكلام الخطبة.

والمخاطبة مفاعلة، من الخطاب و المشاورة... قال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ قال: هو أن يحكم بالبينة أو اليمين، وقيل معناه أن يفصل بين الحّق والباطل، ويميز بين الحكم وضده، وقيل فصل الخطاب أما بعد.... ".[1]

استمد "ابن منظور" دلالة الخطاب من السياق القرآني حيث يقول عز وجل: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾. [2] ويقول أيضاً: ﴿ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾.[3]

الخطاب عنده يدل على معنى يخص الكلام، وحيثما ورد مصطلح خطاب في كلام العرب فإنه يحيل على مفهوم الكلام.

أما الخطاب في القاموس المحيط فورد في " الخطب: الشأن والأمر صغر أو عظم، ج خطوب... وخطب الخاطب على المنبر خطابة بالفتح، و خطبة بالضم، وذلك الكلام خطبة أيضا، أو هي الكلام المنثور

1- ابن منظور: لسان العرب، ج1، ط3، دار صادر، بيروت، 1982م، ص36، مادة " خطب ".
2- سورة ص: الآية 19.
3- سورة ص: الآية 23.

المسجع ونحوه. .. ورجل خطيب: حسن الخطابة، وفص الخطاب: الحكم بالبينة أو اليمين، أو الفقه في القضاء، أو النطق بأما بعد. .."[1].

وفي المعجم الوسيط:" (خاطبه)، مخاطبة"، وخطابا، كالمه وحادثة، وخاطبه: وجه إليه كلاما والخطاب الكلام، وفي القرآن الكريم: ﴿ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ الآية 23 سورة ص". [2]

أما صاحب معجم مقاييس اللغّة فيورد ملاحظة هامة تؤكد ما جاء في لسان العرب حيث يقول في مادة [خطب]: " الخاء، والطاء، والباء": أصلان أحدهما الكلام بين اثنين".[3]

ومن ثم فالخطاب كلام عادي أو مزخرف له أول وله آخر، ويتم بين متخاطبين أو أكثر يدخلان أو يدخلون في تفاعل بينهما أو بينهم، وهو مرادف للكلام تغلب عليه خاصية التفاعل.

أما "السيوطي" فيرى الخطاب: " لفظ عام يفيد البيان الثاني في كل قصد، فهو الإيجاز يجعل المعنى الكثير في اللفظ القليل". [4] ويعني الخطاب عند "الطبري":" المحاورة والخطب، وقد أوتي داود فصل الخطاب في القضاء والمحاورة والخطب". [5]

يعني الخطاب في كتب الموروث الكلام المبين الدال على المعنى المقصود بلا غموض ولا التباس.

أما في المعاجم الأجنبيّة فإن الخطاب مصطلح ألسني حديث يعني في الفرنسيّة DISCOURS وفي الإنجليزية DISCOURS والتي جاءت من الكلمة اللاتينيّة DISCURSUS إلا أنه رغم انتمائه إلى

---

1 - http://baheth.Info/all-jsp?Term :الخطاب

2- مجمع اللغّة العربيّة: المعجم الوسيط، ج1، مطبعة مصر، القاهرة، 1960م، مادة خَطَبَ.

3- أنظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغّة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1999م، ص368.

4- المحلى والسيوطي: تفسير الجلالين والشوكاني: تفسير فتح القدير، سورة ص، القرآن الكريم مع التفسير، الإصدار الخامس، موقع روح الإسلام .www.islamspirit.com.

5 - أنظر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد شاكر، ج21، ط1، مؤسسة الرسالة، سنة 2000م، ص173.

حقل اللسانيات فإن جذوره ترجع إلى اللّوغوس الإغريقي LOGOS حسب نشفر.[1]

لقد حدد هذا الأخير الخطاب باعتباره مفهوما فلسفيّا يعود إلى أرسطو الذي يعد الخطاب ترتيب وتمفصل لوحدة جدليّة مستمرة وقابلة للعزل في الآن نفسه.

وإذا ربط التعريف اللاتيني القديم الخطاب باللوغوس فإن التعريف اللاتيني الحديث للخطاب يربطه بالانتقال والجري ذهابا وإيابا.

فإذا عدنا إلى الموسوعة العالميّة نجد فيها ربطا بين الكلمة الإنجليزيّة DISCOURS والكلمة اللاتينيّة DISCURSUS التي تعني: "جرى هنا وهناك" وهذه الكلمة مأخوذة من الفعل اللاتيني DISCURRERE" [2] ومن هنا يمكن وصف الخطاب بأنه جري من متكلم إلى سامع أو قارئ.

أما قاموس أوكسفورد الإنجليزي فيربط الخطاب بحقل تحليل الخطاب مع الأخذ بعين الاعتبار بمحتواه وسياقه، فيعرف الخطاب كالآتي: " الخطاب طريقة تحليل النصّوص أو التلفظات الأكبر من الجملة...". [3]

وإذا عدنا إلى معجم "جون ديبوا" وآخرين فنجدهم يركزون على الخطاب بمعنى الكلام كمصطلح مرادف للملفوظ مع ذكر الدلالات الأخرى له التي أوجزوها في أربعة معاني هي كالآتي:

1. الخطاب هو ممارسة للغّة.
2. الخطاب وحدة توازي الجملة أو تفوقها (متوالية له بداية ونهاية) (مرادف للملفوظ).
3. في البلاغة يعد الخطاب متوالية شفوية موجهة للإقناع والتأثير.
4. في اللسانيّات يعد الخطاب لفظا يفوق الجملة. ...". [4]

1 - Nechifor: Le discours, présence emblématique dans l'espace linguistique, Paris. Nathan, 1999, Page60.

2 - Encyclopedia Universalis: Index (volume comprenant discours), Paris, 1990-Page 1025.

3 - Oxford English: Dictionnary Oxford University, Press, 1989, Page 751.

4 - Voir: Jean Dubois & Al: Dictionnaire de la linguistique et de sciences du langage, la rousse, Paris, 1973.

لعل هذه التعريفات جميعها للخطاب تعكس انتماءه إلى حقول معرفيّة مختلفة مما ينجم عنه تضارب في تحديد معناه فقد تجاذبته اتجاهات متعددة وقع بعضها في مزالق الخلط بين المفاهيم المعرفية الأخرى كالنصّ الكلام، الجملة، تحليل الخطاب.... ولعل هذا التضارب يبدو واضحا وجليا من خلال أولئك المشتغلين على هذا المصطلح والمشتغلين في حقول معرفيّة أخرى.

ويتفق كثير من الباحثين على عّد "زليق هاريس" أول من اهتم بالخطاب في إطاره الصوري وأول من استخدم الخطاب بمعناه الحالي في مقال علمي، حيث عّده مجموعا أو توليفا من الجمل وهو عنده باختصار متواليّة خطية تضم أكثر من جملة أوليّة". [1]

هذا عن مفهوم الخطاب في الثقافة والمعاجم اللاتينيّة أما عن تعريفه في المعاجم العربيّة الحديثة فنجده في المعجم العربي الحديث" الكافي" على النحو الآتي:

" الخطاب: مصدر خاطب: المواجهة بالكلام، ويقابلها الجواب: الرسالة، والخطاب مصدر خطب، عمل الخطيب وحرفته والخطب: مصدر خطب، الحال والشأن قال﴿ مَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾، الأمر الشديد يكثر فيه التخاطب. وغلب عليه استعماله الأمر العظيم المكروه (ج) خطوب. الخطبة مصدر خطب: ما يخطب به من الكلام. ". [2]

إن مصطلح خطاب في الثقافة العربيّة مصطلح شامل وشاسع وتتفق أو تختلف دلالته من مفكر لآخر ومن ناقد لآخر وقد قارب "عبد السلام المسدي" كما لاحظنا سابقا بين الملفوظ والجملة والنصّ وعدهم مرادفات للخطاب. [3]

1 - Voir: Haris. Z: Discourse analysis reprints, the hague mouton, 1963, Page 07.

2 – محمد الباشا: الكافي، معجم عربي حديث، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1992م، ص414.

3 – عبد السلام المسدي: المرجع السابق، ص47 –53.

ويعرف "محمد بن عياد" الخطاب:" بكونه الكلام الموظف حركيا MISE LA LANGAGE EN ACTION " ومن شروطه الحضور الذاتي للمتكلم وحركية كلامه ".[1]

أما "محمد مفتاح" فوظف الخطاب في تحليل الخطاب الشعري في كتابه "إستراتيجية التناص".

ويعد "صلاح فضل" " الخطاب حالة وسيطة تقوم بين اللّغة والكلام". [2]

ومن النقاد العرب المعاصرين الذين اشتغلوا على هذا المفهوم "أنطوان مقدسي"، "سعد مصلوح"، "عبد المالك مرتاض "، "جابر عصفور"، "سعيد يقطين".

ويعرف "أنطوان مقدسي" الخطاب بأنه: "جملة علائقيّة إحاليّة مكتفيّة بذاتها وهي مكتفيّة بذاتها أي أنها مكانا وزمانا وجودا ومقاييس لا تحتاج إلى غيرها".[3]

أي أنها مجموعة حدود لا قوام لكل منها بذاتها، لا تحتاج إلى غيرها، لأن الروابط التي تقيمها مع غيرها تؤلف جملة أخرى.

أما "أحمد المتوكل" فيرى أن الخطاب هو: " كل إنتاج لغّوي يربط فيه ربط تبعيّة بين بنيته الداخليّة وظروفه المقاميّة بالمعنى الواسع". [4]

وقد استطاع المتوكل في كتابه " قضايا اللغّة العربيّة " في اللسانيّات الوظيفيّة، بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ" أن يميز بين الخطاب وباقي الانتاجات الأخرى، وقارب بعض القضايا اللغّويّة التي لا يمكن تناولها إلا في إطار مقاربتها بالخطاب المتكامل.

أما "جابر عصفور" فيرى أن الخطاب مصطلح وافدا أقرب إلى الترجمة، وأصوله مقترنة بالاستخدامات المعاصرة فهو من: " الكلمات الاصطلاحيّة التي هي أقرب إلى الترجمة، والتي تشير حقولها الدلاليّة إلى معان

1- أنظر محمد بن عياد: سميائيّة الخطاب، وخطاب السميائيّة، مجلة علامات المغربيّة، العدد 29، ص43.

2- صلاح فضل: المرجع السابق، ص233.

3- أنطوان مقدسي: الحداثة و الأدب، مجلة الموقف الأدبي، العدد9، دمشق، نقلا عن نور الدين السد: الأسلوبيّة و تحليل الخطاب، ص67.

4 - أحمد المتوكل: قضايا اللّغة العربيّة في اللسانيّات الوظيفيّة بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ، منشورات دار الأمان، الرباط، 2001، ص16.

وافدة ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربيّة، فما نقصد بالكلمة المصطلح (الخطاب) هو نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح DISCOURSE في الإنجليزية ونظيره DISCOURS في الفرنسية أو DISKURS في الألمانيّة. .."[1].

هذا على مستوى جذور المصطلح أما على مستوى الاشتقاق اللغّوي للمفهوم فيرى "جابر عصفور" أنّ: " أغلب المرادفات الأجنبيّة الشائعة لمصطلح (الخطاب) مأخوذة من أصل لاتيني، وهو الاسم DIRCURSUS المشتق بدوره من الفعل اللاتيني DISCURSERE الذي يعني الجري (هنا وهناك) أو (الجري ذهابا و إيابا)وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي، وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت في اللغّات الأوروبيّة الحديثة إلى معاني العرض والسرد. .."[2].

ومن بين التعاريف التّي قدمت للإحاطة بمصطلح خطاب نجد تعريف "سعيد يقطين" الذي يعد الخطاب مرادف للكلام أو للإنجاز الفعلي للغّة بمعنى: اللغّة في طور العمل أو اللسان الذي تنجزه ذات معينة كما أنه يتكون من متتاليّة تشكل مرسلة لها بداية ونهاية". [3]

اللغّة في الخطاب ليست وحدة لسانيّة مفرغة، وليست تجمعا بسيطا للمفردات والجمل فالخطاب: " ليس تجمعا بسيطا أو مفردا من الكلمات (أو الكلام بالمعنى الذي قصد إليه دي سوسير)، ولا ينحصر معناه في قواعد ذات قوة ضابطة للنسق اللغّوي فحسب، إنه ينطوي على العلاقة البينيّة الّتي تصل بين الذوات،

1- جابر عصفور: أفاق العصر، ط 1، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، 1997، ص47.

2- المرجع نفسه: ص47 – 48.

3- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997، ص21.

ويكشف عن المجال المعرفي الذي ينتج وعي الأفراد بعالمهم، ويوزع عليهم المعرفة المبيّنة في منطوقات خطابيّة سابقة التجهيز".[1]

يؤكد "جابر عصفور" على أن الخطاب في كل اتجاهات فهمه، وفي اتجاهات ممارسته يؤدي وظائف وأدوار معرفيّة واجتماعيّة بعينها.

وحاليا اقترن مصطلح الخطاب في الدراسات العربيّة بدلالات جديدة:" لا تشير إلى آفاق واعدة من النظر العقلي والروئ المنهجيّة، كما تشير إلى أدوات معرفيّة تعين على فهم الواقع في ممارساته الخطابيّة المختلفة. ...، وأن أية نظرية عن الخطاب بعامة تتضمن نظرية عن المجتمع بالضرورة ".[2]

أما عن الخطاب في البحث النقدي فإنه يعد فعل النطق، أو هو فعالية تقول وتصوغ في النظام ما يريد المتحدث قوله " الخطاب إذن كتلة نطقية لها طابع الفوضى وحرارة النفس ورغبة النطق بشيء، ليس هو تماما الجملة، ولا هو تماما النصّ، بل هو فعل يريد أن يقول".[3]

وخلاصة القول: إن تقديم مقاربة كافيّة وواضحة للخطاب لا يمكن أن تتم من حقل معرفي واحد، بل إنها تتم انطلاقا من تظافر حقول معرفيّة متعددة، نظرا لأن كل حقل من هذه الحقول قد قدم للخطاب مجموعة من المفاهيم لا تستقيم دراسة الخطاب بدونها.

وعموما يمكن القول أنه " إذا كان الخطاب هو ما تؤديه اللغّة عن أفكار الكاتب ومعتقداته، فإنه لا بد من القول إن الخطاب يقوم بين طرفين أحدهما مخاطب وثانيهما مخاطب، والخطاب عموما عبارة عن وحدات لغّوية تتسم بـ:

التنضيد: ما يضمن العلاقة بين أجزاء الخطاب، مثل أدوات العطف وغيرها من روابط.

1- جابر عصفور: المرجع السابق، ص49.

2- المرجع نفسه: ص50.

3- رابح بوحوش: الأسلوبيّات وتحليل الخطاب، مختبر جامعة عنابة، الجزائر، 2006، ص85.

التنسيق: مما يحتوي تفسير للعلائق بين الكلمات المعجميّة.

الإنجسام: وهو ما يكون من علاقة بين عالم النصّ وعالم الواقع".[1]

تجدر الإشارة في الأخير إلى أن النقاد، اللغويّن، وكثير من المفكرين يتحملون قسطا كبيرا من غموض مصطلح خطاب، فهم يحملونه أبعادا دلالية تصل إلى حق الغموض والالتباس والتداخل في الحقول المعرفيّة الأخرى ويذكر "عبد السلام بنعبد العالي" أنه " لن نبالغ كثيرا إذا قلنا أن لفظ (الخطاب) هو أكثر الألفاظ تداولا في الخطاب العربي المعاصر. .. وطبيعي أن يلحق اللّفظ العياء فيفقد كل دلالة أو على الأقل لا يعود يعني شيئا كثيرا، بل إنه يكاد، في معظم الأحوال لا يعني ما يدل عليه لفظ (مقال). ...ومجمل القول، ليس الخطاب وعيا يتخذ من اللّغة مظهره الخارجي، إنه ليس لسانا وذاتا تتكلمه وإنما هو ممارسة لها أشكالها الخاصة من الانتظام".[2]

وكما كان الحال مع النصّ سوف نتلمس ممارسة " مصطلح الخطاب" في الموروث العربي القديم.

الخطاب ليس بالمصطلح الجديد لأنه كيان متجدد يولد في كل زمان ولادة تنسجم وخصوصية المرحلة فهو مفهوم لساني يمتد حضوره في التراث العربي إلى الشعر الجاهلي وإلى القرآن الكريم، مثلما كان حاضرا في الأوديسا والإلياذة.

لقد تحسس التراث العربي الخطاب وأهمية دوره التداولي الّذي يعتبر من أهم شروطه فتواتر مصطلح الكلام في جميع تعريفات الموروث للخطاب فها هو "التهانوي" يعرف الخطاب: "بأنه توجيه الكلام نحو الغير للإفهام".[3]

1- رزان محمود إبراهيم: خطاب النهضة و التقدم في الرواية العربيّة المعاصرة، ط1، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ص17– 18.

2- عبد السلام بنعبد العالي: بين بين، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، ص78 – 79 (بتصرف).

3 - التهانوي محمد علي بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، ج 2، ط 1، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1972 م، ص175.

أما "أبو البقاء الكفوي" فيعرف الخطاب بأنه "الكلام الّذي يقصد به الإفهام إفهام من هو أهل للفهم والكلام الّذي لا يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً".[1]

وعلى هذا الأساس فإن الخطاب في الموروث العربي شكل من أشكال التأثير على الآخر وهو عمل ينجزه المخاطب يتمثل في توجيه الكلام إلى الغير، بهدف تعديل وضع معين، والتأثير في وضع آخر.

وقد ورد الخطاب عند الأصوليّين العرب مرادفا للنصّ حيث يعرف"الشافعي" النصّ بأنه: " خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا، أو العلم المراد به غيره ".[2] نافيا الاجتهاد.

ورغم جذور هذه الكلمة من الثقافة العربيّة من حيث أصولها المقترنة بالنطق في الموروث الجاهلي، أو في القرآن الكريم، أو في المعاجم والقواميس العربيّة، أو في الممارسات النقديّة القديمة، الحديثة أو المعاصرة، إلا أن استخداماته المعاصرة بوصفه مصطلحا معاصرا يدخل ضمن دائرة الكلمات التي هي أقرب إلى الترجمة، فالخطاب عند آخرين "من الكلمات الاصطلاحيّة التي هي أقرب إلى الترجمة، والتي تشير حقولها الدلاليّة إلى معان وافدة ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربيّة ...".[3]

حاصل الأمر أن كلمة خطاب في الموروث العربي تحمل دلالات متعددة فقد يعني الخطاب الكلام، أو قد يكون فعل توجيه الكلام، أو.... وهو محدد في الحيز الزمني بنقطة بداية وبنقطة انتهاء، مع اشتراط وجود شخصين أو أكثر يتفاعلان، أو يتفاعلون فيما بينهم بهدف تحقيق الإفهام والإقناع على أنه لا بد من التنبيه أن بعض التصورات الحديثة للخطاب تلح على أهمية الدلالات التي أشار إليها الموروث العربي.

ومهما يكن فإن الخطاب رسالة تواصلية إبلاغيّة يصدر عن باث هو المخاطب موجه إلى متلق معين عبر سياق محدد، وهو يفترض من متلقيه أن يكون سامعا له لحظة إنتاجه، ولا يتجاوز سامعه إلى غيره، ثم إنه

1 – الكفوي أبو البقاء: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، تحقيق عدنان درويش، ط1، الرسالة، بيروت، 1412 هـ، 1992 م.
2 – الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد شاكر، ط1، المكتبة العلميّة، القاهرة، (د، ت)، ص14.
3 – جابر عصفور: المرجع السابق، ص47.

يتميز بالشفويّة، ويتميز أيضا بسمات ثلاث هي: المقاميّة، السياقيّة، التواصل التفاعلي، لذلك تركز "جوليا كريستيفا "على الآتي في تعريفها للخطاب" هناك حقيقة معينة تحكم وتؤسس كل ملفوظ وهي أن اللّغة دائما علم والخطاب دائما معرفة بالنسبة لمن يتلفظ بالكلام أو ينصت له داخل حلقة القول".[1]

وبين النصّ والخطاب علاقة قوية جدا " فالخطاب مجموعة من النصّوص ذات العلاقة المشتركة أي أنه تتابع مترابط من صور الاستعمال النصّي يمكن الرجوع إليه في وقت لا حق، وإذا كان عالم النصّ هو الموازي المعرفي للمعلومات المنقولة والمنشطة بعد الاقتران في الذاكرة من خلال استعمال النصّ، فإن عالم الخطاب هو جملة أحداث ذات العلاقات المشتركة في جماعة لغّوية أو مجتمع ما. أو جمله الهموم المعرفيّة الّتي جرى التعبير عنها في إطار ما". [2]

وعند قراءة بعض الدراسات نجد أن كثيرا منها قد استعملت مصطلح النصّ وهي تقصد الخطاب، ونجد منها من قد استعملت مصطلح الخطاب وهي تقصد النصّ لذلك علينا أن نتساءل: ما الفرق بين النصّ والخطاب؟ وهل النصّ هو الخطاب؟ أو العكس ما هي حدود الاقتران بين المفهومين؟ وما هي حدود الافتراق؟

1 . هناك توجه منهجي يعتبر أن النصّ والخطاب مترادفين متلازمين يشير أحدهما للآخر، فالنصّ مزيج من الخطاب والنظام أو مزيج من العام والخاص.

".... النصّ والخطاب مترادفين، فكلاهما يعدان تجليا للمعنى مهما كانت طبيعة الحامل "support " لسانيّا مكتوبا أو منطوقا أو أيقونيّا، أو غير ذلك، فالنصّ أو الخطاب السردي قد يكون مكتوبا كالرواية، منطوقا كالحكاية جامعا لعدة شفرات مثل الفلم. ...الخ، يقول " قريماس " Greimas "وكورتاس" Courtes يعتبر مصطلح النصّ في كثير من الأحيان مرادفا للخطاب خصوصا بعد التداخل الاصطلاحي في اللغّات الطبيعيّة

1- جوليا كريستيفا: علم النصّ، ترجمة فريد الزاهي وعبد الجليل ناظم، ط2، دار توبقال، المغرب، 1997 م، ص44.
2- روبرت دي بوجراند: النصّ والخطاب، الإجراء، ترجمة تمام حسان، ط1، عالم الكتب، 1998م، ص06.

التّي لا تملك معادلا لكلمة خطاب (الفرنسيّة والإنجليزيّة) في هذه الحالة لا تتميز السميائيّات النصّية عن السميائيّات الخطابيّة، من الممكن تطبيق المصطلحين –النصّ والخطاب– دون تمييز للدلالة على المحور التركيبي للسميائيّات غير اللسانيّة. ..". [1]

لقد جعل قريماس النصّ مرادفا للخطاب أو الملفوظ وقد ربطت بعض المعاجم بين المفهوميّن وأحالت أحدهما على الآخر فجعلت الخطاب يحتوي النصّ أحيانا كما هو الحال عند "جيرار جينيت" و"تدروف" و"ميشال فوكو" الّذي يعتبر الخطاب بنية كلية تستوعب النص. [2]

وفي نفس السياق يرى "سعيد يقطين" أنّ العلاقة قائمة بين النصّ والخطاب وأنها متعددة الأوجه انطلاقا من الرأي الذي يرى أنهما (الخطاب والنصّ) واحد أي أنهما وجهان لعملة واحدة تسمى النصّ كما تسمى الخطاب.[3]

وبعد أن تستعرض "جوليا كريستيفا" مفاهيم الخطاب لدى اللسانيّين تؤكد أنّ الخطاب لفظ يحتوي داخل بنيته على الباث والمتلقي مع التأثير " الخطاب يدل على كل لفظ يحتوي داخل بنياته الباث و المتلقي مع رغبة الأول في التأثير على الآخر. " [4]

على أن النصّ الأدبي عند "كريستيفا ":" ليس سوى خطاب منفتح الأفق، يخترق وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة، ويتنطع لمواجهتها، وفتحها وإعادة صهرها....". [5]

ترى "جوليا كريستيفا" أن النصّ أكثر من مجرد خطاب، جهاز عبر لغّوي يعيد توزيع اللّغة ليكشف العلاقة بين الكلمات التواصليّة، وقد سبقت الإشارة لهذا حينما عرضنا تعريف "جوليا كريستيفا" للنصّ، والنصّ نتيجة لما سبقت الإشارة له عملية إنتاجية.

1 – جمال كديك: في مفاهيم الخطاب، المتلقي الدولي الأول في تحليل الخطاب يومي 11 إلى 13 مارس 2003، ورقلة، www.Pdffactory.com

2 – أنظر بشير أبرير: النصّ الأدبي وتعدد القراءات أو مفهوم النصّ والخطاب، ص 18. www.nashiri. net.

3 – أنظر محمد مصابيح: مفهوم النصّ والخطاب.

www.nashiri.net/ articles / …. and …. / 4022.v1

4– Julia Cristeva: Le langage cet inconnue, Ed scuit, Paris, page 198.

5 – جوليا كريستيفا: علم النصّ، ص 13– 14.

وفي الجهة المقابلة أيضا هناك من يرى أن النصّ يختلف عن الخطاب فالنصّ عند "بول ريكور" مثلا خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، وهو لا يكون نصّا إلا بعد كتابته وكل ما هو شفهي مقصي، والكتابة هي التي تمارس تثبيت النصّ. وقد أورد "صلاح فضل" رأي "ريكور" فقال: " لنطلق كلمة نصّ على كل خطاب تمّ تثبته بواسطة الكتابة، وأنّ هذا التثبيت أمر مؤسس للنصّ ذاته، ومقوم له....". [1]

وفي موضع آخر حدد " بول ريكور" شروط وظروف قيام الخطاب وركز على الحدث، التحديد، الإحالة كمقومات لقيامه يقول: " السمة الأخيرة لقيام الخطاب: الحدث، التجديد، الإحالة، تستلزم أيضا طريقة خاصة في تعيين فرد الخطاب، شخص ما يتكلم مع شخص أخر، هنا يوجد أساس فعل الاتصال، من خلال هذه السمة فعل الكلام يتعارض مع غفليّة النظام، يوجد الكلام أينما يكون فرد يستطيع داخل الفعل، داخل هيئة من الخطاب استعادة نظام العلامات التي تضعها اللّغة تحت تصرفه، هذا النظام يبقى افتراضيا طالما لم يتم إنجازه تحقيقه، إجراءه، من طرف شخص ما الّذي في نفس الوقت يتواصل مع شخص آخر، إن ذاتية فعل الكلام هي في مجموعها (دفعة واحدة) ما بين الذاتيّة لعمليّة التخاطب". [2]

ويعد "روبير أسكاربيت" من الفريق الّذي يؤكد اختلاف النصّ عن الخطاب لأنه يؤكد على الشفويّة في إنتاج الخطابات، ويؤكد على الكتابة في إنتاج النصّوص فاللّغة الشفويّة تنتج خطابات بينما الكتابة تنتج نصّوصا"كي نتجنب كل خطأ في المصطلح، فإننا نقول فورا أنه بالنسبة لنا، فإن اللّغة الشفويّة تنتج خطابات بينما الكتابة تنتج نصّوصا، ليست هناك علاقة تنافريّة بين النصّ والخطاب، كلاهما يعرف بالرجوع إلى القناة التي يستعملها". [3]

1 – صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ص133.

2 - Paul Ricoeur: Le fon fit des interprétation, essais d'herméneutique, Edition du seuil, Paris, 1969, Page 88.

3- Excarpit. R: L'écrit et la communication, Paris, Puff, (Coll.- que sais –Je ?),1978, Page 29.

النصّ يعتمد على المتلقي البصري بينما يعتمد الخطاب على التلقي السمعي لأنّ النصّ مكتوب والخطاب شفوي. ويؤكد اللغويين والنقاد العرب أيضا هذا الفرق بين النصّ والخطاب: فها هو"أحمد المتوكل" يشير في أكثر من موضع إلى أن النصّ أعم من الخطاب إذ يقول: " لا تشكل مجموعة من الجمل نصّا إلا إذا كانت تكون خطابا ".[1]

ويؤكد "عبد الواسع الحميري" أنّ الفرق واضح بين الخطاب والنصّ فالأول نعبر عنه بلغة القول سواء كان مباشرا وغير مباشرا أما الثاني (النصّ) فهو نتاج الفعل الإنجازي للقول أو للفعل.

". .. وهذا يقتضي أنه " الخطاب " عبارة عما نعبر عنه بلغّة القول أو الفعل.وبصورة مباشرة (الخطاب المباشر) أو غير مباشرة (الخطاب غير المباشر)، أو هو بتعبير آخر: نظام الفعل الذي تفعل من خلاله الأشياء، ونتصرف إزاءها بمقتضاه، إنه نظام الوعي الواعي بنفسه وبما هو وعي به، وبما هو وعي فيه، وله أو لأجله.

أما النصّ فهو عبارة عما ينصص نظام الخطاب، أو عبارة عما نقول أو نفعل، إنه نتاج الفعل الإنجازي للقول أو للفعل، ما يعني أنه بمثابة إنجاز لذلك البرنامج التواصلي أو لنظام القول أو الفعل". [2]

ويفرق "الزّناد" هو الآخر بين النصّ والخطاب لأن في الثقافة الغربية يختلف DISCOURS في أصلها اللاتيني عن TEXTUS يقول "الزناد" في ذلك: " وبعضهم يفرق بين " نصّ " هو كائن فيزيائي منجز و"خطاب " هو موطن التفاعل والوجه المتحرك فيه، ويتمثل في التعبير والتأويل".[3]

وفي الأخير يمكننا أن نفرق بين الخطاب والنصّ كما يلي:

1 . يفترض الخطاب وجود سامع يتلقى الخطاب، بينما يفترض النصّ وجود متلق غائب يتلقاه.

1 – أحمد المتوكل: المرجع السابق، ص81–82.

2 – عبد الواسع الحميري: ما الخطاب وكيف نحلله؟ ط2، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1435 هـ، 2014 م، ص12.

3– لزهر الزناد: نسيج النصّ، بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص15.

2 . الخطاب نشاط تواصلي يتأسس على اللغّة المنطوقة بينما النصّ نشاط تواصلي يتأسس على مدونة مكتوبة.

3 . الخطاب مرتبط بلحظة إنتاجه لا يتجاوز سامعه إلى غيره، بينما النصّ يقرأ في كل زمان ومكان.

4 . الخطاب تنتجه اللّغة الشفويّة، النصّ تنتجه الكتابيّة.

ولعلنا لن نجانب الصواب إذا قلنا أن النصّ وحدة مجردة لا تتجسد إلا من خلال الخطاب، وقبل أن يكون الخطاب، كان النصّ، وما يميز بين المفهومين ليس هو التعريف الذي يمكن أن يقدم لهما، وإنما مجال استخدامهما.

النصّ القرآني:

لعل ثقافتنا العربيّة بدأت شفاهيّة، اعتمدت على السماع، ولم تعرف الكتابة بشكل رسمي، إلا مع بداية التدوين، وتحديدا تدوين القرآن الكريم، لذلك لم يتبلور النصّ بشكل كاف إلا مع تدوين القرآن.

ولأن النصّ كتابة، لم يرتبط مفهوم النصّ في معاجمنا بداية الآمر بالكلام المكتوب، كما هو الحال مع المعاجم الأجنبيّة التي ركزت كما رأينا سابقا على النصّ مدونة و إنه إنجاز فعلي، أو كتاب، أو جزء من كتاب.

ولن نجانب الصواب عندما نقول أن الخاصيّة المميزة لمفهوم النصّ عند العرب المسلمين هي الظهور والوضوح، ولذلك وُسِمَ القرآن بالنصّ، فهو ظاهر لأنه مدون في كتاب، وهو ظاهر لأنه من الخالق إلى المخلوقين.

يطلق النصّ على ارتفاع الشيء ووصوله إلى غايته ومنتهاه، كما يطلق على الأمر إذا ظهر وانكشف وذلك لأن أصل مادة (نصّ) يدل على الارتفاع في الشيء والوصول إلى غايته، كما هو مصرح به في معجم مقاييس اللغّة: " النون والصاد، أصل صحيح يدل على رفع و ارتفاع وانتهاء الشيء".[1]

ولعله من المناسب منهجياً قبل أن نوغل في الحديث عن مفهوم النصّ وعلاقته بالقرآن، الحديث أولا عن مفهوم القرآن.

ورد تعريف القرآن في الجزء الثاني عشر من لسان العرب على النحو التالي: " قرأ: القرآن: التنزيل العزيز وإنما قدم على ما هو أبسط منه لشرفه، قرأه، يقرؤه، ويقرؤه الأخيرة عن " الزجاج"، قرءاً، وقراءة، وقرآناً، الأولى عند "الليحاني"، فهو مقروء. .. " أبو إسحاق النحوي": يسمي كلام الله تعالى الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم كتاباً وقرآناً، وفرقاناً، ومعنى القرآن، معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها،

1- ابن فارس: معجم مقاييس اللغّة، تحقيق عبد السلام هارون، إتحاد كتاب العرب، 1423هـ، 2002 م، ص256.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [1]، أي جمعه وقراءته، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، أي قراءته، قال "ابن عباس" رضي الله عنهما: فإذا بيناه لك بالقراءة فأعمل بما بيناه لك... وسمي القرآن لأنه جمع القصص، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والآيات السور بعضها إلى بعض، وهو مصدر كالغفران، والكفران، قال وقد يطلق على الصلاة لأن فيها قراءة، تسمية للشيء ببعضه". [2]

وتعرف موسوعة ويكيبيديا القرآن كالآتي: " القرآن ويلحق المسلمون اسمه بلفظ تبجيل مثل (الكريم)، هو الكتاب الرئيسي في الإسلام، يعظمه المسلمون ويؤمنون بأنه كلام الله المنزل على نبيّه محمد للبيان والإعجاز المنقول عنه بالتواتر حيث يؤمن المسلمون أنه محفوظ في الصدور والسطور من كل مس أو تحريف وهو المتعبد بتلاوته، وهو أخر الكتب السماويّة بعد صحف إبراهيم و الزبور و التوراة و الإنجيل، كما يعد القرآن أرقى الكتب العربيّة قيمة لغويّة ودينيّة لما يجمعه من البلاغة والبيان والفصاحة...". [3]

الواضح والمشهور بين علماء اللغّة أن لفظ القرآن في الأصل مشتق من قرأ يقال: قرأ، قراءة، وقرآناً، ثم نقل لفظ من المصدريّة وجعل علماً. والقرآن عند الأصوليين يطلق على المجموع، وعلى كل جزء منه، لأن الأصوليين يبحثون في القرآن من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية، آية لا مجموع القرآن.

وقد سمي الله تعالى القرآن بخمسة وخمسين اسماً منها: كتاب، مبين، قرآن، فرقان، كريم، نور، هدى، رحمة شفاء، مبارك، حكمة، مصحف.... ومن أهم خصائصه: الكتابة في المصاحف، التواتر، الإعجاز، كونه بلغّة العرب، كونه محفوظ بحفظ الله تعالى....

إننا عندما نتحدث عن القرآن، فلا بد أن نستشعر أنه ليس كلام بشر، بل هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، المتعبد بتلاوته، وهو الذي أعجز البشر أن يأتوا بمثله، بل ولا بسورة من مثله، أنزل

1- سورة القيامة، الآية 17.

2- إبن منظور: لسان العرب، مادة قرأ، ص130.t.display/merolibrary/net.islamweb.library:http://.

3- القرآن: https://ar wikipedia.org/wiki/

ليكون منهاج حياتنا... وقد انفرد بطريقة سوية في تأديّة المعاني وإبرازها في قوالب لغويّة لا تنافر بين ألفاظها ولا بين حروفها.... كل ما في القرآن منسوج من جنس اللغّة العربيّة، وكل ما فيه من لغّة غير عربيّة الأصل هو في الحقيقة عربي الاستعمال بألفاظه ومعانيه.

" يعد النصّ القرآني بادئ ذي بدء نصاً لغوياً منسوجاً من جنس لسان العرب مؤلفاً من جمل مترابطة تشل عناصر ذات دلالات خاصة بها وتتضافر هذه العناصر لتؤلف كلاما يفيد قصدا دلالياً معيناً ".[1]

ولقد أشارت كتب الموروث إلى ممارسات نصّية عديدة بخصائص تختلف بين العصور ولكن " لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصّية كما عرفوها مع القرآن ولعل أولى مظاهر هذه الممارسة.... تكمن في الوقوف على (النصّ في ذاتيته النصّية) بتعبير "رولان بارت". فذاتية النصّ تجليها قراءة للمكتوب، تجعل النصّ كلاماً يقوم بنفسه إزاء كلام أخر يظهر عبر إنجاز لغّوي مختلف". [2]

ومن المعلوم أن المراد بمصطلح النصّ في المعرفة اللسانيّة المعاصرة غير المراد به في تراثنا العربي الإسلامي فقد عرف العرب القدامى النصّ وأدركوا دوره باعتباره مصطلح أصولي عريق وهو في أصل معناه أيضاً يدل عندهم على الرفع والظهور، وهم يطلقون هذا المصطلح إطلاقات مختلفة.

ولعل الغرب يتفقون مع العرب في إطلاق لفظ نصّ على النصّ المأخوذ من القرآن (سورة أو آية) أو النصّ الكامل للقرآن أو للكتاب المقدس.

إن معظم التعريفات للنصّ كانت تشير بداية الأمر إلى مخطوط الكتاب المقدس وقد أخذ بعض النقاد العرب هذا الوصف وأطلقوه على نصّ القرآن الكريم.

1- عبد الرحمّن بودراع: النصّ ومنهج السياق، خصائص النصّ القرآني وآفاق القراءة، مجلة الترتيل، العدد02، مركز الدراسات القرآنيّة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ذو القعدة، 1435 هـ، سبتمبر2014م، ص28.

2- منذر عياشي: المرجع السابق، ص202.

" وفي الوقت نفسه، لا يفرق كثير من الدارسين المحدثين بين القرآن بوصفه نصاً، وبين أي من آياته بوصفها خطابا، لأن القيمة التأويليّة والدلاليّة بقيت في إطار المفاهيم المعجميّة والحرفيّة للكلمات، بوصفها بنى لغويّة، يسقط عليها ما تراه ثلة من المفسرين الأوائل الذين أصبح خطابهم بديلاً للخطاب القرآني المنسي".[1]

وقال "الحطاب" في تعريفه للنصّ: " ما تأويله تنزيله، أي يفهم معناه بمجرد نزوله ولا يحتاج إلى تأويله نحو ﴿ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ﴾ [2] ، فإنه يفهم معناه بمجرد نزوله ولا يتوقف فهمه على تأويله، والنصّ عند الفقهاء يطلق على معنى أخر وهو ما دل على حكم شرعي من كتاب أو سنّة، سواء كانت دلالته نصاً أو ظاهراً". [3]

ويراد بالنصّ عند الفقهاء، الكتاب والسنّة، فهو يقابل عندهم الإجماع والقياس، وغيرها، أما عند الأصوليين فيقابل المصطلح الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين " وعند الأصوليين لقي هذا المصطلح اهتماما كبيرا باعتباره طرفاً أو جهة من جهات معادلة " (علاقة اللّفظ بالمعنى) والتي كان لها حظ الأسد من الاهتمام عندهم فنجدهم –جراء ذلك– أطلقوا على بعض الألفاظ مصطلحات عديدة تبعاً لدرجات ظهور المعنى فيها وخفائه أما الذي يرتبط بغموض المعنى، فذلك هو الخفي والمشكل، والمجمل والمتشابه. ...".[4]

لعل النصّ اصطلاحاً هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحد، وهو قطعي الدلالة ويجب العمل به.

ومن المهم الإشارة إلى أنه لا يوجد مفهوم اصطلاحي يجمع مصاديق النصّ عند الأصوليين ويعود ذلك إلى أن هذا المصطلح يطلق عدة إطلاقات يمكن حصر جلها فيما يلي:

1- فالح شبيب العجمي: النصّ والخطاب والحياة، ط، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، لبنان، يناير، 2013م، ص13.

2- سورة البقرة: الآية196، سورة المائدة: الآية89.

3- محمد بن محمد الرعيني (الحطاب): قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، ج1، مطابع الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، 1375هـ، ص27.

4- السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغّوي عند الأصوليين، ط1، مكتبات عكاظ للنشر، الإسكندرية، مصر، 1401هـ، 1981م، ص144-145.

1 . يراد بالنصّ ما يدل على أي معنى سواء كان من كلام الله، أو من كلام البشر وهذا هو معنى النصّ عند علماء النصّ أو اللسانيين.

2 . يراد به نصّوص الشريعة أي نصّوص القرآن ونصّوص السنّة، فيقولون مثلا: نصَّ السيد فلان على ذلك أي أنه ورد كلاماً عنه يبين فيه مسألة معينة.

3 . يراد به ما دلّ على معنى كلام الله، أو من السنّة النبويّة، حصرا وهنا يكون النصّ مقابل الإجماع والعقل والقياس.

ومن بين تعريفات الأصوليين للنصّ نورد على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1 . " ما دل عليه اللفظ في محل النطق". [1]

2 . " المعنى الذي يفهم من الألفاظ من غير أن تدل بأوضاعها عليه". [2]

3 . " حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق". [3]

ويدل النصّ أيضا على " معنى سيق الكلام لأجله، دلالة تحتمل التأويل أو التخصيص أو النسخ".[4]

وإضافة إلى الأصوليين قدم بعض العلماء العرب إسهامات علميّة ناضجة في مجال التنظير و التطبيق لمفهوم النصّ منهم: " أبو حامد الغزالي"، "ابن حزم"، "الإمام عبد القاهر الجرجاني"، والذي عرف النصّ فقال: "النصّ ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى. ... والنصّ ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل".[5] إننا نظفر في تعريف الجرجاني بالنصّ أنه: يفيد

1- ابن الحاجب المالكي: مختصر المنتهى، ج2، طبعة الفجالة، مصر، (د ت)، ص171.

2 – الأصفهاني أبو محمد رضا النجفي: وقاية الأذهان، طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، المملكة العربيّة السعوديّة، 1413 هـ، ص409.

3- المظفر محمد رضا: أصول الفقه، ج1، طبعة التعارف، بيروت، 1425 هـ، 2004 م، ص 102.

4- محمد توفيق سعد: دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ط1، مطبعة الأمانة، القاهرة، مصر، 1407هـ، 1987م، ص367.

5 – الجرجاني: التعريفات، ط1، دار الكتاب اللبناني، المصري، بيروت، القاهرة، 1991م، ص251.

الإظهار البيان، الوضوح، الرفع، ومن مجموع معاني هذه النّصوص نجد "النصّ القرآني" و"نصّ السّنة" فهما يحملان الخصائص جميعها.

لقد قدم "الجرجاني" إسهامات علمية، ناضجة في مجال التنظير والتطبيق لمفهوم النصّ في نظرية النظم وفي كتابه "دلائل الإعجاز" من خلال جمعه بين علوم كثيرة: كالنحو، علم المعاني، علم البيان، التفسير، ودلالة الألفاظ والمعجميّة والمنطق.

النصّ في مجال الفقه مفهوم مختص بالحكم الظاهر في القرآن والسنة وهو يشتغل إلى جانب مفاهيم أخرى كالاجتهاد والتأويل ضمن بنية متكاملة، تختلف هذه البنية عن تلك التي تعنى بالأدب، والتي وظفت المعرفة الحديثة التي تدخلت في توجيه وتحديد مجالات النصّ.

إن للنصّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة معنى خاص تشكل ضمن معاني اصطلاحية عديدة: فنجده في جدل علماء الكلام، ونجده في علم الحديث يعني التوقيف والتعيين، ونجده في الكتابات الأصوليّة والفقهيّة يعني القرآن، أو يعني مجموعة من القواعد المستمدة من القرآن والسنة، ونجده في مباحث البلاغة.... ثم انتشر أمر الدراسات الحديثة حول النصّ وصار يخضع للدرس اللساني وتطور النظريات الأدبيّة والجماليّة التي تشكلت في رحم الثقافة الغربيّة.

وواضح أننا لا نقصد في هذا البحث النصّ ضمن رؤية الموروث العربي إلا أننا سنتكئ عليه في تبيان العديد من الأمور المتعلقة بالنصّ القرآني.

ولعله من نافلة القول التذكير بأن القدامى لم يشيروا إلى القرآن باستخدام لفظ نصّ، بل كانوا يستخدمون ألفاظ: الكتاب، التنزيل، الوحي... أما حديثا فقد تنبه الكثير من الباحثين لهذه الآليّة، فسموا القرآن نصاً فنجد مثلا: "علي حرب" يوظف النصّ في كتابه "نقد النصّ، النصّ و الحقيقة"، و "حامد أبوزيد" يوظف المصطلح في كتابه "مفهوم النصّ" . .. وهو يعرف القرآن بقوله: " القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه

بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربيّة، نصاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنها حضارة "النصّ"، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النصّ" فيه. وليس معنى ذلك أن " النصّ " بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النصّ أياً كان لا ينشئ حضارة، ولا يقيم علوماً وثقافة. إن الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النصّ من جهة أخرى". [1]

لعل القرآن يتسم بكل صفات النصّ وهذا ما جعل " أبوزيد" يصف الحضارة العربيّة بأنها حضارة نصّ.لأنها حضارة القرآن، فجميع العلوم والمعارف التي نشأت في رحم هذه الحضارة كان محورها النصّ القرآني الذي تدارسه العلماء، الفقهاء، علماء الكلام، الأصوليون... وبحثوا فيه فاستخرجوا منه العديد من العلوم والمعارف، والكثير من الثقافة، ثم إن الجدل العربي مع الواقع من جهة وحواره مع النصّ القرآني من جهة أخرى هو الذي أقام هذه الحضارة، بنى صرحها وأرسى معالمها.

ويضيف " أبوزيد" أن: "البحث عن مفهوم " النصّ" ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية "القرآن" وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو "كتاب العربيّة الأكبر، وأثره الأدبي الخالد" فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا.... ".[2]

ويرى بعض النقاد أن النصّ القرآني يتسم بكل صفات النصّ، مما جعل البعض يقصر لفظ "نصّ" على نصّ القرآن الكريم يقول " أدونيس" في مميزات النصّ القرآني: " إن النصّ القرآني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك، وبلغه النبي إلى الناس، ودونه كتاب الوحي، إنه عمل إلهي- إنساني عمل كوني وهو بوصفه كذلك محيط بلا نهاية للمتخيل الجمعي.وربما كان أعقد ما فيه بوصفه كتابة، خلافا لما يبدو ظاهرياً هو أنه متابعة لما قبله وتكملة: إنه خاتمة النبوات. وخاتمة الكتابة، إنه بمعنى ما أنهى الكتابة.

1 - نصر حامد أبوزيد: مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ط8، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011 م، ص 09.
2 - المرجع نفسه، ص10.

ذلك أنه أيكتب الأثر الذي يولده الشيء، وفقا لتعبير "مالارميه"، وإنما كتب الشيء ذاته.لهذا لا يطرح النصّ القرآني مسألة ما الشعر أو ما النثر وإنما يطرح السؤال ما الكتابة، وما الكتاب؟

هكذا يقرأ النصّ القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعا "كأنه أعاد الأبجديّة إلى فطرتها قبل الكتابة وفيما وراء الأنواع الكتابيّة "ولغته ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومآلا". [1]

القرآن أعلى منازل البيان، جمع وجوه الحسن وأسبابه، تقع ألفاظه ومعانيه في النفس موقع القبول والإجلال، لذلك سما بيان القرآن فوق كل بيان ويتميز أسلوبه بأنه يخاطب العقل و القلب، يخاطب الإنسان عقلاً ووجداناً، تطرق إلى عدة موضوعات كالقصص، الوعظ، الحجاج، الحكم، الوعد، الوعيد. ...الألوهيّة، العبوديّة الكون، الإنسان. ... وقد يورد الغرض الواحد بألفاظ متعددة وطرق مختلفة، لقد أزهت هذه الخصائص العظيمة الباهرة، الطابع الاعجازي للقرآن لغة وبلاغة.

النصّ القرآني " نصّ مكتوب (نصّ/ كتابة)، يطرح إشكالية التصنيف (ليس له شكل محدود ولا ينتمي إلى أي نوع من أنواع الكتابة المألوفة)، ليست له بؤرة مركزية (بل يتضمن بؤرا لا نهاية لها)، وهو بلا بداية أو نهاية (له فاتحة ولكن ليست له بداية أو نهاية بالمعنى المألوف)، يقبل تأويلات لا حصر لها (حظي بها وسيبقى يحظى بتأويلات لا نهاية لها)، ذوات طاقة رمزية مطلقة، الإحالة المرجعيّة في النصّ القرآني على النصّ نفسه وحقوق طبع النصّ القرآني غير محفوظة لأحد". [2]

إن المفاهيم القرآنية ليست ألفاظا كباقي الألفاظ البشريّة، إنما هي مستودعات كبرى للمعاني، للمفاهيم للدلالات، للصور، فنجدها تتكثف لتنشئ مفهوما واحداً، أو لتنشئ حضارة واحدة، هي الحضارة

1 – أدونيس علي أحمد سعيد: النصّ القرآني و آفاق الكتابة، الآداب، بيروت، لبنان، (د ت)، ص20– 34 (بتصرف).

2 – شكري عزيز ماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد، ط1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1997م، ص 174. (بتصرف).

العربيّة الإسلاميّة، لقد أنشأت مفاهيمه حضارة بأكملها، أنشأت العقيدة، الفكر والمجتمع، أنشأت الأمة، أنشأت الإنسان "نشأ مع النصّ القرآني على الصعيد الإنساني، إنسان جديد، ونشأ معه على الصعيد الأدبي الخالص قارئ جديد. ... إنه نموذج من الكتابة فتداخل فيه مختلف أنواع المعرفة. فلسفة وأخلاقاً، سياسةً وتشريعاً اجتماعا واقتصادا، وتتداخل فيه مختف أنواع الكتابة.... وفي هذا ما يتيح للكاتب أن يعيد النظر في رؤياه للإنسان والعالم والكتابة، ولن تكون هذه الرؤيا إلا كونيّة وإنسانيّة. لن تكون إلا مزيدا من الاتجاه نحو الإنسان بوصفه إنساناً فيما وراء كل عرف ولون، وفيما وراء كل انتماء، ولن يكون فيها فرق بين الإنسان والإنسان إلا في عمق التعبير هذه الرؤيا وفي غناه وقراءته إنه نصّ. دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة ". [1]

ولأن هالة التقديس التي تحيط بالنصّ القرآني تجعل منه نصاً ينبغي الحذر في التعامل معه من جهة، وهي من جهة أخرى تجعل منه نصاً يغري بالبحث فيه " إن البحث في القرآن دَّوس في غابة من الموانع". [2]

لعل القداسة الكامنة في النصّ القرآني تؤرق الباحث، بل وتستنهض كل ما لديه من همم، ومن أدوات قرائيّة وإن كانت قاصر لفك مستغلقاته، ولاستكشاف كنهه لأنه نصّ ديني، ولأن " النصّ الديني لا يأخذ قيمته في المستقبل، بما هو نصّ، وإنما تتماشى معه روح الإيمان فيشيع بمدلولات نفسيّة وعاطفيّة". [3]

ولن نجانب الصواب إذ قلنا بأن هذه المدلولات النفسيّة والعاطفيّة ليست متأتيّة لأي نصّ كان، كما هي متأتيّة للنصّ القرآني باعتباره نصاً دينياً متعالياً بامتياز، ذا أبعاد لا متناهية، إنه النصّ الأصل " النصّ يحجب الشيء الذي يجعل منه أصلاً أي أسسه وبداهاته، و بتعبير آخر إنّ النصّوص الأساسيّة تحجب أسسها وإلا لما عُدت أساسيّة، أو لنقل إنها تخصنا باستمرار على قراءتها لاستكشاف ما يؤسسها". [4]

1 – أدونيس: المرجع السابق، ص35– 36.

2 – عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الديني، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1993 م، ص11.

3 – المرجع نفسه: ص 58.

4 –علي حرب: نقد النصّ، النصّ والحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993 م، ص276.

إن خصوصية القرآن تجعل منه نصاً منفتحاً على المتلقي وعلى القارئ، وتجعله وطيد الصلة بالبشري في تمظهراته المختلفة يتأتى مدلوله بأحوال المتلقي لا بأحوال المرسل فـ " القرآن نصّ ينعقد مدلوله بأحوال متلقيه لا بأحوال مرسله، وهو لأنه كذلك، فإن التمثيل الوجداني الذي تضطلع أسلوبيته الفرديّة به، لا يقوم على مثال مرسله، ولكن على مثال متلقيه، وبناءً على هذا، يمكننا أن نقول:" إن التحليل الأسلوبي لمضامين النصّ القرآني الوجدانيّة، إنما هو صورة ترسم انفعال المتلقي بالنصّ، دون أن ترسم انفعال المرسل وذلك لسببين:

- لأن المتلقي (موضوع الخطاب) يعتبر جزءا من دلالة الخطاب نفسه. ..
- لأن الله في التصور الإسلامي، لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء و " ليس كمثله شيء" وما دمنا ننظر إلى القرآن بهذا المنظور، فسنرى أن ثمة علاقة تجاذبيّة تقوم بينه وبين المتلقي، فالدال يدل من جهة أولى على متلقيه ويتعدد به، والمتلقي من جهة ثانية، يرتبط به ارتباط المستدل بغيره على نفسه وبه يتحول". [1]

يظل الله من أهم الأبعاد المكونة للنصّ القرآني، ويتجلى حضوره في النصّ القرآني كاملاً، وفي إشارات لا يمكن للقارئ التغاضي عنها، على أن ما نرومه في البحث ليس الاستدلال على حضور الخالق، بقدر ما سنبحث عن مراد الخالق.

لذلك على قراءة القرآن أن لا تكون دائماً عملاً طقوسياً، تعبدياً يمارس في الترتيل، القراءة، الحفظ الصلاة. .. بقدر ما تكون قراءة فيها إعمال للفكر والبحث في الوجود والكون ضمن هذا النصّ.

" فتصفح القرآن ليس عملا طقوسياً، إنه دعوة لإعمال الفكر ودعوة للبحث والقراءة، ودعوة للكيان والحياة ". [2]

1- منذر عياشي: مقالات في الأسلوبيّة، ص231-232.

2- السالمي هادية: التناص في القرآن دراسة سميائيّة للنصّ القرآني، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2014م، ص02.

الفصل الأول

النصّ القرآني
في الخطاب الاستشراقي

تمهيد:

يجمع دارسو الترجمة وممارسوها على أنها فن يعتمد الإبداع والحس اللغوي والقدرة على تقريب الثقافات الإنسانية.

ثم هي وسيلة تفاهم بين الأمم والشعوب لأنها عملية يتم فيها نقل وتحويل المعلومات والمعارف من نص أصلي مكتوب أو مقروء إلى نص أخر مكتوب أو مقروء.

ولعلها فن قديم قدم الأدب المكتوب مورس بترجمة أجزاء من ملحمة "جلجامش" حسب كثير من المؤرخين.

وقد وردت هذه الكلمة في المعاجم العربية ضمن عدة تعاريف نذكر منها على سبيل الحصر ما يلي:

"ترجمة، الترجمان، والترجمات: المفسر للسان، والترجمان بالضم والفتح هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى، والجمع التراجم، والتاء والنون زائدتان، وقد ترجمه، وترجم عنه ".[1]

أما مادة ترجم في المعجم الوسيط فتعني: "ترجم الكلام: بينه ووضحه، وترجم كلام غيره، نقله من لغة إلى أخرى ".[2]

وفي كتاب "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ": "الترجمة بفتح التاء والجيم، ملحق فُعْلَلَة وهو بيان لغة ما بلغة أخرى، واللسان المترجم به هو لسان آخر، وفاعل ذلك يسمى الترجمان ". [3]

نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى.

من خلال التعريفات نحدد مفهوم الترجمة كالآتي:

- إعادة كتابة موضوع معين بلغة غير اللغة التي كتب بها في الأصل.

1- ابن منظور أبي الفضل: لسان العرب، المجلد الثاني، ط 6، دار صادر، بيروت، لبنان، 1417 هـ، 1997 م، ص66.

2- المعجم الوسيط: قام بإخراج الطبعة: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، ط2، مطبعة دار الفكر، دت، ص83.

3- التهانوي محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ط 1، د ط ، 1996، ص 414.

- إيصال الفكرة و تبليغها إلى لغة أخرى.
- استبدال المفردات من النص الأصل بمفردات أخرى معادلة لها في لغة أخرى.
- تفسير الكلام بلسان آخر، وتوضيح أمره.
- نقل الكلام من لغة إلى أخرى.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الترجمة عملية معقدة لأنها تتكئ على اللغة، وفي اللغة تأثير البيئة، والثقافة التي تطبع الترجمة بطابع الخصوصية والتميز.

ثم أن الترجمة تعتمد أساسا على المعاني والإفهام، ولأن هذا الأخير عمود الكلام وعلته ثقافيا، علميا وحضاريا، فإن اللغة لا تعدوا أن تكون أداة يؤدي بها الإفهام.

لذلك فإن الترجمة فن صعب المنال، لأن ألفاظ الأمم مختلفة، وأساليبهم في التفكير أيضا مختلفة ناهيك عن الاختلاف في الحس، لذلك يرى "الجاحظ" أنه إذا اجتمعت لغتان لا بد أن تدخل إحداهما الضيم على الأخرى "ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن عمله في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية. ومتى وجدناه أيضا قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعترض عليها، وكيف يكون تمكن اللسان منهما مجتمعين فيه، كتمكنه إذا بالواحدة، وإنما له قوة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوة عليهما، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات. وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق والعلماء به أقل كان أشد على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه، ولن تجد البتة مترجما يفي بواحد من هؤلاء العلماء". [1]

1- الجاحظ أبو عثمان بن بحر: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون مطبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416 هـ، 1996 م، ص 76- 77.

لعل "الجاحظ" يركز في نصه هذا على أن الترجمة بناء يقوم على الثقافتين المنقول منها والمنقول إليها ثم على اللغتين المترجم منها والمترجم إليها، ثم على الكاتب و المترجم، ثم إن هذا البناء لا تقوم لبناته بعنصر من هذه العناصر دون العنصر الآخر، بل إنه بناء تتضافر فيه كل هذه اللبنات والعناصر.

ثم إن المترجم الناجح عليه أن يكون باحثا محققا، لا يطمئن إلى معلوماته دون أن يتأكد من صحتها عليه أيضا أن تتطابق مفرداته في اللغتين من خلال مراجعة المعاجم والموسوعات، وكتب التاريخ والسير، وجميع العلوم والمعارف.....

لهذا أفرد الجاحظ في كتابه "الحيوان" عنوانا سماه "شرائط الترجمان".

وعندما نعالج موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، فإننا نعالج موضوعا بالغ الأهمية، ذلك أن كتاب الله ليس كمثله كتاب، وهو لفظ ومعنى، فلا اعتبار للمعنى في القرآن دون اللفظ ولا اعتبار للفظ دون المعنى، إنه باختصار قرآن عربي مبين بلفظه ومعناه.

ولن نجانب الجواب إذا قلنا أن ترجمة القرآن شيء، وترجمة معاني القرآن شيء آخر، وترجمة تفسير القرآن شيء ثالث، يرجى منه تفهيم الأجنبي فحوى القرآن لذلك يقول عبد الوهاب سعود: " يمكن اعتبار نقل معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، والاعتماد عليها في إظهار الإسلام على حقيقته في طليعة الوسائل الفعالة في هذا المجال إذا أنجزت بالطرق العلمية الصارمة وأحيطت بالضمانات اللازمة لإنجاحها وجعلها تحقق المبتغى منها والمطلوب: التعريف بالإسلام الصحيح لغير المسلمين بعدما آل أمر الطرق المتبعة قديما إلى التعقيدات والتشابكات التي صار يرفضها المحدثون، ولا يميلون إليها ولا يتفاعلون معها بحكم ثقافتهم الحديثة القائمة على أسس الفلسفة والبحث ولم تكن معروفة لدى الأقدمين ". [1]

1- عبد الوهاب التازي سعود: دور الترجمة في مواجهة التحديات، بحث ألقي في ندوة " الترجمة والتلاقح الثقافي"، إشراف وإصدار فاطمة الجامعي لحبابي، أبحاث وأعلام، 6، بيت آل محمد عزيز الحبابي، 1998م، ص 122.

على أن هذا النوع من الترجمة، تبليغ للقرآن ولمعانيه دون تبديل أو تغيير، وقد قرر كثير من العلماء جواز هذا النوع من الترجمة، لأن القرآن نزل ونزل معه التبليغ لكافة الناس.

ثم إن الترجمة هذه ليست للقرآن، وإنما هي تفسير وتوضيح، شرح، بيان وتفصيل لألفاظ القرآن الكريم ومعانيه، وهذا هو حال ترجمة "جاك بيرك" للقرآن الكريم ذلك أنه في ترجمته اعتمد أمهات المعاجم والكتب والتفاسير، كما سيأتي ذكره فيما بعد.

لقد حمل النصّ القرآني رسالة السماء إلى البشر أجمعين بقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾. [1]

ولن يختلف اثنان في أن القرآن جاء لتحقيق غايتين:

1 . صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه.

2 . هداية كافة الناس لما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة.

من هنا أضحى القرآن جديرا بالدراسة، بالترجمة، وبالتناول من كل الجوانب، وبمختلف اللغات والألسنة.

وإذا كان القرآن عربيا، فكل ما كان من شرح، وتفسير وتأويل وترجمة بغير لغته لا يكون قرآنا، وكل ما كان عاداه أيضا لا يكون قرآنا، ولا يكون معجزا، ضف إلى هذا فإن الترجمة لا تعد قرآنا لأنها من صنع البشر ولأنها غير عربية.

ثم إنه لا يمكن لأحد أن يترجم القرآن ترجمة حرفية لأن الكلمة منه إذا ترجمت لا تسمى كلام الله وجاء في هذا قول "ابن قتيبة": " إن فضل القرآن لا يعرفه إلا من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب

1- سورة النحل: الآية 89.

العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب ". [1]

نزل القرآن بأساليب العرب البيانية والبديعية، لذلك لا يقدر أحد من المترجمين المتقدمين أو المتأخرين للقرآن أن ينقله إلى باقي الألسنة المترجمة، ضف إلى ذلك أن كل لغة تختلف عن الأخرى في ترتيب أجزاء الجملة، فالجملة الفعلية في اللغة العربية مثلا تبدأ بالفعل ثم الفاعل، والمضاف يكون مقدما على المضاف إليه وليس الشأن هكذا في سائر اللغات الأخرى.

وبهذا تكون الترجمة الحرفية للقرآن الكريم غير ممكنة في رأي أكثر علماء العرب بل أنها غير جائزة ومستحيلة عند بعضهم الأخر، ويرجع عدم إمكانها إلى أمور كثيرة متعلقة بالقرآن نفسه من حيث هو كلام بليغ يشمل معاني أصيلة وبلاغية، غير واردة في اللغات الأخرى، ثم إن فيه ألفاظ مشتركة تدل على معنيين مثل لفظ "القرء" الذي يدل على الحيض والطهر معا، وهي ألفاظ لا نظير لها في اللغات الأخرى، وهناك موانع كثيرة لا يتسع المجال لذكرها.

لهذا ظهر نوع آخر من الترجمة يسمى بالترجمة المعنوية أو التفسيرية وهي:

" بيان معنى الكلام بلغة أخرى من غير تقييد بترتيب كلمات الأصل أو مراعاة لنظمه ". [2]

الترجمة هنا لا تعني إحلال لفظ محل لفظ، أو إحلال لغة محل أخرى، لأنها بيان للغة القرآن العربية وهي بيان لما يفهمه المترجم المفسر من معاني ألفاظ القرآن بلغة أعجمية غير لغة الأصل أو غير لغة القرآن (اللغة العربية).

1- ابن قتيبة عبد الله: تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، مطبعة دار غريب، القاهرة، مصر، 1973 م، ص 12.

2- مناع قطان: مباحث في علوم القرآن، ط 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400 هـ، 1980 م، ص 313.

لذلك نجد كثيرا من المترجمين الذين ترجموا النصّ القرآني يعنونوه بـ "ترجمة معاني القرآن" ولا يجيز العلماء تسميتها "بترجمة القرآن" لأن في هذا إطلاق لغوي محض لا يخدم النصّ الأصل.

وقد أجاز العلماء هذا النوع من الترجمة تسهيلا على غير الناطقين بلغة الضاد من الأمم والشعوب الأخرى لتدارس القرآن وفهم أحكامه ومعانيه على أن ترجمة القرآن لا تكون قرآنا، وهي لا تغني عن اللفظ ولا تحل محله في الاستنباط منه والرجوع إليه.

وهناك فريق آخر مانع لترجمة القرآن، بل ويحرمها لما فيها من مفاسد ومنافاة للإسلام، وإعاقة لانتشار اللغة العربية في بلاد المسلمين الذين لايتكلمونها.

وقد وقف فريق ثالث موقفا وسطا وأجاز ترجمة معاني القرآن مثلما هو الحال مع علماء الأزهر الذين أجازوا ترجمة تفسير القرآن إلى اللغات غير العربية الأخرى، بعد أن اجتمعت لجنة من كبار العلماء والأساتذة من وزارة المعارف المصرية برئاسة مفتي مصر، وعلى إثر اجتماعات عديدة أقرت اللجنة ضرورة وضع تفسير عربي دقيق تمهيدا لترجمة دقيقة بواسطة لجنة فنية مختارة بعد أن وضعت دستورا تلتزم به في الترجمة وأرسلت نسخا من هذا الدستور إلى كبار العلماء والجامعات الإسلامية في الأقطار العربية والإسلامية.

وحتى لا نخوض في هذا الموضوع أكثر علينا أن نختم بما قاله عبد الوهاب التازي من أن:"الترجمة مخاطبة المسلم للأخر ومخابرته والتواصل معه، ولذلك يلزم أن تكون بلغة عصرية حضارية معقولة في إطار فكري مستنير يقرب بين الذهنيات والثقافات، ويزيل الأفكار المسبقة، ويروج قضايا الفكر والثقافة والمعرفة في أعلى صورها وأبهاها، ويولد لدى الآخر ثقة في عطاءاتنا الإبداعية إذا ما تم القبول والتعاطف ونشأ الاحترام المتبادل بيننا وبينهم ".[1]

1- عبد الوهاب التازي سعود: المرجع السابق، ص 125.

ولأن رجال الدين المسيحيين والمستشرقين وعلماء الغرب أدركوا أهمية القرآن وخبروا ضرورة التعرف على ما فيه منذ احتكاكهم بالعالم الإسلامي، قاموا بترجمة القرآن الكريم، وبتناوله بالدراسة، البحث، التنقيب التهميش، وضع الشروحات والتعريفات، ترجمة التفاسير، وتناول كل ماله علاقة بهذا النصّ من قريب أو من بعيد.... هذا لأنهم كانوا على يقين بأنهم سوف يقدمون خدمات جليلة للعالم المسيحي بتناولهم هذا النصّ.

ولا يمكن لأحد إنكار ما قدمه هذا الأخير للفكر الإسلامي خاصة في تحقيق التراث العربي، نشره تبويبه، فهرسته، ونفض الغبار عن كثير من درره، فضلا عن خلق مناهج وأدوات إجرائية، وعلوم كثيرة في بحثه ودراسته.

" إننا لا ننكر أن الاستشراق بشقيه التقليدي والمعاصر قد قدم للفكر الإسلامي أشياء كثيرة نافعة لا يمكن تجاهلها وهي تتمثل في كثير من محاولات تحقيق التراث والنشر والتبويب والفهرسة، فضلا عن التوجيه إلى الأخذ بالمناهج الحديثة في البحث والدراسة.

لقد قام المستشرقون بنشر الكثير من نفائس التراث الإسلامي نشرا علميا ليس بيسير الانتفاع به وهذا فضل للإستشراق لا يمكن عض الطرف عنه مهما تكن بواعث المستشرقين في ذلك ". [1]

لعل أهم ما يؤخذ للإسشتراق إسهامه في تطوير المعرفة وخلق رؤية جديدة تمس المادة موضوع المعرفة ولعل المناهج التي ابتدعها ساهمت في تحقيق نتائج غير مسبوقة والدفع بتاريخ كثير من المعارف والعلوم خطوة أخرى إلى الأمام.

لأنه ركز على جمع المصادر والوثائق، وضبط التواريخ قصد إيجاد مقاييس تقويمية، ثم الصبر والأناة والدأب على تحري الحقائق والابتعاد عن الأحكام المتسرعة، وأخيرا الوقوف من القضايا الغامضة موقف الشك والانتظار.

1- عزوزي حسن بن إدريس: الإسلام والغرب، قراءات معاصرة، ط 1، مطبعة أميمه، فاس، المغرب، 1433 هـ، 2012 م، ص 255.

ولن نخوض أكثر في جهود الاستشراق وفي الحديث عن المآخذ التي آخذ كثير من الباحثين الاستشراق عليها. لأن للموضوع روافد، ضفاف، وقراءات كثيرة ليس المقام لذكرها.

ولأن موضوع البحث النصّ القرآني عند "جاك بيرك" نخصص فصلا للنص القرآني في الخطاب الاستشراقي سنحاول من خلاله عرض أهم إسهامات المستشرقين في تناول النصّ القرآني إما ترجمة، تحقيقا تهميشا، دراسة، إقامة مقدمات أو دراسات.... في إطار ثلاث مباحث: المبحث الأول سنتناول النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي غير الأوروبي وسنركز فيه على بداية تناول النصّ القرآني عند أهل الشرق أنفسهم ثم عند باقي الثقافات غير الأوروبية.وسنركز على الاستشراق الروسي والأمريكي .

أما المبحث الثاني: سنتناول فيه النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي الأوروبي وسنركز فيه على الاستشراق الإسباني، الإنجليزي، الألماني،الايطالي وسنعرض إلى بعض الاستشراقات الأوروبية الأخرى.

المبحث الثالث: سنعرض فيه تناول الخطاب الاستشراقي الفرنسي للنص القرآني وسنركز على البدايات الأولى لاحتكاك فرنسا بالشرق ثم أهم الدراسات الاستشراقية الفرنسية التي تناولت النصّ القرآني ونخلص فيه إلى تناول "ماسنيون" و"بلاشير" للنص القرآني باعتبارهما حلقتين مهمتين من حلقات الاستشراق الفرنسي وباعتبارهما من أهم المرجعيات الفكرية التي اتكأ عليها "بيرك" في إعادة قراءته للنص القرآني.

وإننا لا نقصد من هذا الفصل إلى التوزيع الجغرافي للإستشراق وإحداث فواصل إقليمية أو جغرافية فيه، بقدر ما نسعى إلى البحث عن الأصول المعرفية والعلمية للإستشراق في تناوله للنص القرآني، من حيث مصدره الإلهي أم البشري، والبحث في ترتيب نزول آياته وسوره، البحث في جمعه، تدوينه وفي تعدد القراءات وفي كل ما يتعلق بتأريخ القرآن وعلومه، شريعته أو ما عرض للسنة النبوية.

المبحث الأول: النص القرآني في الخطاب الاستشراقي غير الأوروبي.

لعل الاتصال الأول للشرق بالغرب اتخذ بداية الأمر طابعا تجاريا أيام الكنعانيين ثم اتخذ طابع الحرب والاحتلال بعد أن نشبت الحروب الطاحنة بين الفرس واليونان، ولا يهمنا هنا تتبع السياق التاريخي لهذا الالتقاء بين الشرق والغرب بقدر ما تهمنا تلك العلاقة الثقافية بين العالمين.

لقد كان تأثير اليونان قويا على شعوب الشرق على يد "الإسكندر الأكبر" ثم انقلبت الموازين بعد أن خرج العرب من جزيرتهم وأسسوا دولة مترامية الأطراف قامت ثقافيا وعقيدياً على الدين الإسلامي (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة).

وعندما نتحدث عن اتصال الشرق بالغرب فإننا نتحدث عن موضوع ترجمة القرآن لأنه مظهر من مظاهر اتصال الشرق بالغرب، وهو موضوع بالغ الأهمية كما سبقت الإشارة إليه.

ويعتقد كثير أن ترجمة القرآن ظاهرة متأخرة عرفت بعد ظهور المستشرقين إلا أنها في حقيقة الأمر ظاهرة قديمة قدم نزول القرآن "يعتقد بعض الناس أن ترجمة القرآن ظاهرة متأخرة، ويحسبون أنها ظاهرة عرفها المفكرون والتراجمة في القرون الأخيرة، وحقيقة الأمر أن ترجمة القرآن قديمة موغلة في القدم، يعود بعضها إلى حقبة نزول القرآن نفسه، نقرر ذلك مستشهدين بالخبر الذي يروى عن الصحابي سلمان الفارسي، خلاصته أن بعض قومه من الفرس الذين لا يعرفون العربية، طلبوا منه أن يترجم لهم بعض الآي إلى لغتهم الفارسية فاستجاب لطلبهم وترجم لهم البسملة وسورة الفاتحة، وظلوا يقرؤونها في صلواتهم بالفارسية حتى لانت ألسنتهم للعربية".[1]

1- محمود الربداوي: أهداف ترجمات القرآن وأنماطها عبر التاريخ، ملتقى أهل التفسير، مجلة التراث العربي، العدد 98، جمادى الأولى 1426هـ، .vb. tafsir. net / tafsir 4023

ومن هذا بدأ التعامل مع النصّ القرآني تعاملا شرقيا بحتا حسب كثير من المؤرخين والمفكرين، تعاملا فيه كثير من القدسية لأنه تم بداية الأمر على يد هؤلاء الفرس، الأتراك، والبنغاليين.... وغيرهم من المشارقة والذين كانوا مسلمين قبل كل شيء.

وها هو الجاحظ يؤكد أن موسى بن سيار الأسواري المتوفى سنة 255هـ كان يدرس القرآن ويشرحه بالفارسية. [1]

لقد وجدت حركة الاستشراق في الشرق نفسه قبل أن توجد في أي حيز جغرافي آخر "ولقد بدأ الاستشراق في الشرق نفسه قبل أن يبدأ في الغرب وعلى أيدي رجال اللاهوت المسيحين في الكنائس والأديرة فالقديس يوحنا الدمشقي (82 – 137 هـ / 700 – 755 م) الذي كان واحدا من كبار رجال الكنيسة في الشام وكان قريبا من البلاط الأموي، إلا أنه كان شديد البعض للإسلام والمسلمين، ولعله أول من بدأ في التشكيك في الإسلام، وهز صورة النبي صلى الله عليه وسلم، وروجها على نطاق واسع، حتى وجدت طريقها إلى كتب التفسير بصفة خاصة زواج النبي صلى الله عليه وسلم من زينب بنت جحش بعد أن طلقها زيد بن حارثة رضي الله عنه، فقد زعموا –زورا وبهتانا– أن ذلك الزواج كان وراءه قصة عشق بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين زينب". [2]

لعل الاستشراق مفهوم حضاري أكثر منه مفهوما جغرافيا بدأ بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم على يد السلطات الكنسية، وها هو "يوحنا الدمشقي" الذي عرف بمناظرة وبإفحام كثير من مناظريه المسلمين ببراهين وحجج وإسرائيليات، تشكك في صحة كثير من المسائل المتعلقة بالقرآن وبالسنة النبوية، حتى أنه وجد طريقا لبث الكثير من سمومه في كتب تفسير القرآن الكريم، ها هو كان قد ترجم القرآن.

1– أنظر: الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، القاهرة، 1948م، ص 368.

2– محمد عزت إسماعيل الطهطاوي: التبشير والاستشراق أحقاد وحملات، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1377 هـ، 1977 م، ص 36.

" ويعاصر يوحنا الدمشقي ويماثله في الحقد على الإسلام، رجل لاهوت مسيحي آخر عاش في مصر وهو يوحنا النقيوسي.

وقد يقول قائل إن هذين الرجلين وأمثالهما لا يعدون مستشرقين، لأنهم أصلا من الشرق والمستشرق في عرف الناس هو رجل غربي يهتم بالدراسات الشرقية وهذا القول ليس صحيحا، لأن الشرق والاستشراق في رأينا مفهوم حضاري أكثر منه مفهوم جغرافي، وقد قلنا إن الأندلس تعتبر شرقية حضاريا وإن كانت غربية جغرافيا، وبهذا المفهوم، فإننا نعد كل من يهاجم الإسلام ويطعن في أسس عقائده، ويغمز ويلمز، فهو مستشرق، مهما كان موطنه....". [1]

وإذا تحدثنا عن حركة الترجمة فلا بد أن نعود تاريخيا إلى الوراء أيام الخلفاء، ذلك أن هذه الحركة لم تكن وليدة صدفة، بل كان مخطط لها ضمن فترات زمنية متفاوتة، فقد عني الخلفاء بحركة النقل والترجمة، وأبرزهم الخليفة المنصور وهارون الرشيد اللذين أخذا على عاتقهما أمر هذه الحركة، يقول "موسى يونان مراد" في هذا الشأن "وتأسست بغداد سنة 762 م وتولى هارون الرشيد الخلافة سنة 786 م، وكانت بغداد في عهده مركز حركة تهدف إلى ترجمة المؤلفات العلمية اليونانية إلى العربية، وكانت المؤثرات في السنوات الأربع والعشرين التي مرت على تأسيسها، ويتفق التاريخ أن أبهى عصور بغداد كان أثناء خلافة هارون الرشيد 786 م- 809 م ".[2]

شجع الخلفاء حركة الترجمة وكانوا يجيزون العطاء للمترجمين، وساعدت مرونة اللغة العربية على استيعاب الكثير من العلوم والمعارف المترجمة، ثم إن وجود الفرق الإسلامية كان لها دور في ترجمة المصنفات الفلسفية لدعم أرائهم وأفكارهم الفلسفية "عندما اتسعت الفتوحات الإسلامية وجد المسلمون في تلك البلاد أقواما لهم ديانات مختلفة وفلسفات متأثرة بالفلسفة اليونانية، ثم بدأت أعمال الترجمة، فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم

1- عبد الشافي محمد عبد اللطيف: نشأة الاستشراق وتطوره إلى نهاية الحروب الصليبية، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 7، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 1422 هـ، 2001 م، ص 29.

2- موسى يونان مراد: حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي، مطبعة دار إفرام، العطشانة، لبنان، 1973 م، ص 60.

وكان من الطبيعي أن يتأثر المسلمون بهذه الأفكار والعقائد الغربية عن تعاليم دينهم، وكان لا بد أن يقوم بينهم رجال يتصدون للدفاع عن تعاليم الإسلام بنفس الأساليب الفلسفية التي كان يستعملها مخالفو الإسلام في دفاعهم عن عقائدهم.

وكانت الحاجة تقتضي أن يقاوموهم بنفس أسلحتهم، وأن يخاطبوهم بالأساليب الكلامية التي ألفوها وأتقنوها ". [1]

وكان المترجمون المسلمون مثالا للأمانة، لأنهم نقلوا الكتب المترجمة أكثر من مرة للتثبت من صحة ما ورد في كل ترجمة، وكانت هذه سمة غالبة في اشتغالهم بحركة الترجمة.

وقد اقتصرت حركة الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية على العلوم والفنون، والآداب والمنطق والفلسفة، ولم تتجاوزها إلى الكتب الدينية، لأن المسلمين وجدوا في النصّ القرآني ما يغنيهم عن الكتب الدينية الأخرى، ووجدوا في تعاليم الإسلام ما يغنيهم عن العقائد السماوية الأخرى.

لهذا فإننا لا نظفر إلا بالنزر القليل فيما يخص حركة النقل من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى في مجال ترجمة القرآن.

وقد أصبحت الترجمة عملا رسميا في العصر العباسي بعد أن كانت عملا فرديا في العصر الأموي يقوم به الأفراد الراغبين فيه فاكتسبت الحضارة العربية كثيرا من العلوم والآداب من البلاد المترجم منها بفضل الرحلات والبعثات العلمية.

وقد امتزج الفكر العربي مع الفكر الأجنبي وشكلا حركة علمية أدبية متكاملة وأصبحت دار الحكمة ودكاكين الوراقين وحلقات المساجد مصدرا من مصادر الإشعاع العلمي، ولم يكتف المسلمون بمجرد الترجمة بل كانوا يبدعون و يضيفون إلى كل علم يترجمونه، فلعب المسلمون دورا كبيرا في خدمة الثقافة العالمية وأنقذوا هذه

1- عبد المجيد معلومي: منهج علماء الأشاعرة في تقرير العقيدة، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2006 م، ص 41.

العلوم من فناء محقق، فتسلموا كثيرا من الكتب وبعثوا فيها الحياة، ووصلت هذه الدراسات إلى أوروبا عن طريق ترجمة مجموعة كبيرة من أمهات الكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية.

ومن أشهر المترجمين الذين رصدتهم كتب المؤرخين في العصر العباسي:

الحجاج بن يوسف الكوفي، يوحنا بن ماسويه، ثابت بن قرة، حنين بن إسحاق،... وقد ترجم هذا الأخير كتبا عديدة في المنطق والفلسفة والطبيعة والطب من اليونانية إلى السريانية والعربية.

واختصارا يمكن أن نؤكد أن الحضارة العربية الإسلامية عرفت بفضل هذا التمازج الفكري عصرا فكريا متطورا خصوصا في القرنين الثالث والرابع الهجريين وكانت محصلة هذا دراسة وترجمة العلوم الدنيوية من دون أن تؤثر على العقيدة الإسلامية، وعمل العلماء والمفكرون في هذه الفترة على سد الثغرات التي يمكن أن تؤثر على العمل والبحث والدرس العلمي، فلا خطر على الدين من العلم ولا خوف من تأثير العلوم الدنيوية على تعاليم الدين، فجاءت مصنفاتهم وثيقة العرى بالشريعة، موصولة بالعلوم الفقهية.

وبعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتأسيس دولة مترامية الأطراف بعد أن خرج العرب من جزيرتهم انبهر الغرب بهذه الحضارة وسعوا سعي الحثيث للاغتراف من معينها خصوصا بعد قيام حاضرة الأندلس.

وهنا حصل اتصال آخر للغرب بالشرق بعد أن أرسلت أوروبا الرهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من جامعات إسبانيا، فتعلم الطلبة الوافدون اللغة العربية.

وقد شارك اليهود في نشر الثقافة الإسلامية بالأندلس في هذه المرحلة التاريخية –أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر– بما ترجموه من كتب عربية كثيرة انتقلت إلى غرب أوروبا وانتشرت في جامعاتها كمؤلفات ابن طفيل، وابن رشد، وصارت تدرس في تلك الجامعات إلى أواخر القرن الخامس عشر. [1]

1– أنظر: دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1974 م، ص 231 – 232.

ولعل الاتصال الفعلي للغرب بالحضارة الإسلامية جاء بعد ظهور المستشرقين وكانوا بداية الأمر رهبان وقساوسة تلقوا العلوم الإسلامية من جامعات الأندلس وأتقنوا اللغة العربية بها "إن اتصال الغرب بالحضارة العربية اتصالا فعليا ومؤثرا تمثل في ظهور طلائع المستشرقين ومعظمهم من الرهبان ومن أوائلهم في تلك الحقبة التاريخية راهب فرنسي يدعى جيبير GEBERT مولود عام 938م، فقد قصد الأندلس وأخذ عن علمائها وتلقى العلوم الإسلامية بعد أن أتقن اللغة العربية، وكان من أنبه خريجي جامعة قرطبة من الوافدين حتى اعتبره المؤرخون من أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية، والرياضيات والفلك، وبفضل هذا النبوغ تدرج في السلك الكهنوتي حتى أصبح حبرا أعظم، وتسمى باسم "سلفستر الثاني" عام 999م، فأمر على الفور بإنشاء مدرستين عربيتين: الأولى في روما مقر خلافته، والثانية في "ريمس" بوطنه فرنسا، ثم أضاف إليها مدرسة "شارتر"، وقيل إنه أول من صنع ساعة رقاصة، وبث الأعداد العربية في أوروبا التي كان ينقصها رقم الصفر، وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية وله دراسة عن كتاب إقليدس الهندسي بالعربية ".[1]

واستمرت حركة البعثات، والكشوفات خلال القرن الثاني عشر، وازدهرت حركة الترجمة وكانت قوية من العربية إلى اللاتينية، فأهتم الرهبان بالدراسات العربية والإسلامية ودخل على الخط راهب أصّل للإستشراق وهو "بطرس المبجل" (1092 – 1156م) رئيس دير كلوني الشهير CLUNY ، والذي زار إسبانيا مرتين واستقر رأيه على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هذا وكان قد طلب منه بطرس الطيطلي (بيبر الطيطلي) PIERRE DE TOTEDE أن يقدم له ترجمة لمعاني القرآن الكريم سنة 1143[2] والجدير بالذكر أن كثيرا من الباحثين يربط هذا الحدث بظهور مفهوم الاستشراق ومنهم "رودي بارت" RUDI PARET، ويرجع بعضهم الأخر ظهور هذا المفهوم إلى القرن العاشر الميلادي (الاستشراق).

1- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج 1، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، كانون الثاني، يناير 2002، ص 42.

2- أنظر: زقزوق محمود حمدي: المرجع السابق، ص 24.

ولعل "الغرض الذي هدف بطرس المبجل إلى تحقيقه من وراء ترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية هو هداية المسلمين –حسب اعتقاده– إلى محاسن الديانة المسيحية. وهذا الهدف نراه تبشيريا بالدرجة الأولى، ويعتبر هذا الراهب من أوائل المبشرين الذين استخدموا العلم لرد المسلمين عن دينهم.

ومن هنا كان استنتاجنا إن التبشير هو الأصل الحقيقي للإستشراق وليس العكس صحيحا كما يذهب أغلب الباحثين ". [1]

وكانت الأندلس آنذاك نقطة للاحتكاك الحضاري للغرب، لأنها كانت مركز إشعاع، وتنوير له، وكانت اللغة اللاتينية آنذاك عنده لغة علم ومعرفة، وكانت مدينة طليطلة تشبه بغداد عند العرب في مكانتها عند الأوروبيين "وممن كان لهم إسهام كبير في حركة النقل والترجمة هذه واشتهروا بها: المطران الفرنسي ريمون RAYMOND والإيطالي جيراردو كريمون GERARD DE CREMONE الذي نقل وحده إلى اللاتينية أكثر من سبعين كتابا في شتى العلوم. كما كان هناك علماء آخرون، تعود انتماءاتهم إلى بلدان أوروبية أخرى كألمانيا وإنجلترا وغيرها، يعملون في ميدان الترجمة هذا، وقد أنجزوا كثيرا من الترجمات المفيدة ". [2]

وكانت مدينة طليطلة مركزا لترجمة الكثير من الآثار العلمية من اليونانية والفارسية والسريانية، وظلت هكذا قرابة أربعة قرون مركزا ثقافيا ودينيا، إلى أن سقطت الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة 1492م وجاءت فترة الحروب الصليبية التي كانت بموازاتها حركة تيقظ في أوروبا وهي نهضة أولى مبكرة كانت في القرن الثاني عشر سبقت النهضة المشهورة بعد سقوط القسطنطينية.

وقد لفتت هذه الحروب نظر الغربيين إلى الحضارة العربية وإلى الدّين المؤسس لهذه الحضارة وإلى نصّها الأول (القرآن الكريم)، فوجود تفاوتا عظيما بعد حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 44.

2- محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، عالم المعرفة، الكويت، 167، جمادى الأولى، 1413هـ، نوفمبر، تشرين الثاني، 1992، ص19.

وكـان لـتقلص سـلطان الكنيسـة، حـب المغـامرة والميـل إلى الكشـوف والحقـائق العلميـة الجديـدة والإصلاحات الدينية المسيحية، واختراع الطباعة، وحركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية... كانت كلها عوامل أسهمت في نهضة أوروبا "شكّل العلم العربي نفسه هذه المرة، الأساس الذي يثري الأدب اللاتيني الذي أصبحت لغتـه هـي اللغـة العلميـة في الغـرب " [1] ولم يثـر الأدب اللاتيـني فقـط، بـل أثـرى كـل العلـوم والمعـارف اللاتينيـة والأوروبية.

وبعد أن انقلبت موازين القوى رأسا على عقب حين سقطت الدولة العثمانية فقدت المنطقة العربية سيطرتها، ولما كانت لفرنسا مصالح متزايدة في المنطقة العربية كان متوقعا توجهها نحو الشرق بقيادة "نابليون بونابرت" فثبتت أقدامها في منطقة البحر الأبيض المتوسط.

ولأن عنوان المبحث النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي غير الأوروبي لن نفصل كثيرا في تناول الدراسات الأوروبية للنص القرآني أو للموروث الغربي، لكن لا بد من الإشارة لهذه الإسهامات الأوروبية لأن المسح التاريخي لتناول الغرب للنص القرآني يتطلب الإشارة لهذه الإسهامات.

وقد أسست المدرسة الفرنسية مدرسة اللغات الشرقية في عهد الثورة الفرنسية، ودرست على رأسها اللغة العربية الفصحى والعامية من أجل خدمة المصالح التجارية والسياسة لفرنسا.

وقد أطلق الغربيون على من يدرس اللغات الشرقية وحضارتها وكل ما يمت إليها في الماضي والحاضر بصـلة اسـم مستشـرق ORIENTALISTE، وأسمـوا حـركتهم في هـذا المجـال ORIENTALISME. ولم يكـن الاستشراق مسرحه واحد، ولا تخصصه واحد ولم تكن لغته واحدة، لأنه كان يمتد من أقصى الشرق: اليابان كوريا، الصين، فيتنام، الفلبين، اندونيسيا، الإتحاد السوفيتي إلى أقصى الغرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية مرورا بالمغرب العربي وجميع أنحاء إفريقيا.

1 - Voir: le clerc (L): Histoire de la médecine arabe,2eme ed, U S A , 1971 II, Page 366.

ولذا كانت في حركة الاستشراق تخصصات باللغات أو بالحضارات، أو بالعقائد والديانات وبالكتب السماوية الموجودة في هذا الشرق.

ولعل الاستشراق أول ما بدأ، بدأ إستشراقا دينيا، ثم عسكريا، ثم سياسيا حسب كثير من المؤرخين والباحثين ذلك أن الدول الأوروبية أرسلت أول ما أرسلت الرهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من الجامعات العربية المنتشرة في إسبانيا "فقد أعجب الإسبان بثقافة العرب وحضارتهم، وأرسلت الدول الأوروبية الأخرى الرهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من الجامعات العربية المنتشرة في ربوع إسبانيا وخاصة جامعة قرطبة التي كانت قبلة طلاب العلم، يفدون إليها من جميع الأصقاع، وساعد على قيام هذه النهضة العلمية بالأندلس سياسة التسامح التي اتبعها المسلمون تجاه أهل الذمة من نصارى ويهود، فتعلم الإسبان والطلبة الوافدون من أوروبا اللغة العربية، –وهي اللغة العالمية المستخدمة في العلوم والآداب في ذلك الزمان– ". [1]

وبعد الترجمة كونت أوروبا نخبة من العلماء والدارسين والمتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية ومن أشهر الرهبان الأوائل " أدلارد أوف باث " ADELARD OF BATH " والراهب "بطرس المبجل" الذين تخصصوا بالدين وبترجمة القرآن، وتخصص آخرون باللغات الشرقية الأولى كالعبرية والفارسية لفهم العهد المقدس، والعهد القديم بغية الرد على المسلمين والعرب ومقارعتهم بالحجة والدليل.

ولعله من نافلة القول التذكير بأن الاستشراق الديني بدأ قبل الحروب الصليبية بهدف تبشير المسلمين بالديانة المسيحية، والانتقام من الفتوحات العربية الأولى التي استولت على أجزاء من أوروبا، ثم جاءت مرحلة الاستشراق العسكري أين كانت الحروب الصليبية من أهم الحوادث في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب وما رافقها من ظاهرة التبشير.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 41.

وبعيدا عن ظاهرة التبشير لا بد من الإشارة إلى أنه غير خاف على أي باحث تأثير الترجمات اللاتينية على النهضة الأوروبية في قرونها الأولى وانتقال المعارف من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوروبية، وقد لخص المستشرق الفرنسي "إدغار بلوشيه E BLOCHET " أثر العلم العربي وترجماته في الغرب الأوروبي بقوله "إن ما اصطلح على تسميته بالنهضة الأوروبية LA RENAISSANCE لم يكن ليكون لولا اتصال الأوروبيين بالعرب المسلمين وحضارتهم ". [1]

وهو يذكر بحماسة هؤلاء الأوروبيين وهم يقبلون على دراسة هذا العلم العربي.

وبعد انتهاء الحروب الصليبية، وسقوط الأندلس في أيدي الإسبان وجد الغرب نفسه أمام ثروة علمية هائلة من نوادر المؤلفات العربية في شتى أنواع المعرفة، فعكف المستشرقون عليها دراسة، بحثا، تحليلا، ولم يتركوا جانبا من جوانبها إلا تناولوه بالدرس و التحقيق، فنشأت دراسات وافية عنها وتأسست الجمعيات الثقافية والعلمية والجغرافية، وأرسل الرحالة والقناصلة والتجار، أرسل المبشرين والمستشرقين لاكتشاف مجاهل الشرق.

وها هو واحد من المستشرقين المعاصرين وهو الألماني "رودي بارت" يعترف صراحة بفضل العرب وبالمسار الذي اتخذه الاستشراق بداية الأمر أي أثناء الحروب الصليبية وبعدها فيقول: "إذا نظر المرء إلى الوراء إلى تاريخ تطور الاستشراق ولم يتردد في تبسيط الرغبة وفي زيادة الوضوح فإنه يستطيع أن يقول: إن بداية الدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثاني عشر، ففي عام 1143 ميلادي تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية، بتوجيه من الأب "بيتروس فينيرا ببليس" رئيس دير كلوني، وكان ذلك على أرض إسبانيا، وعلى الأرض الإسبانية، وفي القرن الثاني عشر أيضا نشأ أول قاموس لاتيني عربي وفي القرن الثالث عشر وفي القرن الرابع عشر بذل "رايموندوس"، المولود بجزيرة ميورقة جهودا كبيرة لإنشاء كراسي لتدريس اللغة العربية، وكان قد تعلم اللغة العربية على يد عبد عربي وكان الهدف من هذه الجهود في ذلك العصر والقرون التالية هو التبشير، وإقناع المسلمين

1- Voir :E. Blochet: les sources orientales de la divine comédie, paris, 1901, P XI. XVI.

بلغتهم ببطلان دينهم واجتذابهم إلى الدين المسيحي، ويمكن الإطلاع على هذا الموضوع بتفصيلاته في الكتاب الكبير الذي وضعه "نورمن دانييل" باسم "الإسلام والغرب" سنة 1960 ميلادي، الطبعة الثانية 1963 م وكان موقف الغرب المسيحي في العصر الوسيط من الإسلام هو موقف العداء والمشاحنة فحسب، حقيقة إن العلماء ورجال اللاهوت، في العصر الوسيط كانوا يتصلون بالمصادر الأولى في تعرفهم على الإسلام، وكانوا يتصلون بها على نطاق كبير، ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعي نوعا ما، كانت تصطدم بحكم سابق، يتمثل في أن هذا الدّين المعادي للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير، وهكذا كان الناس لا يولون تصديقهم إلى تلك المعلومات التي تتفق مع هذا الرأي المتخذ من قبل، وكانوا يتلقفون بينهم كل الأخبار التي تلوح لهم مسيئة إلى النبي العربي ودين الإسلام ". [1]

على أنه من الصعب جدا تحديد تاريخ معين لبداية الاهتمام بالنصّ القرآني من طرف المستشرقين نظرا للانتشار الواسع للإسلام مشرقا ومغربا، ثم إن النصّ القرآني جذب إليه الأنظار بطريقته المثالية في عرض عقيدته وشريعته بأسلوبه المنفرد في صياغة أفكاره ومبادئه، جذب إليه اهتمام الأوروبيين قساوسة، رهبانا، أو مستشرقين فدعوا إلى ترجمته والإقبال عليه، ووضعوا له مقدمات، شروحات، تهميشات، وتعليقات على آياته خلال القرون الوسطى، ثم توالت الترجمات والشروحات والدراسات حتى يومنا هذا.

وقد كانت هذه الترجمات أساسا لطلاب العلم ولغير الناطقين باللغة العربية في دراساتهم التمهيدية عن الإسلام.

ولم يكتف المستشرقون بترجمة القرآن بل درسوا مختلف علوم القرآن (المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ أوجه القراءات، فواتح السور، المحكم والمتشابه، رسم حروف القرآن...) في تراجم متنوعة وفي مختلف اللغات.

1- رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، د ت، ص 09 – 10.

وبعد غيبوبة وانقطاع معرفي دام طويلا خلال عصور الانحطاط التي أصابت العالم الإسلامي عاود الشرق الاتصال بالغرب بعد البعثات العلمية وبعد حملة نابليون على مصر سنة1798م.

وعمل محمد علي على إنشاء الصحف، وتوطيد حركة الطباعة، وأقبل على نشر التراث المخطوط واعتنى بدرسه، بالإضافة إلى نشر الكتب التي ترجمها المبعوثون العائدون إلى مصر، وقد عبر من جسر الترجمة مختلف العلوم والآداب وعموم الأفكار وألزم محمد علي كل عائد من البعثة على ترجمة كتاب في مادة تخصصه "وضعوا في القلعة، وسلم كل منهم كتابا بالفرنسية ليترجمه في مادة تخصصه، على ألا يبرح القلعة إلا بعد أن يتم ترجمته ولما ترجمت الكتب دفع بها إلى المطبعة الأميرية ببولاق، ثم وزعت على المدارس،.... وقد رؤى إنشاء مدرسة الألسن، بناء على اقتراح من رفاعة الطهطاوي لتدرس فيها اللغات الفرنسية، والتركية والإيطالية، والإنكليزية". [1]

وبالموازاة وفي نفس الفترة نشر المستشرقون الغربيون أمهات الكتب من التراث العربي القديم، التي حققوها حين دخلوا مع نابليون، ورجعت هذه المخطوطات ودخلت راجعة إلى مصر والشام مع الطلبة العائدين إلى أوطانهم إذ: "لم يكن علماء المشرقيات أو جمعياتهم ومجتمعاتهم يقصدون خدمتنا بل خدمة العلم والأفكار التي يريدون بثها، ليتخذ بعضهم من كتب أسلافنا مادة تنفعهم في موضوع قد يرون غير رأينا فيه أو غير ذلك من المقاصد ولكن مهما كانت النيات فقد استفاد العرب والعربية من هذه المهمة التي انبعثت من ديار الغرب ". [2]

وقد اقتصرت كتابات العرب والمسلمين في هذه الفترة على ترجمة إنتاجات الغرب لأنهم بهروا به أيما انبهار، فترجمت المجلدات والموسوعات والكتب المتعلقة بالعلم والأدب والرياضيات، وركزوا على المعارف الدنيوية يترجمونها ويحققوا الكتب فيها ويهمشونها.

1- إبراهيم أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1976 م، ص 77- 78.

2- محمد كرد علي: أثر المستعربين من علماء المشرقيات، في الحضارة العربية، مج 7، المجمع العلمي العربي، مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، 1927 م، ص 440.

ولأننا نتحدث في هذا المبحث عن تعامل الفكر غير الأوروبي مع النصّ القرآني، فإننا نؤكد على أن هذا التعامل كان ضمن اللغة الفارسية مع سلمان الفارسي وقد سبقت الإشارة لهذا في عنصر مضى، وبهذا تكون هذه الترجمة أقدم ما عرف على الإطلاق في ترجمات القرآن الكريم، ومن اللغات الشرقية التي ترجم لها القرآن الكريم الفارسية، العبرية، السريانية، التركية، الأوردية، الجاوية، البنغالية (الهند).

ويضاف لترجمان القرآن الكريم بعض التفاسير كتفسير البيضاوي والذي ترجم إلى اللغات الاندونيسية.

"كما ترجمت اللغة الأوردية – وهي اللغة التي تتكلمها شعوب الباكستان والهند– ترجمات عدة أشهرها ترجمة (الشيخ عبد القادر بن الشاه ولي الله)، وترجمة (الدكتور عماد الدين أمرتسار)، طبعت في مدينة (الله أباد) وهي أول طبعة بحروف أوردية، إفرنجية، وهناك طبعة أخرى ظهرت سنة 1315 هـ فيها الأصل عربي وترجمة بالفارسية والأوردية، وتأتي الأوردية في الهند بعد اللغة البنغالية، وقد ترجم إليها الراهب (وليم جلود ساك) القرآن سنة 1908 "[1].

ومعلوم أن السلطان عبد الحميد كان يمنع منعا باتا ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة التركية.

"ويلحق بالنمط الشرقي ما وضعه كل من (فارجنيل ويوفات) من شرح للقرآن الكريم باللغة الصينية ونشراه في مجلة تسمى (مجلة العالم الإسلامي).

فإذا أضفنا إلى كل ما سبق ترجمة تنسب إلى (بارصليبي) المعاصر للحجاج الثقفي للسريانية، وما ذكرته دائرة المعارف اليهودية أنه توجد بعض ترجمات للقرآن باللغة العبرية، اكتملت لدينا صورة النمط الشرقي لترجمات القرآن ". [2]

1- محمود الربداوي: المرجع السابق.

2- المرجع نفسه.

أما المرحلة الثانية من مراحل ترجمة القرآن فهي المرحلة التي تمت فيها الترجمة من العربية إلى اللاتينية ويؤكد الباحثون أنها امتدت من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثاني عشر الميلادي، وقد سبقت الإشارة لهذا في عنصر مضى الحديث فيه.

ومن اللغات اللاتينية نقل القرآن إلى اللغات الأوروبية وغير الأوروبية ونذكر من اللغات غير الأوروبية اللغة الروسية.

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الروسي:

كان الاستشراق فيها قويا نقصد روسيا، إذ حصل فيها الاتصال بالشرق في وقت مبكر جدا نظرا لقرب روسيا من العالم الشرقي مقارنة بباقي الدول الغربية الأخرى.

ويجمع كثير من المؤرخين على أن هذا الاتصال حصل في العصر العباسي الأول حين توغل العرب تجارا ورحالة في الأراضي الروسية ابتغاء الاستكشاف وحب الاستطلاع، وفي المقابل أوفدت روسيا الوفود الدينية والبعثات الكنسية إلى بين المقدس قصد الحج والقيام بالواجب الديني، وهكذا صار الاتصال أمرا واقعا.

ويؤكد كثير من الباحثين أن صلات روسيا بالشرق حصلت حين تبادلت الدولة العباسية السفارات مع روسيا، وحين ضمت روسيا بعض المناطق من العالم الإسلامي.

وتذكر جميع المصادر التاريخية إلى أن الخطوات الأولى للإستشراق في روسيا قد بدأت في الربع الأول من القرن الثامن عشر [1] وبالضبط في عهد بطرس الأول الذي تم في عهده عدد من الإصلاحات والخطوات الجذرية، التي كان لها أثر كبير في مستقبل روسيا، وبناءها من جديد، وكان هذا النوع من الاهتمام الاستشراقي لبطرس نابع من سياسته الشرقية وما اقتضته مصالح روسيا، وحاجاتها المتزايدة إلى التعرف على شعوب الشرق "كان انفتاح القيصر بطرس الأول على الثقافتين الغربية والشرقية له أثره المباشر على انتشار الدراسات العربية

1- أنظر: مجيد حمد عارف: الاستشراق الروسي والأثنوغرافيا، مجلة الاستشراق ودراسة الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، العدد الثالث، 1989، ص 130.

والإسلامية في بلاده. وكان يرى في الإسلام منهجية وفلسفة خاصة تطبقها شعوب أواسط آسيا الإسلامية فزادت رغبته للتعرف إليه وإلى مبادئه وعقيدته ".[1]

ويؤكد سالم الحاج في موضع آخر أن اتصال روسيا بالشرق حدث عندما اجتاحت جحافل المغول الشرق وامتص الإسلام تلك الموجات التدميرية، وزادت روابط الاتصال عندما تأسست الدولة العثمانية التي كانت تربطها بروسيا علاقات الصداقة مرة وعلاقة العداوة مرة أخرى.

وقد أسست روسيا خلال هذه الفترة أكاديمية العلوم في بطرسبرغ سنة 1724م، وأصدرت هذه الأكاديمية جريدة "كشوف سانت بطرسبرغ" سنة 1727م وخصصت صفحات لمعالجة شؤون وقضايا بعض البلدان الشرقية خاصة الدولة العثمانية وأردفت هذه الجريدة ملحقا في جريدتها أسمته الملاحظات يخص البحوث التاريخية والجغرافية لبعض الدول الشرقية.

وعند سقوط الإمبراطورية المغولية وضعت روسيا يدها على كنوز، مؤلفات ومخطوطات العرب التي بدأت تتسرب إلى المتحف الأسيوي بموسكو أين فتح قسم خاص لتعليم اللغة العربية في وزارة الخارجية الروسية.

وبالموازاة أرسل مجلس الشيوخ الروسي بعثات لتعليم اللغات الصينية والمغولية واليابانية والإيرانية.

"وفي عام 1724 صدر مرسوم من مجلس الشيوخ وبأمر من بطرس بتعلم اللغة التركية، وقد كان لبطرس مستشارا له صلة بالشرق والإسلام هو "ديمتري كانتيمير" (ت 1723م) الذي يعد مؤسس أول مطبعة في روسيا تطبع الحروف العربية، وله مؤلفات عن تركيا والإسلام، كما يرجع إلى عهد بطرس الأول تأسيس مكتب سمي بمكتب النوادر، وتجمع فيه التحف والنقود الشرقية وغيرها، وذلك في عام 1724 م ".[2]

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 147.

2- عبد الرحيم العطاوي: الاستشراق الروسي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002 م، ص 59 وما بعدها.

ولعل متاخمة روسيا للدولة العثمانية زاد من توطيد العلاقة بالشرق ثم انفتاح القيصر بطرس الأول على الثقافتين الغربية والشرقية.

"كان انفتاح القيصر بطرس الأول على الثقافتين الغربية والشرقية له أثره المباشر على انتشار الدراسات العربية والإسلامية، وكان يرى في الإسلام منهجية وفلسفة خاصة تطبقها شعوب أواسط آسيا الإسلامية " [1]

وقد عمل القيصر وفق منهجية سعى فيها إلى تحضير إطارات علمية روسية اختصاصية في الشرق، ثم ترجمة أهم المؤلفات الشرقية من العربية والفرنسية إلى الروسية خاصة كتب الأدب والقواميس ثم إنشاء أول مطبعة عربية ساهمت في طبع الكتب العربية والمنشورات.

" ثم أصدر القيصر المذكور قراره الشهير والقاضي بتأسيس قسم خاص في أكاديمية العلوم الروسية لدراسة الحضارة العربية والإسلامية..... ودأبت روسيا على إرسال بعثات طلابية لدراسة العربية واللغات الشرقية الأخرى كالفارسية والتركية وعادت هذه البعثات وتوزع أعضاؤها في الدوائر العلمية الروسية ووزارة الخارجية، وكان تأثيرهم واضحا في الدفع بهذه الدراسات خطوات حثيثة إلى الأمام ". [2]

وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر بدأ الاستشراق الروسي يتبلور ويخطو خطوات واضحة نحو الاستقلال والإنتاج الذي اقتصر على الكتب الأدبية بداية الأمر ثم انتقل إلى الكتب الدينية والجغرافية وخلال هذه الفترة نشر المستشرق الروسي "فرين" طبعة جديدة من القرآن الكريم زيادة على بعض الدراسات اللغوية في العاصمة "سان بطرسبرغ" وفي سنة 1818 م تأسس المتحف الأسيوي الذي أودع في خزانته الكثير من المخطوطات العربية النادرة ويعود فضل تأسيس هذا المتحف إلى المستشرقين "فرين" و"إيطالينكسي".

ثم تأسست كلية للغات الشرقية في النصّف الثاني من القرن التاسع عشر في "بطرسبرغ " وكان يدرس فيها العديد من المستشرقين الروس وتم إنشاء كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الروسية والذي كان له أثره

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 147.
2- المرجع نفسه: ص 148.

في نشأة وتطور المدرسة الاستشراقية الروسية، وفي النصّف الأخير من القرن التاسع عشر تأسست الكثير من المجلات التي كانت تنشر أراء المستشرقين منها: "البشير الروسي" ، "الموسكوفي" و"المعاصر" ولأن الإتحاد السوفيتي ضم جمهوريات إسلامية أصبحت اللغة العربية تدرس في المعاهد العليا، واتسع العمل الاستشراقي بعد الأربعينات من القرن التاسع عشر بفضل جهود الشيخ الطنطاوي "عندما قام بتدريس العربية بجامعة بترسبورغ " فأنشأ جيلا من المستشرقين غرس في قلوبهم حب العربية وإتقانها، والتضلع في المسائل الإسلامية،.... وكان أشهر طلابه المستشرق الفنلندي "جورج وليم" الذي قام بتدريس العربية في الجامعة ذاتها...". [1]

وقد عمل مختصون آخرون في كلية اللغات الشرقية مثل: "أحمد بن حسين المكي"، "عبد الله كلزي" فساهموا في رسوخ قدم الاستشراق لأنهم أتاحوا للدارسين السوفييت تعلم اللغة العربية والإطلاع على تراثها.

ولعل أهم ما تميزت به المدرسة الاستشراقية الروسية اهتمامها بالأدب العربي، ثم فهرسة المخطوطات ودراستها، ودراسة النقود الشرقية والمسكوكات، وتتبع المصادر الشرقية التي لها علاقة بروسيا، لكن من المجالات التي لا نجد فيها للإستشراق الروسي جهودا كبيرة الدراسات التي لها علاقة بالشريعة الإسلامية عموما وبالنصّ القرآني على وجه الخصوص.

خاصة خلال القرن الثامن عشر والعقود الأولى من القرن التاسع عشر وترصد كتب التاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الروسية عام 1716م وعدت هذه الترجمة رديئة وسيئة في منظور كثير من الباحثين لأنها أنجزت عن ترجمة فرنسية كانت سنة 1647م.

وقد تخصصت مطابع "سان بطرسبرج" و"قازان" في طباعة العديد من المؤلفات والكتب الإسلامية ويأتي على رأس تلك المطبوعات، طباعة المصحف الشريف سنة 1778م.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 149.

ثم تكرر طبعه في سنوات لاحقة. [1]

تلا ذلك ترجمة أخرى عام 1776م، لكن أول ترجمة للقرآن الكريم من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الروسية كانت عام 1878م وقد قام بها المستعرب "سابلوكوف" (1854م 1880م) ويقال أنه كان يتقن اللغة العربية وتكرر طباعة هذه الترجمة خلال الأعوام 1879م، 1898م.

وقد زاد البلغار المسلمين من تعريف روسيا بالدين الإسلامي وبالقرآن الكريم ومن هنا شجعت الحكومات الروسية دراسة التراث العربي الإسلامي، وخاصة ذلك الذي يتعلق بالأقاليم الإسلامية الواقعة تحت سيطرتها.

و"مع نهاية القرن الثامن عشر، وبتشجيع من (كاتيرنا الثانية) التي كانت (تود نشر القرآن الكريم بين السكان المسلمين في روسيا، وتأمل في الاعتماد عليه في أهدافها السياسية وحروبها مع تركيا " [2] في هذا الوقت أعيد طبع القرآن الكريم بتشجيع سياسي من الإمبراطورة "كاتيرينا الثانية".

وأعيد طبع هذه الترجمة مرات عديدة بين عامي 1789م و 1798م وقد طبعت مطبعة "قازان" الإسلامية خلال القرن التاسع عشر عشرات الآلاف من نسخ القرآن الكريم وعددا من المؤلفات الإسلامية الأخرى. [3]

ولعل أهم مترجمي القرآن إلى اللغة الروسية "فيريوفكين Veryoukin" سنة 1890م عن اللغة الفرنسية، ثم ترجمة " كولما كوف Kolmahov Sal" عن اللغة الإنجليزية سنة 1892...

وتأثر الشاعر الروسي "بوشكن" بهذه الترجمات ونظم سلسلة قصائده المشهورة "قبسات من القرآن" واقتبس من ثلاث وثلاثين سورة من القرآن.

1- أنظر: عبد المجيد العطاوي: المرجع السابق، ص 64- 65.

2- محمد عبد علي حسين القزاز: حركة الاستشراق الروسي وترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم، مجلة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، السنة الأولى، العدد 01، صيف 2014 م، 1435 هـ، ص 236.

3- أنظر: المرجع نفسه: ص 238.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن أهم ملحظ لوحظ على ترجمات معاني القرآن الكريم للغة الروسية هو أن هذه الترجمات مرت عبر لغات وسيطة هي الفرنسية، الإنجليزية، التركية، ولغات الشعوب المسلمة في جمهورية الإتحاد السوفيتي.

ولقد حفزت هذه الترجمات بعض المفكرين لتناول القرآن الكريم بالشرح وبالتعريف، والدراسة من أبرزها كتاب المترجم "بوجدا نيفيتش" بعنوان: "محمد والقرآن" وقد لاقى نجاحا كبيرا وأعيد طبعه مرات عديدة.[1]

أما "كراتشكوفسكي" فقد أصدر في النصّف الأول من القرن العشرين وبالضبط سنة 1859 م كتابه "الفهرس الكامل للقرآن" وكان هذا الكتاب دليلا لدراسة مبادئ القرآن الدينية والشرعية والتاريخية والأدبية لكل الشعوب الروسية.

ولعل عيب الاستشراق الروسي في ترجمات القرآن الكريم أنه كان يتكئ دائما على ترجمات وسيطة ليترجم النصّ القرآني ومنها ترجمة المستشرق الألماني: "جوستاف فليوجل" التي اعتمدها "نيقولابيف" وعدت ترجمة: سابلوكوف "لمعاني القرآن الكريم من الترجمات التي أشبعت حاجة الكثيرين في المجتمع الروسي على مدى عدة أعوام.....وتتواصل ترجمات القرآن إلى اللغة الروسية فقد صدر سنة 1879م ملاحق لترجمة القرآن أصدرها "سايلوكوف" أعقبها بإصدار دراستين أسماهما "معلومات حول القرآن الكريم 1884م" و"مقارنة أسماء الله الحسنى في الإسلام وفي الديانة المسيحية سنة 1873 م".

وتعد ترجمة الجنرال "بوكو سلافسكي" أول ترجمة تمت من اللغة العربية إلى اللغة الروسية كانت سنة 1871م " D.N Boguslavski " وقد أتم هذه الترجمة خلال فترة مكوثه في الشرق، وامتازت بالدقة العالية والمزايا الأدبية الفريدة مقارنة بباقي الترجمات الروسية آنذاك وبقيت هذه الترجمة مجرد مخطوط.

1- أنظر: مكارم الغمري: مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي سلسلة المعرفة، عدد 155، الكويت، نوفمبر، 1991 م، ص 147.

ومن الترجمات الجزئية التي اقتصرت على عدد من السور ترجمة الأوكراني "كريمسكي Krymski " وكانت هذه الترجمة مصحوبة بشروح في سلسلة محاضرات حول القرآن.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن ترجمة "كراتشكوفسكي" أرقى الترجمات الروسية للقرآن الكريم لأنه قضى في إعدادها حوالي أربعين سنة ولم تنشر إلا بعد وفاته سنة 1963م، وكان قد توفي سنة 1951م ويمكن القول: "إن "كراتشكوفسكي" قد وفق إلى حد بعيد في مهمته، وإن عمله يعتبر حاليا أجود ترجمة روسية لمعاني القرآن وإحدى أجود الترجمات العالمية. وبالرغم من هذا كله، فإن عمله لا يخلو بالطبع من الهفوات المتفاوتة".[1]

ومن الترجمات الجديدة التي ظهرت بعد سنة 1991 ترجمة "بوروخافو V.O.Porokhov" وترجمة "عصمانوف" وقد زكى الاستشراق الروسي بعض الترجمات التي تمت على يد عرب إلى اللغة الروسية ونذكر منها ترجمة الدكتورة "سمية عفيفي" أستاذة اللغة الروسية بقسم اللغات السلافية. بكلية الألسن جامعة عين شمس بالقاهرة وكانت من الترجمات التي لاقت قبولا لدى الشعوب الإسلامية الناطقة بالروسية وقد استمرت ما يقارب خمس سنوات في إعدادها من سنة 1995م إلى سنة 2000م بإشراف الأزهر.

ويضاف إلى هذه الترجمة ترجمة المصري "محمد المنسي" سنة 1999م. وتفسير معاني القرآن الكريم إلى اللغة الروسية لـ "شامل علاء الدينوف" وقد صدر في أربعة مجلدات.

وخلاصة الأمر أنه كان للاستشراق الروسي جهود متعددة في الاهتمام بجوانب من الحضارة الإسلامية وتراثها، لغتها وشعوبها، وبصفة خاصة أدبها العربي، ولعل الميزة الغالبة على هذا الاستشراق استعانته بسكان آسيا الوسطى وببعض المتخصصين العرب الذين عملوا في الكليات الشرقية مثل "الشيخ الطنطاوي"، "مكي أحمد بن حسين المكي"، "عبد الله كلزي" وغيرهم.

1- علاء الدين فرحات: حول الترجمات الروسية للقرآن، مجلة فيستنك (مجلة الجمعية الدولية لأساتذة اللغة الروسية وآدابها)، عدد 13، موسكو، 1996م، ص 68.

" وأخيرا فإن المدرسة الروسية قد امتازت بتصنيف المخطوطات العربية في أشهر جامعاتها وهي مخطوطات عربية نادرة وثمينة بدأ تتناول أعمال المفكرين العرب مثل الفارابي وابن رشد وابن سينا والرازي وغيرهم، وهذا الكنز العظيم لا يزال مجهولا وينتظر من ينفض عنه الغبار إذا سمحت الدوائر السوفيتية بذلك" [1]

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الأميركي:

وبعيدا وفي الضفة الأخرى وفي أقصى الغرب ظهر نوع آخر من الاستشراق غير الأوروبي وهو الاستشراق الأمريكي، الذي يعتبر امتدادا واستمرارا للاستشراق الأوروبي، ولعل أول التفات من أمريكا للشرق حصل سنة 1810م عبر إرساليات التبشير التي تبنتها الجمعيات التبشيرية.

واهتمت هذه الجمعيات بالتبشير في تركيا، سوريا، لبنان، فلسطين ولعل الاستشراق الأمريكي بدأ عمليا بعد الحرب العالمية الثانية حين بدأت أمريكا تحل محل بريطانيا.

"وأول بعثة من هذا القبيل وصلت إلى لبنان عام 1830م، وأنشأت أول مدرسة لتعليم البنات داخل الإمبراطورية العثمانية، وتطورت هذه المدرسة بحيث أصبحت تعرف بالكلية السورية الإنجيلية عام 1866م.... ثم اتسعت هذه الكلية وأصبحت يطلق عليها "الجامعة الأمريكية" التي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا.... ولم يكن لها أية أهداف علمية منذ نشأتها إلى الآن، ولكنها تخصصت بتخريج دفعات من المؤمنين بالثقافة الغربية والجواسيس والمبشرين وغيرهم الذين غالبا ما استخدموا لتحقيق أغراض استعمارية ". [2]

وقد سعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى الاستيلاء على الشرق، بعد أن لمست ضعف فرنسا وبريطانيا، فأنشأت هي الأخرى جمعية آسيوية عام 1842م، لدراسة الشرق وكشف مجاهيله، وسعت هذه الجمعية إلى اكتساب المعرفة في مجال اللغات الإفريقية والآسيوية وتذوقها، وجمع الكتب والمخطوطات، وبعد أن كانت معزولة عن العالم في الحرب العالمية الأولى، سعت إلى تحقيق وجودها بعد الحرب العالمية الثانية واغتنمت

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 152.
2- المرجع نفسه: ص 152- 153.

فرصة انتصارها، وبحثت عن موقع لنفسها محاولة استغلال تضارب مصالح الدول الغربية، ومن هذه اللحظة اهتمت أمريكا بقضايا الشرق الأوسط، بفكره، بثقافته وبموارده الطبيعية، واحتلت من الشرق: اليابان والفلبين.

ولعل الانتصار العسكري كان سببا أسهم إلى حد بعيد في ازدهار الدراسات الاستشراقية لديها.

ولأن أمريكا وجدت رصيدها المعرفي ضئيلا عن الشرق أصدر مجلس الشيوخ بقيادة الحكومة الفدرالية مرسوما عام 1958م، سمي "مرسوم مجلس الدفاع القومي للتعليم" عمل على تشجيع الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية.

وفي عام 1965م أصبحت اللغة العربية تدرس في خمسة عشر مركزا، وأسست كراسي للغات الشرقية، ووضعت الجامعات الأمريكية مناهج لتدريس اللغات الشرقية، "وأصبح عدد الجامعات والمعاهد المعنية بالعربية ست عشرة جامعة، وبالفارسية خمس جامعات، وبالتركية خمس جامعات، واستعانت بالعديد من العرب والشرقيين لتدريس اللغة العربية مثل "شارل مالك" و "جورج مقدسي" و"جورج حوراني" و "عزيز عطية" و"إيلي سالم" وغيرهم كثيرون ". [1]

واهتمت الجامعات الأمريكية بتدريس اللغات الشرقية وخاصة السامية وخصصت كراسي لها، وزودت بمطابع لطبع هذه المؤلفات بهذه اللغات وفي عام 1964 – 1965م، بلغ عدد الجامعات الأمريكية التي تقدم برامج دراسات عليا حول الشرق الأوسط أكثر من ثمان وعشرين جامعة تحتوي برامجها على 850 مادة ويصل عدد الأساتذة العاملين بها 300 أستاذ. [2]

وأعدت هذه الجامعات مناهج دراسية جدية وصارمة لتدريس كل ما يتعلق بالشرق من لغة، وأدب وتراث وفن وعمارة، وتحقيق مخطوطات.

1- نجيب العقيقي: المسشرقون، ج 3، دار المعارف، مصر، 1964 م، ص 981.

2- أنظر: إبراهيم عبد الكريم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والأبحاث الفلسطينية، عمان، 1993م، ص 50.

والجدير بالذكر أن الجامعات الأمريكية توسعت وأنشأت لها فروعا في البلاد العربية كالجامعة الأمريكية في القاهرة وبيروت، ومراكز اللغات الشرقية في القدس، والمدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية في بغداد.

ولابد أن ننبه إلى أمر هنا هو هجرة بعض الشعراء والأدباء العرب الذين أسهموا إلى حد بعيد في التعريف باللغة العربية في أمريكا مثلما هو الحال مع أدباء المهجر والرابطة القلمية.

وقد أصدرت الجامعات الأمريكية العديد من الصحف والمجلات المختصة بالدراسات الشرقية والتي نذكر منها على سبيل المثال: "صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية"، "إيزس"، "أورزيريس"، "صحيفة دراسات الشرق الأدنى"، "صحيفة الشرق الأوسط"، "مجلة العالم الإسلامي".

وقد ساعدت هذه الصحف والمجلات على إثراء الدراسات الاستشراقية في الولايات المتحدة الأمريكية ودفعت بها إلى الأمام واتسمت بالإنتاج العلمي الغزير وإذا عرجنا إلى الدراسات القرآنية في الاستشراق الأمريكي فإنه يصعب علينا استيعابها وتغطيتها لضخامة الكم المعرفي، الهائل والتراكمي لها. ولعل أول من أدخل الدراسات الدينية إلى الجامعات الأمريكية "مارلين روبنسون والدمان" وكان من طلبة "مارشال هودجسون"، وظلت أعمالها مغمورة لا يلتفت إليها أحد على الرغم من قيمتها إلى أن جاء "بروسي" ونشر كتابها "النبوة والقوة".

ويعد "هودجسون" مؤسس الدراسات الإسلامية في جامعة "شيكاغو" ابتداء من 1950، والمؤرخ الأمريكي الأكثر تأثيرا في الإسلام بسبب حجم كتاباته ويعد "إيلي سميث Eli Smith" المتوفى عام 1857م أهم المستشرقين الأمريكيين في مجال الدراسات العربية الإسلامية، وهو الذي أدخل المطبعة الأمريكية العربية إلى لبنان، وتعاون مع بطرس البستاني، على نقل التوراة إلى العربية. [1]

1- أنظر: ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 155.

ومن الكتب التي تعرضت للقرآن الكريم كتاب "مايكل كوك" "القرآن، مقدمة موجزة جدا"، وكان هذا المستشرق تلميذا للمستشرق اليهودي "برنارد لويس"، وهناك كتاب آخر "لبروس لورنيس" سماه "القرآن" وترجم إلى الألمانية وأعيد طبعه مرات عديدة.

وقد عرف في كتابه القرآن بأنه: "اسم القرآن يعني التلاوة، واستشهد بآيتين من سورة الإسراء.... ويقول عن الإسلام بأنه "الإسلام الدين الحق ويستشهد بآيتين من سورة آل عمران. وعن علاقة الإسلام بالقرآن يقول: "نزل القرآن وحيا بواسطة الملائكة ليلة القدر، يقال أن القرآن قد كشف في مجمله للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.... وبالمثل يدخل المؤمنون الجنة يكون في استقبالهم الملائكة يحيونهم بقولهم السلام عليكم.... في كل مكان في العالم الإسلامي، ومنتشر بين المسلمين الذين يعيشون خارج المناطق ذات الأغلبية الإسلامية في أفريقيا وآسيا، كل مسلم يستخدم التحية....."."[1]

و لـ"رونس" آراء في خصائص القرآن، ويرى أن الوحي ثلاث درجات وله ما يقوله في بداية نزول الوحي، وهيمنة سلطة القرآن، ومصدره المتماسك الموحد المعرفة، وله آراء أيضا في استنفاذ القرآن واعتباره نموذج مثالي سماوي.

وقد كان لهذا المستشرق إسهامات في تخريج طلبة في تاريخ الأديان مع التخصص في التقاليد الإسلامية، وأنشأ مركز لدراسة الشبكات الإسلامية، وإذا رجعنا إلى الوراء تاريخيا فإننا نجد من المستشرقين المهتمين بالدراسات العربية "المستشرق رودولف برونو Brünow " المتوفى 1917م، و" شميدت Schmidt " الذي اهتم بابن خلدون، و"ماكدونالد Macdonald" الذي كتب عن الدين والحياة والكلام في الإسلام و"صمويل زويمر Zewemer " الذي تولى تحرير مجلة الإسلام ومن المستشرقين الأمريكيين العرب: " "فيليب حتى" الذي ألف العديد من الكتب حول التاريخ الإسلامي: أشهرها أصول الدولة الإسلامية، ومختصر الفرق

1- عبد الرحمن أبو المجد: الاستشراق الأمريكي والدراسات القرآنية، ملتقى أهل التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية /vb.tafsir.net .tafsir 40207

بين الفرق، وتاريخ العرب، وتاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ونشر مقالات هامة عن الدراسات الاستشراقية مثل مبحثه حول تاريخ الدراسات العربية في أوروبا، والدراسات العربية والإسلامية في جامعة برنستون" [1]

ومن هؤلاء المستشرقين العرب: "جورج حوراني"، "شارل عيساوي"، "جورج مقدسي"، "فوزي متيري نجار" ، "فضل الرحمن" ، "عبد الله حمودي المغربي"، "حسن مدرسي الإيراني".

وما زالت الجامعة الأمريكية قوية حتى وقتنا الراهن ومن ورائها الاستشراق الأمريكي لما تشغله من كراسي في الحضارة الشرقية، وتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية، ثم مساهمتها في تخريج المختصين في المجال الاقتصادي والسياسي، وغالبا ما يوظف هؤلاء المختصون في وزارة الخارجية الأمريكية كخبراء يرسمون السياسة الخارجية الأمريكية.

وقد تنبهت أمريكا إلى الشرق منذ أن أسست الجمعية الشرقية عام 1840م وأرسلت باحثيها إليه وبالضبط إلى العالم الإسلامي لتنال نصيبها من المخطوطات مثلها مثل بريطانيا. فأصبحت جامعاتها تضم أكبر مجموعة مخطوطات إسلامية.

وقد كان الاستشراق الأمريكي على اتصال وثيق بالاستشراق البريطاني مما جعل خصائصه تنتقل أو تكاد تنتقل كلها، وقد تأسس هذا الاستشراق لتحقيق أهداف سياسية، واستعمارية بطريقة غير مباشرة وتناول الشرق بالدراسة في شقه الاقتصادي، السياسي، التاريخي، العلمي والأثري. ولم يول عناية كبيرة بالأدب وفقه اللغة مثلما أولى عنايته بالدراسات الإقليمية التي أقام لها أقسام خاصة في كثير من الجامعات وركز هذا الاستشراق أيضا على العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية وعلم الاقتصاد والجغرافيا وعلم الإنسان الأنثروبولوجيا، ووظفت كلها لدراسة شعوب العالم الإسلامي والعربي والشرقي.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 156.

ومن أشهر المستشرقين الذين اهتموا بالجانب الاجتماعي: "برنارد لويس" "كليفورد جيرتس"، "وليام جوزيف أولس" و"هرمان فرديريك أليتس" ولعل أهم ما يقال في الاستشراق الأمريكي أنه استشراق غير تقليدي، ونظرا لقلة المستشرقين فيه لم يكن له تأثير في مسيرة الدراسات الاستشراقية وغلب على الدراسات الإسلامية فيه الطابع الفردي ولن نجانب الصواب إذا قلنا أنه بدأ ينتشر في أوائل القرن التاسع عشر حين غلب عليه الطابع الديني.

وقبل إنهاء الحديث عن حضور النص القرآني في الاستشراق غير الأوروبي لابد أن نشير إلى أن المستشرقين على اختلاف مشاربهم سعوا إلى ترجمة معاني القرآن الكريم، وقد كانت هذه الترجمات سورا أو أجزاء، أو القرآن الكريم جملة، وأردفت هذه الترجمات بمقدمات، أو شروحات، تهميشات أو تعليقات بين فيها المترجمون أو دارسوا القرآن وجهات نظرهم فيه، وقراءاتهم له.

وأنفقوا فيها جهودا كبيرة لا يمكن إغفالها أو التغاضي عنها في رؤية الغرب وغير الغرب، للمسلمين وغير المسلمين للنص القرآني.

ويمكن تجاوزا تصنيف جهود العرب والمسلمين لترجمة القرآن مع جهود الاستشراق غير الأوروبي وإن كانت تصب في كثير من المرات في خدمة مدرسة من مدارس الاستشراق الأوروبي أو غير الأوروبي كما هو الحال مع الأسماء التي ذكرناها في ترجمات القرآن إلى الروسية والأمريكية وحتى باقي لغات العالم الأخرى.

ورغم انضمام هذه الأسماء جغرافيا إلى الشرق، إلا أنها نظرت للقرآن والسنة النبوية نظرة المستشرقين وناصبت في أحيان كثيرة العداء للإسلام ومن هذه الأسماء "عزيز عطية سوريال، بطرس عبد الملك، فليب حتى...." فهي تعد أسماء مستشرقين.

وفي العصر الحديث ظهرت طائفة من الطلبة الذين تتلمذوا على يد مستشرقين وتأثروا بنظرتهم وبقراءتهم للنص القرآني فتعاملوا مع القرآن الكريم بنفس المناهج والأدوات القرآنية التي قرأ بها المستشرقون هذا

النص ومن هؤلاء نذكر:محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، المنصف بن عبد الجليل، عبده الفيلالي الأنصاري يوسف صديق، محمد الشريف فرجاني، عبد المجيد الشرفي، طيب تزيني، حسن حنفي، محمد عابد الجابري طه عبد الرحمن... وغيرهم.

أما بالنسبة للترجمات التي تحمل أسماء إسلامية فنذكر منها ترجمة "عبد الله يوسف علي"، "فضل الله ناكين"، "طلال عيتاني"، "علي أونال"، "نذير أحمد"، "محمد تقي الدين الهلالي"، "محمد محسن خان"، "حمزة بوبكر"، "مالك غلام فريد"، "زينب عبد العزيز" "رشاد خليفة" ، "محمد عبد الحكيم خان"، "ميرزا أبو الفضل"..... وتراوحت بين اللغة الإنجليزية والفرنسية وباقي اللغات الأوروبية.

ويبدو أن كل هذه الترجمات غير الأوربية للقرآن هي ترجمات للمعاني، إذ من الصعوبة فنيا وبلاغيا الترجمة الحرفية بالنظر إلى إعجازه، أما الدراسات أو التهميشات، التعليقات، الحواشي هي الأخرى تبقى قاصرا بالنظر إلى قصور المناهج والأدوات المطبقة على النص القرآني، وبالنظر إلى طبيعة هذا النص من حيث كونه نص متعال على كل بشري.

المبحث الثاني: النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الأوروبي.

توسع الفهم الغربي والأوروبي للشرق وتوسع أكثر بعد ظهور الإسلام وتوسع الدولة الإسلامية، فصار يطلق على عموم الدولة الإسلامية (الشرق)، وأثناء الحروب الصليبية أصبح الدين الإسلامي رمزا للشرق وأوروبا المسيحية رمزا للغرب.

ولعل أهم الطرق التي تعرف من خلالها الغرب على الإسلام اتصاله بالأندلس وقد سبقت الإشارة لهذا في عنصر مضى.

وبعد هذا الاتصال أدرك رجال الدين المسيحيين أهمية القرآن الكريم وضرورة التعرف على ما فيه، منذ احتكاكهم بالعالم الإسلامي وأنجزت أول ترجمة للقرآن الكريم سنة 1143م إلا أن هذه الترجمة لم يسمح بالإطلاع عليها إلا لبعض رجال الكنيسة وأرجع "محمد صالح البنداق" هذا إلى تخوف رجال الدين من انتشار هذا الدين الجديد بدلا من خدمة الهدف الذي جاءت من أجله وهو محاربة الإسلام وتشويه صورته فكريا.

وبقيت الطبعة محفوظة ضمن "دير كلوني" تحت رقابة الكنيسة التي لم تسمح بطبعها طيلة أربعة قرون، حتى نشرت لأول مرة سنة 1543م، واعتمدت هذه الترجمة أساسا لباقي اللغات الأوروبية.

وذكر أن "البابا بولص الثالث" قد قام بحملة لإتلاف النسخ المطبوعة من القرآن، ولم يسمح بمعاودة طباعة ترجمة القرآن إلا في عهد "البابا الكسندر السابع" 1555، 1567".[1]

وتوالت ترجمات القرآن منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا بجميع لغات العالم وباللغات الأوروبية وقد قام محمد صالح البنداق برصد معظم هذه الترجمات في ملاحق كتابه "المستشرقون وترجمة القرآن الكريم".

1- أنظر: محمد صالح البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، د ط، بيروت، 1980م، ص 95.

وقد كان النص القرآني منذ نزوله محط اهتمام المسلمين وغير المسلمين بالتفسير، التحليل، الترجمة والتهميش وهذا لتفهمه وتمثله مرة، والوقوف لمواجهته ومقارعته والنقد فيه مرات أخرى.

وقد تعرفت الدول الأوروبية على النص القرآني من خلال ترجمة المستشرقين لمعانيه إلى اللغات الأوروبية والتي اعتمد لاحقها على سابقها وقد شملت هذه الترجمات معظم اللغات الحية وبخاصة الإسبانية الألمانية، الإنجليزية، الإيطالية، الفرنسية، حتى أنه لا توجد اليوم لغة أوروبية أو شرقية إلا وفيها ترجمة أو عدة ترجمات لمعاني القرآن الكريم.

وقد قلنا سابقا أن اللغة الأولى التي ترجم لها القرآن الكريم هي اللغة اللاتينية في محاولة أولى كانت في إسبانيا حاليا الأندلس سابقا.

وقد عرفت حركة الترجمة والتعامل مع النص القرآني مدارس متخصصة عنيت بالموضوع ووضعت إستراتيجيات له عملت وفقها وأشهر هذه المدارس الإسبانية، الإنجليزية، الألمانية، الإيطالية، الفرنسية.

وسنبدأ في هذا المبحث بأصل وأساس جميع المدارس الاستشراقية وهو الاستشراق الإسباني.

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الإسباني:

لعله من نافلة القول التذكير بأنه من هذه الأرض ازدهرت الحضارة العربية وبلغت أوج تطورها ومن هذه الأرض أيضا سقطت أزهى وأرقى مدائن هذه الحضارة وهي طليطلة، غرناطة وقرطبة. ومن هذه الأرض بهر الرهبان والقساوسة المسيحيون بهذه الحضارة وبالنص المؤسس لها.

لذلك سنبدأ الحديث أولا عن طبيعة تعامل هذا الفكر مع النص القرآني لأنه أقرب المواطن إلى الشرق زمنيا، فكريا، حضاريا، وتاريخيا وحتى عقيديا.

لا أحد ينكر الدور الحضاري والإشعاعي لقرطبة، طليطلة، غرناطة على معظم دول القارة الأوروبية بل على باقي المعمورة.

وقد أتينا سابقا على ذكر فضل تلك الحملات والإرساليات إلى هذه المواطن للاغتراف من معينها العلمي والحضاري، فقد كانت جامعات هذه المدن مراكز إشعاع علمي ومجمع كل الطلبة والباحثين، الرهبان والقساوسة الذين أرادوا تعلم اللغة العربية، ونقل علوم تلك البلاد إلى مواطنهم، فعادوا إلى بلدانهم ونشروا تلك المعارف.

ولقد تميزت إسبانيا عن غيرها من الدول الأوروبية الأخرى، بأنها: "كانت سباقة إلى الاحتكاك بالعرب والاستفادة من حضارتهم وثقافتهم، مما يجعلها تتبوأ مكانة خاصة....كما أن اهتمام الإسبان اتجه بالدرجة الأولى إلى دراسة الثقافة والفكر العربي الإسلامي الذي أنتجته العبقرية الأندلسية، فأدوا للتراث العربي والإسلامي خدمات لا تنكر سواء بأبحاثهم ودراستهم الجادة أو بتحقيقاتهم للتراث الأندلسي واكتشاف مصادره ونفض غبار الإهمال عن كثير من المؤلفات المهمة التي لولاهم لما رأت النور، كما قاموا بوضع فهارس يستفيد منها الباحثون والمهتمون بالتراث الأندلسي ".[1]

ويرفض كثير من الإسبان أن يطلق عليهم تسمية مستشرق لما تحمله هذه الكلمة من حمولة دلالية مشحونة بالاستعمار وبالطعن في الدين الإسلامي والقرآن الكريم، ولأن الدراسات التي بدأت في إسبانيا وازدهرت منذ وقت طويل كانت دراسات عربية ولم تكن لا هندية ولا صينية ولا تركية ولا فارسية.

وبهذا تعد حركة الاستشراق الإسباني من أقدم الحركات الاستشراقية التي عرفها العالم الغربي وقد تناولت هذه المدرسة الدراسات العربية والإسلامية لا من منطلق الفضول وحب الاستطلاع بل من منطلق أنه كان يدرس مرحلة تاريخية من مراحل تاريخ بلاده، ثم إن هذا التراث الإسباني أضحى مشتركا مع العرب والمسلمين، "اهتم الاستشراق الإسباني بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جزءا لا يتجزأ من تاريخ الفكر

1- محمد القاضي: الاستعراب الإسباني والتراث الأندلسي من خلال ثلاثة نماذج خوان أندريس- غيانغوس- ريبيرا، مجلة التاريخ العربي، العدد 16، خريف 2000.

الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام، لذلك وجدنا جل رواد هذا الاستشراق في مرحلته المعاصرة يقدمون لأنفسهم ولجمهورهم مختلف أعلام هذا الفكر....."[1].

وقد نشط الاستشراق الإسباني منذ مطلع القرن التاسع عشر، وظهر التراث الأندلسي لأوائل المستشرقين الإسبان كنزا أقبلوا عليه، يتدارسونه، ويقومونه جيلا بعد جيل.

واختلط الدافع الديني بالدافع السياسي، وطمعت إسبانيا في المناطق المجاورة لها، فجندت مستشرقيها لإعداد الدراسات لمعرفة مواصفات السكان وطبائعهم وتجارتهم وزراعتهم، ومعرفة اللغات واللهجات المحلية لهم. وقد أنشأت إسبانيا العديد من المراكز لتعليم العربية والعامية، وتجاوزت آنذاك الخمسين مركزا.

"ومما ساعد على انتشار الثقافة الإسلامية في إسبانيا بعد خروج العرب منها تخصيص كراسي في الجامعات الإسبانية لتدريس اللغة العربية وتكليف العديد من الأساتذة العرب للتدريس بها خاصة في مجال الطب والرياضيات وسائر العلوم المعروفة في ذلك الزمان "[2].

وبعد إنتشار محاكم التفتيش واستفحال روح التعصب الديني خمدت الدراسات العربية الإسلامية وبقيت كذلك حتى معاودة تأسيس جامعة غرناطة سنة 1540م.

وكانت إسبانيا من الدول الأوروبية التي أولت اهتماما بالشرق وبالدراسات الإسبانية، وحمل رجال الدين لواء هذه المهمة. فألفوا العديد من الكتب التي تناولت كيفية تعليم اللغة العربية وقواعدها وأسست إسبانيا كراسي اللغات الشرقية وكان أولها في جامعة "صلمكنة" واشتملت على 25 كرسيا منها اليونانية والعبرية والعربية وبلغت في القرن السابع عشر سبعين كرسيا لسبعة آلاف طالب في مختلف جامعات اسبانيا. وكان الملك كارلوس الثالث "قد نشط صلات إسبانيا بالعرب ووسع المكتبة الملكية ونظم المكتبات، وجعل من

1- محمد عبد الواحد العسري: أسئلة في خطاب الاستشراق الإسباني، حوار أعدّه محمد بن عمر، مجلة التسامح، العدد 02، ربيع 2003م، ص 221- 222.

2- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 137.

معرفة العربية مبررا لترقية الموظفين واستدعى الرهبان من لبنان وشجع الإسبان على التضلع في العربية ونشر تراثها.

و قد أصلح الجامعات في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأفاد الطلاب من مخطوطاتها وأنشأ في جميع الجامعات كرسيان لليونانية والعربية أما المكتبات الشرقية في إسبانيا فاحتوت على جميع المخطوطات العربية وورد إلى إسبانيا العشرات من الطلبة والعلماء من مختلف التخصصات لدراسة التراث العربي إبان حكمهم للأندلس، وقد ساعدهم انتشار المتاحف والمطابع الشرقية كثيرا على الاغتراف من معين هذه المخطوطات، كمتحف "بلنسية" ومطابع "مايستري" و"مطبعة المعهد المصري للدراسات الإسلامية" زيادة على المجلات الشرقية مثل مجلة "أفريقيا"، "الأندلس"، "تمودا"، "الشرق الأوروبي"، ومن المجلات التي تعنى بالثقافة الشرقية "نشرة المجمع الملكي للتاريخ"، "نشرة المجمع الملكي للآداب"، "النشرة الدولية للتاريخ والعلوم" "ولعل أهم المستشرقين الإسبان الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الاستشراقية الإسبانية هو "باسكوال جينجونس Ganagos" المتوفى عام 1897م الذي يرجع إليه الفضل في تكوين جيل من المؤرخين العلميين حتى إن من أتى بعده كان عالة عليه ".[1]

وقد تتلمذ على يد شيخ المستشرقين "دي ساسي" وأسندت إليه وظيفة أستاذ كرسي للغة العربية في مدريد عام 1843م.

وخلال هذه الفترة ظهر أول معجم عربي لاتيني أي خلال القرن العاشر الميلادي وكان مؤلفه مجهولا.

أما فيما يخص علاقة الاستشراق الإسباني بالنص القرآني فإننا نقول أن إسبانيا كانت منطلق المحاولات الأولى لترجمة القرآن الكريم في أوروبا، وقد سبقت الإشارة إلى أن الترجمة الأولى للقرآن الكريم أنجزت في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي، ولعل الترجمة الإسبانية أول ترجمة استشراقية كانت بأمر من رئيس رهبان "دير كلوني"

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 138.

"بطرس المبجل" ثم تبعتها ترجمات أخرى في إسبانيا تولتها جماعة "دير كلوني" خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

ويعد الباحثين هذه الترجمات أهم مراحل الاستشراق الإسباني، وظهرت ترجمات أخرى للقرآن إلى اللغة القشتالية بأمر من "ألفونسو العاشر"، وتعد الأولى من نوعها، ثم "ترجمة الشماس ماركوس دي طوليدو" بأمر من رئيس الأسقفية وإشرافه، إضافة إلى ترجمة مطران كنيسة "سقوفيا" "جون السقوفي"، من العربية إلى الإسبانية إلى اللاتينية، وأشرك معه "عيسى بن جابر السقوفي" وكان فقيها حاذقا.

ويأتي كثير من المستشرقين على رصد خمس وثلاثين ترجمة للغة الإسبانية القديمة لغة "الخميادو"

ويجمع محمد بن الحسين الحجوي مجموع من ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإسبانية ويقول: "أنجزت الترجمة الأولى مطلع القرن الثاني عشر الميلادي سنة 1130م،...ولقد تولى مهمة الترجمة روبرت القطوني.... ثم ترجمة أخرى تولتها جماعة "دير كلوني" سنة 1143م.... وقد رافقت هاتين الترجمتين على فترات متقاربة ومتتالية ترجمات أخرى للقرآن الكريم،في القرنين الثالث عشر والرابع عشر اللذان يمثلان أهم مراحل الاستشراق الإسباني....ثم ترجمة القرآن إلى اللغة القشتالية بدلا من اللاتينية...بأمر من الملك "ألفونسو العاشر"،و ترجمة "الشماس ماركوس دي طوليدو"...ترجمة مطران كنسية سقوفيا "جون السقوفي" من العربية إلى الإسبانية ثم اللاتينية وبعدئذ قام جون السقوفي بنقل الترجمة الإسبانية إلى اللغة اللاتينية، ثم تتابعت الترجمات بعد ذلك". [1]

ويأتي سالم الحاج على ذكر أهم المستشرقين الإسبان الذين جاءوا بعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الاستشراقية الإسبانية وهم: "فرناندیز غونزاليس"، "فرنسيسكو كوديرا Codera" "جوليان ريبيرا Ribera"

1 – محمد بن الحسن الحجوي المغربي: حكم ترجمة القرآن العظيم، دراسة وتحقيق محمد التمسماني الإدريسي ومعه تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل المستشرقين ودوافعها وخطرها، تأليف محقق الكتاب، ط 1، مطابع الشويخ، تطوان، المغرب، 2011م، 1432هـ، ص 123– 124 – 125 – 126، بتصرف.

وميخائيل آسين بلاسيوس Palacios" "بوش فيلا Bosch villa" ، ويورد نجيب العقيقي اسم أكثر من 150 مستشرق[1] ويرصد أهم إنجازاتهم وإضافاتهم.

وما تزال إسبانيا تحتفظ بكثير من المخطوطات العربية والإسلامية في مكتباتها الكبرى كمكتبة الأسكوريال" ومكتبة "مدريد الوطنية" ومكتبة "جمعية الأبحاث الوطنية".

ولعل أهم ما يميز المدرسة الإسبانية من حيث الخصائص كثرة المستشرقين، وتنوع معارفهم، وتركيزهم على الإنتاج الفكري الذي تركه العرب في إسبانيا، ولعلها أقرب الدراسات الاستشراقية إلى الموضوعية لأنها كانت مبنية على الوثائق والمخطوطات الموجودة في المكتبات الإسبانية "وهي دراسة مبنية على الوثائق والآثار الدامغة وليست مؤسسة على الفرض والتخمين. كما تمتاز المدرسة الإسبانية بالدراسة العلمية الرصينة لاستنادها إلى الكتابات والمؤلفات والآثار العربية، كما تمتاز بالعمق في التحليل والسلاسة في العرض والوضوح في الأسلوب، ونتائجها غالبا ما تكون مطابقة للفروض العلمية التي يهدف كل باحث للبرهنة على صحتها عند تناوله لأي موضوع علمي عندما يفترضها.... وهكذا كانت دراسات "آسين بلاسيوس" و"ريبيرا" و"كوديرا". [2]

لم يوظف الاستشراق الإسباني كمرحلة تمهيدية لاحتلال المناطق الشرقية ولم يكن بغرض خدمة المستعمرات، واحتلال مناطق من الشرق بل جاء رد فعل على الفتوحات الإسلامية لإسبانيا، لكنه كان قد نشأ في حضن الرهبان والقساوسة الذين سعوا إلى التبشير بالمسيحية.

ثم إنه تخصص في الحضارة العربية الإسلامية دون غيرها من الحضارات الشرقية بحكم التقارب الجغرافي والتاريخي، وبحكم احتواءه على المكتبات والمخطوطات والكنوز العلمية التي تركها العرب بعد سقوط الأندلس وهذا ما جعل مسحة الغزارة والموضوعية تطغى عليه.

1 -أنظر: نجيب العقيقي: المستشرقون، ج 2، ط 4، دار المعارف، القاهرة، مصر، من ص 180 إلى ص 264.

2- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 140.

"كما امتاز الاستشراق الإسباني أخيرا بالتذبذب مدا وجزرا طبقا للظروف السياسية والدينية التي مرت بها إسبانيا ولكنه امتاز فعلا بالغزارة والعلمية والموضوعية في النصف الأول من القرن العشرين". [1]

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الإنجليزي:

وبعد الاستشراق الإسباني يأتي الاستشراق الإنجليزي وقد تناولنا هذا الاستشراق في المرتبة الثانية نظرا لكثرة التقاء إنجلترا بالشرق فهي من أكثر الدول الأوروبية استعمارا للشرق واحتكاكا به ثم إن الاستشراق ظهر في إنجلترا عام 1779م. يعني قبل فرنسا التي ظهر فيها سنة 1799م، وأدرج هذا المفهوم في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م.

وكانت إسبانيا طبعا المعبر الرئيسي لاتصال بريطانيا بالشرق عموما وبالحضارة والثقافية العربية الإسبانية عندما أرسلت الرهبان والقساوسة، العلماء والمختصين إلى الجامعات الإسبانية: غرناطة، طليطلة إبان القرون الوسطى وكان من أوائل الإنجليز "أدلارد أوف باث" (1070 – 1135م) الذي تعلم العربية وعني بها عناية فائقة ودرس في "صقلية، الأندلس، مصر، لبنان، أنطاكية واليونان"[2]. وقد ترجم الفلسفة اليونانية من العربية إلى اللاتينية.

وتولى من بعده جيل من الباحثين التعرف على الإسلام وحضارته، ولغته حتى أن هناك من يعتبر "وليام بدول William Bedwell" المؤسس الفعلي لبداية الدراسات العربية في بريطانيا، ويضاف إلى هذا الجيل من الباحثين "دانيال أوف مورلي" وقد كان الاحتكاك بالشرق من طرف إنكلترا بغية تحقيق أهداف تجارية واقتصادية وسياسية، وقد زاد اهتمام بريطانيا بالشرق بعد أن اكتشفت ثرواته فاستعمرته بطريقة مباشرة وهذا ما جعلها تعمق دراساتها حول الشرق عموما والعرب المسلمين خصوصا.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 141.

2- محمود محمد الطناحي: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1984، ص 207.

وتجدر الإشارة إلى أن أول كتاب طبع في إنكلترا هو كتاب "كلمات الفلاسفة وحكمهم" على نسق عربي، وأول أساتذة اللغة العربية في الجامعات البريطانية هو "إدموند كاستل" (1606م – 1685م) في جامعة كمبريدج وقد ألف قاموس "مجمل للغات السامية".

وحين أسس " توماس أدمز T. adams" كرسي الدراسات العربية في "كمريدج" بدأ الاهتمام بالدراسات الشرقية الأكاديمية، وأسس كرسيا آخر في جامعة أكسفورد عام 1636م.

ومنذ ذلك الحين توالى الاهتمام بالدراسات الشرقية وخاصة الهندية خلال الفترة الممتدة من 1756م إلى 1763م. ومع نهاية الإستعمار البريطاني للهند بدأت إنجلترا تفكر في مستعمرات جديدة ضمن المنطقة العربية للاستيلاء على خيراتها وللحفاظ على المعبر المؤدي للهند.

وازدهرت الدراسات الاستشراقية عموما بعد حملة نابليون على مصر وتخرج أساتذة كثر على يد المستشرق الفرنسي "دي ساسي".

وانطلاقا من هذه المؤهلات السياسية والفكرية تناول الاستشراق البريطاني سائر مناحي الحياة الشرقية من لغة، أدب، فنون، تاريخ، آثار وكان "سيمون أوكلي" من أوائل المهتمين باللغة العربية وقد تولى تدريسها في جامعة "كمبريدج "وألف كتابه "تاريخ المسلمين".

ويأتي بعده "جورج سيل" الذي ترجم القرآن الكريم وتقف ترجمته في مقدمة ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الأوروبية، فهي من أولها وأهمها.

ومنذ أن نشرت أول مرة سنة 1734م وهي تحظى بانتشار واسع حتى اليوم، حتى أنها طبعت أكثر من ستة وعشرين مرة، ولعل انتشارها وقبولها عائد إلى اعتمادها على التفاسير والملاحظات التوضيحية فكانت أداة في الدراسة التمهيدية لطلاب العلم الذين أرادوا التعرف على الإسلام.

ووضع "جورج سيل George Sale" "مقدمة، قرر فيها أن سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم هو الذي ألف القرآن الكريم... وإن كان لم يستبعد أن يكون قد عاونه أحد من حكماء عصره من بين قومه أو من اليهود والنصارى". [1]

ومن الترجمات الأخرى التي اتسمت بالحرفية إلى اللغة الإنجليزية ترجمة "بالمر" الذي لجأ كثيرا إلى النقل الحرفي الذي يصدم القارئ وقد أتقن العربية البدوية والفارسية والهندوسية، وقد قتل على يد البدو المصريين سنة 1882م ووسم كثير من الباحثين ترجمة "بالمر" بقدر كبير من الحرفية التي تسمح بالتقارب بين اللغتين العربية والإنجليزية.

أما "رودويل J. M. Rodwell" فقد ترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية ورتب السور حسب النزول، بالإضافة إلى إقامته للحواشي والفهرس المفصل وكان ذلك بتاريخ 1861م في لندن "وأهم ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية تلك التي قام بها "روسس Ross" عام 1648م، وقد استقاها من ترجمة "دورييه" الفرنسية و"جورج سيل G. Sale " التي طبعت سنة 1734م، وقد استند فيها إلى ترجمة الأب "ماراتشي" "اللاتينية" و" رودوال M. Rodwel " سنة 1861م، و"بالمر"... فقد قام هذا المستشرق بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، ووصفت ترجمته بالدقة والشمولية بالرغم من النقد الذي وجهه إليها "هاملتون جب H. Gibb " بأنها حرفية غير متكافئة، وقال عنها "استانلي لين بول" بأنها يعوزها الإنضاج". [2]

ومما ساعد على ازدهار ونمو الدراسات الاستشراقية في بريطانيا "تكوين الجمعيات والمجلات المتخصصة، مثل الجمعيات الأسيوية في "باتافيا"، "البنغال"، في "كلكتا"، إيرلندا"، "لندن"، ومن الصحف "مجلة الجمعية الملكية الآسيوية" و"السلسلة الجديدة" و"الفن والأدب الهندي".

1- أكرم ضياء العمري: الاستشراق والقرآن، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1434 هـ، 2013 م، ص 15.
2- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 261 – 262.

ثم إنشاء كراسي اللغات الشرقية في جامعة "أكسفورد"، "كمبريدج"، "لندن"، "اسكتلندا" "ايرلندا" "كندا"، "أستراليا"، "نيوزيلندا"، "مالطة "، "الخرطوم"، "لبنان"، "جنوب إفريقيا"، "الهند "، معهد البحوث الشرقية في "حيدر آباد"، الكليات الشرقية في "الباكستان"، المكتبات الشرقية والمكتبات الحكومية.

"كما ساعد على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا تكوين الجمعيات والمجلات المتخصصة في هذا النوع من الدراسات منها الجمعية الآسيوية في "باتافيا بجاوة"، والجمعية الآسيوية للبنغال التي أسسها "ويليام جونز" في "كلكتا" عام 1748م، والجمعية الآسيوية الأدبية في "بومباي"، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وايرلندا وغيرها كثير، فساعدت هذه المؤسسات العلمية من جامعات ومكتبات وجمعيات ومجلات على ازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا. وكانت النتيجة البديهية لهذه الحركة الثقافية تخصص العديد من البريطانيين في الدراسات الاستشراقية...." [1]

وظهر بفضل هذا كله مختصين في الدراسات الاستشراقية وخاصة في الدراسات العربية الإسلامية منهم "إدوارد وليم لين" و"إدواد هنري بالمر"، "وليم رايت"، "ريتشارد بيرتون"، و"لورانس"المعروف "بلورانس العرب" و "مرجليوث"، "نيكلسون "توماس كارلايل".

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين بلغت الدراسات العربية الإسلامية مرحلة متقدمة بعد إنشاء الكليات والكراسي، المجلات، المعاهد التي خصصت لدراسة اللغات الشرقية، والأقسام التي خصصت للدراسات العربية الإسلامية وكان على رأس هذه الصروح العلمية "السير توماس أرنولد"، "نكلسون"، "توماس كارلايل" الذي كان من المهتمين بالدراسة التاريخية و "الذي ألف كتاب الأبطال" ووضع فيه النبي محمدا في

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 125.

قمة الأبطال الذين غيروا مجرى التاريخ فهو لا يعتبر النبي محمدا أسطورة، وليس شهوانيا وليس ساحرا، وليس نبيا مزيفا أكلته الخنازير...".[1]

أما "السير وليم ميور Sir William Muir " فقد وضع كتابه الشهير "حياة محمد" عام1861م، ووضع فيه مشكلة التسلسل الزمني لنزول آيات القرآن وسوره، وموضوع حفظه وتدوينه، وحاول أن يشكك في مصادر سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعاب على المسلمين التأخر في تدوينها، وكانت له مؤلفات عديدة تخص القرآن منها كتابه "شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية".

وتعد كتابات "ميور" من المراجع الإنجليزية المهمة في تأريخ الإسلام، ذلك أن طلاب الجامعات الإنجليزية يرجعون لها دائما في توثيق بحوثهم.

وبعد الحرب العالمية الثانية برز مستشرقون لهم اليد الطولى في استمرارية الدراسات الإسلامية، في بريطانيا من أمثال: "ألفريد جيوم"، "هاملتون جيب"، "مونتجري وات"، "كريس فايف" الذي أصدر العديد من المؤلفات من أشهرها: "محمد في مكة"، "محمد في المدينة"، "محمد نبي ورجل دولة"، "الفلسفة الإسلامية والعقيدة"، "الفكر السياسي الإسلامي"... "موجز تاريخ الإسلام"، "الفترة التكوينية للفكر الإسلامي".

أما بالنسبة لترجمات المسلمين للغة الإنجليزية فإن أول ترجمة قام بها مسلم للدكتور "عبد الحكيم خان" تم طبعها في الهند عام 1905م. ويذكر البنداق أن هناك 86 ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، وهذا العدد يرجع إلى ما قبل طباعة المؤلف. [2] ولا شك أنها أكثر من هذا العدد لأن الباحث حتما لم يقم بحصرها كلها، ثم إننا في عصر كل يوم يطالعنا بالجديد.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 127.

2- البنداق محمد صالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، (عرض موجز بالمستندات لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم مع نماذج تفسير معاني الفاتحة في ست وثلاثين لغة شرقية وغربية)، ط 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ، 1983م، ص 161– 167.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك إرتفاع مسبوق في عدد ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية إضافة إلى إعادة طبع هذه الترجمات، ومنذ 1649م كان المستشرقون هم المسيطرون على ترجمات القرآن، ثم دخل بعد ذلك المسلمون الميدان دفاعا عن كتاب الله، لهذا ظهرت ترجمات أولى للمسلمين نذكر منها: ترجمة "محمد عبد الكريم خان" 1905م، "عبد الفاضل" 1912م، "حيرت الدهلوي" 1916م. وقد مكنت هذه الترجمات غير المسلمين من التعرف على كتاب الله.

وشهد القرن العشرون ظهور عدد كبير من ترجمات المسلمين بالتزامن مع حملات الإستعمار التي اجتاحت مصر، وشبه القارة الهندية ومن هذه الترجمات "ترجمة عبد الله يوسف علي" صدرت عام 1934 م، ومحمد أسد" صدرت عام 1980م، وأحمد علي صدرت سنة 1984م، "ومن المستشرقين البريطانيين البارزين "مونتجري وات Watt" الذي تناول الفكر الإسلامي السياسي، والوحي، وحياة محمد في مكة والمدينة وغيرها من الكتب التي أبانت عن الحضارة الإسلامية، ومدى تأثيرها على الحضارة الغربية ككتابيه "تأثير الإسلام، على أوروبا في القرون الوسطى" و"العظمة التي كانت للإسلام". [1]

وظهرت فئة ترجمت القرآن إلى اللغة الإنجليزية وهي "القاديانيون" وهي حركة ظهرت بعد غزو الإنجليز للهند وضياع سلطان الدولة التيمورية التي أسست في القرن السادس عشر الميلادي، وجاءت هذه الحركة نتيجة السياسة المنتهجة من قبل بريطانيا لمجابهة المسلمين والقضاء على روح الإسلام في هذه البلاد. نشأت حركة "غلام أحمد" في قرية "قاديان"، وتسمت نسبة للقرية التي ولد فيها.

وقالت هذه الحركة بأن "الميرزا غلام أحمد" مرسل من الله، والإيمان به واجب ولها معتقدات كثيرة مخالفة للدين وللشرع. وما يهمنا من هذه الحركة ترجمتها للقرآن، ومن ترجماتها الذائعة الصيت ترجمة "محمد علي

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 128.

اللاهوري" ترجمة "غلام فريد"، ترجمة "سيد ظفر الله خان"، ترجمة "خواجة كمال الدين" وكان عنوان هذه الترجمة "التفسير العصري للقرآن الكريم" طبعت عام 1948م.

وأهم خصائص الترجمات القاديانية أنها قالت بأن باب النبوة لم يقفل، وأنكرت عالم الملائكة والجن والمعجزات، وقالت بأن الجنة والنار من قبيل المجاز لا أكثر.

وتنبه الأزهر إلى أنه يقصد من هذه الترجمات تحريف القرآن وتضليل المسلمين والدعوة إلى بدعة جديدة مخالفة لإجماع المسلمين، كدعوى استمرار الوحي، وأنه المسيح المنتظر ولا بد أن نفتح قوسا هنا نذكر فيه أن أول ترجمة لمعاني القرآن إلى اللغة الدانمركية هي ترجمة قاديانية أنجزها "عبد السلام صادق مادسن" دنمركي اعتنق الإسلام عن طريق القاديانية، وقد أعيد طبع هذه الترجمة مرات عديدة، وتجدر الإشارة إلى أن القاديانيون قد ترجموا القرآن باللغات الإفريقية، ونشروه مع النص العربي في ثلاثين لغة إفريقية، إلى جانب التفاسير.

ولأن إنكلترا عجوز الدول الاستعمارية، فإن علاقتها بالشرق علاقة وطيدة وضاربة بجذورها في التاريخ، وعلاقتها بالعالم العربي الإسلامي لا تخرج عن هذا الإطار.

لهذا فإن تعاملها مع هذه الحضارة تعامل لا يخرج عن علاقة التعدي بالضرورة فمن يذكر انكلترا لا بد أن يذكر الشرق والعكس لهذا كان الإنتاج الاستشراقي الإنكليزي غزيرا جدا، ثم أيضا كثيفا خاصة في شقه المتعلق بالدراسات العربية الإسلامية، وبالتعامل مع الشريعة الإسلامية، النص القرآني والسنة النبوية.

ولن نفصل أكثر في الموضوع لأن له ضفاف ومتون لا يتسع المجال لذكرها. ولكن علينا التنبيه إلى خصائص الاستشراق الإنكليزي في تعامله مع الدراسات الإسلامية عموما والنص القرآني على وجه الخصوص.

ولعل أول ملمح يلاحظ على الدراسات العربية الإسلامية، أنه كان يغلب عليها الطابع الفردي في بداية نشأتها إلى أن تبنتها الحكومة الإنكليزية، ثم كانت مرتبطة بالحركة الاستعمارية، وحاولت الحركة

الاستشراقية ترسيخ الحركة الاستعمارية، واهتمت باللغة العربية لخدمة مصالح بريطانيا، وتميزت بالتعدد والشمول ثم بالتخصص ذلك أنه تناول جميع مجالات المعرفة ثم امتاز بالتخصص بالنسبة لدارسه فكل مستشرق يهتم بنوع معين من الدراسات الاستشراقية (اللغة، الأدب، الحضارة العربية الإسلامية، الفن، الآثار....).

وقد أولى الاستشراق البريطاني عنايته بالهند والشرق الأوسط، إفريقيا السوداء، ومصر، وأهمل شمال إفريقيا، لأنه كان في حدود الاستشراق الفرنسي.

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الألماني:

حصل أول اتصال لألمانيا بالشرق منذ الحروب الصليبية الأولى، إلا أنه لم يكن جليا وواضحا حتى بداية الحملة الصليبية الثانية، بعد عودة الحجاج من الأراضي المقدسة.

"يرجع اتصال ألمانيا بالشرق إلى الحملة الصليبية الثانية (1147 – 1149)، وعودة حجاجها من الأراضي المقدسة ووصفهم لها ونقلهم عنها شيئا، من حضارتها، وقيام الرهبان بالترجمة عن العربية بالأندلس وفيهم الألمان...." [1]

ورغم أن ألمانيا اتصلت بالشرق بعد الثورة الدينية التي قادها "مارتن لوتر" ورغم انشقاقها عن الكاثوليكية، وقد قام في هذه الأثناء بعض الكتاب بتدبيج الكتب عن اللغة العربية، وكل هذا لم يكن له أن يهيأ الأرضية لبداية الاستشراق الذي لم يحصل إلا بعد الحروب الصليبية الثانية. أي خلال القرن الثامن عشر خلافا لفرنسا وإسبانيا وإنجلترا.

ولعل تأخر ظهوره عائدا إلى أن هذا الاستشراق لم يقم لهدف ديني أو استعماري كما هو الحال مع الاستشراق الفرنسي، الإنجليزي والإسباني وإنما قام لهدف موضوعي علمي.

1- نجيب العقيقي: المرجع السابق، ص 340.

وقد بدأت الدراسات الاستشراقية تتبلور في ألمانيا بعد أن تخرج العشرات من المستشرقين الألمان على يد "دي ساسي"، وساهم هذا الاستشراق أكثر من غيره في نشر وجمع المخطوطات وفهرستها، وخصوصا كتب المراجع والأصول.

ولم يشارك العلماء الألمان في الدراسات العربية اشتراكا فعليا إلا بعد أن توغل الأتراك في قلب أوروبا وقدم "يعقوب كريستمان Chirstmann Jacob" (1554 – 1613م) أول محاولة لتدريس اللغة العربية ونشرها "فألف كتاب لتعليم حروف اللغة العربية وأعد مطبعة لها بحروف من الخشب، ثم سعى إلى إنشاء كرسي للغة العربية في جامعة "هايد لبرج".[1] وقد وضع فهرسا مختصرا لمجموعة من المخطوطات، وجمع بعض آيات الأناجيل المترجمة إلى اللغة العربية للتمرن على القراءة.

وتشير المصادر على أن بداية علاقة الألمان بالعالم الشرقي كانت في فبراير 1633م، حين أرسل الدوق "فريدريش الثالث" دوق "شلير فيج هو لشتين وجوتروب" في أثناء حرب الثلاثين مجموعة من أربعة وثلاثين رجلا إلى فارس وروسيا كي تتحالف مع الإمبراطور بفارس ضد الأتراك ودامت الرحلة خمسة أعوام لكنها لم تحقق الغرض المرجو منها وإن كانت أدت إلى إقامة جسر ثقافي عبرت عليه أوروبا والألمان بخاصة إلى الحضارة الشرقية.[2]

ويعتبر الدارسون أن أول من باشر بالدراسات العربية الإسلامية "رايسكه Reiske. J (1716-1797م)، في جامعة "لايبرج" وجاء بعده "جوستاف تيخسن Tychsen. O. G" (1734 – 1845م) في جامعة روستوك.

1- نجيب العقيقي: المرجع السابق، ص 340.

2- أنظر: الرؤوف محمد عوني: جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2004م، ص23.

وفي مطلع القرن الثامن عشر تعلم الألمان اللغات الشرقية في هولندا ورجعوا إلى بلادهم علموها في جامعاتهم وقد تأثرت ألمانيا بالنمسا وأنشأت مدرسة للغات الشرقية في برلين 1887م، وجمعت مخطوطاتها في مكتباتها، وأصدرت سلسلة من الكتب المدرسية التي أرست القواعد الأساسية لتعليم اللغة العربية.

وأسس المستشرقون الألمان الجمعيات والمكتبات، والكراسي العلمية، إضافة إلى إصدار المجلات ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الجمعية الألمانية للدراسات الألمانية، الجمعية الشرقية الألمانية، المجلة الشرقية الألمانية، مجلة الإسلام، مجلة إسلامكا، إسلاميات. "وقد ازدهرت الدراسات الشرقية في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة ازدهارها قبل سنة 1933م، وأصبح لها في جامعات ألمانيا الغربية وحدها 35 أستاذا، و08 خارج الملاك، و36 مدرسا، و15 محاضرا دائما، ومجلسان علميان...ويقبل الطلاب على متنوع مناهجها ولاسيما على الخاصة بالعالم العربي والشرق الأدنى، ويهتم عرب نال معظمهم الدكتوراه فيها منها، يضاف إليها المعاهد الألمانية في البلدان العربية".[1]

أما ما يتعلق بالترجمة، فإن أول ترجمة المعاني القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية، قام بها "سولومون شفايجر Sefweigger"، الواعظ بكنيسة "فروان" في "نورمبرج" تحت عنوان "القرآن المحمدي"، ظهرت في ثلاثة مجلدات سنة 1616م، وترجمت من اللغة اللاتينية إلى الألمانية وكانت هذه الترجمة أساس الترجمات التي ظهرت في ألمانيا حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وفي سنة 1770م، ظهرت ترجمتان الأولى لـ "فريدرش ماجولاين" بعنوان "الإنجيل التركي" من العربية مباشرة، والثانية "فريدرش البرهاد" نشرت بعنوان "القرآن أو قانون المسلمين".

1- نجيب العقيقي: المرجع السابق، ص 343.

وساعدت العوامل السالفة الذكر على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في ألمانيا فبرز في العربية المستشرق "فريدريش روكرت Rückert" وانكب على دراسة بعض المخطوطات العربية وترجم قسما من القرآن الكريم.

وقد ترجم العالم الألماني "جوستاف فلوجيل G. Flügel" القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، و كان لهذا العالم فضل السبق في تدبيج أول قاموس لألفاظ القرآن الكريم".[1]

ومن الترجمات الألمانية اللاتينية للقرآن الكريم ترجمة "آرثرجون أربري" في أوائل الخمسينات وهي ترجمة لمختارات من آيات القرآن صدرها بمقدمة طويلة، وأصدر أيضا ترجمة كاملة لمعاني القرآن في مجلدين.

ولعل "أهم الترجمات الألمانية تلك التي قام بها "شفيجر Schweigger" وأصدرها بمدينة "نورمبرج" عام 1616م، و"بويزت Boysens " عام 1773م، و"أولمان Ullmann" عام 1840م، و"روكارت Rückert" عام 1888م، و"هيننيج Henning" عام 1901م".[2]

وتعد ترجمة "رودي بارت R. Barret من أهم الترجمات الحديثة إلى اللغة الألمانية نشرت عام 1996م، وقد اعتمد فيها على أهم التفاسير: الزمخشري، الطبري، البيضاوي، وزخرت ترجمته بإضافة تعبيرات ومعان كثيرة لربط الكلام بالسياق، وألحقت هذه الترجمة بتعليق وفهرس عام 1971م.

"وتتربع ترجمة المستشرق الألماني "نولدكه" مكان الصدارة بكل ما تحمله من تحريف يتلفع بأعلى المستويات العلمية اللغوية، أليس هو القائل في وصف القرآن وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إنه "صائغ غير موهوب لسور قرآنية مشوشة الأسلوب".[3]

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 260.

2- المرجع نفسه، ص 261.

3- زينب عبد العزيز: موقف الغرب من الإسلام، محاصرة وإبادة، صليبية الغرب وحضارته، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، 2004م، ص 54.

وقد تخصص " تيودور نولدكه Theodor Noldeke (1836م – 1930م) في موضوع "تأريخ القرآن" أين عالج مشكلة تأريخ السور، والآيات القرآنية، ثم أرخ لكل سورة وكل آية قرآنية، وعد هذا الكتاب الأساس الذي بنى عليه من جاء بعده من الباحثين في تأريخ القرآن.

وجدد المستشرق الألماني "شواللي" طبع كتاب "نولدكه" بعد أن حققه وعلق عليه ونشره في جزأين عام 1919م، وفي عام 1935م، نشر المستشرقان "براجشتراسد" و"برتسل" الجزء الثالث عنه. [1]

أما المستشرق الألماني "جوستاف فايل" (1808م- 1889م) فقد كان أول من طبق في كتابه "مدخل تأريخي نقدي إلى القرآن" فكرة تقسيم السور المكية إلى ثلاث مجموعات ومن ترجمات العرب للقرآن الكريم باللغة الألمانية ترجمة "محمد أحمد رسول" وترجمة "أمير محمد أديب زيدان".

ولعل آخر ما صدر من ترجمات الألمان للقرآن الكريم ترجمة "هانز تسيركر Hans Zirker" عام 2003م، وهو من الأساتذة الذين كانت لهم دراسات جادة وأصيلة فيما يتعلق بالقرآن الكريم وعلومه.

وبفضل هذه الدراسات ظهر نوع آخر من الدراسات الاستشراقية التي تخص القرآن وبالضبط في القرن التاسع عشر استجابة لمتطلبات الفكر الاستشراقي وهو "تأريخ القرآن" وقد حاول هذا التخصص الإجابة على مجموعة من الأسئلة المحورية أهمها: هل مصدر القرآن إلهي أم بشري؟ ما هو الترتيب النزولي لآيات القرآن وسوره؟ كيف جمع القرآن وكيف دون؟ ماهي قراءات القرآن الكريم؟ وكانت نتائج هذه الدراسات حسب كثير من الباحثين علمية إلى حد بعيد، ذلك أنها ناقشت الروايات بنفس علمي، وبكل صبر وأناة.

ويضاف إلى اشتغال الألمان في ميدان القرآن اشتغالهم وعملهم في مجال المخطوطات، وقد لمعت أسماء كثيرة في هذا المجال صارت مراجع للباحثين في الشرق والغرب ومن أهم أعلام الألمان الذين عملوا في هذا المجال "ويستنفلد فردينند"، "يوهان جاكوب رايسكه"، "كارل برو كلمان"، "يوليوس قلهاوزن"، "تيودور

1- أنظر محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1403هـ، 1983م، ص 28.

نولدكه"، "جوسف شاخت"، "هيلموت زيتر" وأولى الألمان عناية كبيرة بتحقيق كتب التراث الإسلامي وخاصة فن القراءات "أسرار التأويل وأنوار التنزيل"، لـ"لبيضاوي" تحقيق المستشرق الألماني "فرايتاج" و"القراءات الشاذة في القرآن "لابن خالويه"، وإبراز الروايات الشاذة في كتاب "الإتقان" لـ"السيوطي" تحقيق المستشرق الألماني "جشتراس" ولعل أهم ما يميز "عملهم اهتمامهم بالدقة والضبط في التحقيق، واستعانوا بعلماء وأساتذة العرب والمسلمين كشيوخ الأزهر (محمد عبده) وبعض الأساتذة كالأستاذ "فؤاد سزكين"، وها هو المستشرق "سخاو" يرسل مسوداته إلى وزير المعارف المصري ليعرضها على علماء الأزهر.... ومن هذه الملاحظات كان يراجع كلماته ويصححها.

وقد أبدع المستشرقون الألمان في عمل فهارس بيبلوغرافية لتلك المخطوطات التي حققوها فقد صدرت في الفترة الممتدة بين 1850م- 1910م، عدة فهارس للمخطوطات العربية والشرقية في جميع جامعات ألمانيا، ومعاهدها، ومكتباتها ونخلص نهاية الأمر إلى القول بأن الاستشراق الألماني "تميز بالدراسات الشرقية القديمة والحقبة الإسلامية واهتم بالآثار والأدب والفن، وهذا النوع من الدراسات غالبا ما يكون خاليا من تحقيق أية أغراض سياسية. ولكن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تقتصر على الميادين الكلاسيكية، فكثيرا ما عالجت القضايا الحديثة للعالم العربي والإسلامي، وهذه المعالجة لا تخلوا أحيانا من محاولة تحقيق بعض الأهداف السياسية خاصة قبيل الحرب العالمية الأولى والفترة الواقعة بين الحربين العالميتين".[1]

ولعل الميزة الثانية هي أن الاستشراق الألماني استفاد عند تحقيقه للمخطوطات من مناهج نشر النصوص اللاتينية، ومناهج المسلمين الأوائل في التوثيق، وقد عنوا بحفظ المخطوطات وصيانتها وترميمها وفهرستها وترجمتها، واتصف منهجهم في ضبط نصوص التحقيق بالدقة والضبط والموضوعية واستعانوا بالعرب المسلمين من شيوخ وعلماء وأساتذة في ضبط النص بعكس المستشرقين الأوربيين.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 135.

لكن وبالمقابل هناك العديد من الدراسات الألمانية التي أساءت إلى العرب والمسلمين خاصة فيما يتعلق بالنص القرآني والسنة النبوية أو بمصدرية القرآن وحياة النبي صلى الله عليه وسلم وتطور الإمبراطورية الإسلامية.

ولا تخرج المدرسة النمساوية عن خصائص المدرسة الألمانية في تناولها للشرق وللدراسات الإسلامية ويعود هذا الاتفاق إلى انتقال المستشرقين بين القطرين الألماني والنمساوي، وإلى وحدة الجنس واللغة والاهتمام.

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الإيطالي:

يبدو أن الاتصال الأول لإيطاليا بالشرق اتصال جغرافي، ذلك أن شبه القارة الإيطالية لها حدود متاخمة لأمم الشرق، إضافة إلى الروابط التاريخية التي كانت منذ قرون سحيقة، ويرجع بعض الباحثين صلة إيطاليا بالشرق إلى ما قبل الميلاد وهذا عائد إلى قربها من البلاد العربية والإفريقية.[1]

وقد تأرجحت هذه الروابط بين المد والجزر في السعي لتحقيق الأهداف السياسية والاستعمارية "ويرجع هذا الارتباط إلى القرون السحيقة عندما استولت روما على هذه المناطق واستعمرتها لأحقاب طويلة إلى أن تم طردها عن طريق العرب الذين لم يكتفوا بطرد الاحتلال الروماني ولكنهم عبروا البحر واستولوا على صقلية وجنوب إيطاليا، وبقوا فيها مدة طويلة أثمرت لنا ثقافة رفيعة كان لها شأنها الذي لا يستهان به في ظهور عصر النهضة ثم ما تلاها من عصر التنوير الأوروبي".[2]

ولا احد ينكر أن إيطاليا كانت أهم مهد للدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ذلك أن الباباوات وجهوا إلى دراسة اللغة العربية، فأنشئت الجامعات الإيطالية التي تهتم بالدراسات العربية الإسلامية: جامعة بولونيا سنة 1076، جامعة نابولي 1224، ثم جامعة مسينا، روما، فلورنسا، بادوا، الجامعة الجريجورية.

1- أنظر: الزيادي محمد فتح الله: الاستشراق أهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ط 2، دار قتيبة للطباعة والنشر، 2002، ص 81.

2- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 117.

وقد سعى نصارى الشام بالتعاون مع الكنيسة الكاثوليكية إلى نشر الديانة الكاثوليكية في المشرق بعد أن اتحدت الكنيستين المارونية والكاثوليكية سنة 1575م، وترجم المارونيون العديد من كتب اللاهوت إلى اللغة العربية.

وفي إطار توجيه البابـاوات للغة العربية وللشرق أمر البابا بوضع ست كراسي لدراسة اللغة العربية في باريس ونابولي وغيرها، إضافة إلى تأسيس مراكز للغات الشرقية في روما وفلورنسا، ومعاهد للدراسات الشرقية في روما.

وقد كلف مجمع نشر الإيمان الرهبان بتأسيس اللغات الشرقية في روما، ثم قرر هذا المجلس تدريس اللغة العربية والسريانية، أما المعهد الشرقي الذي تأسس عام 1929م فقد اهتم بالشرق الإسلامي، إضافة إلى مؤسسة كايتاني Caetani للدراسات الإسلامية، والجمعية الأسيوية الإيطالية، والجمعية الإيطالية للدراسات الشرقية، وأنشأ الكاردينال "مديتشي" مدرسة للغات الشرقية ومكتبة فلورنسا، والكاردينال "بورميو" مدرسة للغات الشرقية في ميلانو.

واستمر اهتمام إيطاليا بالعالم الإسلامي فأنشأت المكتبات المتخصصة في الدراسات الشرقية كالمكتبة الفاتيكانية والمكتبة البروزيانية، والمكتبة المديتشية، إضافة إلى المكتبات الخاصة التي يضيق المجال لحصرها كلها ولعل كثرة المخطوطات الموجودة بها، وندرتها يعطينا صورة واضحة عن اهتمام إيطاليا المتزايد بالدراسات الشرقية عموما، وبالدراسات العربية الإسلامية على وجه الخصوص.

اهتمت إيطاليا بدراسة اللغة العربية منذ مطلع القرن الخامس عشر وذلك عندما قام المستشرقون الإيطاليون بتأليف كتب نحوية لهذه اللغة، منها كتاب "قواعد اللغة العربية" لواضعه"مارتللوتي Martelloti" عام 1620م، ومنها كتاب "القواعد العربية" لمؤلفه "أوبتشيني Obicini"، ومنها كتاب "مختصر اللغة العربية" لغليبو غواد نيولي Gauadagnoli "، وغيرها من الكتب التي تناولت هذا المجال".[1]

1- أنظر: ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 118.

ويرصد فريق آخر من الباحثين أسماء كثيرة أخرى أسهمت باللغة العربية ظهرت قبل القرن الخامس عشر ومنها: "جيراردو كريمونا" (1114م – 1187م) ولعله أول إيطالي تعلم اللغة العربية وتولى تدريسها إضافة إلى "توما الإكويني" (1225م – 1274م)، والذي اهتم بالدراسات الفلسفية.

وقد ساهم المستشرقون الإيطاليون أيضا مساهمة فاعلة في مجال ترجمة القرآن ومن أشهر تراجمهم ومن أوائلها ترجمة "أندريا أريفا بيني A. Arrivabene" صدرت بمدينة البندقية عام 1547م، وقد صدرت من هذه الترجمة ترجمة إلى اللغة الألمانية هي لـ "سالومون شفايجر" سنة 1616م، وادعى المترجم أنه اعتمد في ترجمته على الأصل العربي للقرآن مباشرة. ثم تأتي ترجمته الراهب "لودفيكو مراشي" الصادرة باللاتينية في "نبافيا".

وفي القرن السابع عشر أنجزت ترجمة من العربية مباشرة إلى اللاتينية للإيطالي "لودفيل مركي" سنة 1698م، ويتفق كثير من الباحثين على أن هذه الترجمة تعد عمدة كثير من الترجمات الحالية، وقد أنجزت هذه الترجمة بعد أكثر من أربعين سنة من دراسة للقرآن، والتعرف على مختلف المفسرين، وأتبع "مركي" هذه الترجمة بترجمة لاتينية موجزة.

يضاف إلى هذه الترجمات ترجمة "برانكي" الصادرة عام 1913م وترجمة "أكويليو فراكاسي A. Faracassi"، صدرت بمدينة ميلانو عام 1914م، وترجمة "لويجي بونيلي Luigi Bonelly" طبعت عام 1929م، ثم ترجمة "بوزاتي" الصادرة بإيطاليا سنة 1955م، بالإضافة إلى ترجمة "مارتينو مورينو Martino Moreno" عام 1967م، وترجمة الأب "فيدريكو بيروني Federico Peirone" .

وتعد ترجمة "بوتلي" سنة 1947م من الترجمات الحرفية الدقيقة إلى اللغة الإيطالية وتعتبر من أبرز أعماله.

إضافة لترجمة النص القرآني اهتم الاستشراق الإيطالي بالدراسات الإسلامية "أما بالنسبة إلى الدراسات الإسلامية فقد برز على رأس هذه الدراسة "ليوني كايتاني CAETANI" مؤلف كتاب"الحوليات الإسلامية" بمجلداته العشرة التي تناول فيها التاريخ الإسلامي من مولد النبي إلى سنة 40 هجرية. كما ألف كتابا آخر بعنوان "تاريخ الشعوب الإسلامية" منذ السنة الأولى للهجرة حتى سنة 144 هجرية....وإذا ذكرنا الدراسات الإسلامية في إيطاليا فإننا لا ننسى "مجهودات نللينو Nallino" المختص في تاريخ الفلك العربي... وله أبحاث قيمة في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بالقانون الروماني، والعلاقة بين القانون الشرقي القديم والقانون الشرقي المسيحي. وهو صاحب ذلك الرأي القائل بعدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني...".[1]

ولا بد أن ننبه إلى أمر يخص هذا الاستشراق هو أنه كان وسيلة لاحتلال الكثير من البلاد منها لبيبا لهذا تأسست الجمعية الإيطالية للدراسات الاستشراقية سنة 1871م، واتخذ الاستشراق طابعا سياسيا اقتصاديا، ثقافيا، وكان أول الأمر دينيا ثم تطورت أهدافه لتصل إلى الاستعمار (احتلال ليبيا، الحبشة الصومال).

وقد أرسلت إيطاليا الكثير من المستشرقين للعيش في بلاد الشرق بل وحتى التدريس في مؤسساتها العلمية ومنهم "كارلوننللينو" الذي درس في جامعات مصر وتخرج على يده عدد من الطلاب العرب أمثال "طه حسين" وتمكن أيضا من نيل شرف العضوية في مجمع اللغة العربية بالقاهرة وقد نال هذا الشرف أيضا "فرانتشيسكو غبريالي" و"إغناطيوس جويدي".

تميز الاستشراق الإيطالي أيضا بحضور العنصر النسوي مثل "ماريا نللينو" إبنة "كارلو نللينو" و"أولجانبتو" و"أنجيلا كوداتزي" و"إيستر بانيتا" وغيرهن.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 119 – 120.

تميز هذا الاستشراق أيضا بالتوريث مثل "جويدي الكبير" وابنه "جويدي الإبن" و"سانتلانا" فالأول برز في معرفة اللغات السامية.... وله إنتاج غزير في الأدب العربي الإسلامي، والثاني اقتفى أثر والده كما اهتم بصفة خاصة بموضوع الإسلام والقومية العربية أما الثالث وهو "سانتلانا Santillana" فقد اهتم بالجوانب القانونية العربية وتبحر في الشريعة الإسلامية.....". [1]

ومن المستشرقين الإيطاليين الذين ورثوا أبناءهم الظاهرة "جويدي" ابن "ميكلنجلو"، "فرانتشيسكو" ابن "غبريالي" و"ماريا" بنت "كارلونيللينو".

وظهر داخل الاستشراق الإيطالي نوع آخر من الاستشراق يسمى "الاستشراق الفاتيكاني" كان الفاتيكان تابعا لايطاليا لكنه أضحى الآن منفصلا عن إيطاليا وأصبح معترف به بين الدول ولا يزال كل بابا في الفاتيكان يدعو إلى دراسة الشرق عموما والإسلام خصوصا مع تراثه ويتميز هذا الاستشراق بكونه دينيا بحتا وقد ركز في دراسته للشرق على دراسة اللغة العربية وتأليف الكتب فيها وفي لهجاتها ويؤكد "ميشال جحا" في جانب آخر أن "ديلافيدا Levi Della Vida" من المستشرقين المتضّلعين في الدراسات الإسلامية وقد تناول في مؤلفاته الخلافة والنبي والإسلام، والتقويم الميلادي، ودبّج العديد من المقالات في الموسوعة الإسلامية الشهيرة ".[2]

ولن نجانب الصواب إذا قلنا في الأخير أن الدراسات الاستشراقية الإيطالية تكاد تخلو من أي استشراق من مناطق الشرق عاد الاستشراق العربي الإسلامي وما يعزز هذا الطرح هو " أن أول طبعة للقرآن في نصه العربي الكامل تمت في البندقية بتاريخ يرجّح أن يكون سنة 1530م تقريبا، إلا أن جميع نسخ هذه الطبعة قد تم إتلافها بأمر من الكنسية ولم يعثر لها على أثر حتى الآن".[3]

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 120.

2- ميشال جحا: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1982م، ص 102.

3- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط3،دار العلم للملايين،بيروت، لبنان، 1993م، ص 438.

ولأنها أولت العناية بالدراسات العربية الإسلامية فهي قد ساهمت في جمع آلاف المخطوطات العربية النادرة التي لا تزال مكتباتها العامة والخاصة تضمها وقد تم الحصول عليها من طرف الرهبان، القساوسة السفراء، التجار، طلبة العلم، والمستشرقين أنفسهم.

في نهاية هذا المبحث لا بد من التأكيد أن الاستشراق الأوروبي تناول كل ما يتعلق بالشرق بالدراسة والبحث والتنقيب وقد ساعده في ذلك استعماره البلاد الشرقية سنوات عدة.

وقد ركز اهتمامه على الدراسات العربية الإسلامية لما وجد فيها من تأثير لهذا الدين الجديد ومن قراءات كثيرة ومتعددة للنص المؤسس لهذه الحضارة. وقد تناولوه من ناحية النص القرآني، السنة النبوية، الفقه الإسلامي، الشريعة الإسلامية، التاريخ الإسلامي وكانت لهم أهداف مشتركة لتأدية هذا العمل. ومناهج متقاربة اشترك فيها كثير من المستشرقين عبر جميع مدارس الاستشراق نوجزها في ما يلي: رد معطيات الدين الإسلامي إلى أصول يهودية أو نصرانية، التشكيك في صحة النص القرآني والسنة النبوية البحث عن الضعيف والشاذ من الروايات واعتمادها في تحليل الحقائق، الاهتمام بالفرق والأقليات، التفسير بالإسقاط، اعتماد المنهج الانتقائي، ثم التحريف والتزييف والإدعاء، واعتماد الخبر غير الموثوق لدى المسلمين وهذه المآخذ لا تقلل أبدا من إنجازاتهم التي حرصوا فيها على الإخلاص والعمل الجاد، حب الاستطلاع والرغبة القوية في المعرفة، الصبر، الأناة، الإنفاق السخي على البحث العلمي.....

ونظرا لشساعة البحث الاستشراقي في تناوله للنص القرآني اقتصرنا في الخطاب الاستشراقي الأوروبي في تناوله للنص القرآني على المدارس: الإسبانية، الإنجليزية، الألمانية، والإيطالية، وهذا الاقتصار في التناول لا ينفي أبدا جهود المدرسة الهولندية، النمساوية، وحتى الإسرائيلية.

في تناولها للنص القرآني خصوصا ولكل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين على وجه العموم ثم إن ترجمات القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية غزير جدا بما لا يتسع المجال لذكره وحصره كله، وبقدر ما هو أمر إيجابي بقدر ما لا تنتفي منه السلبية يقول محمد خليفة حسن: "أدت وفرة الترجمات الاستشراقية في اللغات الأوروبية إلى نتيجة سلبية في الدراسات القرآنية عند المستشرقين وهي أن معظم هذه الدراسات اعتمدت على الترجمات ولم تعتمد على النص القرآني العربي للقرآن الكريم ".[1]

ولأن الفصل يعد فصلا تمهيديا قصرنا الحديث على المدارس سالفة الذكر، لأن المقام لا يتسع لتناول جميع المدارس الاستشراقية في تناولها للنص القرآني، ثم إن خصائص كل مدرسة تنتقل إلى الأخرى والاختلاف يبدو طفيفا لأن كل المدارس انطلقت في تناولها للنص القرآني من اللغة اللاتينية التي كانت لغة العلوم آنذاك ولم تنطلق من النص في لغته الأصل (اللغة العربية)، ومن هذه الترجمة وضعوا الدراسات، التهميشات والتعليقات وهذه خاصية غالبة على الطرح الاستشراقي فاللاحق يأخذ من السابق، وهذا ما أدى إلى الفهم الخاطئ للنص المؤسس لحضارة المسلمين.

وفي هذه الترجمات تقول زينب عبد العزيز: "يقول الأب "روبير كسبار": " إن الغرب لم يفهم الإسلام على حقيقته أبدا ولم يحاول ذلك مطلقا.... وحتى خيرة المسيحيين القلائل الذين كانوا يعيشون على مقربة من الإسلام، من أمثال "يوحنا الدمشقي" و"تيودور أبي قرة" و"بولس الصيدوني"، فلم يتمكنوا من إدراك جوهر الإسلام وعظمته، وهي: التصعيد إلى الله الواحد الأحد، ولعل ذلك يرجع أساسا إلى أن الغرب المسيحي، قد

1- محمد خليفة حسن: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة في المدة 16– 18– 1427 هـ الموافق لـ 09– 11– 2006 م، المدينة المنورة، المجمّع، 1427 هـ، 2006 م، ص 45.

اكتفى لمدة قرون طويلة بتلطيخ الإسلام ومؤسسه بأسخف الأقوال، دون أن يكلف نفسه حتى عناء دراسة هذه العقيدة....."[1].

1- زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص 52-53.

المبحث الثالث: النص القرآني في الاستشراق الفرنسي.

لأن موضوع البحث النص القرآني عند "جاك بيرك" ارتأينا إفراد مبحث خاص بالاستشراق الفرنسي، زيادة على أن الاستشراق الفرنسي أصيل ومتفرد داخل المنظومة الاستشراقية الأوروبية خصوصا والعالمية على وجه العموم.

ثم إن التواصل الحضاري والثقافي بين فرنسا والشرق قديم جدا حتى أنه يستحيل تحديد تاريخ زمني لتلك الصِلّات. على أن كثيرا من المؤرخين يجمعون على أن صِلة فرنسا بالشرق، كان أيام الفتوحات الإسلامية عندما وصلت جيوش المسلمين بقيادة "عبد الرحمن الغافقي" إلى "جبال البرانس"(جنوب فرنسا) وتصدى لها "شارل مارتلCharles Martel " في موقعة "بواتييه" (بلاط الشهداء) عند العرب. وهنا تعرفت فرنسا على العرب المسلمين واتصلت بالشرق.

وقد توطدت العلاقة بين فرنسا والعرب أيام خلافة بني العباس بين المراسلات والهدايا التي كانت بين "هارون الرشيد" والإمبراطور "شارلمان Charlemagne" وبعد الحروب الصليبية زادت فرنسا من اهتمامها بالعرب المسلمين وتحمست نحوهم أكثر وعقدت مؤتمر الصليبين بفرنسا سنة 1095م، وكان لها دور ريادي في جميع الحروب الصليبية.

وبعد انتهاء الحروب الصليبية وخسارة الغرب بدأ التفكير في وسائل أخرى من بينها النشاط التجاري وتبادل السفراء، الرحلات.

وكانت بواكير اتصال فرنسا بالشرق عبر الأندلس كما حصل مع معظم البلاد الأوروبية، إضافة إلى تأسيس مدارس ريمس وشارتر لتدريس اللغة العربية، وإنشاء كراسي للعبرية والعربية والكلدانية في باريس بعد مجمع "فيينا" المنعقد برئاسة البابا "كليمانس الخامس" (1311-1321م).

وكان للملك "كارلوس الثالث" (1716 – 1788م) دور فعال في ترسيخ اللغة العربية في فرنسا وفي هذا يقول نجيب العقيقي: "حتى نشط لها الملك "كارلوس الثالث " (1716 – 1788م) -يقصد اللغة العربية- فوسع المكتبة الملكية، ونظم مكتبة دير الأسكوريال التي كان قد أنشأها الملك فيليب الثاني، ناشر التوراة في سبعة مجلدات، وجعل من المعرفة العربية مبررا لترقية الموظفين واستدعى رهبان موارنة من لبنان وشجع الإسبان على التضلع في اللغة العربية وتراثها ".[1]

اختصارا يمكن أن نقول أن فرنسا اتصلت مع الشرق مع قائدها شارل مارتل حين أوقف جيوش المسلمين، واتصلت بالشرق مع إمبراطورها "شارلمان" عندما أنشأ حامية الكنيسة الكاثوليكية، وتزعم الحروب الصليبية، ومن هنا كانت فرنسا أكثر من غيرها قربا واحتكاكا بالعرب والمسلمين في الحرب مع الإسلام في الأندلس أو جنوب فرنسا، شمال إفريقيا، مصر أو الشام.

ومثل هذا الاتصال بالشرق الخلفية الفكرية والقاعدية التي انطلق منها المستشرقون في بناء تصوراتهم عن الشرق عموما والعالم الإسلامي على وجه الخصوص، وهذه الخلفية أصبغته صبغة خاصة جعلته يختلف عن باقي أنواع الاستشراق في أوروبا وفي الغرب عموما. ومكنت العوامل السالفة الذكر مجتمعة من الاتصال الثقافي بين فرنسا والشرق الإسلامي، إضافة إلى الطلبة الوافدين من الأندلس، وقد أنشأت فرنسا قبل قرنين من هذا التوافد الطلابي أول كرسي للغة العربية يقول "جوزيف نسيم يوسف": "لقد تمتعت باريس بمكانة رفيعة في القرون الوسطى باعتبارها مدرسة للاهوت، ولما كان علم اللاهوت هو موضوع الدراسة الأسمى، فقد أطلق على هذه المدرسة اسم "سيدة العلوم العليا"، وهذا يعني أنها كانت رفيعة القدر والمكانة باعتبارها جامعة. ولقد جرى القول المأثور القديم، وهو: أن البابوية كانت عند الإيطاليين، والإمبراطورية عند الألمان، والعلم عند الفرنسيين وكانت باريس هي المركز المختار للعلم والتعلم وكان طبيعيا جدا أن تصبح باريس منبعا لجامعات

1- نجيب العقيقي: المرجع السابق، ص 17 – 174.

الشمال ونموذجا لها. فقد انبثقت جامعة أكسفورد الإنجليزية عن هذا المصدر الأصلي في أواخر القرن الثاني عشر، أما جامعة كامبردج، فقد بدأت بعد ذلك بفترة، ولا ترجع أي جامعة من الجامعات الألمانية إلى ما قبل القرن الرابع عشر ومن المسلم به أنها كانت تقليدا لجامعة باريس".[1]

وفي عهد الملك "فرنسوا الأول" تأسس معهد فرنسا Collège de France عام 1530م وأنشئ كرسي لليونانية وآخر للعبرية، إضافة إلى إنشاء الكلية الملكية والمكتبة الوطنية، وزادت روابط الاتصال بالشرق عندما عقد معاهدة مع السلطان سليمان القانوني.

وقد ضمن هذه المكتبات العديد من نوادر المخطوطات، والنوادر كالنقود والأوسمة والأختام والخرائط والعديد من الكتب العربية يقول نجيب العقيقي: "ويكفي أن أذكر أن مكتبة باريس الوطنية وحدها 1654 Bibliothèque nationale de paris تحتوي على ستة ملايين من الكتب والمخطوطات، منها نحو سبعة آلاف مخطوط عربي ".[2]

وأضحت كل هذه المنابر العلمية مزار كل من يطمح في معرفة الشرق طيلة القرن السادس عشر الميلادي. وزاد توسع اهتمام فرنسا بالشرق أثناء الثورة الفرنسية سنة 1789م وأنشأت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية عام 1795م، وكانت اللغة التي تدرس فيها هي اللغة العربية الفصحى والعامية، ولغات شرقية أخرى كالتركية والفارسية، ودرس في هذه المدرسة القناصل، رجال السياسة والسلك الدبلوماسي، قبل أن يمارسوا أعمالهم في بلاد الشرق التي كانوا يفيدون إليها.

وقد استعان نابليون بهؤلاء العلماء المتخصصين في حملته على مصر، وهذا ما لعب دورا في تطوير الدراسات الاستشراقية بصورة عامة، وعمق من الدراسات العربية الإسلامية، وفي عام 1832م توسع التدريس في هذه المدرسة إلى اللغات: السودانية، الهندية، الصينية، اليابانية، السامية، وغيرها من لغات الشرقيين

1- جوزيف نسيم يوسف: نشأة الجامعات في العصور الوسطى، ط 1، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1971م، ص 266- 267.
2- نجيب العقيقي: المرجع السابق، ج 1، ص 142- 143.

ولهجاتهم، ولعل السبب المباشر في ازدهار الدراسات الشرقية هو حملة نابليون، على مصر ثم احتلال الجزائر وتونس، والتواجد في المغرب وبلاد الشام، إذ أن نابليون أسس معهد مصر بالقاهرة والذي زود بمطبعة عربية قامت بنشر العديد من الكتب والمخطوطات الشرقية.

ومن الأسباب الأخرى الدور الذي لعبته جامعة السربون "وما زالت تلعبه في مضمار الدراسات العربية والإسلامية، حيث أنشئ بها قسم خاص بهذه الدراسات –يقصد الشرقية– يعتبر أقوى الأقسام، وأهمها إلى وقتنا هذا ".[1]

وحين اندفع المستشرقون الفرنسيون إلى الشرق، تقاسموا فيما بينهم المهام "ففي عام 1843م قصد "أرنو" وهو صيدلي فرنسي اليمن وسار شرقا فكشف عن طريق الصدفة القوافل بين مأرب وصنعاء، وبلغ ما نسخه في رحلته تلك 56 نقشا من صنعاء وصرواح ومأرب، وبين عامي 1907 – 1908م اكتشف "لويس ماسنيون" قصر السدير الأخيضر، واكتشف "جوتيه" في سنة 1918م، المدن القديمة في الجزيرة العربية".[2]

وجيء بهذه الاكتشافات وأنشأ لها المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة وقد أنشأه "ماسبيرو" عام 1880م، وضم الآثار العربية والفارسية والشرقية، وزود بمكتبه ومطبعة، ويضاف لهذا المعهد، معهد الدراسات العليا في الجزائر، تونس، المغرب، سوريا، لبنان، فأولى الاستشراق الفرنسي من خلال هذه المعاهد العناية لكل ما يتعلق بهذه البلدان وظهر إلى الوجود كم هائل من الأبحاث ولدراسات.

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 108.

2- أحمد نصري: أراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، –دراسة نقدية– ط 2، دار القلم للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 1435هـ، 2014 م، ص 33.

وأضيفت لهذه المعاهد معاهد أخرى نذكر منها: معهد قرطاجنة 1895م، مدرسة الآداب العالية في الجزائر 1881م، وتحولت إلى جامعة عام 1909م، ومعهد الدراسات المغربية في الرباط سنة 1931م والمعهد الفرنسي في دمشق سنة 1822م، وسنة 1930م.

علاوة على المجلات المتخصصة في هذا المجال والتي يوجد منها العديد الذي يصدر من باريس والشرق الأدنى وشمال إفريقيا، وأشهرها: المجلة الإفريقية، المجلة التونسية، المحفوظات المغربية، محفوظات البربر، المجلة الآسيوية، مجلة الدراسات الإسلامية، زيادة على نشرة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، ونشرة الدراسات العربية.

لقد خلف هذا الكم الهائل من الكراسي والجمعيات والمعاهد، المجلات....كما هائلا من المستشرقين يصعب الإحاطة بهم جميعهم، وبأوجه نشاطاتهم التي ركزت اهتمامها بداية الأمر على البحث في اللغة العربية نحوها، وآدابها، ومنهم المستشرق "بوستيل Postel" الذي ألف كتاب "قواعد اللغة العربية والفينيقية" عام 1539م، وأصدر كتاب "عادات وشريعة المسلمين"، "وصف القاهرة"، أما "أيربلو D 'herbelot" فله كتاب "المكتبة الشرقية" وألف "دي كوروا Du Courroy" عام 1848م، كتاب عن "التشريع الإسلامي في المذاهب السنية والشيعية والحنفية، أما "دي ساسي" شيخ المستشرقين فأنشأ "المجلة الآسيوية" وألف "النحو العربي"، وحقق وطبع مقامات الحريري وكليلة ودمنة.... وغيرها من الكتب المتعلقة باللغة العربية وفقهها وآدابها.

ولأن فرنسا احتاجت في استعمارها للبلدان العربية التعرف على لغاتها ولهجاتها أولى المستشرقون العناية في بحوثهم باللغة العربية الفصحى والعامية، ونشأت ثلة من المستشرقين الذين أولوا العناية بالبحث في هذا الميدان ونذكر منهم: "البارون دي سلان Slane"، "رينان Renan"، "فليش Fleish"، "بلاشير"

"شومي"، "دينزو"، "وليام مارسيه Marçais"، "كولان Colin "، "رينو Renaund"، "دافيد كوهين Cohen"، مونتاني Montagne"، "بارتلمي Barthélémy ".

أما الدراسات المتعلقة بالأدب العربي نجد فيها أسماء أخرى أبرزها "ويبلا"، "فييت"، "مخائيل" "بلاشير"، "بيريز Pérés "، "دي ساسي"، "شارل بيلا"، "جودفري ديموميين"، "هنري ماسيه Massé " "كريمر"، "سوفاجيه"، "كانار"، "ديمفريمري"، "سانيتي".

ومن الشخصيات النسوية في الاستشراق الفرنسي "مدام سورديل" واختصارا يمكن أن نقول أن مفهوم الاستشراق لم يظهر في فرنسا إلا عام 1799م، كما لم يدرج هذا المفهوم في قاموس الأكاديمية الفرنسية إلا عام 1838م.[1]

ولن نفصل في الموضوع أكثر لأن الدراسات الاستشراقية الفرنسية غزيرة خاصة في تناولها لشعوب شمال إفريقيا ومستعمرات فرنسا وسننتقل مباشرة للحديث عن اهتمامات هذا الاستشراق بالدراسات الإسلامية وبالضبط في تناول النص القرآني، لأنه من الصعب بمكان الإحاطة بجميع أوجه نشاط الاستشراق الفرنسي.

من أهم ما قام به المستشرقون الفرنسيون في ميدان التأليف والنشر ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، وبحثوا في الوحي ومصدره، ودرسوا علم القرآن، ووقفوا على تاريخ نزوله، ترتيب سوره، وقفوا على المكي فيه والمدني، ناسخه ومنسوخه، محكمه، متشابهه، لغته، أسلوبه، بنيته،غريبه، الزمن فيه، المعيار فيه علاقته باللغة العربية...، وألفوا في هذا المجال عشرات الكتب وأصدروا عشرات المجلات والمقالات واهتمامهم هذا عائد إلى علمهم بأن فهم علوم القرآن السبيل الوحيد للنفاذ إلى هذا الكتاب وفهم مراميه ومن ثم فهم العالم الإسلامي والشعوب العربية الإسلامية، حتى أنهم تناولوا إعجاز القرآن وبلاغته وقارنوا بينه وبين التوراة

1- عزوزي حسن بن إدريس: آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، سلسلة تصحيح صورة الإسلام، فاس، المغرب، 2007م، ص 55.

والإنجيل، وسعوا إلى ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الفرنسية، وكان "الإسهام الفرنسي في هذه الدراسات العلمية غزير ومتنوع، يأخذ أحيانا شكل المجهود الجماعي، ويأخذ أحيانا أخرى شكل المجهود الفردي المتميز، ولا شك أن من أهم ما أثمر عنه الجهد الجماعي للمستشرقين فكرة الموسوعات العامة أو دوائر المعارف الإسلامية ".[1]

ولعل أول ترجمة فرنسية للقرآن الكريم تلك التي أنجزها "أندري دي ريير" سنة 1647م [2] ونقلت إلى لغات أخرى، " ثم توالت الترجمات، وكلها تندفع من نفس المنطلق حتى كان القرن السادس عشر، وبدأ يظهر الاستشراق والاهتمام بدراسة اللغة العربية بغية مزيد من التوغل، ومزيد من الهدم والتجريح، وفي القرن السابع عشر قام "أندرييه رييه" (1580-1660م) قنصل فرنسا في مصر عام 1630م بعمل أول ترجمة كاملة للنص العربي نشرت عام 1647م وكانت أول محاولة أمينة نسبيا في ابتعادها عن الصراعات – لكنها- ما كادت تظهر حتى تبعتها ترجمتان إحداهما بقلم "جرمان دي سليزي" والأخرى بقلم "لود فيكو ماراتشي" لتعودا بترجمات القرآن إلى حظيرة التعصب وحلبة الصراع التي بدأها القس "بطرس المبجل"....."[3] وتلتها بعد مائة وستة وثلاثين سنة ترجمة "كلود سفاري" إذ ظهرت في باريس سنة 1783م[4] وأعيد نشر هذه الترجمة مرات عديدة في القرن العشرين.

وكان "لفولتير" محاولات في ترجمة القرآن.[5] أما أول ترجمة مرجعية فرنسية فتمت سنة 1840م، على يد "كزيميرسكي" الذي كان معروفا بإتقانه للغتين العربية والفارسية، واستخدم العديد من الطلبة والباحثين هذه الترجمة وأعيد نشرها مرات عديدة، وعيب عليها اهتمامها بالأسلوب على حساب البنية والمعنى، ولعل أول من تخصص بدراسة تأريخ القرآن الكريم المستشرق الفرنسي "بوتيه" (1800م-1883م) حين عكف على

1- درويش أحمد: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997، ص 13.
2- أنظر: بدوي عبد الرحمن: المرجع السابق، ص 443.
3 - زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص53-54.
4- الصغير محمد حسين علي: المرجع السابق، ص 108.
5- ينظر: البنداق محمد صالح: المرجع السابق، ص 115.

البحث في تأثير القرآن بما قدمه من معرفة عن الديانات السابقة والظروف التي أحاطت بنزوله وغايته، والعقائد الموافقة له أو المعادية له، نشرت هذه الدراسة في باريس عام 1840م. وتلت هذه الترجمة ترجمة "مونتيه" سنة 1929م، و"ماصون" وغيرها وهناك ترجمة فرنسية أخرى لـ"إدوارد مونتير" قال عنها محمد فؤاد عبد الباقي: "كنت طالعت في مجلة المنار مقالا للأمير شكيب أرسلان عن ترجمة فرنسوية حديثة للقرآن الكريم، وضعها الأستاذ إدوارد مونتيه. وقد قال عنها: " أنها أدق الترجمات التي ظهرت حتى الآن وقد نقل عنها إلى العربية مقدمة هذه الترجمة، وهي في تأريخ القرآن و تأريخ سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نشرت في المنار.

فاقتنيت هذه الترجمة فوجدتها قد أوفت على الغاية في الدقة والعناية، وقد ذيلها المترجم بفهرس لمواد القرآن مفصل أتم تفصيل".[1]

وتأتي ترجمة "بلاشير" مابين (1947، 1952م) لمعاني القرآن مع مقدمة طويلة وقد رتب في هذه الترجمة سور القرآن وفقا لترتيب النزول، وفي طبعة 1957م، أعاد ترتيب السور وفق الترتيب الأصلي للمصحف، وكانت هذه الترجمة في ثلاثة أجزاء وعد المستشرقون هذه الترجمة قوية من حيث عدتها التي أعتدت بها، ومن حيث المدارس التي اعتمدت عليها في الترجمة (المدارس الفقه لغوية الأوروبية). إضافة إلى تمكن بلاشير في اللغة العربية وقواعدها.

وتلتها ترجمة: "ماصون " سنة 1958م، وترجمة "غروجون" سنة 1972م، ومن ترجمات العرب للنص القرآني إلى اللغة الفرنسية، ترجمة "حميد الله" سنة 1959م، ترجمة "حمزة بوبكر" سنة 1972م، أرفقت هذه الترجمة بشروحات، واعتمدت أهم التفاسير، وتلتها ترجمة "صادوق مازيغ" سنة 1980م، ثم ترجمة "صلاح الدين كشريد" سنة 1981م، وقد اشترك المستشرق الفرنسي "أوكتاف بل" مع "سي محمد التيجاني" في ترجمة القرآن الكريم إلى الفرنسية، إضافة إلى ترجمة "زينب عبد العزيز" أما ترجمة "أندريه شوراكي" المنشورة سنة

1- محمد فؤاد عبد الباقي: تفصيل آيات القرآن الكريم، مقدمة الطبعة الثانية، ط 8، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969 م، (المقدمة).

1990م فقد كانت الترجمة الأكثر عرضة للنقد والجدل كونه متخصص في الدراسات العبرية، وقد ترجم القرآن إلى العبرية ثم منها إلى الفارسية.

ومن الترجمات الجزئية إلى الفرنسية ترجمة "ألبركاز يميرسكي" البولوني ويؤكد الباحثون أنها ترجمة تعوزها الأمانة العلمية وفهم البلاغة العربية إضافة إلى ترجمة "لاماس" 1930م.

و في نفس السنة التي صدرت فيها ترجمة "أندريه شوراكي" صدرت ترجمتان فرنسيتان أخريتان هما ل"جاك بيرك" و"رينيه خوام"، و يعترف المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" أن محاولته ترجمة معاني القرآن الكريم "ليست غير محاولة لتفسير معاني القرآن الكريم، لأن الترجمة الحقيقية للنص القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات القرآن الكريم لها مدلولات ومؤثرات عميقة ولا تستطيع اللغة (القابلة) أن تنقلها بكل ما تحتويه من معان ظاهرة وخافية".[1]

ولم تتوقف مجهودات المستشرقين الفرنسيين عند ترجمة القرآن بل تعدتها إلى التأليف في موضوعات قرآنية أخرى، وها هو "بوستيل" يكتب كتاب "توافق القرآن و الإنجيل" سنة 1543م، أما "بروفاسان" فله كتاب "سورة فاتحة الكتاب" سنة 1920م، وترجم "ماركه" كتاب "القرآن و الخلق" وعلق عليه وهو عن مختارات لإخوان الصفا، وغير هذه الكتب كثير.

وفي السيرة النبوية نشر المستشرقون الفرنسيون كتبا كثيرة وكان هذا الاهتمام منذ عهد اللاهوت النصارى (القرون الوسطى) لمواجهة الدين الجديد، وتشويه صورته، ولعل أول من تناول السيرة النبوية الفرنسي "بيير بايل Pierre Bayle" الذي عرض لحياة محمد صلى الله عليه وسلم في قاموسه التاريخي والنقدي الذي ظهرت طبعته الأولى في روتردام عام 1697م، أما "فولتير" فقد تهجم على النبي صلى الله عليه وسلم في مسرحيته الشهيرة "Mahomet ou le Fanatisme" "محمد أو التعصب" وألف "بودي Body" كتابه

1- عبد الغني مصطفى: ترجمة جاك بيرك للقرآن، من القراءة إلى التفسير، مجلة الاجتهاد، عدد 49، السنة الثانية عشرة، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة، بيروت، لبنان، شتاء 2001م، 1421هـ-1422هـ، ص 115-137.

"حياة محمد La Vie De Mahomet" سنة 1671م ونقحه سنة 1730م. ولعله أول كتاب تعرف فيه الفرنسيون على حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، أما "هنري دي بولنفيلي" فكتب كتاب عن حياة النبي صل الله عليه وسلم وعادات المسلمين عام 1731م.

وفي أواخر القرن التاسع عشر كانت البدايات الأولى للحديث عن السيرة النبوية في المعاجم الكبرى وفي مقدمات ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية. ثم نشر "كازانوفا" سنة 1910م كتابه "محمد وانتهاء العالم في عقيدة الإسلام الأصيلة" إضافة إلى كتاب "أصل اسم محمد" لـ"كولين" سنة 1925م، ثم كتاب "معضلة محمد" لـ"ريجيس بلاشير"، وكتاب "محمد" لـ "ماكسيم رودونسون" سنة 1961م.

وفيما يخص الحديث النبوي فإن المستشرقين الفرنسيين قاموا بنشر أشهر كتب الحديث وترجموا بعضها وحققوه، ودرسوا أعلام الحديث النبوي، ومن بين المستشرقين الذين اختصوا في هذا المجال "وليم مارسيه" في كتابه "ترجمة جامع الأحاديث" للبخاري في أربعة أجزاء.

ولأن المقام لا يتسع لرصد إسهامات كل المدرسة الاستشراقية الفرنسية علينا أن نكتفي بهذا القدر وعلينا الإشارة إلى أن الفرنسيين بحثوا في حضارة الإسلام منذ نشأتها وتطورها وانتشارها، بحثوا في آثارها وأعلامها وتناولوا موضوع الفرق الإسلامية والملل والمذاهب بالدراسة والبحث، وظهرت لهم في هذا الميدان كتب ومؤلفات عديدة.

أما بالنسبة للغة العربية فقد ألفوا فيها العديد من الكتب والمعاجم وترجموها، واهتموا ببعض الشخصيات الأدبية. وفيما يخص التاريخ الإسلامي بذلوا جهدا لا يستهان به ونشروا العديد من الكتب التي ألفوها فيه.

ولم يفت المستشرقين الفرنسيين أن يكتبوا في جغرافية العالم الإسلامي، ونشطوا في الكتابة في الفنون والعلوم العربية ولعل "الدراسات الاستشراقية في فرنسا.... تمتاز بالشمولية والتعدد، فهي لم تترك ميدانا من

ميادين المعرفة الشرقية إلا تناولته بحثا ونقدا وتمحيصا، فقد تعرضت لجميع أنواع المعرفة الشرقية من لغات وآداب وتاريخ وجغرافيا، وآثار وقانون. كما تعرضت للشرق بكامله من الناحية الجغرافية، ولم تقتصر على الشرق الأدنى والدول الإسلامية، بل تناولت بالإضافة إلى ذلك تركيا وفارس، والحضارات الآشورية والبابلية والمصرية القديمة. كما تناولت ..... جنوب شرق آسيا والتبت والهند والصين واندونيسيا و اليابان....."."[1]

ولهم آراء في تاريخ القرآن الكريم إذ أنهم بحثوا في القرآن الكريم، ومصدره، بحثوا في الأديان التي ظهرت في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام (اليهودية، المسيحية) ولهم آراء في موقف الإسلام من التوراة والإنجيل، ثم انتقلوا إلى قضية الخلق، القصص، التشريع، العقيدة، ثم علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل.

لهم آراء في رحلات الرسول صلى الله عليه وسلم التجارية، في الوحي الإلهي، في مفهوم الوحي عند أهل الكتاب وعند المسلمين، في فتور الوحي، وفي العوارض التي كانت تعتري الرسول صلى الله عليه سلم عند نزول الوحي.....

ولم يفت المستشرقين الفرنسيين الحديث في القرآن تعريفه، صورته الأدبية، الحروف المقطعة في أوائل السور التكرار، توثيق القرآن، ترتيب السور، مضمون القرآن وأسلوبه، المكّي والمدني، ضوابطهما ومميزاتهما، جمع القرآن وتدوينه، إحراق المصاحف، تعجيم القرآن وإعرابه.....وكان لهم رأي أيضا في القراءات القرآنية واختلافها.

ولعله من نافلة القول الإشارة إلا أن العقد الأخير من القرن الثامن عشر عرف الانطلاقة الحقيقة للدراسات الشرقية بفرنسا، ثم عرفت فتورا نهاية هذا القرن إلا أن جاء المستشرق الكبير "سلفستر دي ساسي Silvester De Sacy" في القرن التاسع عشر، واستطاع أن يعيد مجد فرنسا الاستشراقي، ويحول أنظار المهتمين

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق، ص 115.

بالدراسات الشرقية من جديد إلى باريس، وقد تخرج على يديه معظم المترجمين الذين رافقوا حملة نابليون على مصر، وتخرج على يده الكثير من المستشرقين والمؤرخين الفرنسيين وغير الفرنسيين.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أيضا أن هذه المرحلة تعد مرحلة التأسيس والاستقلال الحقيقي للاستشراق الفرنسي و"بولادة القرن العشرين، ظهر تحول في الاستشراق الفرنسي، فقد سمح إنشاء المدرسة العلمية (التطبيقية) للدراسات العليا في باريس بتجديد المواد المتفرعة والمتخصصة، لاسيما على صعيد الدراسات الاستشراقية. فقد كانت الدروس المعطاة في هذه المدرسة على شكل مناقشة بحوث موجهة إلى مستمعين متقدمين".[1]

وفي هذه الفترة ظهرت أسماء استشراقية لامعة نذكر منها على سبيل المثال: لوي ماسنيون، هنري ماسيه ريجيس بلاشير، مكسيم رودنسون.....وصولا إلى مستشرقنا جاك بيرك، وقد تغيرت أسس البحث في هذه الفترة وابتعدت عن الطابع السياسي التقريري أو الإخباري، وأصبحت هذه الدراسات أكثر تخصصا "بدأت البحوث تكتسب أبعادا جديدة وذلك باستخدام أساليب علوم إنسانية أخرى وأهداف جديدة فتطورت هكذا البحوث والدراسات وصارت أكثر تخصصا يوما بعد يوم، كتلك التي تعنى بقضايا التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ العمراني، والمشاكل والمسائل التكوينية، وأصول اللغة، وفقه اللغة، وصولا إلى القضايا الدينية والفنون، والآثار وذلك بنوع اختلف عمّا كان في السابق من تاريخ إخباري أو سياسي تقريري بحيث تغيرت أسس البحث عنها".[2]

ومن المعاهد والمراكز التي أسهمت في ترسيخ طريقة البحث الجديدة، وفي إنشاء هذا الجيل الجديد من المستشرقين معهد دراسات المجتمعات المتوسطيّة و مركز دراسات وبحوث العالم العربي الإسلامي، وبفضل هذه

1- روبير منتران: الاستشراق الفرنسي، أصوله، تطوره، آفاقه، ترجمة يحي يوسف، مجلة الاستشراق، م2، العدد الثاني، دار الشؤون العامة، بغداد، العراق، شباط،1987م، ص 35.

2- المرجع نفسه: ص 35.

المعاهد والمراكز أصبح لهذه المدرسة تأثيراتها القويّة الايجابيّة أو السلبيّة لهذا لا نستطيع تجاهل هذا الاستشراق ذلك أنه يفرض علينا نفسه بإلحاح.

يتفق معظم الباحثين على أنّ المدرسة الفرنسيّة الاستشراقيّة أصبحت نموذج المؤسسة الاستشراقيّة العلميّة العلمانيّة بعد انفصال الاستشراق عن اللاهوت في القرن الثامن في كل من فرنسا وانجلترا.

فأصبح الاستشراق علما قائما بذاته هدفه دراسة اللغّات الشرقيّة وآدابها زيادة على العقائد. وفق هدف يسير عليه جميعهم في إطار منظم لا يخرج عن التدريس في الجامعات وجمع المخطوطات العربيّة وتحقيقها ونشرها زيادة على الترجمة والإطلاع على تاريخ الأدب والتأليف فيه وفي غيره من العلوم الإسلاميّة والشرقيّة على أن هؤلاء المستشرقين سلسلة يرتبط بعضها برقاب البعض، فالآخر يأخذ عن الأول، والأول يوجه قراءة الآخر ورغم الانتقادات التي قد تنقص من قيمة بحثه إلا أنّها لا تلغيها بل تكون مرجعيّة يتكأ عليها المستشرق في قراءته للموروث الإسلامي.

وهذا ما حصل مع بيرك فهو لا يلغي مثلا قراءة "ماسنيون" ولا "بلاشير" لمصدر النصّ القرآني وخطورته. ولا يقصي قراءتهما للسنة النبويّة أو لعلاقة الشريعة الإسلاميّة بالقانون الروماني وهو لا ينفي تجريد المستشرقين للعقليّة العربيّة الإسلاميّة من الإبداع وإنتاج فلسفة إسلاميّة.

ولأن "ماسنيون" و "بلاشير" رمزين من رموز الاستشراق الفرنسي فضلنا تناولهما كأنموذجين من نماذج هذا الاستشراق، إضافة إلى أنهما أستاذا "جاك بيرك"، ثم إنهما من المستشرقين الذين ذكرهما بيرك في كتابه موضوع البحث "Relire Le Coran" فكانا مرجعين من مراجعه الفكرية التي قرأ بها النص القرآني. والتزاما بالتسلسل التاريخي سنبدأ بتأثير "ماسنيون" ثم "بلاشير".

* ***ماسنيون:*** Louis Massignon (1883-1962م) أول المستشرقين الذين وضعوا الاستشراق على محك العلوم الإنسانيّة وأدمجوه في علوم اللغّة، وعلم النفس والتاريخ من خلال مقالات عديدة.

بحث "ماسنيون" في المجال الصوفي جعله يمارس العديد من العادات والطقوس الدينيّة والتظاهرات، فقد ذكر بيرك أن أستاذه المأسوف عليه "ماسنيون" كان يهتم بمثل هذه التظاهرات اهتماما بالغاً وكان يحضر تظاهرة حج المؤمنين المسيحيين إلى منطقة البروتان التي يعتقدون أنّها المنطقة التي يوجد فيها الكهف الذي نام فيه الفتية، يقول بيرك:

"Le regretté Louis Massignon. Il s'agit comme on sait, de sept jeunes gens d'Ephèse, en Asie mineure, exemplaires par leur foi et que révoltait la perversité de leur époque."[1]

حينما بحث بيرك عن الزمن في القرآن الكريم تحدث عن التداخل بين الزمن الإنساني وبين اللازمان واستشهد بموقف معلمه "ماسنيون" الذي يعطينا حسبه تفسيرا مدهشا بهذا الخصوص وسورة الكهف عنده تحد موجه إلى التعاقب التاريخي لتسلسل الأحداث الإنسانيّة.

فالتصوف الإسلامي يتنكر للزمن المتتابع حين يرتبط بالفيزياء الذرية، والزمن الإسلامي ليس زمنا متسلسلا حسبه، وهو يزعم قائلا:

"Louis Massignon nous dote là-dessus d'une exégèse impressionnante. Il dégage du texte arabe maints traits provocateurs à l'égard de notre temps profane. Il montre que, dans cette sourate, un défi est lancé à la chronologie des hommes, et spécialement à la conception que se font du temps les Occidentaux; la théologie, ou plutôt la mystique musulmane, liées à une physique atomistique, ignoreraient ou plutôt dénieraient la durée continue."[2]

1- Berque Jaques: Relire Le Coran, Préface De Mohamed Bennouna, Editions Albin Michel, Paris, 1993, Page 58.

2 - Ibid : Page 58 -59.

بإنسانية "ماسنيون " وبثقافته الموسوعيّة العاليّة استطاع أن يدخل الاستشراق في مجال العلوم الإنسانية، بل ويدمجه فيها أما عن موقف "ماسنيون" من الإسلام فيعتبره من الديانات الإبراهيميّة التي تؤكد على الإيمان: "فالإسلام عنده دين إبراهيمي توحيدي يندرج بتأكيده على الإيمان في نسق متكامل مع اليهوديّة ديانة الأمل والنصرانيّة ديانة الإحسان...".[1]

كان "ماسنيون" مولعا بمواهب الإسلام المتصوفة فخص الحلاج بجهد كبير ودعا إلى مواضعة بين مناهج المستشرقين ولعل هذا سبب مهم لتأثر بيرك البالغ بأستاذه الّذي عمل جهده على إخراج الاستشراق من أفق انسداده ورفع أصابع الاتهام عنه.

و"كان ماسنيون يدعو إلى طلب "مواضعة" بين مناهج المستشرقين في البحث وبين التقاليد المعاشة لحضارات عريقة".[2] ورأي أنه مع نضج الإسلام سيتحول إلى مسيحية. وبما أن مجال الحديث القرآن لن ننه الحديث عن "ماسنيون" دون تبيين موقفه من هذا النصّ.

القرآن عنده نصّ لا يخضع للتفكك الفيلولوجي بحكم طابع الوحي الذي يتميز به وهو أيضا ذاكرة للحياة، وقاموس الفقير، وعند البعض الآخر هو رفيق للإرادة: "وأما في موضوع النّص القرآني فقد رأينا "ماسينيون" يستبعد إخضاعه للتفكك الفيلولوجي.....بحكم إلهامية ذلك النصّ وطابعه الوحي، وبالتالي بحكم أنه "شهادة مجتمعيّة حقيقيّة"، فكان يُؤثِر المنهج الوصفي الاستقرائي (أو الفينومنولوجي) الذي يتيح له التحدث عن موضوعه مثلا على النحو التالي: "القرآن المحفوظ منذ الطفولة هو (نظام العالم) وضعي موحى يتقن اختيار كل حدث وتفسيره وتقييمه إنه عند كل المؤمنين تذكرة وذاكرة جاهزة للحياة الجاريّة وذاكرة لغويّة و"قاموس الفقير"، وإنه أيضا عند الكثير دليل تعريفات وضمانات قابلة دوما للتطبيق وتتيح للفكر التمرس

1 – حميش سالم: الاستشراق في ركب العلوم الإنسانيّة، الاستشراق في أفق انسداده، ط1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، الرباط، المملكة المغربية، 1991، ص75.

2 – المرجع نفسه، ص76.

والعمل. وإنه أخيرا عند البعض رفيق ملازم للإرادة، ومصنف حكم الحياة العمليّة يتسنى التأمل فيه شخصيا مع تركيز الانتباه على الدلائل اللامنقطعة للغز الإلهي".[1]

لا ريب أن التجديد والتطور الذي دعا له "ماسنيون" في الاستشراق هيأ له تميزا عن كل سابقيه ولاحقيه وهذا التميز مكنه من التأثير على تلامذته ومريديه وأولهم "جاك بيرك" الذي نوه وأعجب به وحاول ممارسة تأملاته وتواطأ معها مع الاحتراز في كثير من الأمور وأولها استخدام لغّة جديدة للتحاور مع العرب وهذه اللغّة يجب أن تنسجم مع القضايا الراهنة قصد تجديد الدراسات الاستشراقيّة والدفع بها إلى الأمام في احتكاك مع العلوم الإنسانيّة لتتفاعل معها "لعل المستشرق الأكثر إحساسا بقوة "ماسنيون" وكذلك بمحدودية مناهجه ومقارباته هو البحاثة والمفكر الفرنسي "جاك بيرك J.BERQUE "فخلافاته مع أستاذه قد ظهرت بدءا من الحوارات حول العرب "... بحيث كان بكثير من اللباقة والدراية يبرز أمام محاوره ضرورة تبني لغّة جديدة تنسجم في معالجة القضايا الحاضرة مع الحس الجدلي والشعور التاريخي".[2]

غير أن خلاف التلميذ مع أستاذه لا يعني التنافر ذلك أن في بيرك كثير من " ماسنيون "، فالأخير ساعد بيرك على الإحساس بطعم الشرق، بل عرفه عليه أكثر" كان على بيرك أن يعيد النظر في تأثره الأولي بماسنيون، وأن يخضعه بالتالي لنوع من التطهير CATHARSIS، من أن يقدح في عبقرية "الشيخ الجليل" الخاصة أو ينكر فضله في مساعدته على الإحساس بطعم الشرق".[3]

ولعل الفرق بين الباحثين هو أنّ "ماسنيون" اهتم بالبحث في الشخصيات أما بيرك فاهتم بالبحث في المجتمعات والعقائد والكتب السماويّة، إضافة إلى أنّ بيرك كان ذا نزعة طبيعيّة أما "ماسنيون" فكان ذا نزعة صوفيّة مسيحيّة وما نخلص لقوله هو: أنّ جل المستشرقين كانوا كاثوليكيين وأنّ المسيحيّة رهبنة فيها

1 - حميش سالم: المرجع السابق: ص76.
2 - المرجع نفسه: ص77-78.
3 - نفسه :ص80.

الحس الصوفي واضح حتى أنّ "جمال الدين الأفغاني" قال: " كلام المسيح كلام صوفي"، ويرجع ميولهم هذا لتجاوب هذه النزعة مع أهوائهم ومواجدهم التي صقلها فيهم كتابهم المقدس.

-ريجيس بلاشير: Regis.BLACHERE (1909م) بالانتقال إلى بدايات القرن العشرين تطالعنا ترجمة "بلاشير"، وبحثه في تأريخ القرآن في كتابه "القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره" وقد ترجمه إلى اللغة العربية "رضا سعادة" وله كتاب آخر غير مترجم هو "المدخل إلى القرآن"، وتؤكد زينب عبد العزيز أن "بلاشير" تأثر بترجمة المستشرق الألماني "نولدكه". "وهي الترجمة التي يتذرع بها "بلاشير" ليقول عن القرآن:" وذلك النص الغامض عادة والذي يصعب فهمه في سياقه الذي لا يتفق – ونصر على ذلك - مع المراحل الأربع المتتالية لنبوة محمد في مكة والمدينة".[1]

نظرة بلاشير للنصّ القرآني تتميز بطابعها النقدي العلمي وهي مغمورة أيضا بطابعها الكتابي الإنجيلي وهذا واضح من تقسيمه لسور القرآن إلى أدوار، ومن هذا المنطلق يرى بيرك أنّ جهود المستشرقين لا تستحق الازدراء لأنها أدخلت النقد إلى النصّ القرآني الذي كان متروكا لحجة السلطة.

قسم "بلاشير" هذا النصّ إلى أدوار وفترات هي: الدور المكي والدور المدني ثم قسم هذه الأدوار أيضا إلى فترات فكل فترة لها ميزتها التي تختلف عن الفترة الأخرى، إذن من هذا التقسيم انطلق بيرك وبدأ إعادة قراءته للنصّ القرآني فقال:

"Cela ne veut certes pas dire que l'effort de l'orientalisme soit à dédaigner. Il a introduit utilement la critique en domaine trop généralement livré à l'argument d'autorité. Ainsi la philologie a-t-elle distingué dans l'expression même des sourates une période mecquoise et une période

1- زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص 54.

médinoise……bien que les élans descriptifs et lyriques n'y fassent nullement défaut."[1]

قسم "بلاشير" آي القرآن إلى أدوار فأدخل على هذا النصّ النقد وهذا ما مكنه من قراءة الظاهرة القرآنيّة بأدوات جماليّة: "ولعل أدبية القرآن قد وجدت في مباحث "بلاشير" التي خصصها للتراث العربي الإسلامي، تقويما يستمد نصفته من رؤية تمحيصيّة شاملة لخصائص التراث الأدبي العربي، الأمر الذي مكن الباحث من أن يقر للظاهرة القرآنيّة بكثير من المزايا الجماليّة لاسيما وأنه كان يستخلص أحكامه من مقومات النصّ، كما تلوح له، أو كما يستبينها فيه".[2]

قسم "بلاشير" سور الفترة المكيّة إلى فترة أولى هي فترة الوحي وتتميز سور هذه الفترة بالنبرة الوعيديّة والفترة الثانية يتوسع الإيقاع فيها وتتميز سورها بنبرة الوعظ والعبرة والتحذير أما سور الفترة المدنيّة فاتجهت نحو التشريع والحماسة والتنظيم: "هكذا محص "بلاشير" أدبية القرآن، ونحن وإن كنا نتحفظ كثيرا في المنحى التقسيمي، غير المبرر، الّذي اتبعه هو أيضا في تصنيف الأدبيّة إلا أننا نوافقه على كثير من أحكامه، بخصوص هذه الأدبيّة التي رآها لا تنحصر في جزء من القرآن دون آخر، بل هي عامة متكيفة مع مضامين الرسالة وذلك التكيف هو ما لوّن الأدبية القرآنيّة من حيث النبرة، والامتداد، والإيقاعيّة، فهي أدبية لم تتطور بالمعنى التاريخي للتدرج، ولكنها أسفرت منذ البدء، وعلى مدى التنزيل، عن خصائصها الاستيعابيّة، الأصيلة لرسالة سماويّة شموليّة".[3]

1 - Berque Jaques:op.cit, Page27.

2 - عشراتي سليمان: الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1998، ص40.

3 - المرجع نفسه ، ص 42.

حين مارس "بلاشير" النقد على النصّ القرآني كشف أدبية إلا أنّه أخفى وراء إعجابه بهذا النصّ أغراض مشبوهة تشكك في أصوله وتنتهك حرمة الصحابة الذين أبادوا حسبه كل جماليّة فيه حين قاموا بجمع سوره.

مرجعية "بيرك" في قراءته للنصّ القرآني مرجعية استشراقيّة تتوافق ورأي "بلاشير" بل وتزكيه ولا تزدريه لأنها تقرأ القرآن كنصّ غامض في كثير من الأحيان يصعب فهمه خلال مراحله وأدواره الأربعة، يقول "بلاشير" عن القرآن:" ذلك النصّ الغامض عادة والذي يصعب فهمه في سياقه الذي لا يتفق – ونصر على ذلك – مع المراحل الأربع المتتاليّة لنبوة محمد في مكّة وفي المدينة".[1]

إنّ ترتيب آيات القرآن التي جاء بها "بلاشير" موجودة قبله بقرون في كتب التراث الإسلامي والفقه أيضا، فالنصّ القرآني حين نفتحه نجد مثلا "سورة مكيّة وآياتها كذا" أو"سورة مدنيّة وآياتها كذا" على أن قراءة "بلاشير" للنصّ القرآني لم تتوقف عند هذا الحد بل قرأته في مرحلة الجمع والتدوين وطعنت في صدق الصحابة واتهمتهم بأنهم أبادوا كل الأدبيّة الموجودة في النصّ القرآني "إنّ الرغبة في فرض نصّ ثابت لا تتغير تبدو من ذلك الفعل الدنس، أو انتهاك الحرمات من جانب الصحابة الذين قاموا بإبادة كل الأشياء التي تم تسجيل الآيات عليها بأياد ورعة قامت بجمعها من فم الرسول".[2]

وكان بلاشير ضليعا في اللغة والآداب العربية من جهة، وضليعا في الدراسات القرآنية والإسلامية من جهة أخرى، وقد تخرج على يديه كوكبة من الباحثين المسلمين والأجانب نذكر منهم على سبيل المثال: "أندريه ميكل"و"محمد أركون".

بلاشير من المستشرقين الذين استشهد بهم بيرك لتبرير مواقفه ونظرياته في إعادة قراءة النصّ القرآني ويأتي بيرك استمرارا للخّط الذي بدأ منه بلاشير وغيره ممن سبقه من المستشرقين في نظرتهم للنصّ القرآني

1 – بلاشير ريجيس: المرجع السابق، ص13.
2 – المرجع نفسه: ص21.

وللتراث العربي عموما، لم يرض بيرك عن كل ما جاء به الاستشراق وكان "بلاشير" من أهم مراجعه الفكريّة التي لم يزدريها إلا أنه آخذها على كثير من الأمور و أولها ترجمته للنصّ القرآني ذلك أنها تحتوي على بعض المخططات التي توضع قبل السور التي يترجمها وهذه المخططات لم تخدم الترجمة أبدا، ويبدو أن لـ"جاك بيرك" رأي حول هذه الترجمة (ترجمة بلاشير)، إذ يقول: "ترجمة "بلاشير" لها مزاياها فهو رجل من أفضل المستشرقين الأوروبيين اطلاعا وضلاعة في قواعد اللغة العربية وآدابها، ولكن من نواقصه أنه كان علمانيا، أي أنه لم يكن قادرا على تذوق المضمون الروحي للقرآن وأبعاده الصوفية ولاشك أن "بلاشير" هو أستاذ عظيم فذ فقد كان أستاذي وصديقا كبيرا، ولكننا لو تكلمنا كعلماء بعيدا عن العلاقات الخاصة فإني أقول:"إن ترجمته للقرآن على الرغم من مزاياها فإن لها نواقصها، ولكنها تبقى من أفضل الترجمات الفرنسية للقرآن"[1]، وقد جعلت هذه الترجمة الاستشراق يبقي على هامش الفكر العربي والغربي وجعلته أيضا يتخلف عن العلوم الإنسانيّة لأنه تجاهل علوم العصر ومكتسباته فهذه المنهجيّة قرأت النصّ القرآني كنصّ غير منتظم ظاهريا، ثم إن كثيرا من المستشرقين حسبه تكلموا عن التفكك الموجود في سور القرآن ذلك أن الخطاب فيه يتنقل من موضوع إلى آخر دون تتابع أو تمهيد، ولا انتهاء من الموضوع الأول ليتنقل إلى الموضوع الآخر، بل إن الموضوع نفسه يتتابع هنا وهناك في سور القرآن الكريم أي يتكرر، أيضا هناك سور لا تتوافق وعناوينها، وهذا ما يؤدي إلي خيبة قراءتهم، كل هذه الأمور استنتجها من سبقه في قراءته للنصّ القرآني من المستشرقين أو من الغربيّن كما سماهم وهذه مآخذ وهفوات وقعوا فيها أحبطت مهمتهم لذلك يجب إخضاع القرآن لدراسة تجمع المنطق والرموز والعلاقات والصوتيّات وهذا الأمر لم يتم حتى الآن يقول بيرك:

1- حوار مع المستشرق جاك بيرك: مجلة رسالة الجهاد، العدد 84، السنة الثامنة، طرابلس، ليبيا، جمادى الآخرة، 1399هـ، شهر يناير، 1990م، ص 85.

"L'orientalisme, en étudiant avec les habitudes de l'historicisme le texte du coran, s'est à mon sens un peu trop fondé sur la chronologie de la descente...".[1]

عزز بيرك انتمائه إلى الاستشراق من خلال استشهاده "بجولد زهير" و"سنوك" و"هروغونج"، و"لوي ميو" في موقفهم من الاستدلال القانوني أو المعيار في القرآن ذلك أنّ هؤلاء المستشرقين عارض بعضهم بعضا في استخدام القياس والاستدلال أو عدم استخدامه في البرهان الإسلامي ويعاود طرح السؤال: هل مكنّ القضاء نفسه في القانون الإسلامي؟ الإجابة عن هذا السؤال موجودة منذ المناقشة الأولى التي كانت دائرة بين أولئك المستشرقين، فيضيف قائلا:

"...Nous ne pouvons ici, sans nous écarter de notre sujet, pour suivre un débat qui depuis un siècle a opposé sur ces définitions des chercheurs aussi éminents qu'I.Goldziher, Snouck Hurgronje et Louis Milliot".[2]

لعل القراءة الاستشراقيّة قراءة عرضيّة في كثير من الأحيان يطغى على منهجيتها الافتراضات المسبقة والمسلمات ذلك أنهم يحاولون إخضاع بحوثهم لها ،إضافة إلى الادعاءات على التراث الإسلامي بجميع محتوياته. وأهم مأخذ نأخذه على "بيرك" الذي ادعى العلميّة والموضوعيّة والنزاهة والحيدة اعتماده على الموروث الاستشراقي دون مراجعة أو تدقيق خصوصا في مسألة متعلقة بالقرآن إذ أنه اعتبر هذا الموروث مصدر لا يناقش تلقفه وبني عليه إعادة قراءته للنصّ القرآني.

ثم إن تناول المستشرقين لحقل الدراسات القرآنية تناول شديد التعقيد والتداخل، لا يمكن حصره ولا تصنيفه، نظرا لاختلاف المناهج المطبقة على هذا النص، ولاختلاف المرجعيات التي انطلق منها المستشرقون

1- Berque Jaques:op.cit : Page 25.

2 - Ibid : Page96.

في قراءتهم للنص القرآني، أيضا تعود الصعوبة إلى غزارة هذا الفكر وتنوع مداخل تناوله لهذا الموضوع وهذا الطرح وارد منذ ظهور مفهوم الاستشراق ومنذ أول احتكاك للغرب بالمسلمين وبنصّهم القرآني.

والولوج إلى هذا الميدان يحتاج إلى كثير من التنقيب والبحث وإلى كثير من الحيدة والموضوعية، ويحتاج أيضا إلى الحس النقدي والصبر على تتبع أعمال المستشرقين خطوة خطوة وهذا ما نأمل الوصول إليه خلال الفصل التالي.

تمهيد:

"بيرك" رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة والرغبة في أن يكون الحوار بين الحضارات صادقا قائما على الخلاف الإيجابي البناء، والفهم السليم لهذا عاد إلى النّص القرآني الذي اكتشف أنه يلزمه المزيد من الترجمات ذلك أن الترجمات السابقة لم تتم من خلال المجتمعات الإسلامية، بل أقيمت خارجها، وهذا ما جعلها تبدو غير كاملة وليست في مستوى النّص الأصل.

وقد عني "بيرك" بهذا النّص لأنه وجد فيه تعاليم الديانتين الأخريين إضافة إلى معلومات تاريخيّة وتشريعيّة وفلسفيّة جديرة بالبحث والتناول.

أما الترجمات والدراسات السابقة فلم تكتشف بعد الكثير من الأمور لقصورها من جهة، ولعدم موضوعيتها من جهة أخرى، ولاكتفائها ببعض الأدوات الإجرائيّة والقرائيّة القاصر من جهة ثالثة، إضافة إلى أن هذه الدراسات وضعت الإسلام في مقابل المنطق، ومن هنا لم يحظ عندها بالتقدير اللازم وبالتالي ستكون ترجمته " دقيقة من الناحية اللغويّة والفقهيّة ومتأنقة من حيث الأسلوب و التعبيرات ". [1]

اقترح "بيرك" إعادة قراءة النّص القرآني من خلال ترجمته ومقدمته اللتين اعتبرهما "محاولة" وهذا طلبا للاحتراز و الحذر في التعامل مع النّص القرآني.

ولعل المطلع على تاريخ ترجمات القرآن أو على الأقل معظمها يجد فيها تصدير عن تاريخ القرآن وكلام عن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، أو تعريف بالقرآن وبأيه، وهناك متقدم للقرآن بمقدمات كما فعل"جاك بيرك"إن المطلع على قائمة الترجمات القرآنية يرى أن كثيرا منها يصدر بالكلام على تاريخ القرآن

1- أنظر: بيرك جاك: محاولة لترجمة معاني القرآن الكريم، مجلة الفكر والفن المعاصر، العدد 129، القاهرة، مصر، ص13.

وموضوعاته، وأحيانا بالكلام على شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل ترجمة بلاشير، وعمد بعضهم إلى وضع مقدمات منهجية لترجماتهم، وتفسير بعض الألفاظ القرآنية مثلما فعل كزيمرسكي و بيرك ".[1]

قبل تناول الدراسة RELIVE LE CORAN بالبحث لا بد من إنجاز توطئة للتعريف بمفهوم القراءة وإعادة القراءة لأنهما مفهومان باشر بهما بيرك تعامله مع النصّ القرآني.

لن نجانب الصواب إذا قلنا أن بيرك وجد نفسه في إطار مشروعه إعادة القراءة مضطرا إلى إعادة النظر في مفهوم القراءة، تلك القراءة التي مارسها المفسرون الكلاسيكيون على القرآن، ثم تلك القراءات الحديثة التي مورست على النصّ القرآني ذلك أنها أضحت في نظره قراءة سلبيّة، متلقيّة، مكررة ومستهلكة، تؤدي ذلك الفعل البسيط الذي يلغى روح النصّ، بل لا ينفذ إلى أغواره ولا ينصت إلى روحه وقد قال" عبد السلام بنعبد العالي" عن هذه القراءة: " تقوم هذه القراءة على إبستمولوجيا المباشرة، وعلى ميتافيزيقا الحضور، وهي تؤول في نهاية الأمر إلى مجرد الشرح والتعليق معتبرة أن هدفها هو بلوغ ما قيل وإدراك ما تم إثباته والتدليل عليه، إنها إذن قراء شارحة تحاول أن تنفذ إلى أعماق النصّ لإدراك الحقيقة التي يحملها، والتي أو دعها إياه كاتبه، بعد أن دارت بخلده وجالت في فكره".[2]

وجاء مفهوم القراءة لغة تحت الجذر اللغوي قرأ حسب ابن منظور " قرأ القرآن: التنزيل العزيز، قدم على ما هو أبسط منه لشرفه، وقرأه، يقرؤه، ويقرؤه، الأخيرة عن الزجاج قرءا وقراءة وقرآنا، الأولى عن الليحاني فهو مقروء....".[3]

1 – السالمي هادية: المرجع السابق، ص 313.

2– عبد السلام بنعبد العالي: مفهوم القراءة عند ألتوسير www.almadasupplements.com

3 –ابن منظور أبي الفضل:لسان العرب، ج 1، المجلد الأول، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت،1384هـ،1955م، ص128.

وقال ابن عباس حسب ابن منظور رضي الله عنهما: " فإذا بيناه للأب لقراءة فاعمل بما بيناه لك...".[1]

وتعني قراءة القرآن: اللفظ به وإلقاؤه مجموعا، فكل شيء جمعته فقد قرأته، إذن فالقراءة في اللغّة هي الجمع والضم والعلو والاستعلاء، والمدارسة، حتى أن القرآن سمي قرآنا لأنه جمع القصص، الأمر والنهي الوعد والوعيد، الأبيات والسور بعضها إلى بعض.

ويعني القارئ من جهة أخرى الناسك المتعبد على أن المعجمين أجمعوا على العموم على أن " تركيب ق.ر.أ يعني في أصل الاشتقاق الجمع و الإضطمام ".[2]

وتعني القراءة في موسوعة ويكيبيديا " العملية المعرفيّة التي تقوم على تفكيك رموز تسمى حروفا لتكوين معنى والوصول إلى مرحلة الفهم والإدراك. وهي جزء من اللغّة، واللغّة هي وسيلة للتواصل أو الفهم. وتتكون اللغّة من حروف وأرقام ورموز معرفة وهي متداولة للتواصل بين الناس. واللغّة تتكون من قراءة وكتابة وقواعد، فالقراءة وسيلة استقبال معلومات الكاتب أو المرسل للرسالة، و استشعار للمعنى ".[3]

وأما عن علاقة هذا المفهوم بالموروث الحضاري العربي فقد ظهر في أبسط صوره كفعل لم يتجاوز التعليق والملاحظات الانطباعية، ذلك أن القراء وقفوا على النصّوص المقروءة وقوفا مستعجلا، وقد تموقع فعل القراءة عند العرب ضمن ثلاث مستويات: لغوي نحوي، أسلوبي وكانت جل النصّوص المطروحة للتحليل من جنس الشعر لشرحه وفك معانيه المستغلقة خاصة في القرون الهجرية الأولى، ثم طالت القراءة جنس النثر.

1- ابن منظور أبي الفضل:المصدر السابق، ص128.

2- مرتاض عبد الملك: نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية،ط1، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، الجزائر، د ت، ص.13

3 -http://ar wikipedia-org/wiki /.قراءة

وبما أن الثقافة العربية كانت شفاهية فإن القراءة هي الأخرى مورست شفاهية استندت على مفهومي " مقتضى الحال " و" لكل مقام مقال " وفق رؤية ذاتية وذوق وانطباع أولي وقد تناول القراء مشكلة التركيب اللغّوي والبلاغي معالجة تتناسب مع ظروف عصرهم التاريخيّة والحضاريّة.

ولعل القراءة عند المتقدمين غالبا ما قامت على أساس التخريج النحوي وسلامة البيت الشعري إعرابا، لذلك كان يقوم القارئ بتصحيح ما قرأه غيره من أبيات ويؤول معاني الألفاظ، أو قد تقوم قراءته على الذوق الخالص فيطلب المتأخر بإعادة النظر في قراءة المتقدم. [1]

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أن فعل القراءة تطور حين في النحل والانتحال وفي السرقات الأدبيّة حين يحث في القديم والجديد، في اللّفظ والمعنى، في الوساطة، في الإعجاز مع "ابن سلام الجمحي"، "الأمدي" "القاضي الجرجاني"، عبد القاهر الجرجاني" فرسم هؤلاء جميعا مفهوما وصورة للقراءة وللقارئ أثبت جدته واقتداره ثم اكتسابه سلطة حسم بها الكثير من المشكلات القائمة في الساحة النقديّة آنذاك كان القراء، لغويون نحاة، أسلوبيون، فاعلين في العملية القرائيّة والعمليّة الإبداعيّة لكن مع مرور الزمن أصاب العمليّة القرائيّة ركودا وجمودا بسبب خضوعها لمعايير، وقوانين، وضوابط ثبطت من فاعليتها، وجعلتها شبه متوقفة، بل أضحت مجترة لما فات من أنواع القراءات، فأصبح دور القارئ سلبي استهلاكي.

وبعد تطور المناهج العلميّة واللغويّة عاود القارئ حضوره داخل العمليّة الإبداعيّة الإنسانيّة، فأصبح رقما مهما في معادلة الإيداع الأدبي واللغوي، وتجاوزت قراءته الانطباعية والحدس والتذوق إلى قراءة واعية مستثمرة لكثير من المرجعيات، حتى أنها أضحت قراءة استفزازية للمبدع وللنصّ.

1 – أنظر: مرتاض عبد الملك: المرجع السابق، ص 80.

و إذا عرجنا على مفهوم القراءة عند الغرب فإننا سنجده يعني عند الإغريق "فن الحكم" و قد وجد هذا الفن في تحليل النصّ الأدبي فأحال على مفهوم القراءة والتأويل، وقد مارس الغرب بدورهم هذا الفعل تحت أشكال مختلفة وضمن ميادين عديدة أولها المسرح إلا أن الحداثيين نفخوا فيه الروح بفضل نشأة النظريات اللغّوية ولعل التطلع لتأسيس نظرية للقراءة كان من مساعي المدرسة الشكلانيّة الروسيّة، ثم جاءت جهود المدرسة الحداثيّة الغربيّة الفرنسيّة فحمل "غريماس" لواء القراءة من منطلق الميكانيكيّة اللسانيّة، أما "بارت" فينزع بالقراءة نحو الإبداعيّة، ثم نلفي "ميشال فوكو " يجنح بالقراءة جنوحا أدبيا فلسفيا. [1]

لقد أصبحت القراءة تحتوي جميع الأنشطة الإبداعيّة فأعادت الاعتبار للمدرك (القارئ) وأقرت بفعاليته الإيجابية، لم يعد للنصّ وجود دون وجود القارئ، ولا يمكن مناقشته إلا بعد قراءته، أيضا معنى النصّوص لا يتشكل إلا بعمل القارئ فالنصّ حسب "فولفجانج" يحوي فراغات لا يملؤها إلا القارئ. والكتابة نفسها لا تكون إلا بعد القراءة.

ولعل "تدروف" من أشهر الغربيين الذين عرضوا للقراءة وتناولها في أكثر من كتاب، ثم إن ميلاد القارئ واكتسابه سلطة مرجعية في الخطاب النقدي الحديث جاء نتيجة الرجة العنيفة التي أحدثها المفكر الفرنسي "رولان بارت" حينما قال "بموت المؤلف" وحين أصبحت دلالة النصّ الأدبي لا تستمد من الكاتب. أضحت "القراءة فعل جمالي، وليست مجموعة من القراءات الفرديّة المنعزلة، وهي حصيلة أو ملتقى تأويلات وعائي ودلالات تندرج في نسق قيمي ومعياري وتصوري لجماعات اجتماعية معينة تجمعهم علاقات تلقى

1 – أنظر: مرتاض عبد الملك: المرجع السابق، ص 85.

أدبي وثقافي مشروطة بظروف تاريخيّة معطاة، تجيب عن إنتظارات جمهور قارئ أو جماعات في مرحلة تاريخية معينة".[1]

وأمر بديهي أننا حين نتكلم عن فعل القراءة فإننا نستحضر مفهوم النصّ، فالعلاقة بين الاثنين علاقة وجود وترابط جدلي عميق، فلا نتصور وجود هذا دون وجود الأخر، إنهما وجهان لفعل واحد، حتى أن النصّ أضحى نداء والقراءة أضحت استجابة لذلك النداء.

ولعل القراءة ترتبط بما هو مكتوب وهذا ما قرره "عبد الملك مرتاض" حين أثبت أن فعل القراءة " يتمخض، حتما لنصّ مرقوم ".[2]

وقد عرف مفهوم القراءة تحولا واضحا و انتقل من المعنى البسيط الشائع الحل الذي يتعرف فيه القارئ على الحروف والكلمات ويسعى إلى نطقها نطقا صحيحا إلى العمليّة العقليّة المعقدة النقديّة التي تشمل الإدراك التذكر، الاستنتاج، الربط، التحليل والمناقشة. وهي القراءة الناقدة التي تحتاج إلى دقة وأناة.

ولعل هذه الأخيرة قراءة فاعلة منتجة و" تقوم القراءة الفعالة المنتجة المحولة التي تولد النصّ اللامكتوب الذي لا يكون مجال الكتابة فيه إلا علامة عليه وعرضا من أعراضه. وتلك هي القراءة التي سبق لنيتشه أن سماها قراءة " مشخصة للأغراض " لأنها تفحص النصّ، وتتوقف على أعراضه لتكشف اللامنكشف في النصّ الذي تقرأه فترده إلى نصّ أخر حاضر. بغيابه الضروري في النصّ الأول ".[3]

ولن نكون مخطئين إذا قلنا أن بيرك " قصد هذه القراءة وتناول بهذه القراءة النص القرآني، لأنها قراءة منتجة، مولدة وقد سماها هو " إعادة القراءة " ذلك أن القراءة تنشد الاستنباط والاستنتاج و الاستخراج أما

1- عمار بلحسن: قراءة القراءة، مدخل سيوسيولوجي، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، دفتر رقم 03، الجزء الأول، جامعة وهران، 1992 ص07.

2 - مرتاض عبد الملك: القراءة وقراءة القراءة، مجلة علامات في النقد،ج 15، جدة،مارس 1995م، ص209.

3- عبد السلام بنعبد العالي: المرجع السابق.

إعادة القراءة فتنشد تحديد الاستنباط، تحديد الاستنتاج، تحديد الاستخراج وهو بحث استبدل فيه المعرفة بالتأمل والمدونة بالتحليل إنها باختصار إعادة قراءة القرآن " يقول:

" Une recherche qui essaiera de substituer à l'érudition la méditation et l'analyse à la nomenclature une relecture donc. Comme on aime à dire chez nous depuis une génération".[1]

وإذ كانت القراءة تحتوي قدرا كبيرا من التعقيد والإشكال فإن إعادة القراءة لا تقل عنها تعقيدا ولا إشكالا لأنها إعادة قراءة ما أنطقته القراءة الأولى التي مورست على النصّ، وتجاوز هذه القراءة بقراءة ثانية لا بد أن تأتي بالجديد والإضافة والتصحيح فتستحيل إلى إبداع يكتب حول إبداع، وتعتمد التحليل والتطبيق تعتمد الذوق والإبداع إضافة إلى أنها مسؤولية وموقف.

" وفي شتى الأحوال، لا غنى عن إعادة القراءة لأنها تزيل عن الأعمال المتهافتة هالة غير مستحقة وتستكشف في الأعمال الجليلة أسرار عبقريتها أو ما تسميه " لورمورا " أسرار الصنعة ". [2]

و لأن هناك نصوص عدة فإنه ستكون أنماط من القراءات وأنماط من إعادة القراءات.

على أن إعادة القراءة تشترط قراءة أولى تقوم بإضاءتها، تصفها، تحللها وتدرسها وتبلورها، ثم تثبت فيها روحا جديدة، فتصبح القراءة الثانية مغذية منتجة ومثمرة، ويفترض في من يعيد القراءة أن يكشف ما لم يكتشفه القارئ إذ يغوص في النصّ ويؤصله ويكشف عن خلفياته ومرجعياته، بل ويبرز فيه جماليته الكامنة والتي تستطيع القراءة استنطاقها، ضمن كل المعاني البعيدة والقريبة المصرحة والمؤجلة، الظاهرة والخفيّة.

1- Berque Jacques: Relire Le Coran, Pages 16-17.

2- أبو بكر العيادي: إعادة القراءة: www.thaqafa.com /news.aspx?id =465238&sid=20

على أن هناك أنواعا من النصّوص لا تتيح إمكان القراءة بجميع أنماطها خاصة منها النصّوص المقدسة ويرى "على حرب" أن هناك نصوصا لا تتيح إمكان القراءة كالنصّوص ذات البعد الواحد، أحادي المعنى امبريالية التصور، فوحده الخطاب الملتبس المراوغ، المتشابك الدلالات المتعدد المستويات هو الذي يتيح القراءة الحية الكاشفة، ويستدعي أكثر من قراءة ". [1]

وحده النصّ القرآني، خطاب ملتبس، مراوغ، متشابك الدلالات، متعدد المستويات يتيح القراءة الكاشفة، ويتيح إعادة القراءة، بل ويستدعي أكثر من قراءة.

لهذا حاول بيرك ممارسة إعادة القراءة في ثوب جديد متجاوزا القراءات التقليديّة خصوصا القراءات التفسيريّة التي ضاق بها النصّ القرآني ولهذا قال أركون عن هذه القراءات: " ولهذا ركزت.... على ضرورة إعادة قراءة النصّوص الدينيّة الأساسيّة من أجل الارتكاز عليها في بناء شيء حديث ومتين وإيجابي، فأنا لا أستخف بتجارب القدماء ولا أهمل التعاليم الإيجابيّة للنصّوص الكبرى التي عاشت عليها البشريّة أجيالا ولا تزال، كما أنني لا أهمل عمل المفسرين المسلمين الكلاسيكيين، ولكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار مسألة التغيير والقطيعة التي تحصل في مجال المعرفة البشرية والتاريخ البشري". [2]

إعادة القراءة بالنسبة لبيرك دعوة إلى إعادة كتابة النصّ القرآني بطريقة أخرى تبعا لمقتضيات العصر وتطوره، وتبعا للقلق المعرفي للباحث المستشرق، وتأتي قراءته في مقابل قراءة المفسرين و التي لم يرض عنها أبدا.

وحتى يتمكن القارئ حسب بيرك من الإحاطة بالنصوص الكبرى عليه أن يتسلح بما وفره له العصر من مكتسبات منهجية وبهذا يمكن أن نفهم هذه النصّوص عل طريقتنا كما فهمتها الأجيال السابقة على طريقتها.

1- علي حرب: نقد النصّ، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1995م، ص 20.

2 – أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ص331.

RELIRE LE CORAN: هذا هو عنوان دراسة " بيرك " التي قرأ بها النصّ القرآني و اقترح فيها أسس إعادة قراءة القرآن على ضوء ترجمته الجديدة حاملا لواء الإسلام المستنير، وهذه جميعها مصطلحات جديدة في النقد الأدبي وفي علوم اللغّة ذلك أن الإعادة تحديد يحتوي إعادة الإفادة، إعادة الاستنباط والاستنتاج، إعادة الاستخراج والبحث، وإعادة الحكم.

إعادة القراءة جاءت في كتاب من الحجم المتوسط يقع في حوالي 138 صفحة، يحوي أربع محاضرات ألقاها في معهد العالم الغربي سنة 1993م، وقد صدر هذا الكتاب في صيف 1993م. والواقع أنه إعادة للدراسة التي نشرها في ظهر ترجمته للنصّ والتي كان عنوانها " حينما كنت أعيد قراءة القرآن " وتمتد بين الصفحتين 711 – 793، في طبعة السندباد.

ألقى بيرك محاضراته في معهد العالم العربي بباريس LIMA وحاول فيها إعادة قراءة القرآن، ونحن بدورنا سنحاول إعادة قراءة بيرك للقرآن الكريم في فصل بعنوان النصّ القرآني في الخطاب البيركي، يتضمن أربع مباحث هي كالآتي: النصّ القرآني ومقاربات من البنية (APPROACHES D'UNE STRUCTURE)، النصّ القرآني والزمن(LE TEMPS DANS LE CORAN).

النصّ القرآني و المعيار (LA NORME DANS LE CORAN)، النصّ القرآني واللغة العربية (CORAN ET LA LANGUE ARAB).

ستكون إعادة قراءتنا هذه موجهة بأدوات قرائية عربية من التراث العربي وغربية باعتماد ما توصلت إليه النظريات اللغويّة المعاصرة، وسنحاول التزام الحيدة، الطرح الموضوعي، ما أمكن مبتعدين عن الحمية الذاتيّة الانسياق وراء العواطف سعيا منا إلى لغة أكاديمية مؤسسة على الآراء المقنعة بالحجاج والمضبوطة بقواعد البحث العلمي ما أمكننا ذلك.

المبحث الأول: النصّ القرآني ومقاربات من البنية.

اعتمدت الدراسات البنيويّة في ظهورها على ما أحرزه اللغويون في مجال دراسة الصوتيات والأفكار التي طرحها "سوسير" في موضوع البحث اللغوي والعلاقة بين الأشياء والكلمات والتميز بين اللّغة والكلام.

من هذه المبادئ انطلقت البنيوية وجاريت القراءة التي ترى العمل الأدبي وليد الحياة الاجتماعية، أو وليد أفكار المؤلف ومشاعره.

وقد توجه بيرك إلى البنيوية لما لمسه فيها من إسهام في إحراز التقدم في مختلف العلوم الإنسانيّة، خاصة الأنثربولوجيا وعلم الأديان، ذلك أنها كانت تهدف إلى بلوغ الدقة العلميّة والصرامة، ثم الموضوعيّة في مجال الدراسات الإنسانيّة تأسيا بالعلوم الطبيعية والرياضية.

وقبل الإيغال في رؤية بيرك للنصّ القرآني من خلال القراءة البنيوية علينا التعريف بالبنية لغة واصطلاحا.

البنية (اسم): البنية كل ما يبنى، وتطلق على الكيفيّة... جمع بنى، بنية الكلمة، صيغتها، وتعني البناء أو الطريقة، وتدل على معنى التشييد أو العمارة التي يكون عليها البناء.

البنية لغة: يوجد للفظ " البنية " فعلان، البنية، بنا بالمد، ببنو، جمع بِنوة وبُنوة [1] وبنى بالقصر، يبني من البناء.[2] ويقال بنية " على وزن فعلة " وكأن البنية الهيئة التي بنى عليها مثل رِشوة ومِشية ورِكبة. [3]

ومن البنية قوله تعالى:﴿ كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ ﴾ [4]

1 – ابن منظور أبي الفضل: لسان العرب، ج 14، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، مادة (بنى).
2 – أبو هلال العسكري: التلخيص، تحقيق عزة حسن، ط 2، دار صادر، بيروت، 1993م، مادة (بنى).
3 – ابن منظور: المصدر السابق، مادة (بنى).
4 – سورة الصف: الآية 04.

إذن كلمة بنية في كل ما ورد سابقا لا تخرج عن كونها تدل على البناء، بناء الشيء على هيئة وعلى صورة معينة، لكنها في المقابل " كلمة واسعة فضفاضة، لا تكاد تعني شيئا، لأنها تعني كل شيء".[1]

ولعلها تدل على الاتساع كونها فضفاضة ذلك أنها اقتحمت جل العلوم، وقد أدى تنوعها الدلالي واتساعها إلى وجود تعريفات عديدة.

البنية اصطلاحا: لن نجانب الصواب إذا قلنا أن جل تعريفات مصطلح بنية انطلقت من مفهوم "النظام" وما هو " زكريا إبراهيم" يقول في هذا الصدد: " البنية عندهم جميعا... هي ذلك النظام المتسق الذي تتحدد أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف، تجعل من اللّغة مجموعة منتظمة من الوحدات – أو العلاقات المنطوقة – التي تتفاضل ويجدد بعضها بعضا على سبيل التبادل ".[2]

أما في اللغّة الفرنسيّة فكلمة بنيّة STRUCTURE لها دلالات مختلفة منها "النظام" "Ordre " أ والتركيب "CONSTITUTION وتعني الهيكلة ORGANISATION والشكل " FORME.

وقد عرفت موسوعة ويكيبيديا البنيوية على النحو التالي " بنيوية: البنيوية أساسا منهج بحث مستخدم في عدة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبنى يمكن أن تكون: عقلية مجردة، لغوية، اجتماعية، ثقافية، بالتالي: فإن البنيوية تضف مجموعة نظريات مطبقة في علوم ومجالات مختلفة مثل الإنسانيات، والعلوم الاجتماعية والاقتصادية، لكن ما يجمع جميع هذه النظريات هو تأكيدها على أنه العلاقات البنيوية بين المصطلحات تختلف حسب اللغّة، الثقافة... بالتالي تصبح البنيوية مقاربة أو طريقة

1 – زكريا إبراهيم: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مشكلات فلسفية، دار مصر للطباعة، مصر، دت، ص08.
2– المرجع نفسه: ص 77–78.

(منهج) ضمن التخصصات الأكاديمية بشكل عام يستكشف العلاقات الداخلية للعناصر الأساسية في اللغّة، الأدب، أو الحقول المختلفة بشكل خاص.... ". [1]

وكلمة بنيوية STRUCTURALISME مشتقة من كلمة **بنية** STRUCTURE وهي بدورها مشتقة من الفعل اللاتيني STRUERE أي بِنى: " وهو يعني بذلك الهيئة أو الكيفية التي يوجد عليها الشيء. أما في اللغة العربيّة فبنية الشيء تعني ما هو أصيل فيه وجوهري وثابت لا يتبدل بتبديل الأوضاع والكيفيات". [2]

ولأن البنيوية تقول بأن كل ظاهرة إنسانيّة كانت أم أدبية تشكل بنية يجب أن تدرس لذلك عاد بيرك إليها واعتمدها في دراسة النصّ القرآني و في إعادة قراءته إضافة إلى أنها تقول بالتحليل والتفكيك فكل بنية يجب أن تحللها أو تفككها إلى عناصرها المؤلفة منها بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، كذلك يجب أن نعيد قراءة النصّ القرآني حسب الطرح البيركي.

ولأن البنيوية طريقة وصفية في قراءة النصّ الأدبي فإنها تستند إلى خطوتين أساسيتين هما: التفكيك أو التركيب. ثم أن البنيوية لا تهتم بالمضمون المباشر بل تركز على شكل المضمون وعناصره وبناه التي تشكل نسقية النصّ في اختلافاته وتآلفاته، بهذا المنهج يجب أن تعيد قراءة النصّ القرآني.

ولعل الشيء المهم الذي استمال بيرك في الطرح البنيوي هو قوله بمفهوم التزامنية، فكل نصّ يجب أن يدرس في لحظة معينة دون النظر إلى المراحل التاريخيّة وتعني التزامنيّة في المنهج البنيوي دراسة لغة محددة في لحظة معينة دون النظر في المراحل التاريخيّة، وتعني دراسة اللغّة كما هي ومحاكمتها بقوانينها لا بقوانين غيرها بشكل موضوعي بغية الكشف عن حقيقتها.

---

1 - http: // ar wikipedia.org/wiki/ بنيوية

2- مهيبل عمر: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط 2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1993، ص 16.

من هذا المنطلق حاول بيرك أن يضع موضوع دراسته داخل بنية حتى تتضح أكثر وربما كان متأثرا في هذا برأي " فلوكيه " FOULQUIE الذي يقول: " أن الدراسات والبحوث في مجال العلوم الإنسانيّة ينبغي أن تنشد الطريقة البنوية بمعنى توضيح الموضوع الذي تود دراسته بوضعه داخل البنية حيث كان موجودا ومتضمنا من قبل". [1]

بعد أن شكر بيرك مدير LIMA على إتاحته الفرصة لإلقاء محاضراته مرة أخرى في المعهد، بعد أن تقدم به السن وانقطع عن التدريس استفتح محاضراته بأبيات شعرية لشاعر عربي يرثي ما فات من الزمان، يرثي مرور الصبا.

وبذكر الشعر لا بد أن نؤكد أن بيرك من أهم المستشرقين المولعين بالشعر العربي عموما الجاهلي والمعاصر منه على وجه الخصوص. حتى أن ترجم المعلقات، وترجم أيضا بعض القصائد في الشعر الحديث مثل: أنشودة المطر " لبدر شاكر السياب". كان بيرك مولعا بالشعر العربي لأنه كان يرسم له بعضا من صور الحضارة الشرقية بغنائيتها، ولم يكتف بترجمته بل كان يحفظ الكثير منه ويستشهد به في تعزيز نظرياته التي أعاد بها قراءة النصّ القرآني حتى أن أول ما بدأ به دراسته أبيات شعرية:

"…Et que je dois aujourd'hui citer ces deux vers d'un poète arabe pourquoi dit Umayra après la perte de ta jeunesse ta tête a t-elle pris cette couleur désagréable ?. C'est Umayra que la tête de ton père a changé par la succession des nuits et l'accumulation des déclins du jour.

1- مهيبل عمر: المرجع السابق ، ص 17.

Ces deux vers dont de tufayl al-Ghanawi, dit a çur ou encore al-MUJABBAR mort en 610 de notre ère…….". [1]

والأبيات باللغّة العربية:

مـــــــا لـرأســـــــــك- بعدمـــــــــا نفـــذ الـــزمان- أتـــى بلـــون مـــنكر

أعـمـــــير إن أبـــــاك شـــــيب رأســـــه كـــــر الليـالـــلي واخـــتلاف الأعصـــر

و قد نفى "منذر عياشي" أن تكون الأبيات "لطفيل الغنوي" ورد هذين البيتين إلى" أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان".[2] ثم استدرك بيرك وقال أن الشعر ليس موضوعنا وإنما الموضوع هو القرآن هذا النصّ الجلل.

"Car j'ai à vous parler d'un sujet bien autrement intimidant: le coran".[3]

سيحاول بيرك مقاربة النصّ القرآني بحذر لكن في نفس الوقت يصدق والتزام.

" Je vais l'aborder avec l'émotion qui s'attache à un texte qu' en essaie d'accueillir en soi même par une identification fût-elle retenue qui se veuille sincère et engagée, selon une procédure n'ayant rien à voir en tout cas avec le pédantisme arrogant déployé en la matière par trop de spécialistes. Une recherche qui essaiera de substituer à l'érudition la méditation et l'analyse à la nomenclature. Une relecture donc,…. ". [4]

1– Berque Jaques:op.cit : Pages 15 –16

2- أنظر: أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان: طبقات فحول الشعراء، الجمحي محمد بن سلام، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، السفر الأول،(د ت)، ص33.

3- Berque Jaques:op.cit : Page 16.

4 -Idem.

دخل بيرك على النصّ القرآني متسلحا بمكتسبات العصر المهنجيّة واللغويّة والمعرفيّة القادرة على أن تحيط بالنصوص الكبرى المشابهة للنصّ القرآني " وبهذا سوف نقرأ هذا النصّ حسب فهمنا وبطريقتنا لا حسبما فهمته الأجيال السابقة " [1] قال بيرك.

وقد شبه النصّ القرآني بقصيدة كبرى وإعادة القراءة لا تستطيع بأي شكل من الأشكال الاستغناء عن مصطلح الشعريّة في هذه القصيدة.

" Or une relecture ne peut pas plus faire abstraction du caractère vénérable d'un tel texte que celle d'un grand poème ne pourrait sans contresens oublier ce que l'on peut appeler maintenant d'un terme horrible mais qui dit bien ce qu'il veut dire la poéticité de ce poème Hélas, que d'analyses ne sont-elles pas tombées dans ce travers ! Nous ne négligerons donc pas l'appel vocal du coran" [2]

لعل إعادة القراءة عند بيرك يعد في مكانها غض الطرف عن النصّ القرآني خاصة وأنه يشبه قصيدة كبرى تصعد إلينا كأصوات من الأعمدة التي لا يفصلها عن قوانين جستنيان سوى قرن من الزمان.

والجدير بالذكر أن جستنيان الأول (482 أو 483 – 565م) إمبراطور بيزنطي حكم روما عام527م حتى وفاته عام 565م، اشتهر بإصلاحه القانوني وأحدث ما يسمى بقوانين جستنيان التي نفت تأكيد تأثير طبقة النبلاء البيزنطية القديمة.

وجاء في كتب التاريخ أن جستنيان أمر عشرة من رجال الدين النصارى بانتقاء مجموعة من القوانين الرومانية عرفت هذه القوانين باسم "كوربس جوريس سيفيلر" وتعني مجموعة القوانين المدنيّة وأطلق عليها قانون

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 17.

2- Ibid: Page 17.

جستنيان ".... ولهذا عين في عام 528 م عشرة من فقهاء القانون لينظموا قوانين الدولة، ويوضحوها يصلحوها وكان أكثر أعضاء هذه اللجنة نشاطا ونفوذا هو" الكوستر تريبونيان" TRIBONIAN الذي ظل إلى أن مات أشهر الموحيين بخطط "جستينيان" التشريعيّة، والناصحين له، والمنفذين لأرائه... وأتمت اللجنة الجزء الأول من عملها بسرعة أكثر مما كان خليقا بها، وأصدرته في عام 529م باسم القانون الدستوري، وأعلن الإمبراطور أنه هو قانون الإمبراطورية، وأنه يلغي جميع ما سبقه من التشريعات إلا ما تضمنه منها... " [1].

ولعل بصدور قانون جستينيان استقرت القواعد القانونية الرومانية واتخذت شكلها الذي تعرفها به الآن لأنها كانت خاتمة المطاف في تطور القانون الروماني ولأن العلماء ودارسي القانون اللاحقين اتخذوها أساسا لدراساتهم القانونية دون تعديل في جوهرها. فأضحت أساسا للأنظمة القضائية لدى كثير من الأمم في عالم اليوم.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن "بيرك" كان مؤلفا "بجستنيان" لأنه قام بإصلاحات كثيرة في مجال الإدارة الحكم، القضاء، الغزو، التوحيد (توحيد التراب، وتوحيد العقيدة الدينيّة)، كانت له إضافات في الدين، في النظام الطبقي، في حقوق المرأة في الملكيّة، في تقنين العقوبات في الفقه الديني الإمبراطوري حارب البدع والعقائد الأخرى وعقد لهذه الغاية مجمعا كنسيا في القسطنطينية عام 553م.

شهد عصره اكتشاف صناعة الحرير، وتميز بازدهار الآداب، الفنون، وتشيد الأبنية الضخمة والكنائس وعلى رأسها كنيسة "أيا صوفيا".

1 -www. marefa.org/index. php /مدونة جستينيان

ولعل أجل أعمال "جستينيان" وأبقاها بل وأعظمها تأثيرا جمع الحقوق الرومانية وتدوينها في عهده بمدونة جستينان.

لذلك يعتقد" بيرك" أن الشريعة الإسلامية مع أحكامها ونصها القرآني مستمدة من القانون الروماني الذي صاغه جستينيان بداية الأمر ويقول في ذلك:

" Ce texte qui montre vers nous telle une colonne de voix depuis le VII^{e} siècle de notre ère , à un siècle prés celui de Justinien voix vectrices de foi, de comportements de croyances pour des centaines de millions d'hommes,...". [1]

قرأ بيرك النصّ القرآني وفق شاعرية قصيدة يصل صوتها إلى القرن السابع الميلادي إذ لا يفصله عن قانون "جستينيان" سوى قرن من الزمان.

" ويواصل المؤلف قائلا إن مثل هذه القراءة لا يمكنها أن تغض الطرف عن "شاعرية" هذه "القصيدة" والتي هي القرآن: "ولن نغفل هذا الجانب الصوتي للقرآن ذلك النصّ الذي يتصاعد إلينا كعمود من الأصوات منذ القرن السابع الميلادي، على بعد قرنا تقريبا من" جستينيان"، وهي أصوات حاملة للإيمان، والتصرفات إيمان مئات الملايين من البشر ". [2]

بعد أن تترجم "زينب عبد العزيز" المقطع تعلق بتهكم على موقف المستشرق الذي نعتته بأن له وجهان فتقول: "ورغم عبارات التغني، فإننا نخرج من هذه البداية بأن القرآن في نظر "جاك بيرك" عبارة عن قصيدة شاعرية

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 17.

2 – عبد العزيز زينب: ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك، سلسلة فضائح الحضارة الصليبيّة، مكتبة وهبة،القاهرة،1425 هـ، 2005 م، ص 67.

صيغت أو تم تجميعها -كما يقول فيما بعد - على مقربة من عصر-جستينيان- ذلك الإمبراطور الروماني الذي تأثر به القرآن وبالقوانين التي أخذها عنه...". [1]

والجدير بالذكر أن المنظومة الإستشراقية متفقة على إرجاع الإسلام والنصّ القرآني إلى مصادر إما يهوديّة وإما نصرانيّة بدلا من ذكر هذا التشابه بين الديانات السماويّة، وإرجاعه إلى وحدة المصدر، وموقفهم هذا ليس ظاهرة عابرة، وإنما هو موقف متجذر في بحوثهم "فمنهم فريق... يذهبون إلى القول بأن الشريعة الإسلاميّة مستمدة من القانون الروماني فهذا القانون هو المصدر الذي أقام عليه فقها المسلمين على أساس من قواعده الكيان القانوني للشريعة الإسلاميّة وفي ذالك يقول "شيلدون اموس" بصريح العبارة: " إن الشرع المحمدي ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقيّة. معدلا وفق الأحوال السياسيّة في الممتلكات العربية".[2] وتكاد تجمع المنظومة الإستشراقية على موقف واحد هو أن قانون "جنستنيان" هو القانون الذي صاغ منه المسلمون أحكامهم وتشريعاتهم فيضيف "شيلدون" قائلا: " أن القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي ".[3]

وقد وصف "ميشيليه K.L. Michelet" قانون جستنيان بأنه "إنجيل الإنسانيّة" ويضم هذا الإنجيل كل الكتب الكبرى المؤسسة لروح العالم بما فيها النصّ القرآني باعتباره أحد أهم الكتب السماويّة المؤمن بها ملايين البشر.

"…Et qui aux yeux de tous les autres, extérieurs à l'appartenance, ne s'en inscrit pas mois dans ce que notre grand Michelet appelait d'un terme admirable "la

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق: ص68.
2 - زقزوق محمود حمدي: المرجع السابق،ص107.
3 -المرجع نفسه.

bible de l'humanité" une bible ou il rangeait tous les grands livres fondateurs de l'âme du monde." [1]

لم يقارب "بيرك" النصّ القرآني من موقف إيمان، ولكن من موقف نقدي يقول:

" Je ne l'aborderai pas dans l'attitude de la foi mais dans celle de la recherche et de l'objectivité critique". [2]

ذلك أنه رجل من القرن العشرين وليس من القرن السابع، فلن يسمعه كما سمعوه هم ولن ينفعل مثلما انفعلوا ورغم أنه ليس مسلما إلا أنه سيستبدل هذه الفضائل، بالموضوعية ويحاول الاقتراب منها أكثر ذلك أن العين لكي ترى تحتاج إلى الانفصال والبعد، وهذا ما يسمح له برؤية المأخذ التي يمكن أن توجد داخل النصّ القرآني والتي لم يستطع المسلمون ولا المفسرون إدراكها، بدأ "بيرك" بتحليل المعنى اللغوي للقرآن ووصفه بأنه كتاب LIVRE ناقلا لكلمة من اللغة العربيّة مع اشتقاقاتها: كتاب، مكتوب، الكتب المنزلة، ثم أشار إلى كلمة "المصحف" و"التنزيل" ورغم تعدد الاشتقاقات إلا أنه في نهاية الأمر لم ينزل كما هو في حالته اليوم، وإنما نزل أجزاء وغير متكافئة وغير متناهية بين مكة والمدينة من سنة 610 هـ إلى 632 هـ.

وضمن الإطار نفسه يرى" أركون" " أنه ينبغي أن نلاحظ أيضا أن القرآن يتخذ أسماء أخرى مثل الكتاب والتنزيل أو الكتابة" النازلة" من السماء أثناء" الليلة المباركة" و"الذكر" أي التنبيه أو الإشعار، وهكذا يدعي "أهل الكتاب" بأهل الذكر، أيضا المقصود أولئك الذين تلقوا الإشعار أو الذين يتأملون بخشوع بأسماء الله وتعاليمهم ثم هناك اسم الفرقان: أي التمييز والبرهان المفرق، وبكلمة واحدة الوحي...". [3]

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 17.

2 - Ibid: Page 18.

3- أركون محمد: المرجع السابق،ص77 – 78.

على أن أركون أضاف مفهوم الفرقان وانتهى إلى أن كل هذه الأسماء تلتقي عند كلمة الوحي وهذا ما لم ينتبه له بيرك.

وقد دعا "بيرك "إلى "إعادة قراءة القرآني بالذات كنصّ مقدس وكقرآن حي معيش- على حد تعبيره- ينصت إليه الملايين من البشر، ويشكل قاعدة مشتركة للتفاهم والتواصل والتبادل الثقافي بين عشرات الشعوب".[1]

وقد أستطاع بفضل هذه الشهادة أن يتعرف على المجتمع العربي أكثر ويستوضح الكثير من الأمور التي كانت غامضة لديه ذلك أنه أعتبره شهادة مكنته من التعرف أكثر على هذا المجتمع وفتحت أمامه أفاقا واسعة "إن متابعتي هذه تسمح لي بعد دراسة اجتماعيه، أنتربولوجية أن أقوم بدراسة فلسفية لهذه البنية العميقة بفضل هذه الشهادة، أي القرآن الذي لا يمكن دحضه يمكنني أن أدرس الوعي الجماعي العربي والإسلامي، أيضا إلى هذه الشهادة القيمة أضيف الروعة اللغويّة والشكليّة التي يقدمها القرآن وهو أمر سحر العرب مسلمين ومسيحيين،الذين اعتبروه قمة اللغة العربيّة والذي صنفه الفقهاء في دائرة الإعجاز (قالها بالعربيّة) بخلاف المسلمين غير العرب الذين ما توقفوا إلا عند القيمة الأدبيّة الصرفة" [2]

كانت مرجعية "بيرك "في إعادة قراءته للنصّ القرآني، النصّ القرآني نفسه وهذا أمر فريد من نوعه فقلما نجد مستشرقا متمكنا من النصّ القرآني كما كان "بيرك" مكملا منه على الأقل إطلاعا،حفظا وتفسيرا.

1- العالم محمود أمين: أندلسيات، جاك بيرك، مجلة العربي، العدد 445، وزارة الإعلام،الكويت، ديسمبر، 1995 م، ص102.
2 - داغر سربل: المرجع السابق، ص50.

ولعل تدريس" بيرك" لمقياس التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في الكوليج دوفرانس جعله يحتك بنص المسلمين وبكثير من الطلبة الذين كانوا يحفظونه ويجدون تفسير آيه وهذا أمر طعم مرجعيته الفكريّة وزكاها بل وأعطاها مجالات أرحب وأوسع.

وحتى لا نخرج عن مقاربة "بيرك" لبنية النصّ القرآني نقول بأنه عرج إلى مقاربة الغربيين لهذا النصّ الذي وجدوا أن فيه تفكك وعدم تتابع وانتقال من موضوع إلى أخر دون وجود وحدة موضوعية، أيضا اكتشفوا بعض العناوين التي لا تفسر مضمون السور لذلك تأتي القراءة مخيبة للأمل ذلك أن القارئ لا يبلغ الألفة مع النصّ خاصة إذا كان هذا القارئ غير مؤمن وهذا بخلاف المؤمنين الذين يحفظون آي القرآن ويستطيعون تحديد مواقعها.

التبعثر المفترض في بنية القرآن ملازم لوحدة الموضوع ولوحدة المجموع وهو في هذا يذكرنا بالشكل المتكون من أثنى عشر وجها والذي تشتهر به الهندسة الإسلاميّة والذي يرى فيه الكيمائيون العرب صورة للكون يضيف "بيرك".

فالوحدة تتجلى في التعدد وهذه الوحدة توجز نفسها في كلمة واحدة هي "وحدانية الله" التي تعلن نفسها على مدى 6200 آية، وما تبقى فمشتق ونتيجة طبيعية لما سبق.

على أن "أركون" أرجع هذا التبعثر المفترض في القرآن إلى نظام دلالي معين فقال "ولكنني كنت قد بينت بدراسات سابقة أن هذه" الفوضى" تخبئ ورائها نظاما دلاليا و سميائيا عميقا ".[1]

ثم إن "بيرك" أرجع هذا التفاوت إلى طول مدة نزول القرآن وإلى طول جمعه ذلك أن المدة تجاوزت ثلاث وعشرين سنة، وجامعوا القرآن مشكوك في أمانتهم.

1- أركون محمد: المرجع السابق، ص91.

لعل إعادة قراءة القرآن التي يدعو إليها "بيرك" هي دعوة لإعادة ترتيب سور القرآن ذلك أن مصحف "عثمان بن عفان" لم يتقيد بأي حال من الأحوال بالتسلسل التاريخي لنزول سور القرآن، ومثال ذلك سورة البقرة التي نزلت في نهاية الرسالة ولكنها في ترتيب سور المصدق كانت الثانية بعد الفاتحة، ويرجع هذا التبعثر وعدم التسلسل إلى طريقة جمع القرآن الكريم، ولقد تعرضت هذه المبادرة حسب "بيرك" لانتقادات الصحابة والقراء والحفظة وأولهم الصحابي عبد الله بن مسعود يضيف بيرك:

" Et si celle dut, du côté des qurrâ ou « récitants » et des dhakirûn ou « mémorisant », essuyer les critiques qui souvent en pareil cas sanctionnent le passage de la parole à l'écrit (le compagnon A bdal-lah b-mas ûd n'allait-il pas jusqu'à y voir une déformation du message initial, comprenons en termes modernes sa kenose ". [1]

ادعى "بيرك" أن "عبد الله بن مسعود" لم يوافق مصحف "عثمان بن عفان" إذ أن ما روي عنه أنه حين أمر "عثمان بن عفان" بإحراق المصاحف أخفى هو مصحفه حتى لا يحرق.

إلا أن امتناع "ابن مسعود" عن إحراق مصحفه لا ينفي أبدا تواتر سور القرآن " إن هذه الروايات لا تفيد مطلقا أن "ابن مسعود" خالف ما جاء في مصحف "عثمان بن عفان" والدليل على ذلك قول " ابن مسعود نفسه": "وقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله"، فكلمة مثله تفيد أن "ابن مسعود" قرأ القرآن نفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ودونه في مصحف عثمان ".[2]

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 25.

2 – عناية غازي: شبهات حول القرآن وتفنيدها، ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1996 م، ص47.

زد على هذا أن المصحف العثماني أجمعت الأمة كلها على قبوله وعلى أنه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كانت هناك بعض الروايات القائلة بمخالفة "ابن مسعود فابن مسعود واحد لا يقف في وجه الأمة.

أيضا يستحيل أن يحمل إنكارا "ابن مسعود "لمصحف "عثمان بن عفان" ذلك أنه كان رفيق رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشهد كثيرا من نزول الوحي وعامره.

زعم "بيرك "بأن "عثمان بن عفان" حرق القرآن وغيره وبدل منه، وأسقط بعض سوره أمر لا أساس له من الصحة " قال الطبرسي وهو من علماء الشيعة المفسرين، والمرموقين في كتابه مجمع البيان، ما نصه: " أما الزيادة فيه –أي القرآن– فجمع على بطلانها، وأما النقصان فقد روي عن قوم من أصحابها، وقوم من الحشوية، والصحيح خلافه. وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء ".[1]

إن ترتيب سور القرآن وآيه ترتيب توقيفي تولاه الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه كما أنزله عليه سيدنا جبريل " فكان القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم مرتب السور، كما كان مرتب الآيات على هذا الترتيب الذي لدينا اليوم، وهو ترتيب مصحف "عثمان" الذي يتنازع أحد من الصحابة فيه مما يدل على عدم المخالفة والإجماع عليه ".[2]

إضافة إلى أن الرأي الذي يرى ترتيب السور باجتهاد الصحابة لم يستند إلى دليل يعتمد عليه وجمع الصحابة لسور القرآن كان قبل جمع" عثمان"، وبعد هذا الجمع تخلى الصحابة عن مصاحفهم وتركوها، إذن ترتيب سور القرآن توقيفي كترتيب الآيات. قال السيوطي: " تدل قراءته صلى الله عليه وسلم لها بمشهد من الصحابة على أن ترتيب آياتها توقيفي وما كان الصحابة ليرتبوا ترتيبا سمعوا النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ على خلافة، فبلغ ذلك مبلغ التواتر". [3]

1 – عناية غازي: المرجع السابق: ص47.

2– القطان مناع: المرجع السابق، ص 135.

3– السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ج1، د ط، صيدا، بيروت، 2003 م، ص61.

يوافق "بيرك" ترتيب "علي بن أبي طالب" ذلك أنه يتوافق والترتيب الزمني لنزول القرآن وهو منهج أعتمده جميع المستشرقين في قراءتهم لترتيب سور القرآن الكريم فالمنهج الإستشراقي حين دين درس ترتيب سور القرآن الكريم درسه مسلحا بعاداته في المنهج التاريخي الذي يعتمد التسلسل الكرونولوجي (الزمني) لنزول آيات وسور القرآن وعلوم الطبيعة والرياضيات والمنطق توجه قراءته.

بجانب" بيرك" الصواب في قوله أن جمع القرآن يعتبر جمعا غير مؤتلف لأنه يفتقر إلى وحدة المعنى مشيرا إلى أن هذا العيب في القرآن إنما يرجع إلى صحابة النبي صلى الله عليه وسلم وإلى كتاب الوحي الذين جمعوا القرآن ورتبوا أجزاءه على شكل سور.

ويضيف بأنه رغم الانتقادات الموجهة للإستشراق إلا أنه لا يجب ازدراء جهوده أي أن الفضل له في إدخال النقد على نصّ كان متروكا لحجة السلطة وهو النصّ القرآني، ومن هؤلاء المستشرقين، "بلاشير" الذي قسم آي القرآن إلى أدوار مكية ومدنية لكل دور منها خصائصه الخطابيّة وأسلوبه المتعارض مع الأخر، ومن بين خصائصه الخطابيّة الطول والقصر، والتأثر بالبيئة،وخلو بعض الآيات من التشريع، وذكر بعض الأمم والشعوب، وحضور الأدلة والبراهين، والقصص والمواعظ والحماسة والغنائية.

لقد سبق الصحابة "بلاشير "في الانتباه إلى المكي والمدني في آي القرآن فتتبعوا القرآن آية آية وسورة سورة مراعين في ذلك ترتيبها في النزول والمكان والزمان وحرص العلماء على الدقة فرتبوا السور وقالوا سورة كذا مكية أو مدنية وآياتها كذا، قال" أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري"، في كتابه التنبيه على فضل علوم القرآن: " من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته،وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة،وما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي...".[1]

1- القطان مناع: المرجع السابق، ص48.

والواضح أن" بلاشير" تنبه إلى تقسيم سور القرآن إلى مكي ومدني، وفقط ولم ينتبه إلى ما نزل بمكة وحكمه مدني وما نزل بالمدينة وحكمه مكي... ثم لم ينتبه إلى كل ما ذكره النيسابوري.

ولعل فوائد العلم بالمكي والمدني جمة أولها الاستعانة به في تفسير القرآن، وتذوق أساليبه والاستفادة منها والوقوف على السيرة النبوية من خلال الآيات القرآنية كشف.

"بيرك" ظاهرة أخرى في بنية النصّ القرآني هي ظاهرة التكرار، تكرار الموضوعات والنصوصّ في مراحل مختلفة في جمع المصحف فهل يدين هذا التناظر والتكرار إلى المصادقة سأل بيرك:

"Mais regardons de plus prés si l'on examine attentivement la répartition des textes émanant de ces différents stades dans l'ordre de la recension du Muçhaf...".[1]

إن ظاهرة التكرار من الظواهر البارزة في أسلوب القرآن الكريم ذلك أنها تؤدي مهمة تثبيت العقيدة في النفوس ثم إرساء الفضائل في العقول " ولذا كانت أهمية التكرار في أنه يعاود النفوس الآمنة المطمئنة بما يثبت فيها من دعائم اليقين، ويبين وسائل الترغيب والترهيب، تتعدد وتكرر الأساليب في القرآن ماضية في تحقيق هدفها المقصود وغرضها المنشود...." .[2]

وما وصف القرآن بأنه متشابه مثاني إلا دليل على تكرار الأمر والنهي، الوعد والوعيد، القصص والمواعظ.... وكلها تتشابه، فالتكرار من سبل الإقناع، بل من أقوى وسائل تركيز العقيدة في النفوس والأذهان.

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 27

2- عبد التواب صلاح الدين محمد: النقد الأدبي دراسات نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن، الكتاب الثالث، ط1، دار الكتاب الحديث، 1423هـ، 2003 م، ص39.

عدَّ "بيرك" التكرار وهن وضعف، لكنه في حقيقة الأمر ظاهرة بلاغية تختص بها اللغّة العربيّة لذلك لا يعلم المستشرقون سحرها لأن اللغة العربيّة مختلفة كليا عن اللغات الأخرى في البيان، البديع، البلاغة، النحو والصرف.... وهو من الأساليب المعروفة في اللغة العربيّة ومن سمات فصاحتها، ولعله أحد علامات الجمال البارزة فيها، وهو مصدر دال على المبالغة من "الكرّ" ويراد به التكثير في الأفعال وهو بالمعنى العام الإعادة ثم إنه ظاهرة حيوية عامة لأنها موجودة في الحياة في صور متعددة.

إن ظاهرة التكرار ظاهرة لغوية عرفتها العربيّة في أقدم نصّوصها كالشعر الجاهلي، ثم استعمالها القرآن الكريم و الحديث النبوي، وجميع كلام العرب شعره و نثره.

" وجملة القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتمي إليه، ولا يؤتى على وصفه، وإنما ذلك على قدر المستحقين و من يحضره من العوام والخواص، و قد رأينا الله عز وجل رد وذكر قصة موسى و هود وهارون وشعيب ولوط وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنّة والنار وأمور كثيرة لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم وأكثرهم غيّ وغافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب".[1]

وعده" ابن رشيق" من أصول البديع: " وللتكرار مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها، فأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل ".[2]

أما " الزركشي" فنظر إليه على أنه من علم المشابه: " وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة. ويكثر في إيراد القصص والأنبياء. وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك. مبتدأ به و متكرر....".[3]

1 – الجاحظ: البيان والتبيين، شرح عبد السلام محمد هارون، ط3،مكتبة الخانجي، مصر، 1960م، ص 105.

2 – ابن رشيق: العمدة، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ط 5، دار الجيل، 1401 هـ، ص 73.

3 – الزركشي بدر الدين محمد: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، د ت،ص 112.

الواضح أن التكرار ظاهرة تميز بها النصّ القرآني في مواضع اقتضاها السياق لتحقيق الكثير من المقاصد ولعل القرآن يوظف هذه الظاهرة لتقرير الدلالة المقصودة. ولتعزيز مظاهره البلاغة ومن ثمة تأكيد الوظيفة العقيدية.

" وقد أصبح أسلوب التكرار بعد أن قبله العرب على سائر وجوهه واستعملوه فيما قصدوا إليه من الأمور- أصبح هذا الأسلوب- عندما عرفوه في القرآن الكريم وتذوقوه. من أعجب الأعاجيب بعد أن رأوا فيه مظهرا من مظاهر المعجزة في كتاب الله ". [1]

فسح التنافر الذي يبدو في القرآن واضحا المجال واسعا للمضاربات الكلامية، إذ أنه تنافر موجود في الشكل والمضمون، وهو تنافر دائم يقول بيرك:

"Serrons de plus prés l'analyse.Si la discordance dont nous sommes partis dans l'exposé, celle qui règne entre l'ordre chronologique de descente et l'ordre de recension". [2]

لقد فسح القرآن المجال الكثير من المضاربات الكلامية، لكنها تبقى ملاحظات يصعب الاعتراض عليهـا وعن التنافر في شكل القرآن يتابع "بيرك" البحث في الخلاف في آي السور التي يمكن أن تتوسط القرآن أهي سورة الحديد التي تأخذ الرقم 57؟أم سورة الكهف التي تأخذ الرقم 81 ؟، أو سورة الحج التي تأخذ الرقم 22 ؟ وعند بحثنا وجدنا أن سورة الحديد تتوسط القرآن رقميا.

ذكر "بيرك" أن هناك ثلاث أنواع من الوسط: وسط وظيفي، وسط لفظي، وسط تصنيفي

Le milieu phonologique, le milieu lexical, le milieu taxinomique.

ثم انتهى إلى طرح السؤال التالي: هل يأخذ المكان في القرآن أهمية خاصة ؟

1 - عبد التواب صلاح الدين محمد: المرجع السابق، ص 54.

2 - Berque Jaques:op.cit : Pages 28-29.

"Mais qui sait si cette place en général ne revêt pas dans le coran une importance particulière!" . [1]

. تحتاج هذه الملاحظات عند " بيرك "إلى إخضاع القرآن مسبقا إلى دراسة منطقية، سميائية، فونولوجية في وقت واحد وهذا ما لم يقم به أحد من قبل حسبه يقول:

"Mais pour avancer avec un bien d'assurance dans telle matière il faudrait au préalable avoir soumis le coran à une étude à la fois logique sémiotique et phonologique: ce qui à la connaissance n'a jamais été fait…" [2]

بعد إنهاء مقاربة بنية القرآن مقاربة شكلية انتقل إلى مقاربته مقاربة مضمونيه بالدخول إلى داخل النصّ، أو على الأقل إلى ما هو سهل البلوغ بالنسبة "لبيرك".

ومثلما وجد الفوضى والتنافر في الشكل اكتشفها أيضا في المضمون حين طبق القراءة التركيبيّة الأفقيّة على سور القرآن المشابهة حسبه للسجاد المغربي.

. ولعل هذه الفوضى تثبط مهمة القراء الغربيين.

"Nous nous apercevons aussitôt qu'en toute sourate règne ce fameux désordre préalable dont j'ai parlé et qui décourage beaucoup de lecteurs occidentaux…".[3]

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 30.

1 - Ibid: Pages 32.

3 - Ibid: Pages 31-32.

لعل نسيج القرآن يذّكر "بيرك" بالسجاد المغربي أين يتكرر اللون نفسه في كل مكان في السطح وحيث تمثل السعيفة المركز والزوايا والضفاف هذا الامتداد في المكان في السجاد المغربي يقابله امتداد كلامي في الزمان في النصّ القرآني:

. مثلما تمتد الأشكال في السجاد وتتنافر يمتد الكلام في القرآن ويتنافر حيث تتقاطع الموضوعات وتتكرر ومثال ذلك سورة يوسف في آياتها 50، 51 – 52.

" Le tissu du coran me rappelle ces tapis maghrébins ou la même couleur reparait un peu partout sur la surface ou la même palmette ou rosace illustre le centre et les angles et les plages intermédiaires… ". [1]

ومثال ذلك سورة يوسف في آياتها 50 – 51 – 52 قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (50) قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (51) ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾. [2]

وقد ترجمها بالشكل الآتي:

"50. Le roi dit: « amenez- le moi. » quand l'émissaire fut venu Joseph lui dit: «Retourne à ton seigneur lui demander la confession des femmes qui se sont coupé des doigts ….Mon seigneur de leurs astuces est connaissant » 51. Le roi dit: Aux femmes « que s'est il passé pour vous quand vous avez entrepris Joseph

1- Berque Jaques:op.cit : Page 34.

2- سورة يوسف: الآيات 50 – 51 – 52.

de sa personne ? Révérence à Dieu dirent-elles, nous ne savons sur lui rien de mal. ». La femme de l'excellence dit: « A présent la vérité s'installe c'est moi qui l'entrepris sur sa personne lui. Est un véridique entre tous. » 52. …. Ce la pour qu'il sache que ne l'ai point trahi en son absence, et que dieu ne guide pas (la machination) des perfides "[1]

ولو أردنا قراءة الآيات قراءة تركيبية أفقية فلن نظفر بذلك، وحتى يوضح ذلك وضع ترسيمة على شكل معادلة مارس فيها القراءة التركيبيّة الأفقية ثم وبنفس الطريقة قرأ الآيات 124 – إلى 128 من سورة آل عمران وحاول نقل بعض الآيات من أماكنها على طريقة القلب المكاني مدعما موقفه بعمل المفسر "طاهر بن عاشور".

"طاهر بن عاشور" من المفسرين المحدثين الذين قرأ بتفسيرهم "بيرك" النصّ القرآني من خلال نسخة مخطوط وقعت بين يديه من مسجد تونس الكبير، يحمل هذا المخطوط الرقم 14246 ويعتقد "بيرك" أن هذا المخطوط من مكتبة "طاهر بن عاشور" وهي نسخة خطها الخطاط، "الحاج زهير باش مملوك" سنة 1867م.

ولعل "ابن عاشور" من تلاميذ مدرسة "محمد عبده و"رشيد رضا" التفسيرية التي جاءت في عصر النهضة أين كان" لمحمد عبده" فضل كبير في القيام بنهضة علمية أتت ثمارها على تلاميذه الذين غيروا وعيهم للإسلام وأدركوا مفاهيمه الاجتماعية، فكانت تفاسيرهم غنية بالموروث والمأثور عن الصحابة والتابعين بأساليب عربية سليمة.

1- Berque Jaques:op.cit : Pages 34 – 35.

"محمد الطاهر بن عاشور" من أجل علماء المسلمين وأكابرهم، وقد كان إماما لجامع الزيتونة في تونس في عصره، وكان من فقهاء تونس وأول من حاضر بالعربيّة حسب عديد المؤرخين في القرن الماضي وصلت كتبه ومصنفاته أكثر من أربعين " ولا تزال العديد من مؤلفاته مخطوطة منها "مجموع الفتاوى" وكتاب في السيرة ووسائل فقهية كثيرة ".[1]

و"للطاهر بن عاشور" إسهامات عديدة في المجلات العلميّة والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: "المجلات الآتية: "السعادة العظمى"، "المجلة الزيتونية"، "مجلة المنار"،" مجلة الهداية الإسلاميّة"، "مجلة اللغة العربيّة بالقاهرة"، "مجلة المجمع العلمي بدمشق "، "الثريا"، "مصباح الشرق "، وتدل مؤلفات الشيخ على تبحر في شتى العلوم الشرعيّة والأدبيّة ومن أجل هذه المؤلفات مؤلفاته في التفسير، وكتابه، مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

يقول الدكتور "سليمان عشراتي" عن الشيخ: "ابن عاشور ينتمي إلى المنهج اللغوي بمعناه الواسع ويكاد يسلك الاتجاه الذي سلكه أبو حيان الأندلسي، صاحب، البحر المحيط، فضلا عن كونه أثرى الرؤية الإقترابيّة التفسيريّة ببعد فكري يعطي أنة بد من جانب من جوانب الإشكاليّة التي يعالجها، وأكثر من ذلك نجده يخلص إلى ترجيحات يؤصلها لنفسه فهو ووفاءا لروح تفسيره يسعى دائما إلى تنوير القارئ وإبعاده عن منطقة الإبهام". [2]

تفسير التحرير والتنوير هو التفسير الذي قدمه "ابن عاشور "وفق رؤية معاصرة دون إقصاء مدونات التعبير السابقة متأثرا في ذلك بأستاذيه "محمد عبده" و "رشيد رضا"، ويتسم التحرير والتنوير "بكونه يستند

1 – أنظر: خالد بن أحمد الزهراني: موقف الطاهر بن عاشور من الإمامية الإثني عشرية، تقديم صالح بن مقبل العصيمي، ط1، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1431 هـ، 2010 م، ص 55.

2 – عشراتي سليمان: لقاء مع الدكتور،جلسة علمية خاصة.

على رؤية وفهم معاصرين، فهو يقرأ الحقائق القرآنيّة في ضوء ما يزوده به عمره من نظريات ووعي علمي ولساني وفلسفي ويعول في الوقت نفسه على ما يدعم رؤيته من مضامين المدونات التفسيرية السابقة فنجده يحيل على "الرازي" "الزمخشري" وعلى آخرين..". [1]

وبما أن " ابن عاشور " يحيل في تفسيره على هؤلاء لا غنى لجاك سيرك عنه ذلك أن تفسيره يجمع بين الأصالة والمعاصرة، فالمعاصرة تتجلى في اعتماده على بعض العلوم الفقه لغوية، والأصالة تتجلى في تفسيره بالمأثور من الصحابة، "ويقرأ ابن عاشور المتن القرآني قراءة استيعابية من خلال تبيان وظائف ومكونات الخطاب القرآني النحويّة والصرفيّة والبيانيّة وهو من هذه الناحية يعطي للنصّ أهمية فقه لغوية واسعة تخرج به أحيانا إلى مستوى التميز والجدة التي لا نكاد نجدها إلا عند قلة من المعاصرين ولا عجب في هذا... فإن "الطاهر بن عاشور" من تلاميذ مدرسة الشيخ "محمد عبده" و "رشيد رضا" تلك التي وجهت المقاربة التفسيريّة في اتجاه مجدد يعطي للرؤية العقليّة رجاحتها و يبتعد عن متواتر الإسرائيليات ". [2]

لعل من أشهر ما عرف به العلامة تفسيره للقرآن الكريم وهو الجانب الذي طغى على الجوانب العلميّة الأخرى التي كتب فيها كعلم الحديث ومقاصد الشريعة، وباقي المؤلفات الأدبيّة والإصلاحات التربويّة.

وقد فسر الشيخ القرآن الكريم تفسيرا تاما من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وعنونه بـ : " التحرير والتنوير من التفسير " وهو مختصر عنوانه الطويل " تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" وحرص فيه على إتباع المنهج العلمي المتين وتمسك بطرائق المتقدمين، وكان حريصا على تفسير القرآن بالمأثور وكان يستهل السورة بتقديم يذكر فيه اسم السورة، وما يتعلق بها، ويدعم ذلك بروايات في الموضوع

1- عشراتي سليمان: المرجع السابق.
2- المرجع نفسه.

ويتدرج فيشرح مقاصدها... وكان لا يكثر من الأحاديث المبينة للآية المراد تفسيرها، ولم يكثر من نقل أقوال الصحابة والتابعين، وكانت نقوله عن المتأخرين أمثال "الرازي"،" الغزالي"، "السكاكي"، "السيالكوتي" "البنجابي"، "التفتازاني"... ونحوهم وقد اهتم الإمام بالعلوم الحديثة كالرياضيات، الفلسفة، والمعجزات الكونية واستهل تفسيره بعشر مقدمات كرسها لعلوم القرآن. [1]

هذا عن تفسير ابن عاشور أما عن تأثر "بيرك" به فنجده في وضع تلك الترسيمة الموجودة في الصفحتين 42 – 43 من الكتاب والتي تبين التناظر في رسم حروف القرآن بين الصفحتين اليمنى واليسرى.

يشير "بيرك" بسهم إلى تكرار الكلمات الآتية بين الصفحتين ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى ﴾،﴿ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّدِقِينَ ﴾، ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى ﴾، ﴿ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ ﴾ ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى ﴾ ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى ﴾.

اكتشف "بيرك" حالة فريدة أراد أن يحط بها القراء علما وهي التناظر فيقول في هامش إحدى صفحات نسخة مخطوط مصدق من مسجد تونس الكبير.

"Reproduction de deux pages du manuscrit de Tunis, allant de VII, « les redans » V. 96 à 120. L'impression n'utilisant qu'une couleur, les mots qui reviennent symétriquement de la page droite à la page gauche du manuscrit, et que ce lui ci détache à l'encre rouge sont ici indiqués par une flèche" [2]

1 – أنظر: الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر http:/waqfeya.com/ index. Php.

2- Berque Jaques:op.cit : Pages 42 – 43.

ينفي"بيرك "نفيا قاطعا وجود أحد اكتشف ظاهرة التناظر في رسم المصدق القرآني سواء كان بالنسبة للقراء أو للناشرين، لكن هل الأمر صحيح ؟ وإذا كان الأمر كذلك ما تفسير"بيرك" لرسم هذه الكلمات بألوان مغايرة ؟ أو بخطوط غليظة، ألم يكن في هذا انتباه للظاهرة من طرف الخطاطين و النسّاخ؟

ألم يعرف "بيرك" أن "النورسي" الذي عاش في القرن الثالث عشر الهجري في رسائله تنبه إلى هذا التواطؤ في رسم كلمات المصحف؟

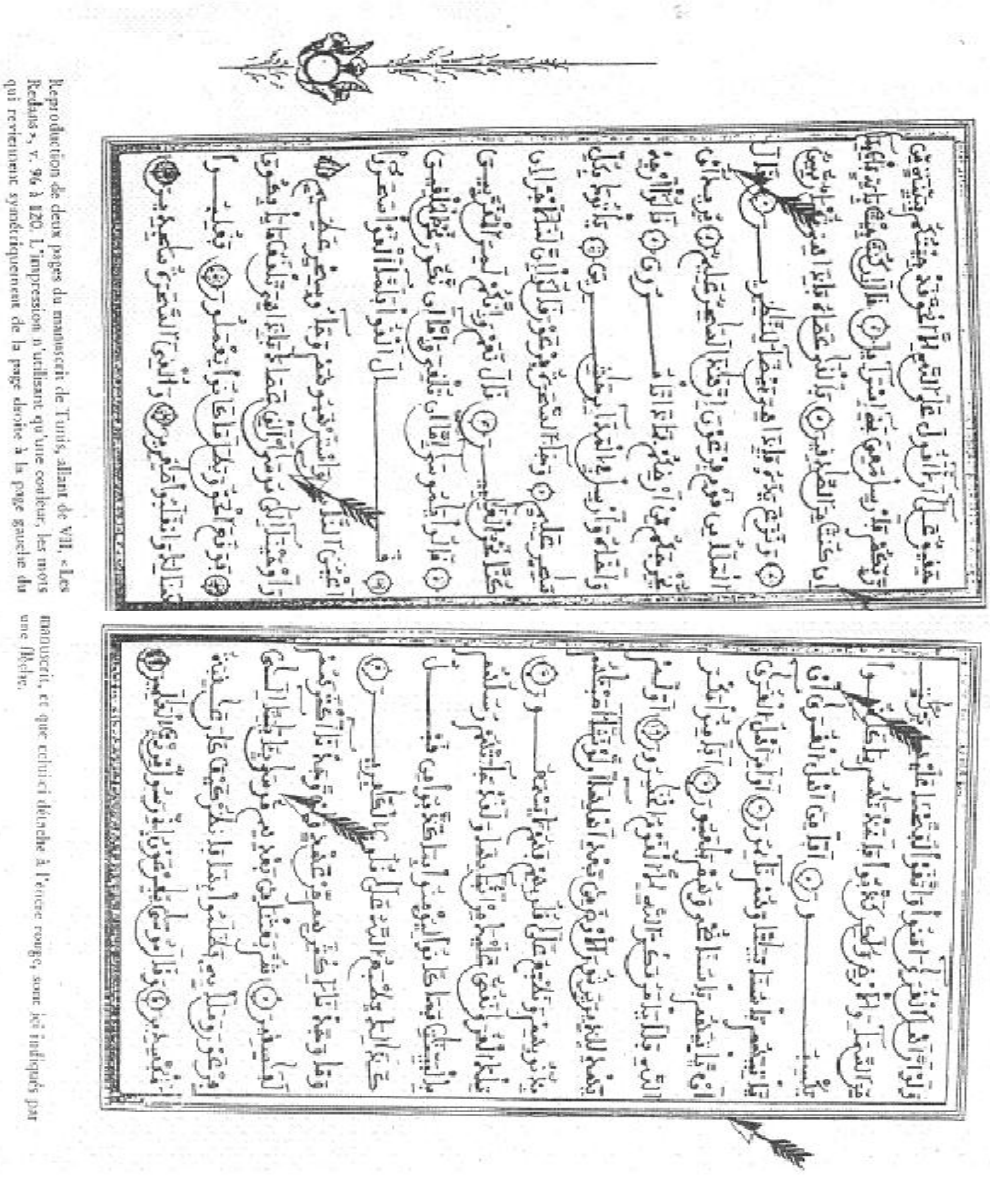
ذلك أن هناك محايثات لفظية قرآنية تتقابل وكأنما مواقعها بالنسبة إلى بعضها بعض معينة وهو ما أثار إليه "بيرك"، وقد تنبه إلى هذا العالم "بديع الزمان النورسي" في رسائل النور عندما لاحظ ورود ألفاظ من القرآن على امتداده... وأعتبر ذلك مظهرا من مظاهر الإعجاز". [1]

أما الخطاطين الأتراك فقد رسموا لهذه الألفاظ وكشفوها وأقاموا دراسات فيها قبل وجود هذا المخطوط في المسجد الكبير في تونس، اكتشاف "بيرك" المدوي سبقه وأحبطه قبل ذلك بزمن طويل الأتراك وتحديدا الشيخ "النورسي" "ألم يدرك" من نفس شكل المخطوط وألوانه أن اكتشافه الجديد المنفرد هذا ليس بحديد ؟! ألم يلفت نظره أن مجرد كتابه المخطوط باللون الأسود والكلمات المتناظرة باللون الأحمر –كما قال– أن ذلك يعني أن الخطاط على الأقل مدرك لهذه القضية، أو لهذه الإمكانية بدليل أنه كتبها بلون مخالف؟ يؤسفنا أن يكون ذلك هو مستوى الاكتشافات العلميّة العلمانيّة لهذا الباحث، فموضوع تناظر بعض الكلمات في بعض المخطوطات القرآنيّة يمثل فنا من فنون الخط العربي ومهارات الخطاطين، وقد نشأ هذا الأسلوب مع الخطاطين

1- عشراتي سليمان: المرجع السابق

الأتراك منذ القرن السادس عشر الميلادي، وكان العالم التركي "سعيد النورسي" وشيخ جماعة النور بتركيا، من الذين أشار إليه ولهم دراسات فيه". [1]

وتؤكد" زينب عبد العزيز" أن هناك نسخ متوفرة من مثل نماذج هذه المخطوطات في المدينة المنورة تتناظر فيها كلمة الرّحمن، الرّب،...كلمات الجلالة. وحتى يدعم موقفه أورد صفحة بين فيها ظاهرة التناظر بين بعض كلمات الصفحتين كما هو وارد في الترسيمة التالية: [2]



Reproduction de deux pages du manuscrit de Tunis, allant de Vill. «Les Rediens», v. 96 à 120. L'impression n'utilisant qu'une couleur, les mots qui reviennent symétriquement de la page droite à la page gauche du manuscrit, et que celui-ci dénote à l'encre rouge, sont ici indiqués par une flèche.

1- زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص 70 – 71.

2 - Berque Jaques:op.cit : Pages 42-43.

يقول "بيرك":

" Voici, en projection quelques feuillets d'un coran de la grande mosquée de Tunis le manuscrit 14246 – qui je pense provenait de la bibliothèque eu Shaykh Tahar Ben Achour ,c'est une belle pièce due à la plume du calligraphe, le hadj Zuhayr Bâsh Mamlûk en 1867.

La photo qui vous en est projetée a été prise à mon intention par l'aimable entremise de mon vieil ami M.Messadi, ancien ministre l'auteur du drame symboliste al-sadd il me faut signaler que ce beau manuscrit avait déjà été reproduit de façon parfaite par un éditeur tunisien, mais sans que jusqu' ici personne à ma connaissance ni les lecteurs ni éditeur mi le copiste lui même n'eut prêté attention à l'étrangeté que voici". [1]

يرجع المؤمن هذه الظاهرة (التناظر) إلى الإعجاز أما الباحث العلماني فيرجعها كنصوص إلى الشعرية الحديثة مع "جاكبسون" و"ميشونيك" وهي ظاهرة احتوتها النصّوص الكبرى كنصّوص "هيقل"، "مالارميه"و"بودلير". هذا التناظر والتكرار يشبه التكرار والتناظر الموجود في قوافي القصيدة الشعرية إلا أن عدد الوحدات الصوتية الموجودة بين هذا التناظر في النصّ الشعري يختلف عند ذلك الموجود في النصّ القرآني.

تكرار الكلمات المتناظرة في النصّ القرآني يشبه إلى حد كبير تكرار الكلمات الموجودة في النصّ الشعري، وكأن هذا التناظر فرع إيقاعي موجود في الترتيل القرآني.

ولعل هذا المبحث أيضا لم يقم به أعد حسب "بيرك" ولكن لا شيء يمنع من البدء في البحث فيه أو العمل فيه.

" Voila encore une investigation qui n'est pas faite mais que rien n'interdit d'entraîner au travail". [2]

1- Berque Jaques:op.cit : Page 41.

2- Ibid: Page45.

المبحث الثاني: النصّ القرآني والزمن.

الزمن بعد فيزيائي رابع حسب النظرية النسبية، وهو من المشاكل الإنسانية التي تقلت تفكير الإنسان منذ ابتداء وعيه، ذلك أن له تأثير هائل فيما يحيط به. ولعل إشكال الزمن قائم في الزمن نفسه، لأنه من أثر المفاهيم بداهة لدى عامة البشر، ولأنه كيف ومدة مستمرة، فلا شيء ولا حادثة تخلو منه. حتى أن "ألبرت أينشتاين" جعله بعدا رابعا يوجه جميع الأشياء وإضافة إلى أنه لا سلطان لفاعليه أو على تغيير سهمه في غير اتجاهه.

الزمن مقولة فلسفية، شغلت تفكير الإنسان منذ بدء الخليقة لارتباطها به أشد الارتباط فهو مقولة "بسيطة معقدة" [1] على حد تعبير القديس " أوغسطين " الذي حاول تبسيطها وتفسيرها بقوله: "نحن أتون من ماضي لم يعد، وصائرون إلى مستقبل لم يكن بعد، وليس لنا إلا حاضر زائل دائما لا نستطيع الإمساك به، أو الإبقاء عليه، لذلك فلسنا نملك بشأن الزمان أي شيء حقيقي إنه يبدو وكما لو كان خاصة علمية لجودنا ولا يبدو أمامنا ملاذا، إلا بالالتجاء إلى الأبدية الكائنة أبداً.[2]

ولا بد من الإشارة هنا إلى وجود ارتباط وثيق بين مفهوم الزمن ودلالته الفلسفيّة، ولذلك فإن قواميس اللغّة، وكتب التاريخ، والتفسير عندما تتحدث عن مفهوم الزمن تتخذ مسارا فلسفياً مقصودا، بحيث يصعب إدراك المعني الأصلي للزمن بعيدا عن المذاهب الفلسفية و "لو عدنا إلى المصطلح اليوناني لكلمة الزمان فسوف نجد أن كلمة كرونوس CHRONOS تشير إلى الزمان منذ عصر هوميروس ". [3]

1 – القديس أوغسطين: الاعترافات، الكتاب الحادي عشر، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1962 م، ص 246.

2 - Paul Tillich: the shaking of the foundations New York charles, Scribner's Sons,1966, Page 34.

3 – أمير مطر: دراسات في الفلسفة اليونانيّة، التأمل، الزمان، الوعي، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، مصر، 1980م، ص 132.

" وكرونوس CHRONOS اله يخشى على ملكه من أبنائه فيلتهمهم الواحد بعد الآخر، وكذلك الزمان فهو الذي ينجب الكائنات، ثم هو الذي يقضي عليها ".[1] ويسمى الزمن في اللغتين الإغريقية واللاتينية XPOVES وتميوس TEMPUS وتايم TIME بالإنجليزية وتيمبو TEMPO بالإيطالية ولعل فترة تبدأ بحدث سابق وتنتهي بحدث لاحق.

والحق أن الزمن عند الغربيين تطور تطورا مثيرا، وأصبح له حيز في تحليلات النصّوص السردية، وقد عنوا به منذ أرسطو الذي أكد على الارتباط الدائم بين الزمن والحركة:" ونحن نعلم أن أرسطو قد حد الزمان بأنه مقدار الحركة بحسب المقدم والمتأخر". [2]

ولعل الفلاسفة اليونان الأقدمين جميعهم اعتقدوا أن الزمان قديم " أما أرسطو فهو يرى أن الزمن فعل واحد وشيء متصل، بسبب اتصال الحركة، وقد تصوره متصلا، وعد الوقفات فيه وهماً، لأن الحركة والزمان لا بداية لهما ولا نهاية. [3]

ولن نجانب الصواب إذا قلنا بأن الفكر الغربي يصر على التمسك بالمفهوم التاريخي للزمن ففي العصر الحديث يقسم "نيوتن" الزمن إلى زمنيا "زمن مطلق" و"زمن نسبي" أما كانط فيقسم الزمن بدوره إلى زمنين "زمن ميتافيزيقي" و "زمن متعالي" والزمن عند "برغسون" "زمن حيوي" (مدة Durée) و "زمن فيزيائي" (زمن الساعات).

1 - Pierre Commelin: Mythologie grecque et romaine, Éd illustrée de nombreuses reproductions, Éd Garnier Frères, Paris, 1960, Page 11.

2 – بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة،ج 1، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1984 م، ص54.

3 – الألوسي حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، مجلة عالم الفكر، د ت، ص 476.

ويؤكد " برغسون" أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحس بالزمن في حركته الذاهبة والآيبة، ويتأثر بهذه الحركة ويؤثر فيها سلبا وإيجابا وهو في وعي كل إنسان، ويقف "هنري برغسون" H. BERGSON إلى جانب "هيدقر HEDEGGER" على رأس الفلاسفة الذين اتخذوا من الزمن أساسا لفلسفتهم إذ اكتشف "برغسون" في الديمومة المعنى الإيجابي للزمن ورأى فيها مصدر الوجود الحقيقي، فهي" الزمان الحقيقي زمان الحياة النفسيّة الذي هو عين نسيجها" .[1]

ومن كل ما سبق يتبين أن "برغسون" اهتم بفلسفة الزمن من الجانب النفسي هذا عن زمن عند الغرب اما الزمن عند العرب فهو اسم لقليل الوقت وكثيره، وهو عندهم زمان الرطب والفاكهة، وزمان الحر والبرد، وهو أحد فصول السنة الذي لا يجاوز عندهم شهرين إلى ستة أشهر.

وتذكر معاجم اللّغة: " أن الزمن والزمان، اسم لقليل الوقت وكثيره، والجمع أزمن، وأزمان، وأزمنة ويقال أزمن الشيء: أ ي طال عليه الزمن، وأزمن بالمكان أي أقام به زمنا طويلا، ويقولون لقيته ذات الزمنين فيراد بذلك تراخي المدة. [2]

وقد عرف الكثير الزمان بأنه " الزمان الحقيقي، وهو مرور الليل والنهار، أو مقدار حركة الفلك. [3]

مفهوم الزمن في اصطلاح المسلمين مرتبط بمعناه اللغوي " فهو يعني ساعات الليل والنهار، ويشمل ذلك الزمن الطويل في المدة والقصير منها." [4] وعرف المرزوقي الزمن بأنه:"دوران الفلك".[5]

1 – هنري برغسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، سلسلة نصوص فلسفيّة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984م، ص 14.
2 – ابن منظور جمال الدين: لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت، ص199،مادة (زمن).
3 – الزركشي بدر الدين محمد: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1957 م، ص 123.
4 – الطبري محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد إبراهيم، ج 1، ط 2، دار سويدان، بيروت، 1387 هـ، 1967م. ص05.
5 – المرزوقي أحمد:الأزمنة والأمكنة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1417هـ، 1996م، ص123.

لعل مقولة الزمن عند العرب من التعريفات الفلسفية التي شكلت كفلسفة وجود مساحة واسعة في الفكر العربي منذ القديم، وما النصّ الشعري القديم إلا دليل على امتلاء الشاعر العربي بهذا المفهوم وبهذا الهم الوجودي الميتافيزيقي، بكل ما تحمله الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

فالشاعر العربي مثلا هو الأخر وبدوره استوقفته المقولة الزمنية وانشغل بها ثقافيا وفكريا على مساحة واسعة من نتاجاته الإبداعية "طف في أرجاء هذا الشعر وأنظر كيف تشاء تجد الدهر، أو الزمان يترصد هؤلاء الشعراء واحدا واحدا، يخادعهم، ويمكر بهم، وينغص عليهم صفوا العيش.[1]

ولن نجانب الصواب إذ قلنا أن الوقوف على الأطلال نموذج من النماذج التي جاءت بها القرائح الإبداعية العربيّة في الشعر الجاهلي تؤكد على حميمية العلاقة بين مفهوم الزمن وبين الإنسان العربي منذ فجر التاريخ. ثم إن الفلاسفة المسلمين المتقدمين والمتأخرين عنوا أيما عناية بمفهوم الزمن فالفارابي والكندي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي كلهم وقعوا تعريفات مستفيضة للزمن.

ولم تقف عناية الإسلام بهذا المفهوم عند هذا الحد بل تعدتها إلى اعتباره من النعم العظيمة واعتباره من الآيات الدالة على وجود الله، ثم إن هناك آيات قرآنية دالة على قيمة الزمن، وداعية إلى استثماره في الخير ولا يجب أن تغفل الآيات التي أقسمت به. لقد أصبح للزمن أولوية خصه بها الله سبحانه وتعالى، ذلك أن القرآن استوعب الزمن ببعده الغيبي منذ أوائل السور التي أنزلها.

لنا نطل كثيرا في هذه التوطئة عن مفهوم الزمن وسنختصره بوصفه مظاهرة كونية تمارس تأثيرها الفعال بهذا الحضور الحسي الدائم، غير المرئي، هو هذا المعطى الوجودي الجوهري، الذي تكتسب به وفي كنفه

1 – وهب أحمد رومية: شعرنا القديم و النقد الجديد، مجلة عالم الفكر سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال 1416 هـ، مارس آذار 1996 م، ص 196.

الموجودات هويتها، ووظيفتها، أي تحيزها المادي الفعال، في محيطها، ومع ذاتها، ضمن سيرورة كلية، تحكم المادة في شتى مظاهرها، وتنساب بها في مضاء طردي، منتظم. [1]

بدأ "بيرك" مقاربته للزمن في القرآن بذكر مرحلة زمنية مهمة في تاريخ الحضارة الأوروبيّة وهي سقوط مدينة IENA في عام 1807 م ويقال لها JENA "جينا " ففي هذه المعركة التي كانت سنة 1806م سقطت المدينة حين تقدمت الجيوش الفرنسيّة وهزمت البروسيين واحتلت العاصمة برلين.

وكانت هذه المدينة مقرا لجامعة المشهورة التي كان "شيلر SCHILLER" قد درس فيها، وقد أربك من هذه المدينة هيقل العالم بفلسفة جديدة بعد نشر كتابه ظاهراتية الروح Phénoménologie de L'esprit ولاشك أن هذا الكتاب الكتب الفلسفية الهائلة ومثلما كان كتابا نقد العقل الخالص أعظم كتاب فلسفي ظهر في القرن الثامن عشر كان كتاب "ظاهراتية الروح" أعظم بحث فلسفي ظهر في القرن التاسع عشر حتى أن هناك من الباحثين من يشبهه بالأعمال الكلاسيكية الكبرى "كفاوست لجوته" والكوميديا الإلهية "لدانتي" والميتافيزيقا لأرسطو وهو كتاب لا غنى عنه لأي مثقف.

وهناك من ترجم الكتاب إلى "ظاهريات العقل" و قد بين فيه مراحل الشعور حيث تتبع ظهوره كروح فردية، واسترجع مراحل تطوره إلى أن يلتحم بالروح المطلقة على أن تكون هذه الروح منقسمة على نفسها أثناء هذا التطور.

كان الكتاب زبدة هذه الفترة الحرجة من تاريخ "هيقل"، أين قدم فيه مدخلا لمذهبه الذي يتألف من ثلاث معاني هي: الفكرة، الطبيعة، الروح، ومن ثلاث فلسفات هي فلسفة المنطق، فلسفة الطبيعة، فلسفة

1 – عشراتي سليمان: الخطاب القرآني، مقاربة توصيفيّة لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، الجزائر، 1998م.ص 95-96.

الروح أو العقل، وفلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مذهب "هيقل" وقد أكد في هذا الكتاب حسب "بيرك" على عبارة فريدة هي: "Le vrai est le devenir de lui-même" .[1]

وقد اعتبر "بيرك" أن هذه العبارة عبارة نبويّة أعلنت مجئ الزمن المعاصر فأصبح العالم بعدها يتغير بسرعة دالة أسية، من عبارة "هيقل" المشهورة "الحقيقي هو الصيرورة نفسها" بدأ "بيرك" بقراءة الزمن في القرآن. ولعل المفهوم الذي بدأ يطفوا واصطنعه العالم لنفسه مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة.

" Voyez la notion même que nous nous faisons de la modernité nous commerçons même à nous lasser de ce mot beaucoup parlent de postmodernité jusqu'il ya une génération à peu prés notre vision du monde avait été dominée par l'idée du progrès". [2]

ويأتي بعد الحداثة وما بعد الحداثة معنى التعددية pluralité وفكرة الاتصال de l'idée communication كل هذه المفاهيم تقودنا إلى القرآن عن طريق غير مباشر بوصفه إيصال من الله إلى البشر، كيف يصل هذا المطلق ؟ كيف يستطيع النسبي أن يوصل الثابت المطلق ؟ كيف يحصل الاتصال بين الله والسفلي؟ سيدرس" بيرك" من خلال المحاضرة كيف يكيف الزمن نفسه في المطلق ؟ وإلى أن حد سينتشر المطلق في الزمن ؟.... كيف يعبر الزمن عن نفسه في القرآن ؟

" Nous allons aujourd'hui étudier comment se conditionne l'intrusion du temps dans l'absolu transmissible. Jusqu' ou va se propager cet absolu qui se communique a l'homme cette éternité immigrée dans le temps ? Jusqu'à quel

1- Berque Jaques:op.cit : Page 49.
2- Ibid: Page 50.

niveau du texte ? jusqu'a quel niveau des solutions suggérées ou prescrites, des institutions qui vont en découler des voles sociaux des comportements voire des personnalités qui s'en sont autorisées ou s'en réclament encore en Islam- voila quelques- uns des problèmes que nous allons encoquer très brièvement aujourd'hui " .[1]

بدأ "بيرك" أولا بالأمر الأكثر بساطة، وطرح السؤال كيف يعبر متصور الزمن عن نفسه في القرآن؟

كلمة زمن حسب "بيرك" غير موجودة في النصّ القرآني لها مرادفات وجناسات هي: الدهر، الحين، العصر المصير، وقد أعطى مرادفات هذه الكلمات وأعطى أيضا دلالاتها اللغويّة والاصطلاحيّة (الدلالة المعجميّة والدلالة الاشتقاقيّة).

وقد أصاب " بيرك" في هذا ذلك أنه بالنظر في القرآن الكريم ستجد أنه لم يستخدم مصطلح الزمن وإنما وردت ألفاظ دالة على الزمن ومنها: الوقت، الحين، الدهر، العصر، الفجر، الصبح، الضحى، النهار الليل الليالي العشر، يوم القيامة، الأشهر الحرم، شهر رمضان، ليلة القدر، يوم الجمعة...

والجدير بالذكر أن يعود زاد على هذه المرادفات والدلالات كلمة "الطور" التي لم تذكر سوى مرة واحدة في النصّ القرآني وقد اكتشفها "ابن خلدون" حين قرأ تطور المجتمعات.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "عبد الرحمن بن خلدون" أقام بمنطقة "فرندة" التي ولدبها " بيرك" وقد قدم إليها حوالي سنة 1334 هـ وقضى فيها أربع سنوات أنهى خلالها مقدمته بقلعة "بني سلامة" بقرية "تاوغزورت".

1- Berque Jaques:op.cit : Pages 52 – 53

ومثلما فعل" ابن خلدون" حين اعتزل في قلعته، فعل "بيرك" حين اعتزل في الريف الفرنسي وأنهى ترجمته للقرآن الكريم، وهو أحب هذه العزلة " فهو لم يفتقد شيئا في هذه العزلة بل على العكس، هي عزلة تذكره بعزلته في البلاد العربيّة وتوفر له الفضاء العلمي للإنتاج والإبداع، ففي سؤال طرحه، "سربل داغر" عليه: ما الذي تفتقده في هذا الاعتكاف ؟ رد: لا،لاشيء !.... فأنا عرفت في حياتي عدة مرات حياة العزلة هذه وذلك في الأقاصي المغربية، أو في قرية "بالدلتا" المصرية أو في "بكفيا" التي لا يمكن أن تقول عنها رغم المظاهر أنها عاصمتكم." [1]

ومثلما كان "ابن خلدون" فعل "بيرك" حين اقتفى أثره وجاب الكثير من الأقطار ويضيف "ولد خليفة" في الإطار ذاته "توج "بيرك" رحلته العلميّة بترجمة كاملة للقرآن الكريم إلى الفرنسيّة (1990م)..... كانت هي خاتمة أعماله الكبرى أتمها وهو معتكف في قرية "سان جوليان SAINI JULIEN" جنوب غرب فرنسا وكأنه يقتفي أثر سلفه العملاق "عبد الرحمن بن خلدون" الذي اختار خلوة غير بعيدة عن "فرندة" بين هضاب تيارت ومعسكر المترامية الأطراف، وعلى مقربة من سهول "بني شقران" وكلها مواطن للشعر والفروسية وكرم البداوة النقية" .[2]

لابن خلدون أهمية بارزة في التاريخ الاجتماعي الإنساني، فهو محلل اجتماعي من طراز جيد ولا غرابة أن تكون له تلك الأهمية العالميّة، لأنه لا يكتفي بالتحليل بل يضيف بعض الأحكام والآراء في رؤيته الخاصة لكثير من الإشكاليات استنادا إلى الاجتهاد الإسلامي، وعلم الأخلاق الطبيعي، وربما كان هذا سببا كافيا لتأثر "بيرك" بابن خلدون.

1- داغر سربل: المرجع السابق، ص 50.

2- ولد خليفة العربي محمد: بيرك المفكر والإنسان من فرندة إلى سان جوليان، مجلة الثقافة، الجزائر، ص37 – 38.

زيادة على أن الفكر الخلدوني يقيم العمران والتنميّة الماديّة، وتطور الحضارة وهذا أيضا سبب كاف لأن يلقى بضلاله على كل من بادر بالبحث في علاقة الإنسان بمن حله: بالدين،بالفكر، بالسياسة بالاجتماع.... ولا يتوقف وجه الشبه بين "ابن خلدون" و"بيرك" في الحيز المكاني بل يتعداه إلى التشابه الفكري ذلك إنه درس التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في الكوليج دوفرانس مثلما كان يبحث في التاريخ والمجتمع والسلطة والحضارة والعصبيّة فميدان البحث متقارب.

وفي المجال الفكري يتفق "بيرك" مع "ابن خلدون" في وصفه للعرب بأنهم "جيل طبيعي" بحث فيه "ابن خلدون" من خلال طرح مفهوم العصبيّة والقبليّة وبحث فيه "بيرك"من خلال تناول قبائل بني مسكين بالجزائر وقبائل الأطلس الأعلى بالمغرب، وما أنجزه "بيرك" حسب "بن نونة" كان على أثار ما أنجزه "ابن خلدون" الشهير في تردده بين المشرق والمغرب، وفي تأثره باللغة وبالطريقة التعبيريّة يقول بن نونة:

"J Berque a accompli également sur les traces de l'illustre Ibn khaldûn son propre voyage sa propre rihla d'occident en orient, depuis son enfance a Frenda, prés de Taourzourt , la précisément ou fut rédigée la célèbre Mukaddima, de l'atlas marocain aux bords du Nil et aux immensités du désert arabique. De cette longue quête, de cette belle aventure amoureuse, de cette attraction permanente pour les univers de l'action et de la pensée, il a construit son expérimentation phénoménologique qu'il traduit par " la présence des arabes en nous et de nous-mêmes dans les arabes" .[1]

1 -Berque Jaques:op.cit : Pages 10 – 11

على أنه رغم هذا الالتقاء الهائل بين المفكرين لم نكد نظفر بذكر هذه الشخصية في الكتاب موضوع البحث إلا في موضع واحد وهو عندما تكلم عن الزمن في القرآن ففي بحثه عن معناه كما سبقت الإشارة له وجد عدة دلالات هي الدهر، العصر، المصير، الطور، المرحلة، الفترة. على أن القرآن هو أول من أعطى لمفهوم الطور كماله، وظهرت فيما بعد فكرة التطور وأخذت أهمية عظمى في الفكر المعاصر. وكان "ابن خلدون" حسب "بيرك" قد بحث في هذه المادة اللغويّة عندما تطرق إلى البحث في القبليّة والعصبيّة وتطور المجتمعات من البداوة إلى الحضارة.

"Un autre mot encore tûr, qui ,si je ne me trompe n'apparait qu'une fois c'est très important pour signifier «le stade» ,« la phase » « la période» le coran fut le premier à donner sa plénitude à cette notion, plus tard en sortira l'idée de tatawwur, « évolution » appelée à prendre une telle importance dans la pensée contemporaine Ibn khaldûn constituant en la matière un palier décisif ". [1]

أنهى "بيرك" المعالجة المعجميّة للزمن بمادة الأجل ووضع تفسير "الطبري" و"الرازي" للآية الموجودة فيها هذه الكلمة، وخلص إلى أنه تفسير لم يستطع فيه سوى الإحساس بهذه الكلمة لذلك لم يستطيع تفسير الآية ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾.

ولعل تفسير الطبري من أقدم كتب التفسير التي وصلت كاملة، ذلك أنه، اعتمد سند الصحابة وعلم الجرح والتعديل، ثم استشهد بالشعر القديم، ومذاهب التدوين والمعروف من اللغّة.

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 55.

ويزعم" بيرك" أن له القدرة على تفسيرها ما عجز عنه الطبري لأنه لم يستطيع إلا الإحساس به وهذا ما جعله عاجزا عن تفسيره "....وقد أعطى لنفسه حق تفسير القرآن وهو لا يملك المقومات البدائية لذلك، ويدعي القدرة على تفسير المعاني التي عجز عنها "الطبري" إذ لم يستطيع في نظر "بيرك" إلا الإحساس بها دون تفسيرها..." [1]

وفي غمرة بحثه عن معاني الزمن في القرآن ومرادفاته التي هي الأجل، الطور، المهلة، بعث بالقارئ إلى تغيير الطبري والرازي وبحثهما في القلب المكاني، ويترجم الآية:﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ فيقول لكل كتاب طور فترة، مهلة، ويورد تفسير الطبري للآية ﴿وَجَاءتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ﴾. [2]

" Je pourrais à ce propos vos renvoyer à deux exégèses bien curieuses. Celle de Tabari et celle de Râzî, qui avec une liberté dont les théologiens d'aujourd'hui se font difficilement une idée évoquent un renversement de la formule par métathèse de ses termes ".[3]

ومن جملة المفسرين الذي قرأ بهم "بيرك" النصّ القرآني الزمخشري في كتابه "الكشاف" وهو من أشهر كتب التفسير بالرأي لأنه نقل عن "الألوسي" أو" السعود" و "النسفي" وكشف فيه عن جمال القرآن وسحر بلاغته، بيانه، نحوه وصرفه.

لم يذكر "بيرك" "الزمخشري" في كتابه RELIRE LE CORAN إلا أنه اعتمده في ترجمته للقرآن وفي المقدمة المرفقة لأنه لم يترجم القرآن قاموسيا وحرفيا وإنما ترجمه تفسيريا، وكل من يرجع إلى كتابه يكتشف

1 – عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص99.

2– سورة ق: الآية 19.

3– Berque Jaques:op.cit : Pages 55 – 56

هذا، وربما اعتماد " الزمخشري" على التفسير بالرأي جعل "بيرك "يرجع إليه ويستشهد به وبمواقفه في التفسير وما من أعد من المستشرقين يترجم النصّ القرآني إلا ويرجع إلى "الزمخشري" "لم يترجم "بيرك" القرآن قاموسيا، وإنما ترجمه تفسيريا معتمدا" الطبري" و"الرازي" و"الزمخشري" و"القاسمي" و"الألوسي"، و"ابن عاشور" و"سيد قطب"، وغيرهم من أعلام التفسير...."[1].

ترجم بيرك" أجل" بالطور أو المهلة وفي هذا الإطار ذكر الآية 38 من سورة الرعد وقال أنها تعني" ثمة كتابة لكل طور" وقد جاء القرآن كآخر طور من أطوار الإنسانيّة، ثم أحال إلى تفسيري الطبري والرازي لقد أوجد المفسران فكرة القلب المكاني فحينئذ ستصبح الآية: "**لكل كتاب أجل**" على أن الأجل في القرآن هو الذي بقي للإنسانيّة قبل الحساب ثم إن الطبري قال بأن الحق بأتي مع سكرة الموت و تعود مسألة القلب المكاني هذه إلى الخليفة "أبي بكر الصديق".

أما "الرازي" فإنه ينظر للأمر من جانب آخر ويعطي فكرة سامية عن الحرية الفلسفيّة والتي ترجمها "بيرك".

ولعل تأثر "بيرك" بالرازي عائد إلى أنه كان ينشد العلوم العقليّة في إعادة قراءته للنصّ القرآني لذلك وجد فيما كتبه "الرازي" ضالته خاصة كتابه "مفاتيح الغيب" ولأن الرازي من علماء الكلام والفلسفة أعطى فكرة فريدة من نوعها عن الحرية الفلسفيّة وجد "بيرك" لذة في ترجمتها للمستمعين لمحاضراته.

"Quant au commentaire de Râzî, il donne une haute idée de la liberté toute philosophique qui l'anime. Je me renonce pas au plaisir de vous le traduire: « ce verset, ditil, est explicité quant au pouvoir décisif et à la détermination de Dieu. Les choses sont gagées par leurs moments [c'est moi qui souligne]. Pour tout

1 –وائل غالي: إعادة القرآن الكريم، جاك بيرك، ترجمة وائل غالي، تقديم أحمد صبحي منصور، سلسلة الفكر الديني والفلسفي، دار النديم، 1996م،ص12.

terme il est une occurrence, hadîth particulier. Mais il est impossible que cette particularité soit une propriété spécifique du moment".

"Rhâççiyat al – waqt .Ce serait impossible comme les objets discontinus qui se présentent dans la succession des moments se valent et la spécification d'un moment respectivement aux occurrences qui s'y produisent ne peut s'opérer que par la volonté et le choix de Dieu » sous cor. X III 38. T.V, P 208 – 209 ."[1]

واستبعد الرازي تفسير الآية: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ بإرجاعها للوقت،الفترة، الطور و قال بان معناها لكل شيء قضاء و قدر،و كل شيء محتوم بحادث و ترى " زينب عبد العزيز " في هذه الترجمة لما قاله " الرازي" افتراء على الرجل ينم عن سوء نية مبيت"... ليصل إلى كلمة "الأجل" التي استخدمها في المقدمة المرفقة بترجمته لمعاني القرآن ليفتري على لسان "أبي بكر الرازي" قائلا (إن لكل كتاب أجل)... إلا أنه هنا قد أضاف عبارة: " أن الأجل المحدود للقرآن، هو ذلك الزمن الباقي في الإنسانيّة منذ تنزيل القرآن إلى يوم القيامة !!" الأمر الذي يكشف عن سوء نيته المبيت". [2]

على أن الأجل في لسان العرب يعني:" غاية الوقت في الموت وحلول الدّين ونحوه، والأجل مدة الشيء. وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾. أي: حتى تقضي عدتها... والجمع آجال: والتأجيل: تحديد الأجل، وفي التنزيل كتاباً مؤجلا، وأجل الشيء يأجل، فهو آجل وأجيل: تأخر وهو نقيض العاجل، و الأجيل المؤجل إلى وقت... [3]

1 -Berque Jaques:op.cit : Pages 56 – 57.

2 – عبد العزيز زينب: المرجع السابق ص 71.

3 – ابن منظور أبو الفضل: لسان العرب:ج 1، دار صادر، 2003 م.

LIBRAY ISLAMWEB. NET /NEWLIBRARY / DISPLAY. BOOK. PHP ?...

وقبل إنهاء هذا لا بد من إيضاح نقطة لم يتناولها بيرك وهي مفهوم الدهر الذي رأي أنه يستلزم فكرة تتابع كوني يشكل الحين وهي كلمة قرآنية أخرى يقول عنها:

"Le dahr c'est la durée en ce qu'elle a de continu ,de global … le dahr implique donc une idée de continuité cosmique, dont le hîn autre mot coranique est un fragment instantané. Quant à l'âçr popularisé par le nom de la prière appelée ainsi, et qui pratique au milieu de l'après-midi, c'est conformément à l'étymologie… ".[1]

التعريف الذي أورده "بيرك" تعريف يربط بين الحين والعصر إلا أن المصطلحين في الثقافة الإسلاميّة بعيدين عن بعضهما كل البعد ذلك أن الدهر هو:" المحيط بالزمان، وهو نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان... والدهر في ذاته من السرمد وبالقياس إلى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان".[2]

وقد أقسم الله سبحانه وتعالى بالعصر وهو من أسماء الدهر "والعصر اسم للدهر".[3]

وقد أقسم به سبحانه وتعالى" لما فيه من العبر وما يكون فيه من الأحوال المتناقضة التي تدل على أن لهذا الكون، ولهذا الدهر إلها هو المتصرف القادر فيه".[4] ولعل الدهر لا ينقطع ذلك أنه يقع في كل الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها أما الحين فهو الأخر اسم للوقت يصلح لجميع الأزمنة.

1 -Berque Jaques:op.cit : Pages 53 – 54.

2- بدوي عبد الرحمن: المرجع السابق، ص95.

3- حجازي محمد محمود: التفسير الواضح، ط 10، ج30، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر، 1968م، ص77.

4- أبو عدة عبد الفتاح: قيمة الزمن عند العلماء، ط10، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، د ت، ص 20.

وقد انفردت اللغّة العربيّة دون غيرها من اللغات الساميّة بكلمة الزمان وبكل مرادفاتها الدالة عليه وهي كثيرة ونذكر منها: الأبد، الدهر، الحين، الوقت، الأجل، السرمد، الخلد، الأمد، المدة.... ولكل منها معناها الخاص الذي تؤديه. وقد أعطى القرآن الكريم أهمية بالغة للزمن، فقد ارتبطت معظم العبادات في التشريع الإسلامي بمواعيد زمنية محددة وثابتة: كالصلاة، الصيام، الحّج، كما أن هناك العديد من الأحكام الشرعيّة التي ارتبطت بالمدة الزمنيّة: كالعدة (عدة المرأة في حالة الطلاق أو الوفاة) أو الكفارات....

ومثلما يفعل جميع من يتناول دراسة الزمن في القرآن تناول "بيرك" قراءة الزمن من خلال سورة الكهف ذلك أنه في جزأها الأول تقوم على معالجة الزمن وهي أدبيا من أجمل السور حسبه.

يروي "بيرك" حكاية فتية "أهل الكهف" على حسب الموروث اليوناني ويقول بأن "ماسنيون" من الذين كانوا يذهبون إلى التظاهرات المقامة في " افيس" لإحياء الذكرى. ولأنه كان يبحث في ميدان التصوف كان يمارس العديد من العادات والطقوس الدينية والتظاهرات، فقد ذكر "بيرك" أن أستاذه المأسوف عليه "ماسنيون" كان يهتم بمثل هذه التظاهرات اهتماما بالغاً وكان يحضر تظاهرة حج المؤمنين المسيحين إلى منطقة "البروتان" التي يعتقدون أنها المنطقة التي يوجد فيها الكهف الذي نام فيه الفتية. يقول بيرك:

" Le regretté louis Massignon, il s'agit comme on sait de sept jeunes gens d'Ephèse ,en Asie mineure , exemplaires par leur foi et que révoltait la perversité de leur époque ". [1]

يروي "بيرك" حكاية أهل الكهف على حسب الموروث اليوناني ويقول بأن "ماسينيون" من الذين كانوا يذهبون لإحياء الذكرى و واصل حكي القصة إلى أن انتهى إلى أن هؤلاء الفتية لم يستيقظوا إلا بعد

1- Berque Jaques:op.cit : Page 58.

مئات السنين التي لا يستطيع أن يقدرها أحد. من هذه النقطة يبدأ "بيرك" في معالجة مفهوم الزمن، فهل يمكن أن نتحدث عن الزمن الإنساني في رحلة اللازمان ؟

"Mais peut on parler-de temps des hommes à propos d'un voyage dans l'intemporel ? " [1]

حينما بحث "بيرك" عن الزمن في القرآن الكريم تحدث عن التداخل بين الزمن الإنساني وبين اللازمان واستشهد بموقف معلمه "ماسنيون" الذي يعطينا حسبه تفسيرا مدهشا بهذا الخصوص وسورة الكهف عنده تحد موجة إلى التعاقب التاريخي لتسلسل الأحداث الإنسانيّة.

فالتصوف الإسلامي يتنكر للزمن المتتابع حين يرتبط بالفيزياء الذّرية، والزمن الإسلامي ليس زمنا متسلسلا حسبه وهو يزعم قائلا:

"Louis Massignon nous dote là-dessus d'une exégèse impressionnante. Il dégage du texte arabe maints traits provocateurs à l'égard de notre temps profane il montre que, dans cette sourate, un défi est lancé à la chronologie des hommes, et spécialement à la conception que se font du temps les occidentaux. La théologie, ou plutôt la mystique musulmane, liées à une physique atomistique, ignoreraient ou plutôt dénieraient la durée continue".[2]

" لوي ماسينيون " يقول أن هذه السورة تتحدى التعاقب الزمني لتسلسل الأحداث الإنسانيّة وباختصار لن يكون الزمن الإسلامي زمنا متسلسلاً إنه "مجرة من اللحظات."

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 58.

2 - Ibid : Pages 58-59.

"Bref le temps islamique ne serait pas sériel ce serait pas sériel.Ce serait, selon une formule étincelante du maître, une voie lactée d'instants[1]".

ويؤصل "بيرك" انتماءه إلى المنظومة الفكريّة الغربيّة بالانتقال من فيلسوف إلى آخر ومن مذهب فلسفي إلى آخر وعلى طريقة " كير كيجورد SOÏEM KIERKEGAARD " فسر أفعال الخضر في سورة الكهف وقد شبه أفعال الخضر بمسرحيات العبث عند "كير كيجورد" ويؤكد قائلا:

"L'épisode de moïse pourrait bien opposer aux motivations humaines l'intentionnalité transcendantale , incompréhensible à l'intelligence humaine sinon par voie d'autorité ou d'enseignement d'autres diraient d'initiation des actes provocants de khidr émane une sorte d'absurde à la Kierkegaard ". [2]

شخصية الخضر عند "بيرك" شخصية وسيطة بين السماء والأرض تقوم بأفعال تحريضيّة لا معقولة تشبه مسرحيات العبث عند "كير كيجورد"، وعند تعرضه لسورة الكهف يقوم بتخفيف تلك العبارة السابقة التي شبه فيها القرآن الكريم بالأساطير وبمسرحيات العبث عند "كيركيجورد" فيقول:" إن الأفعال الاستفزازية التي يقوم بها الخضر ينجم منها نوع من العبث على طريقة "كيركيجورد" [3] و الجدير بالذكر أن الرسالة التي حصل بها هذا الأخير على إجازة الدكتوراه كانت بعنوان "فكرة التهكم" فطغى على مؤلفاته الانتقال بين عدة موضوعات وتأملات وأجناس أدبيّة (الانتقال بين الجد والهزل وبين التهكم والجد) لهذا يصعب رصد مذهب فلسفي واضح له، و بما أن "كيركيجورد" رائد الوجودية لا يجدر بنا إنهاء الحديث عنه دون التأكيد على تأثير

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 58: Page 59.

2 - Ibid : Page 61.

3 -زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص34.

"بيرك" بمذهبه ذلك أنه كان يعيب على الوجودية تشاؤميتها وما جذبه إلى هذا المذهب ظاهريته ومباشرته وتلقائيته. و بما أن الإنسان مشروع عند الوجودية حاول "بيرك "إعادة قراءة هذا المشروع من خلال قراءته للنصّ القرآني، لأن الوجودية هي التي تضمن له الاقتراب العيني الوحيد من الواقع والجدير بالذكر أنه لا يرى فيها مذهبا ينتمي إليه بل منهجية يعمل وفقها و يحلل بها الكثير من المواقف فيأخذ منها كثافة الوجود كتجربة معاشة.

على أن " الأصل الأساس في فكر "جاك بيرك "على غير ما قد يتوقع الكثيرون هو فلسفة "مارتن هايدقر" الفيلسوف الألماني الكبير الذي تجاوز في القرن العشرين جميع أقرانه من المفكرين أمثال "سورين كير كيجورد و "مارسيل"، و"ياسبرز"، و "جان بول سارتر"، وغيرهم من مفكري القرن العشرين العظام.... وبالتالي فالصلة التي تربط "جاك بيرك" "بمارتن هايدقر "ليست صلة عابرة أو هامشيّة، إنما "مارتن هايدقر" يمثل أفق التفكير الغربي الشامل في القرن العشرين... كما يعني أيضا أن "جاك بيرك" نفسه ليس وجودياً، وإنما وضع الوجود العربي والإسلامي ضمن أفق الزمان وهو يسعى إلى إخراج الوجود العربي والإسلامي من حيطان الميتافيزيقا العالية".[1]

ثم إن ذكر "بيرك" "لهايدقر" في الكتاب موضوع البحث لم يكن صراحة إلا أن تأثره به يبدو جليا حسب كثير من المفكرين بحكم الارتباط الذي جمعه "بهيراقليطس" وبغيره من فلاسفة الوجوديّة الذين عبّ "بيرك" من أفكارهم ومذاهبهم العديد من المبادئ.

و لا يفوتنا هنا أن نذكر ونؤكد أنه لن يكتمل الحديث عن الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة دون الإشارة إلى "هايدقر" باعتباره أحد مراجعها الأساسين و الموضوع الرئيس الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود،

1 – وائل غالي: المرجع السابق، ص 24.

فمهمة الفيلسوف عنده هي إيضاح الوجود والسبيل الوحيد لإيضاحه هو الإشارة لذلك، فإنه من المستحيل النظر إليه من الخارج أو من الأسبق لأنه لا شيء سابق عن الوجود.

أما عن علاقة نزول الوحي بالزمن فيقول أن القرآن نزل خلال مدة عشرين سنة بين مكة والمدينة وتبوك حلل هذه الفترة الطويلة من نزول الوحي برسم دائرة مركزها التطور المشترك الذي يتجه في ثلاث اتجاهات بحسب منظورات ثلاثة هي:

1 – Celle du temps vécu et agi d'un côté.

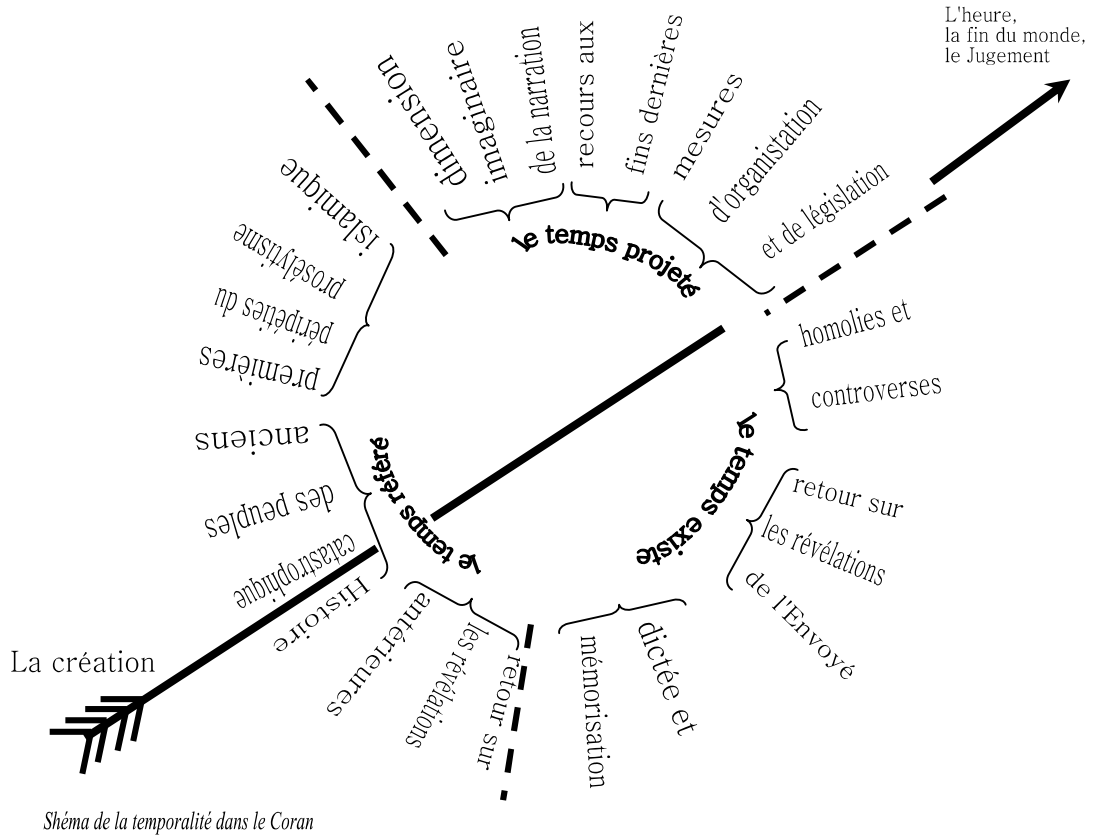
2 – Celle du temps référé, qui se réfère surtout au passé.

3 – Celle du temps projeté, qui vise l'avenir[1].

أما الزمن المعاش فقصره "بيرك" في زمن المنازعات والمعارك، الزمن المسند هو الزمن الذي يصف فيه القرآن نفسه بأنه أخر الأديان القديمة(التوراة، الإنجيل) أما الزمن المسقط فهو الذي يتعلق بيوم البعث والحساب. هذه الأزمنة يعبرها سهم كبير يمر من الجانب إلى الأخر هو عالم الأخرويات. يبدأ هذا السهم مع بداية الخلق ونهايته يوم الحساب أو الساعة (نهاية العالم), الترسيمات (01)، (02)،(03).

1- Berque Jaques:op.cit : Page 63.

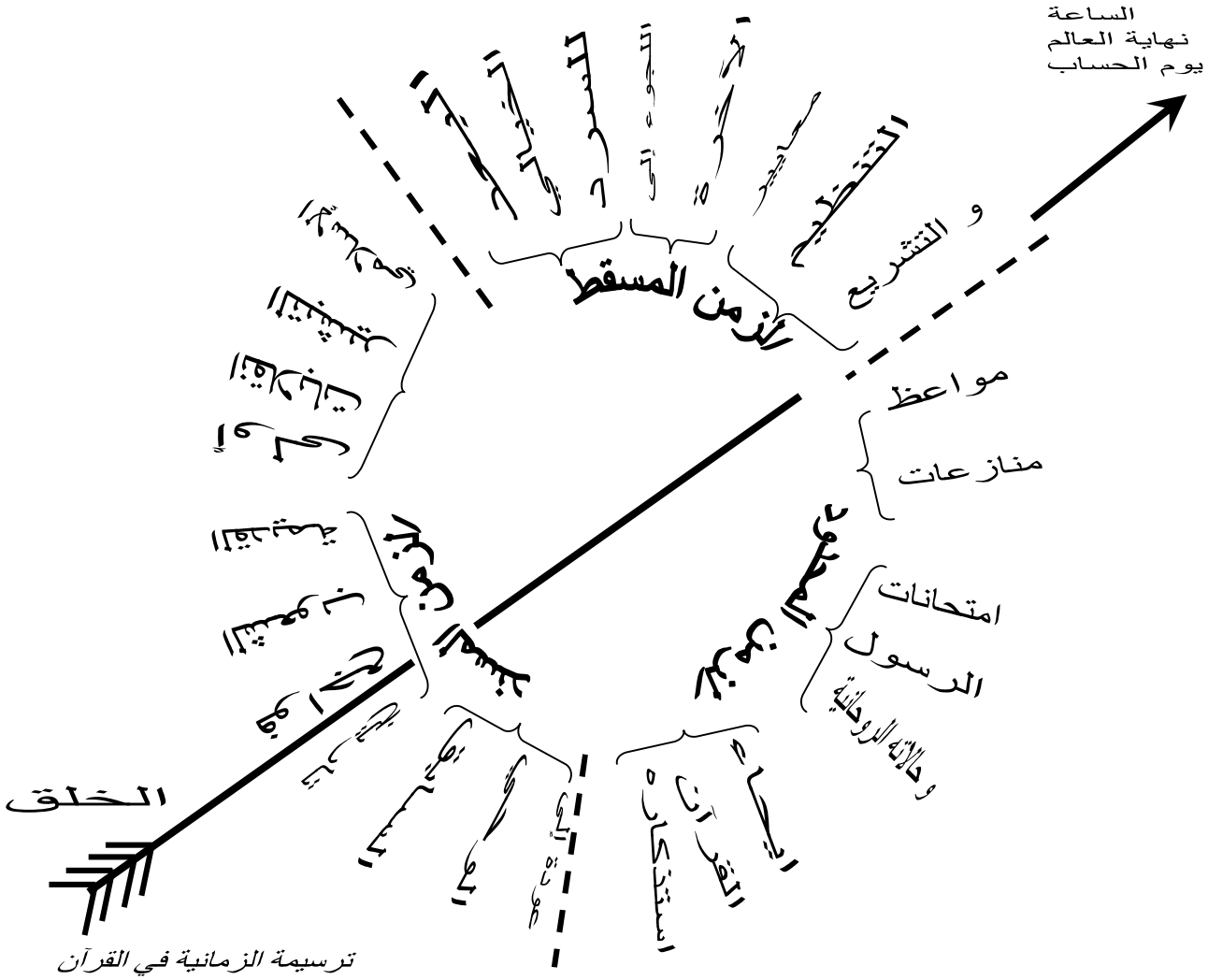
الترسيمة الأولى[1]



Shéma de la temporalité dans le Coran

1 - Berque Jaques:op.cit : Pages 64–65.

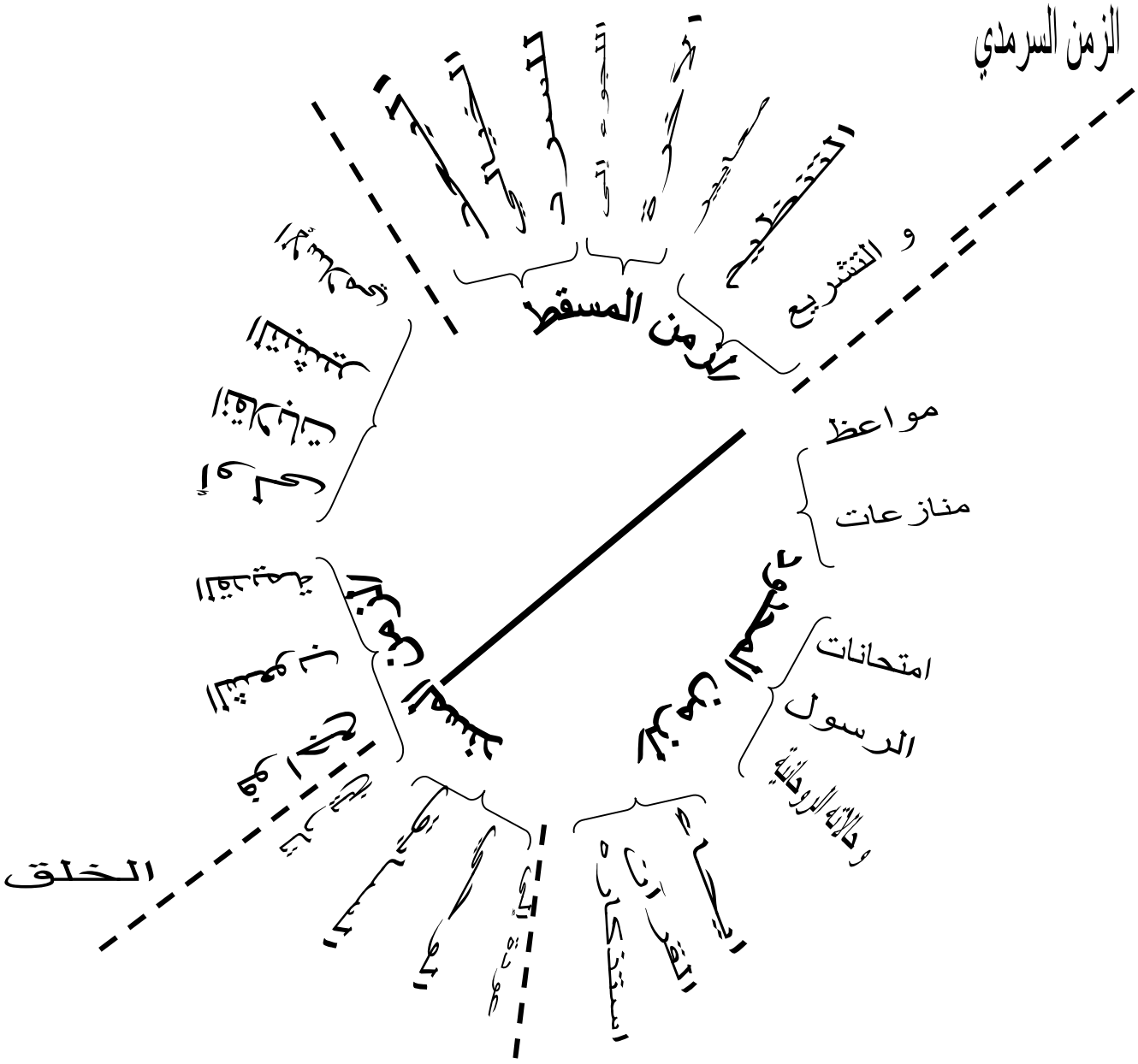
الترسيمة الثانية[1]



ترسيمة الزمانية في القرآن

1 - بيرك جاك: القرآن و علم القراءة، ترجمة و تعليق منذر عياشي، ص68.

الترسيمة الثالثة



ترسيمة الزمانية في القرآن

ونحن بدورنا سنعرض ترسيمات الزمن في القرآن، الترسيمة الزمانيّة الأولى والثانية تخص "جاك بيرك" الأولى في لغتها الأصل، والثانية ترجمة "منذر عياشي" أما الترسيمة الثالثة فأدخلت عليها تعديلات تتوافق وروح الزمن في الإسلام ذلك أن السهم (عالم الأخرويات) لا يجب أن يكون محدودا من الجهتين فالزمن عند الإنسان المسلم لا ينتهي بيوم الحساب بحكم وجود الزمن السرمدي أو ما بعد البعث البعيد عن الثقافة المسيحيّة أو الغربيّة فهم يعتبرون نهاية العالم يوم الحساب، أما المسلمون فأفق الزمن عندهم غير محدود والزمن لا ينتهي عندهم بيوم الحساب فأين عالم ما بعد البعث، عالم الخلود؟ أين الزمن السرمدي؟ أين الزمن الأبدي أو الأزلي؟

الزمن السرمدي هو ما لا نهاية له ولا بداية له لهذا يمكن أيضا عدم تحديد السهم من الأسفل لأننا لا نعرف بداية العالم ولا بداية الخلق " والاصطلاح الشائع عند الفلاسفة المسلمين للتعبير عن السرمديّة هو القدم فيقولون عادة: قدم العالم وحدوثه.... والكندي يستعمل أزلي بمعنى يتسع ليشمل معنى القدم أي الأزلي الأبدي معا".[1] والسرمدية لا تتعارض مع الزمان بل هو موجود فيها، ذلك أنها الدائم الذي لا ينقطع والذي لا أول له ولا أخر.

ولعل الموت عند الغرب ينهي الزمن لأنه الشر الأعظم عند اليونان، ومن ثم فهم يعتقدون أن المنزل الحقيقي هو اللحد للجسد وهو المسكن الأبدي، وقد عبرت النصرانيّة عن الموت في بعض الأحيان بالنوم ويتصور النصارى أن البعث لا يكون إلا للأرواح، دون الأجساد، وأنه ليس هناك نصراني يدخل النار. ثم أن الزمن عندهم (الغرب) لا يوجد دون حركة وتغير وهو ما يجرد الزمن من سمة القداسة ويجعل منه مفهوما إنسانيا مفتوحا على مختلف المناهج العلميّة والنظريات ذات الجذور الماديّة الوضعيّة. زيادة على أن إدخال مفاهيم

1- بدوي عبد الرحمان: المرجع السابق، ص 574 - 575.

كالزمن المعاش، الزمن المسند، والزمن المسقط تجعل غاية الزمن ونهايته متوقعة ومحدودة في لحظة زمنيّة بدايتها الخلق ونهايتها (يوم الحساب).

أفرغ "بيرك " الزمن من مفاهيم الميتافيزيقا، مآل الوجود، الأزليّة، السرمديّة وهي: في حقيقة الأمر مفاهيم تتمحور حولها هوية الزمن الإسلامي، وتؤصل فيه مفهوم المطلق. "...القول بأن السرمديّة ليست مجرد الاستمرار اللامتناهي للزمن لا يعني أنها تضاد الزمن، إن السرمديّة لا تنفي الزمان، بل تتلقاه في حضنها، إن صح هذا التعبير إذ الزمان يتحرك في السرمديّة التي هي نموذجه".[1]

من كل ما سبق في حديثنا عن الزمن والسرمد نختلف مع "بيرك" في أنه حد الزمن بذلك السهم الذي كانت بدايته (الخلق) ونهايته (يوم الحساب) بترسيمة أخرى مفتوح فيها الزمن من الجهتين لأن الخلق غير معلوم عندنا أيضا يوم الحساب والبعث ليس نهاية الزمن.

وهذه التقسيمات التي جاء بها "بيرك" هي: " من القصور والضحالة بحيث لا تستطيع أن تفي بتحديد الزمن في نصّ أدبي في نصّ دنيوي، فكيف في نصّ قرآني ينهض في كثير من نسوجه، على الانزياح والتفنن في أسلبة الكلام بوجه معجز".[2] ومن أهم التقسيمات التي تطالعنا بها الدراسات الإسلاميّة الحديثة تقسيم الزمن لبعد مالك مرتاض ولعله تقسيم يتوافق والروح الإسلامية و المطلقيّة للنصّ القرآني ذلك أنه تقسيم كتشف فيه اعجازية الزمن وخراقته "...من أجل ذلك ارتأينا، بناء على منظورنا الخاص في التعامل مع الزمن

1- بدوي عبد الرحمن: المرجع السابق ص 575.

2 - مرتاض عبد الملك: نظام الخطاب القرآني، تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن، دار هومة، الجزائر، ص 70.

في كل نصّ أدبي دنيوي، ومن باب أولى نجري ذلك على هذا النصّ القرآني ندارسه، أن نقسم إجرائياً، هذا الزمن إلى زمن سرمدي، و زمن أبدي و زمن عارض..." [1]

لقد عد الغربيون السرمديّة الآن الحاضر الذي نحياه، والسرمديّة الحق هي سرمديّة العقل وهي بالتالي مقياس كل الموجودات على أن هذا المفهوم يقر بأن للزمن سلطان يفوق سلطان الله وينفي مبدأ البعث والاستمرار والرجوع إلى الله، أما النصّ القرآني فيؤصل مبدأ البعث. " وظل الخطاب القرآني، في هذا الصدد يؤكد مبدأ البعث، نافيا أن يكون للزمن سلطان، يملك أو يعدم، وإنما هي إرادة الله التي شاءت للنفس الإنسانيّة أن تبحر في زمنية الأرض لتؤوب بعدئذ إلى جوار ربها، فتعيش في الزمن السرمدي الذي هو مناط هذا الامتحان، ومآل ذلك الرحيل، فإثبات مبدأ البعث أي حقيقة الاستمرار الزمني رجوعا إلى الله يعد من أبرز ما عالجته أدبية القرآن....". [2]

على أنه يجب أن نؤكد في الأخير أن الصورة النصرانيّة للزمن تتلخص في تقسيمه إلى ثلاث فترات رئيسية: تظم أولها الفترة الممتدة من خلق آدم عليه السلام إلى هبوطه على الأرض، وتمتد الثانية إلى حين فداء نبي الله عيسى عليه السلام، و تنطلق الثالثة من حينه حتى نهاية التاريخ.

أما الزمن في القرآن الكريم فإنه يقسم من ناحية تسلسله إلى عالمين عالم الدنيا الفاني، وعالم الآخرة الباقي كما يقسمه من ناحية أخرى إلى زمنين الأول غيبي يعجز العقل البشري عن تصوره والثاني: الزمن الذي يشعر به عامة الناس في حياتهم اليوميّة.

ولا يكاد يختلف اثنان في اعتبار الزمن ذو طبيعة متحركة، غير ثابتة على حال، إنه قوة جارفة وهذه الطبيعة المتحركة هي التي جعلته " يتحدد بالوجود ثم العدم، بالحضور ثم الفناء، والزمان هو الذي ينبئ الإنسان

1 - مرتاض عبد الملك: المرجع السابق: ص 105.
2 - عشراتي سليمان: المرجع السابق، ص 100- 101.

بموته وزواله، وعبثية كل وجوده، كما يبشر بالجديد الوافد، الميلاد الذي سوف يحدث، والجديد الذي سوف يطرأ مثل ما أن الموت سوف يحدث والطارئ سوف يبلى إن الزمان هو الذي يحمل أمل الإنسان ويأسه مجده وتفاهة شأنه، إنه الكيان الموجود الفاني". [1]

ورغم أن موضوع المحاضرة وعنوانها الزمن في القرآن إلا أن بيرك خاض في خلق القرآن والمبهم في القرآن والناسخ والمنسوخ وهي مباحث أخرى ضمن علوم شرعية أخرى لها قواعدها و أصولها، إلا أنها تتقاطع هذا المبحث الزمن في القرآن، وما هو الانتقال إلى تنصل من موضوع المحاضرة وخروج قصري عنها، أيضا في هذا الانتقال تكثيف في التلقي يؤرق ذهن القارئ ويشوش أفكاره. حسب الموروث الإسلامي القرآن "غير مخلوق" وهو عندما يشير إلى أي ظرف سيشير إليه بطريقة مضمرة وهذا ما سماه السيوطي باب المبهمات وقد وجد تحت هذا الباب 250 حالة حسب "بيرك".

أخلى "بيرك" مسؤوليته من القول بوجود المبهمات في القرآن، وقال بأن هذا الأمر يقول به المفسرون الأعلى إجازة منه ذلك أن السيوطي له باب المبهمات في تفسيره ومعظم المفسرين لا يتفقون على اسم الأعمى الذي جاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم في سورة عبس. وأكد أنه يوجد 250 حالة من باب المبهمات للسيوطي فقال:

"Cela, ce n'est pas moi qui l'avance ce sont les commentateurs les plus autorisés qui l'assirent une forme assez imprécise que les traités spécialisés cataloguent dans le chapitre des mubhamât, c'est-à-dire non pas vraiment « ambiguës ». ce

1 – عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ط 2، النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1995، ص 20.

que voudrait dire le terme arabe si vous ouvrez à ce chapitre des mubhamât l'ouvrage classique de suyûtî, vous verrez qui 'il en énumère environ 250….. ".[1]

لعل تفسير السيوطي من أشهر الكتب المؤلفة في التفسير بالرأي والتي اعتمدها "بيرك" في قراءته للقرآن. أما الناسخ و المنسوخ فيمثل له بسورة البقرة التي نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم في اللحظة التي كاد أن يصل فيها إلى المدينة ثم حدث تغيير لنص بنص أخر (النسخ) و هذا التغيير يشمل أكثر من نصف سورة القرآن والعلماء ينقسمون في هذه المسألة إلى فئتين: فئة تقول بكثرة الآي المنسوخ، وفئة تقول بقلة الآي المنسوخ. والآيات المنسوخة حسب "الغزالي" واحدة من البراهين التي تقبل التداخل بين الزمن والمطلق، و لن نجانب الصواب إذا قلنا أن أسباب التنزيل، الزمانيّة، الناسخ والمنسوخ من الموضوعات التي أثارها "بيرك"، في أكثر من موضع ليدلل على ارتباط القرآن بمواقع و أحداث غير محددة و كما سبقت الإشارة العلماء ينقسمون إلى قسمين: قسم يدعي مئات الأبيات المنسوخة في النص القرآني و قسم لا يقول سوى بآيتين أو ثلاث و هنا ذكر "الغزالي" صاحب كتاب "المستصفى من علم الأصول" و الذي يعمل الأسبقية لنص الوحي المنسوخ و هي رؤية مهمة بالنسبة ليبرك لأنها تتوافق و العقيدة و لأنها تقبل تداخلا بين الزمن يقول بهذا الشأن:

" Un savant comme al-Ghazâlî dans le mustasfâ donne l'antériorité d'un texte, dans la chronologie de la révélation comme justificative de son abrogation éventuelle par un texte postérieur. Il voit dans ce recours à la temporalité, l'une des trois démonstrations possibles, et cette vue nous parait importante sur le

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 68.

plan doctrinal, puisqu'elle semble admettre une intérerence du temps et de l'absolu". [1]

هنا انتهى "بيرك" إلى إجابة عن سؤاله المطروح كيف يمكن إدخال الزمن في تبليغ المطلق؟

أما عن علاقة الناسخ و المنسوخ بالزمن فقد تعود إلى التاريخ والزمن الذي نسخت فيه بعض الآيات القرآنية، أي تبديل الآيات وإقامة آيات أخرى مكانها والناسخ متأخر زمنيا أما المنسوخ متقدم زمنيا، أي رفع حكم شرعي متقدم بحكم شرعي متأخر. أما علم أسباب النزول فيتضمن علاقة زمنية ضمنية تتمثل في الظرف الذي تنزل فيه آية قرآنية ما، يقول بيرك:

"Un autre point, que je voudrais enfin signaler comme comportant une implication du temps, est également très connu des spécialistes. Il s'agit de ce qu'on appelle les asbâb al tanzîl, asbâb al nuzûl, « les accrochages de la révélation ». Entendons par là la mention dans le coran de circon de circonstances qui ont donné lieu à la descente d'un verset". [2]

ومن فوائد معرفة أسباب النزول: بيان الحكمة التي دعت إلى تشريع الآيات، فهم آيات القرآن الكريم، حمل الآيات على ما نزلت عليه حسب التأويل، دقة الفهم، الربط بين المناسبة والسورة....

وأبرز مثال يمكن أن نوضح به هذه الفكرة قصة تحريم التبني، فحين نزلت أية تحريم التبني تزوج الرسول صلى الله عليه وسلم السيدة زينب، في هذا الزمن حرم التبني فحدث ذلك الالتقاء بين الواقعي الزمني وبين الوحي المطلق وتدخلت الواقعة في تبليغ أوامر الله. فعل الرسول صلى الله عليه وسلم المحصور في الزمن عبر

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 70.

2 - Ibid: Page 71.

أفعال الله التي تدخل ضمن الأبدي. القرآن حسب "بيرك" مرتبط بأحداث محددة فهو غير صالح لكل زمان و مكان لأن آية تحريم التبني نزلت لتبرير زواج الرسول صلى الله عليه وسلم من السيدة زينب لذلك يقول:

"....Ce que d'ailleurs reflète la grammaire coranique par l'emploi de certaines aspects du verbe pour exprimer les actes de Dieu, qui se situent à la fois dans l'actuel et l'éternel ...".[1]

انتهى "بيرك" إلى أنه يجب إعادة قراءة القرآن غير مخلوق أي الذي لا أصل زمني له، أيضا يجب إعادة قراءة حدث النزول ضمن تلك العلاقة بين نظام المطلق، و الزمن لأن القرآن يدعو إلى الحياة و الحياة حركة وتغير إذن فهو يدعو إلى العقل ومن هنا القرآن لا يخص شعبا أو عصرا لذلك على المسلمين إعادة قراءة مفاهيمهم الدينية ليتمكنوا من إتمام رسالته الموجهة لكل الشعوب ولكل الأزمنة.

حشد "بيرك" مجموعة من العلوم الشرعية ليدافع عن فكرته ويقنع القارئ و الواقع أنه كان له إلمام وباع طويل في الإطلاع على التراث الديني، وجميع العلوم المتعلقة به فأطلع على نظرية خلق القرآن، على الملتبس (المبهمات)، على الناسخ و المنسوخ، علم أسباب النزول، و انتهى إلى أنه يجب إعادة قراءة الزمن في القرآن انطلاقا من هذه العلوم الشرعية نفسها حتى يستطيع القرآن أن يتم رسالته.

اختار "بيرك" من الموروث الديني ما يتوافق و رؤيته النقدية التي انطلقت من مصادرة هي كيف يمكن للزمن تبليغ المطلق؟ و تتبع هذه الفكرة بكل صبر و أناة إلى أن حاصرها ووصل إلى هدفه وهو الدعوة إلى إعادة قراءة الزمن في القرآن.

1- Berque Jaques:op.cit : Page 72.

" و هناك لا يسعنا إلا أن نقول لكبير المستشرقين بدلا من البحث بأية وسيلة وبأية أسانيد مبتورة أو مفتعلة للترويج لعملية تغيير، أو تطوير النص القرآني ومفاهيمه، ليتك حاولت فهم الفرق بين الاستقرار والجمود بين الثبات والرسوخ، بين ثبات المبادئ التي هي من دعامات الإسلام و بين الحركة الدائبة والتغيير والتبدل وعدم الاستقرار. التي هي من آفاق الغرب....".[1]

قراءة "بيرك" للنصّ القرآني بمرجعيته الكاثوليكيّة لم تمكنه من معرفة أن النصّ القرآني أكسب مفهوم الزمن بعدا حيويا، أخرجه من دائرة التحديد والضبط، وأخرجه من بعد الأيام، السنين، الشهور، الأعوام... إلى نطاق انسيابي متدفق لا تحده الحدود و لا المدد، فتشرع وتشظى إلى أبعاد أوسع و أرحب لا نكاد نظفر بها ونمسكها، ولا حتى بتطبيق المناهج النقدية و اللغوية الحديثة التي تدعي لنفسها اكتساح كل النّصوص بما فيها النصّ القرآني. " وبذلك يخرج الزمن كما يطرحه القرآن عن الرتابة المبهمة التي نظرت بها بعض الفلسفات إلى الزمن سواء في القدم أو في العصر الحديث ".[2]

1 - عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 74.

2- عشراتي سليمان: المرجع السابق، ص 102 – 103.

المبحث الثالث: النص القرآني والمعيار.

المعيار في هذا المقام من الدرس لا يعني النسبية، إنما هو المطلقية والقاعدة والمثل، وقد استخدم مصطلح المعيار في الدراسات الإنسانية بمعنى " القياس الإحصائي" بالنسبة للمستوى العام، أو النموذج القائم." معيار: (اسم)، الجمع معايير، المعيار، العيار، المعيار في الفلسفة، نموذج متحقق أو متصور لما ينبغي أن يكون عليه الشيء.... و العلوم المعيارية: المنطق و الأخلاق، و الجمال و نحوها،..... عيار: مقياس يقاس به غيره للحكم و التقييم ". [1]

أما تعريف المعيار في قاموس المعاني فورد على النحو التالي: " معيار: ما يستعمل كمرجع للحكم حكما قانونيا من حقوق معينة يجب أن تتوفر في شخص ما معايير ينصّ عليها القانون". [2] وقد اختلف الفلاسفة والمفكرين، اختلافا كبيرا في تعريف المعيار فترى الوجودية أن المعايير من وضع الإنسان وإبداعه، أما البراجماتية فتعتبرها وسائل مقياسها الوصول إلى نتائج ناجحة في تحقيق كمال العمل، وفي نظر المذهبيين فإن المعايير نسبية ومتغيرة. أما المعيار في علوم التربية: فهو مرجع يتم من خلاله مقارنة أداء المتعلم و تربيته بالنسبة للآخرين وهي نوعين: 1 . مطلقة يرتقي إليها جميع التلاميذ.

2 . نسبية تقوم على المقارنة بين أدائهم.

أما التعريف الفرنسي للمعيار فورد على النحو التالي:

"Normes: qu'est ce qu'une norme ? Une norme est un document qui définit des exigences, des spécification des lignes directrices ou des caractéristiques à utiliser

1- www-almaany .com/ar/ar/dict /ar-ar/ معيار

2- المرجع نفسه.

systématiquement pour assumer l'aptitude à l'emploi des matériaux, produits, processus et services ".[1]

الواضح من التعريفات السالفة الذكر، أنها جميعها استعملت المصطلح استعمالا لغويا حقيقيا عنت به النموذج أو الدليل الظاهر الذي يمكن من التعرف على شيء أو مقولة، أو إصدار حكم عليها.

وقد انتهى بدوي عبد الرحمن في تعريفه للمعيار إلى أنه: "القاعدة و المثل الأعلى و النموذج سواء حددناه على نحو مجرد أو على نحو عيني، و العلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية و هي: الأخلاق و موضوعها الخير، الجمال و موضوعه الجميل، و المنطق و موضوعه الحق، و قد يحسب المعيار وفقا للمتوسط الإحصائي، و بهذا المعنى استعمل "دافيد هيوم" عبارة "معيار الذوق" بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة ". [2]

ولعل "بيرك" حين استعمل المعيار في القرآن عنى به القانون القرآني أو كما سماه هو "المعايير والمشروعية و تطبيقات النصّ المقدس".

"Normes, légalité, applications du texte sacré: tout cela est mis en cause par le grand débat en cours sur l'accession ou plutôt le retour des pays musulmans à la sharîà ou loi coranique ". [3]

وقد ظهرت إشكالية المعيار في الوطن العربي حسبه بعد عودة المجتمعات الإسلامية إلى القانون القرآني و هذه العودة لم تعن أبدا الانقطاع عما سبق، ذلك أن ممارسة القانون القرآني كان يتم في بعض قطاعات

1 - www. iso org / iso / ferm / home / standards – htm.

2- بدوي عبد الرحمن: المرجع السابق،ص 451.

3- Berque Jaques:op.cit : Page 79.

الحياة كالوضع الشخصي و الميراث، هذه العودة توسع جديد لإدراك القوانين القرآنية وممارستها في كافة احتياجات الحياة. لذلك يسترسل "ميشال فوكو" في شرح مفهوم المعيار ويؤكد على علاقته بالمجتمع.

فيقول: " نستطيع القول بصيغة أكثر تعميما إلى العنصر الذي يتحرك من الانضباطي إلى التنظيمي، و يطبق على الجسد، وعلى السكان، ويسمح في الوقت نفسه بمراقبة نظام الانضباط الخاص بالجسد و الأحداث المناسبة أو الملائمة لتعددية بيولوجية، هذا العنصر الذي يتحرك من هذا إلى ذاك هو المعيار norme، المعيار هو الذي يمكن أن يطبق على الجسد الذي نريد أن نضبطه، و على السكان الذين نريد تنظيمهم، و مجتمع المعيار أو التطبيع هو المجتمع الذي أصبح خاضعا للمعيار. Société de normalisation، إنه المجتمع المنضبط عموما في مؤسسات انضباطية تفرقت ثم في النهاية غطت كل الفضاء الاجتماعي.....لأن هذا المجتمع، يتقاطع وفقا، لتمفصل عمودي، بين معيار الانضباط ومعيار التنظيم". [1]

و بالحديث عن المجتمع المنضبط الذي يتقاطع بين معيار الانضباط و معيار التنظيم الذي ينشده فإن المجتمع الإسلامي، في عودته للقانون القرآني يعود عودة مخططة لا انقطاع فيها في بعض قطاعات الحياة خاصة في الأحوال الشخصية والميراث. لكن و بما أن الحياة توسعت فإن القانون القرآني هو الآخر عليه أن يتوسع ليجيب عن كل احتياجات الحياة المعاصرة كالقانون التجاري، القانون البحري، قانون الواجبات، قانون الزجر قانون الإرغام ذلك أن السيطرة على الدولة و المجتمع تمتد تحت كل هذه الاحتياجات و الخلافات.

"…..Mais plutôt comme une nouvelle expansion du coran sous forme de codes à concevoir et promulguer pour répondre à tous les besoins de la vie contemporaine. Droit commercial par exemple, droit maritime et bien entendu, droit des obligations, de droit répressif, la coercition jouent bien

1- ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003 م، ص 244.

entendu un grand rôle dans le projet, car la reconquête de l'état et da la société sous-tend toutes ces controverses ".[1]

ظل القرآن بالنسبة للمسلمين مصدرا لتشريعاتهم و لصياغة قوانينهم و إن حادوا عنه في بعض المرات و نظرا لهذه الأهمية قرر "بيرك"، إعادة قراءته لمعرفة العقلية والذهنية التي يفكر بها الإنسان العربي أنه القاعدة و المبدأ الذي يسير عليه الفرد أو الجماعة، لذلك يطرح السؤال التالي:

"Qu'est ce qu'une norme? Une règle, un principe, un critère, auxquels se réfère implicitement ou expressément la conduite de la personne ou du groupe, ou la décision du juge ".[2]

وقبل الدخول في الجانب التقني لتطبيق المعيار، يرجع إلى الخليفة الفلسفية لهذا المفهوم، حيث يتحدث عن مفهوم المعيار عند دافيد هيوم " David Hume " (1711- 1776).

ذلك أن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية التي قالت على عدم الثقة بالتأمل الفلسفي، لأنه آمن أن كل معرفة جديدة تأتي نتيجة للخبرة و أن كل الخبرات لا توجد إلا في العقل.

على أن أطروحة " دافيد هيوم " تؤكد أن الواجب الأخلاقي ليس نتاجا للعقل المجرد بل هو جملة من القواعد السياسية و الاجتماعية و القانونية الملزمة للأفراد و التي هي نتاج الممارسة و التجربة:

إن الواجب الكينوني عند " دافيد هيوم " حسب بيرك لا يتأسس فقط على معاينة الواقع، بل أيضا على هدمه. إذن فالمعيارية في الدين تتأسس على أوامر الله، وفق معيار مركزي تنبثق عليه أو عنه كل المعايير الأخرى، يقول بيرك:

1- Berque Jaques:op.cit : Page 79.

2- Ibid: Page 80.

"Selon David Hume (1711- 1776) il n'ya pas de devoir-être qui prisse se fonder sur un il est tous les ouvrages de philosophie morale ou juridique discutent cette formule agressive-que voulait- elle dire au juste? que l'obligation ne peut jamais se fonder sur le seul constat objectif d'une réalité ". [1]

ثم إن الأخلاق الاجتماعية التي دعا إليها " هيوم " هدمت و أسست هي نفسها لأخلاق "كانط" بعد "فكرة الشكاك"، ذلك أن المعيارية في الدين هي معيارية مركزية مصدرها الله تنبثق عنها كل المعايير الأخرى. وبعد أن اعتبر " هيوم " أنه لا يوجد "واجب كينوني" انهارت أخلاقه و قام مكانها المعيارية التي طالت حتى الأديان بتزكية من نظرة الشكاك (الشك والشكاك). scepticisme et sceptiques.

"..... non sans lancer un pout inattendu lorsqu' on songe à sa pensée vigoureusement sceptique, en direction des religions révélées. pour ces dernières, en effet, la normativité se fonde avant tout sur les commandements de Dieu ..... ".[2]

إن هذه المعيارية بالنسبة للأديان تتأسس على أوامر الرب و من ثمة فإنها تأسس على معيار مركزي تنبثق عنه كل المعايير الأخرى، و الفكرة المركزية و الاستنباطية centralité et déductivité التي كان يفكر بها "هانس كيلسن" والتي تقول بها معظم المذاهب الشكلية حين تعتقد أن الدولة هي التي تخلق القانون دون العناية بالدوافع التي أملت وضع هذه القواعد.

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 80.

2 - Ibid: Page 80.

ويصف "بيرك "هانس كيلسن" بأنه فيلسوف وفقيه عظيم يرى بأن كل شيء في نسق القانون يعود إلى ما يسمى معيارا مركزيا ومعيارا أساسيا grand norme.

و انتهى "بيرك" إلى أن المناقشة تبقى مفتوحة في أصل الواجب لأن الموضوع يبدو فقيرا في المدرسة الفرنسية عكس المدرسة الانجلوسكسونية لذلك سيغلق "بيرك" هذه الفقرة ليعبر إلى المعيارية في القرآن وبذلك سوف يدخل في صميم الموضوع.

"Mais je referme cette parenthèse générale pour passer tout de suite à l'analyse sémantique des mots qui expriment la normativité dans le coran nous entrons ainsi dans le vif du sujet ".[1]

بدأ "بيرك" أولا بالمصطلح الذي يتضمن المناقشة و هو شريعة و على الطريقة و النموذج العربي في رصد الجذر اللغوي للمواد اللغوية فهل في شرحه للمادة اللغوية الشريعة التي يرى أنها مصطلح صادر من الجذر اللغوي "شين"، "راء"، "عين"

" Le terme issu de la racine shin, râ, àyn, à la base du mot trilitère sharî. la sharîà, c'est la loi révélée, sur tout son sa forme ou dans son esprit juridique".[2]

ولعل "بيرك" من المستشرفين القلائل الملمين باللغة العربية و قواعدها النحوية و الصرفية، لأنه حفظ القرآن وهو صغير، إضافة إلى أنه كان عضوا بمجامع اللغة العربية بمصر، سوريا، المغرب وكان هذا بفضل جهد والده "أوجستين بيرك" الذي سعى جاهدا إلى غرس ذهن ابنه بجمال اللغة العربية و تذوق شعرها ونثرها وهو حين كان يعبر بالعربية كان أيضا يفكر باللغة العربية كما كان يقول عن نفسه.

1- Berque Jaques:op.cit : Page 81.
2- Ibid: Page 82.

ثم أن المطلع على مكتبة بيرك الخاصة، التي أهداها إلى بلدية فرندة ليكتشف الكم الهائل من معاجم اللغة العربية، وكتب البلاغة، و مجلدات "ابن منظور" و"الأزهري".... و غيرها موجودة في المكتبة، لذلك كان يرجع لها دوما في إعادة قراءته للنصّ القرآني ليضبط المفهوم و المادة اللغوية، لغة واصطلاحا، والمتصفح لأحد أي من هذه المعاجم ليكتشف كم كان "بيرك" مهتما بالبحث في الجذر اللغوي، ذلك أنه كان يضع قصاصات صغيرة عند هذه المواد أو يغرز دبابيس صغيرة عندها، وإلا فيضع إشارات عند هذه الألفاظ التي يود البحث فيها خصوصا في لسان العرب "لابن منظور" وهذا منهج اعتمده جميع المستشرقين إذا أنهم كانوا يتتبعون الكلمة بالبحث و الاستقصاء و التحري و ما يهدأ لهم بال حتى يظفروا بما يريدون.

وإذا عدنا إلى معنى كلمة شريعة في لسان العرب فسنجدها بالشكل التالي: "شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا تناول الماء بفيه.... والشريعة والشراع والمشرعة المواضع التي ينحدر إلى الماء منها قال الليث وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح و غيره..... والشريعة والشرعة ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر.... ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ ﴾. وقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾....[1]

ويأتي مصطلح الشريعة في اللغة بمعنى مورد الماء أو الطريق المستقيم على أن أحكام الشريعة تأتي من القرآن الكريم و من الرسول صلى الله عليه وسلم و عن طريق إجماع عامة المسلمين على أمر معين مثل المبايعة. انتهى "بيرك" وأكتشف أنه لا يوجد في القرآن سوى أربع استخدامات لهذا المفهوم و هذا أمرا أدهشه لأنه قليل ثم إن الشريعة عنده ترادف المنهج ذلك أن المنهج هو الطريق أو السبيل للوصول والشريعة هي فعل السير فيه.

1- www. Manjim. com / dictionary / شريعة

"Il s'en dégage une quasi synonymie entre shir à et minhâj. Minhâj, c'est le chemin, shirà, l'action de prendre la route d'où l'aspect inchoatif du concept ". [1]

بين المنهج والشريعة وجه دال على الشروع و هو أمر لا اعتراض عليه عند بعض المفسرين "كعلي شريعتي" وهو من أحدث المفسرين الذين تأثر "بيرك" بهم كثيرا في إعادة قراءته للقرآن.

"شريعتي" باحث و مفسر إيراني معاصر و هو من تلاميذ "بيرك" و من طلبة محاضراته و حلقاته إضافة إلى أنه من المقربين جدا منه، ذلك أنه كان يعود له مرارا في كثير من المواقف خصوصا حينما كان ينتقد الثورة الإيرانية بقيادة الخميني.

يمثل "شريعتي" التراث الشيعي الإسلامي الذي كان يحيل "بيرك" كثيرا له في إعادة قراءته للنصّ القرآني "فهو كثيرا ما يحيل القارئ في دراسته إلى المفسرين المعاصرين المسلمين في الشيعة خصوصا على "علي شريعتي" صاحب "التاريخ والقدر" 1982 ". [2]

حيث بحث بيرك على كلمة "شريعة" في تناوله للمعيار في القرآن، عرج على الترادف الموجود بين الشريعة والمنهاج فعرف المنهاج ثم عرف الشريعة وقال بأن لا اعتراض من طرف المرحوم "علي شريعتي" على أن الوجه الدال بين الشريعة والمنهاج يكون في المنصور، بل كان "علي شريعتي" يؤكد ويلح على هذا لكن رغم ذلك أخذ المصطلح معنى القانون، فيقول:

"…… D'oi l'aspect inchoatif du concept. Il est incontestable. parmi les exégètes, il en est comme le regrette Shariati, qui insistaient sur cet aspect là cependant, la valeur de ce mot, dans le sens d' « édicter une méthode, édicter un système » ,

1- Berque Jaques:op.cit : Page 82.

2- وائل غالي: المرجع السابق، ص 17.

aura pris très tôt le dessus, le terme de sharîà pour signifier « la loi édictée » sera une dérivation tout à fait légitime, bien qu'elle eût pour ainsi dire fixé et durci la fluidité étymologique de la racine ". [1]

الجدير بالذكر أن مرجعية "بيرك" متشابكة ومتداخلة تجمع بين التراث السني والشيعي ولا يختار من التراثيين إلا ما يخدم أهدافه ويوجه قراءته الوجهة التي يريد والتي تخدم المنظومة الإستشراقية وهذه الرؤية غير محايدة ولا موضوعية لأن الانتقائية بشقها السلبي تثبط أفاق البحث وتحد من أفق قراءته " ليس من الرؤية المحايدة الانتقاء من روايات التراث ما يقدم الغرض ويحقق الهدف فالتراث السني والشيعي وغير السني والشيعي بحر عميق.....". [2]

لقد استأنس "بيرك" بمعظم التفاسير القرآنية المشهورة و وضع أمام القارئ لائحة بأسمائها سواء في الترجمة أو في المقدمة أو في الدراسة وهو يعلم أن هذه التفاسير تأتي في المرتبة الثالثة بعد القرآن والحديث النبوي لذلك كان ذكيا حين اعتمدها لكن اعتماده هذا قدم فقط رؤيته، وهذا حال جميع المستشرقين في منهجهم الانتقائي إلا أن هذه المرجعية التي عب منها رواه ومواقفه جانب مضيء في فكر "بيرك" يعزز أبحاثه ويجعلها أكثر مشروعية ومقروئية على أن تكون هذه المقروئية بحذر ضمن مصادر التشريع الإسلامي وبما أن "بيرك" يعد نفسه من المفسرين التنويريين الذي استطاعوا تفسير آي القرآن بمنهج لم يتسن لأحد قبله فقد اتهم المفسرين القدامى بالوقوع في الإسفاف بل ونعتهم "بسفاف المفسرين" ذلك أن الناظر في تفسيراتهم يلحظ الكثير من الثغرات التي قد تنقص من قيمتها لكن هذا لا يعني البتة قصورها، فالجهود التي بذلت فيها تجعلها

1 – Berque Jaques:op.cit : Page 82.

2– وائل غالي: المرجع السابق، ص 26.

شافية للنفس شفاءا تاما، لأنها ولسبب وحيد نابعة من مرجعية عربية مسلمة تثق في إخلاصها للدين الإسلامي.

وفي ملاحظات اللجنة المختصة التي عينها الأزهر لقراءة ترجمة "بيرك" مقدمته ودراسته أكدت في النقطة الثانية عشر أن "بيرك" اتهم علماء المسلمين بالإسفاف " 12- اتهام علماء المسلمين: يقول إنهم تحيزوا لاستخلاص معان بعينها من القرآن بينما دأب المستشرقون على كشف ما به من خلط وتناقضات، وذلك إلى جانب ذكره أسلوبا مبتذلا عند الكلام عن مفسري القرآن كقوله: "سفاف المفسرين" ص (780) ".[1]

وحين كان يعجز المفسرون عن تفسير بعض آيات القرآن كانوا يحرفونها ويلغونها في بعض الأحيان للخروج من هذا المأزق،"اتهام المفسرين بإلغاء بعض الآيات إن كانت تخرج عن قبضتهم أو تحريفهم لمعناها".[2]

وبعيدا عن المفسرين بحث "بيرك" في المادة اللغوية "للشريعة" لأنها تمثل أهم محاور الجدل الدائر حاليا و اكتشف أنه لا يوجد في القرآن سوى أربع استخدامات لهذا المفهوم.

أما الكلمة الثانية القائمة في محور المعيارية في النصّ القرآني، فهي كلمة "وصى" وتتبعها هي الأخرى بالشرح اللغوي و الاصطلاحي. و بنفس النمط حلل المادة اللغوية "وصى" و" أوص" وقال بأن هذا الجذر يتكون من "الواو" و"الصاد" و"الياء" ومعناه الاصطلاحي يعني حسبه "التقى" أو "واصل مع" ولم يكتف بإيحاء الجذر اللغوي والمعنى الاصطلاحي بل بحث عن المعنى في الشعر الجاهلي فوجد الجذر في العبارة " فلاة وصية" كما جاء في معلقة "الحارث بن حلزة " والوصية عند ابن الأعرابي " تعني الشجرة الكثيفة الأغصان ذات الأوراق المتراصة يقول "بيرك":

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق،ص 102.
2- المرجع نفسه، ص 17.

"Un autre mot que l'on trouve dans le coran, dans le même axe de normativité, c'est le terme waçâ ou awçâ. cette racine , wâw , çâd , à, a initialement le sens de « rencontre » ou « mettre en continuité avec » exemple dans la poésie anté-islamique: falâtun wâçîyatun, c'est un désert qui débouche sur un autre désert, comme dans le dernier vers de la mu'allaqa d'al – Harth b. hilliza – al – waçiy , c'est , selon IBN al – Irâbi , l'arbre touffu aux branches et aux feuillages compacts ". [1]

لم يشر "بيرك" إلى المعجم اللغوي و لا إلى المصدر الذي أخذ منه الجذر اللغوي للمواد اللغوية والأبيات الشعرية، وهذا ما يؤخذ على باحث علمي أكاديمي حاضر في الكوليج دو فرانس أكثر من ربع قرن من الزمان، وقد أخذه كثير من الباحثين على هذا فقال "منذر عياشي": "لم يشر بيرك إلى المصدر الذي اعتمد عليه، ذلك لأن هذا البيت الذي ذكره للحارث ليس البيت الأخير من المعلقة عند جميع الرواة (أنظر مثلا رواية الزوزني) ثم لفظ "وصية ". لم يرد في هذه الرواية، ولا في رواية الخطيب التبريزي، فلقد ورد قول الحارث في هاتين الروايتين مستخدما " النصيحة "وليس " الوصية "

" مثلها يخرج النصيحة، للقو م، فلاة من دونها أفلاء " (مترجم)" . [2]

ويعكس الفقه الإسلامي أو القضاء الإسلامي حسب "بيرك" صورة الوصية إلى درجة أن يتجاهل ما يسمى "بالتمثيل" la représentation، وهكذا فإن الحفيد لا يرث من الجد إذا تقدمت وفاة الأب.

1 – Berque Jaques:op.cit : Page 83.

2– منذر عياشي: جاك بيرك، القرآن و علم القراءة، تقديم محمود عكام، ط 1، دار التنوير، بيروت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996م، ص 80.

وواصل "بيرك" تحليله لمصطلح "الوصي" و"الوصية" حتى تخلص إلى أنهما مترادفين و متجانسين مع مصطلح " الشريعة".

"waçîy waçiya interviennent souvent ici dans les passages ou sont édictées des prescriptions et à peu prés comme synonyme ou paronyme de shara'a ".[1]

وقبل أن ينهي "بيرك" تناوله لمفهوم الشريعة فيه إلى أن النصّ القرآني يستخدم الكثير من المفردات استعمالا يوجب على المترجم أن ينتبه له حتى ينفذ إلى أصالة النصّ القرآني.

وثمة كلمة معيارية أخرى هي "الحد" " hadd " التي توقظ معنى المنع والردع hadd ce terme éveille l'idée de délimitation , d'interdiction ….. ".[2]

شرح "بيرك" الحد من خلال الموروث الشعري العربي و إذا بحثنا أكثر سنجد كلمة "الموعظة" القائمة على النصح و الإرشاد و كلمة "العرف" و لم ينس "بيرك" كلمة "الحكم" التي تعني التنصيب، التقليد والتولية و هو المصطلح الأكثر ملائمة للمصطلح الفرنسي Norme, معيار. وضمن هذا ألف " شاه ولي إله دهلوي " كتاب " حكم الأحكام " والذي يمكن ترجمته "بالمعيارية ".

"……la même racine suggère encore la "sagesse " hikmat luqmân , "la sagesse de luqmân " malgré sa grande extension, ce terme est ce que je pense de plus pertinent pour correspondre au français " norme " il ya en tout 180 a 200 emplois de la racine dans le coran et c'est dans cet esprit qu'un auteur aussi profond que shah waliyy – ullah Dahlâwî a pu, au XVIIIe siècle , utiliser

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 83.

2 -Ibid: Page 84.

l'expression de hukm AL- ahkam pour traduire ce qui en langage moderne , pourrait rendre notre " Normativité ". [1]

و ارتبط تصور الفكر الغربي و اليوناني قبله (شاه ولي إله دهلوي) لأنواع الحكم و تصنيفه بمعيار العدد انطلاقا من واقع المجتمعات عندهم. بعد هذا التحليل المعجمي لهذه المواد اللغوية على المرء أن يرجع إلى ذهن الإنسان المؤمن الذي يجب أن يطرح حوله السؤال التالي: هل الإنسان المسلم هو إنسان مقيد من كل الجهات ؟

" On peut donc d'ores et déjà se poser la question: L'homme musulman est-il ligoté de toutes parts ? ….. " [2]

طرح هذا السؤال يجعلنا نترك جانبا كل المصطلحات السابقة ونربط أنفسنا بمصطلح "الحكم" لأنه يستخدم اليوم بمعنى " القضاء" و"السلطة" و ما دام الأمر هكذا، فيمكننا أن نتساءل عن عدد المعايير الواضحة التي يحتويها القرآن، وإنها لتبدو شحيحة حتى وإن عاد الورعون والمنصوفة إلى القرآن ليتخرجوا منه ما يزود مجتمعاتهم بأربعة أو خمسة آلاف من المعايير التفصيلية على طريقة مدونة نابليون "Napoléon" الذي أنجبت حملته على مصر عددا هائلا من الباحثين و المستشرقين، الذين تغنوا بفضله على الفكر الإنساني ووضعوه في خانة واحدة مع النبي العربي والإسكندر، فقالوا أن كل ما جاء بعده من قوانين صيغت من مبادئ مدونته التي سنها أثناء حكمه لمصر ".... فالنبي العربي ليس إلا فاتحا شأنه شأن الاسكندر أو نابليون ". [3]

1- Berque Jaques:op.cit : Pages 85-86.

2- Ibid: Page 86.

3- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج 1، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2002 م، ص 93 - 94.

"نابليون" بالنسبة لكثير من المستشرقين خاصة منهم الفرنسيين، محرر شعوب الشرق، محرر المصريين مثلا من حكم المماليك، و محررهم من الهيمنة البريطانية، أما عن علاقة نابيلون بجاك بيرك، فهي لا تخرج عن هذا الإطار، فهو الأخر يعتبر قوانين المسلمين امتدادا لمدونة نابليون، وهو يعترف له بفضل صياغة أحكام المجتمع المسلم، فالفقهاء و المسلمون لا يستخرجون ما يزود مجتمعاتهم من أحكام و قوانين من النصّ القرآني على حسب النموذج النابليوني الذي أضحى ضروريا بالنسبة لكل القوانين الإنسانية، و يزعم قائلا

"....Non: rien de tout ce la mais pour dégager du coran de quoi fournir aux sociétés islamiques d' aujourd 'hui les quatre ou cinq mille normes de détail, fractionnées en articles , a la façon du code napoléonien , qui leur sont nécessaires pour fonctionner ". [1]

في بحث "بيرك" وسؤاله عن عدد المعايير التي يحتويها القرآن وفي الفصل الذي يتكلم فيه عن المعيار في القرآن أقر بأن: الورعين والصوفيين والفقهاء استخرجوا من القرآن ما يزود مجتمعاتهم ببعض المعايير على طريقة مدونة نابليون القانونية التي أصبحت ضرورية بالنسبة لمصادر التشريع.

وقد ردت زينب عبد العزيز هذه الشبهة على بيرك ودعته إلى العودة إلى بعض الرسائل الجامعية التي أنجزها بعض الباحثين ونوقشت في جامعة السوريون في القانون فاستخرجت من النصّ القرآني الكثير من القوانين والتشريعات و وجدت النصّ أن النصّ القرآني سابق في صياغتها "..... و لا نذكر منهم على سبيل المثال سوى "محمود فتحي" ورسالته عن " التعسف في استخدام الحق " أو الدكتور "السنهوري" ورسالته عن

1- Berque Jaques:op.cit : Page 87.

"فقه الخلافة وتطورها" ليرى بالوثائق والأبحاث التي تمت على أيدي بني جلدته كم كان القانون الإسلامي أو التشريع سباقا على بقية القوانين وخاصة على قانون نابليون الذي يتغنى به ". [1]

وما إقرار بيرك بدور "محمد المبارك " بالبحث في النصّ القرآني عن بعض الأحكام القانونية والتشريعية إلا إقرار ضمني بأسبقية النصّ القرآني في صياغة هذه الأحكام والتشريعات، حيث لاحظ أن القرآن يرسم نوعا من التنقيطات المتعلقة بعدد من المواضيع فيقول:

" .... Le regrette juriste syrien , muhammad al – mubarak , observait avec finesse que le coran trace ainsi des sortes de pointillés pour l'innovation de l'homme sur un certain nombre de chapitres , s'étant contenté de légiférer expressément sur certains autres ……". [2]

وكما قلنا سابقا، فإن تصور الفكر العربي لأنواع الحكم و للمعيار ارتبط بمعيار العدد انطلاقا من واقع المجتمعات عندهم: " كان المعيار العددي " الذي اهتدى إليه العقل اليوناني مبدع أقدم الفلسفات كحل للمشكلة السياسية.... هو أمثل ما انتهت إليه ثقافتهم في هذا المقام ".[3]

بعد أن أنهى "بيرك" ضبطه لبعض المصطلحات التي تعني المعيار في القرآن بحث عن عدد المعايير التي يتضمنها القرآن وانتهى إلى أنها جد شحيحة فهي تتراوح ما بين 200 إلى 500 معيار حسب "عبد الله بن العربي" في كتابه "أحكام القرآن".

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 77.

2-Berque Jaques:op.cit : Page 91.

3- بدوي محمد طه: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، بحث في النظام السياسي الإسلامي ردا على المستشرق الإنجليزي "أرنولد"، ج2، المنظمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم، مكتب التربيّة العربي لدول الخليج، إدارة الثقافة، 1985م، ص 109.

ويؤكد "بيرك" أن القوانين التي يحتويها القرآن جد شحيحة فهي لا تتجاوز 700 قانون و ابن العربي لم يحص منها إلا ما بين 200 إلى 500 معيار وفي مقابل هذا نجد في العهد القديم 613 معيار، أما القانون الروماني فيحوي 2414 معيار وفي هذه تفاوت مدهش حسب "بيرك" لكن هذا التفاوت ليس صدفة، إذ ترك لرجل القانون مهمة استخراج هذه القوانين من باب "الاجتهاد" و"التجديد".

".... Un juriste de haute époque , Muhammad Bin Abdallah Ibn Al – arabi, ne compte selon les opinions extrêmes qu'il cite dans son livre ahkâm al – qurân, " les normes du coran " que 200 a 500 normes , combien en regard, en aligne l'ancien testament ? 613. combien le codex du droit canon romain en contient – il ? 2414 disproportion frappante ! ....". [1]

متطلبات العصر و مستجداته تحتاج العديد من المعايير و الأحكام القانونية لذلك قارن "بيرك" بين القرآن والعهد القديم والقانون الروماني في احتوائهم على عدد المعايير والأحكام القانونية "ثم يحاول إحصاء عدد القوانين والمعايير الواردة في القرآن ليتفاجأ بأنها "جد شحيحة ".

فإذا ما كانت هناك قرابة سبعمائة آية تتعلق بالكون. فإن " محمد عبد الله ابن العربي " لم يذكر في كتابه "أحكام القرآن " سوى 200 أو 500 و يسارع "بيرك" بالتساؤل عن عدد الأحكام في العهد القديم فيقول أنها ستمائة، وكما عددها في القانون الروماني ألفان وأربعمائة وأربعة عشر! و يا له من عدم توافق مذهل في التناسب.....". [2]

1- Berque Jaques:op.cit : Page 88.

2- عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 76.

أرجع "بيرك" شح المعايير في النصّ القرآني إلى باب الاجتهاد والتجديد الذي يفتحه الإسلام أمام الفقهاء ورجال القانون "وعلى التو يستنتج سيادته أن قلة عدد الأحكام في القرآن –كما يقول– ليست وليدة الصدفة و أن القرآن قد ترك جزءا كبيرا لمبادرة المؤمن، أو رجل القانون... و فتح باب التفسير و التحريف... و كل ما يحاوله الغرب من دسائس باسم العلم! و هو نموذج من عشرات الأمثلة لتوضح كيف يتفلسف السيد "جاك بيرك" ليلوي معاني النصوص و الكلمات، بل و القرآن برمته ليخرج باستنتاجات تدعم مجهوده المنبت في محاولة تخريب القرآن تحت زعم الحداثة و العصرية....". [1]

نظرة بيرك للمعيار في النصّ القرآني مجرد فلسفة وافتراض إيديولوجي من غير ضمانة علمية ومشروعية فعالة، و من ثمة يبقى رأيه من المواقف التي ننظر لمفهوم الشريعة و الشرع و المعيار على أنها مجرد فروض عقلية بحته لم تتجاوز مرتبة التنظير، و لا أساس لها في الواقع.

ثم إن قراءة بيرك للمعيار في القانون و في القرآن بعيدة من أن تقدم حلا فعليا للمشكلة السياسية في العالم الإسلامي لأنها قراءة عاجزة من حيث الأدوات و الأهداف، زد على ذلك أن العبرة ليست بالكم بل هي بالكيف "و إذا انتقلنا بهذه القيم القرآنية العامة إلى ميدان الحكم قلنا بأن العبرة ليست البتة بالكم إنما هي في الإسلام بالكيف". [2]

أكثر المعايير عددا حسب بيرك توجد في سورة البقرة، ومن هذه المعايير ما يخص الزواج، الربا، الدّين الشهادة، وخروجا عن المعتاد لجأ إلى تصنيف المعايير حسب القوانين الحالية المتعارف عليها، فالقانون المدني لا نكاد نجد له سوى آية، أما قانون العقوبات فنجد فيه معايير كثيرة تخص القتل، السرقة، قذف المحصنات، الزنا قطع الطريق، الردة، الخمر وهذه العقوبات تكون على وجه التقريب دائما خاضعة لمبدأين:

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق: ص 76.
2- بدوي محمد طه: المرجع السابق، ص 123.

" Ajoutons que presque toujours les pénalités indiquées 1-sont soumises à une condition restrictive en cas de repentir du coupable et 2- font appel à l'indulgence du juge …..". [1]

وعلى الرغم من أن احتواء النصّ القرآني في على معايير العفوية إلا أن هذه المعايير تتعلق بالتوبة وتحث القاضي على الرحمة والرأفة، والحق أن النصّ القرآني غير خال من نصّوص القانون المدني، بل كان سباقا إلى ضبطها ومثال ذلك قانون إثبات الديون كتابة، أما القانون الإجرائي فهو الأخر شبه معدوم في آي القرآن باستثناء الآية 282 من سورة البقرة و يطرح بيرك سؤاله:

" pourquoi cette sourate II, toujours, et même sa deuxième partie?. "[2]

يجيب بيرك: لأن السورة تنقسم إلى قسمين: القسم الأول يتعلق بإشكالية الهوية والذي توجد فيه قصة مستخلصة من العهد القديم، والقسم الثاني يتضمن تعاليم الإسلام، و هذا الشح في بعض المعايير يتطلب حسب بيرك مبادرة الفقيه، وبدأ بالحديث عن الفقه المشتق حسبه من الفعل الذي يعبر عنه الجذر "فاء"،"قاف"، "هاء" والمعنى الاصطلاحي هو "المعرفة في العمق" و"الدخول في جوهر الأشياء" وهذا الاستعمال للمادة استعمال لغوي وجذر المادة باللغة أورده بالشكل التالي:

"Le terme de faqîh dérive du verbe exprimé par la racine fâ, qâf, hâ, qui signifie "savoir en profondeur", "pénétrer la substance des choses".[3]

لقد كان المشرعون فقهاء وعلماء في استعمال اللغة، وكانوا خبراء بقوانين الكتاب ومفسرين للقانون وغدا الفقه مهيمنا على القانون وعلى مجموع أنظمة الفكر الإسلامي وخاصة في المغرب وأضحى هؤلاء

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 89.
2 -Ibid: Page 90.
3 - Ibid : Page 91.

الفقهاء يصاحبون الشعب في حياته اليومية، وقد أعطوا لنفوذهم الاجتماعي هذا رخصة من الآيات القرآنية الآتية: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [1] ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [2] ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون ﴾ [3] ولعلها الأفكار التي هيمنت على هذا الفقه.

"…. Ce fiqh conquérant à été dominé par l'idée qu'il fallait juger en premier lieu par la lettre même du texte révélé, en deuxième lieu par l'application des règles tirées des hadîth, et en troisième lieu par l'observation de la Sunna ou référence à la haute tradition, selon l'accord des docteurs, et en quatrième lieu, par raisonnement analogique, ou qiyâs …. ".[4]

كانت الشريعة تطبق حسب بيرك و لعدة قرون وفق أربعة أنواع من القواعد: القواعد الثابتة، القواعد الأخرى التي تحيل إلى جملة من الظروف، قواعد خاصة (الحديث النبوي)، ثم استنتاجات القاضي، و يمكن تخيل هذه الأمور كسلسلة معادلات صاغها في ترسيمة مبسطة تضع القواعد الفقهية في وضعها الدقيق وتستخرج ضعفها. وتبقى القواعد الفقهية هذه صالحة لعصر ذهبي قديم محافظ لكن الأمر يصبح مزعجا في عصر السرعة والتحولات الكبيرة لأنه لا يمكن صياغة قانون لا من الدين ولا من السنة.

الترسيمة التي يبين فيها بيرك الصورة التي كانت تطبق بها القواعد القانونية في العصور السابقة ترسيمة صاغها وفق المنهج البنيوي الذي يستبدل الكلمات بالرموز والحروف والعلاقات بالعلامات وبذلك تفرغ هذه

1- سورة المائدة: الآية 44.

2- سورة المائدة: الآية 45.

3- سورة المائدة: الآية 46.

4 -Berque Jaques:op.cit : Page 93.

القواعد الفقهية من روحها وتجوف فتصبح مجرد قواعد قانونية تطبق بالقصر، وقد استبدل الله بالحرف D والحرف PR بالرسول والحرف N بالمعيار و الظرف بالحرف C والقاضي بالحرف J و انتهى إلى ما يلي:

"…. Ce qui pourrait se figurer comme suit, dans une suite d'équations ou D signifierait Dieu, PR le prophète, N la norme, C la circonstance ou cas d'espèce, J le juge.

N. apodictique: D ⟶ n

N. référée : D C ⟶ n

N. induite : P N. C. (D ⟶ n) ⟶ n

Ou (D C ⟶ n) ⟶ n

N. déduite : J.C [DC ⟶ n] ⟶ n

Ou [PR .(D.n)] ⟶ n (1)

لم يتوقف بيرك عند هذا الحد في تحليله للمعيار في القرآن فأكد أن هذه المعايير مستوحاة من قوانين جستنيان التي نشرت قبل الوحي إلا أن هذا التأثر لا ينفي تميز التشريعات القرآنية عن القانون الروماني أو الروماني البيزنطي الذي لا شك أن كثيرا من العرب طبقوه أو تلقوا أصداء منه.

الإخلاص لهذه الشريعة الإسلامية بجميع منابعها شل حرية الإنسان حسب بيرك لكنه سيبقى هذا القانون ضمن أصله الديني الذي جعله حيا لأنه يتوافق و الطبيعة الإنسانية التي لا يلغيها، أما تأويل المعايير و تطبيقها يبقى من اختصاص المجتهد أو المستنبط من أحكام الشريعة أو الفقيه الذي تتبعثر جهوده في كثير من المؤلفات التقليدية.

1- Berque Jaques:op.cit : Page 94.

على أن بيرك لا يقف عند هذا الحد بل ينتقد معيارية القرآن و يعتبرها بعيدة عن التقنين، فهذه القوانين الإسلامية الفقهية تراكمات قضائية يونانية، حتى أن الأحكام الإسلامية فيها من معيارية القانون الروماني أو الروماني البيزنطي أو على الأقل تلقت أصداء من هذه القوانين وهو يصرح قائلا:

"C'est que, moins d'un siècle avant l'époque de la révélation, était éditée la codification de Justinien, les nouvelles, digeste, pandectes (528–534) quiconque examine toutes ces codifications qui fleurissaient à l'époque dans l'empire byzantin, non seulement du fait de l'Etat central, mais du fait des diverses communautés religieuses, constate qu'elles sont d'un type bine différent des prescriptions coraniques. Est ce un hasard que la normativité du coran soit d'un ordre tout à fait distinct , au moins dans les formulations, dans les dispositions, de celle de ce droit romain ou romano-byzantin, dont bien des arabes, pourtant devaient avoir la pratique, ou du moins recevoir des échos ? ". [1]

يعرف بيرك قوانين جيستينيان، و يعتبر أنها تضمن دستور أباطرة الشرق و مجموعة القوانين و الفتاوى اليونانية، التي انتشرت قرنا قبل عصر الوحي، و ازدهرت أثناء حضارة الإمبراطورية البيزنطية، و رغم أنها تختلف عن التشريعات القرآنية إلا أن هناك مصادفة تجمع بين المعيارية القرآنية و معيارية القانون الروماني، أو الروماني البيزنطي الذي قام بتطبيقه كثير من العرب أو تلقوا أصداء منه.

وقد تصدت أقلام كثيرة لرد هذه الشبهة عن القرآن ذلك أنها شبهة تواتر ذكرها على مر العصور داخل المنظومة الإستشراقية " أما القول بالتشابه المزعوم بين الشريعة الإسلامية و القانون الروماني فإن التشابه

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 97.

لا يعني بالضرورة التأثر، فقد يكون ناشئا من تشابه الظروف الاجتماعية، كما أن العقول تتشابه في كثير من أنواع التفكير و مع ذلك فإنه على الرغم من هذا التشابه الظاهري في بعض النظم والقواعد، فإن هناك اختلافات كثيرة وأساسية بينهما مما يدل على استقلال كل منهما عن الآخر ". [1]

و بقليل من التريث و القراءة تكتشف أن الشريعة الإسلامية تقوم على أساس الوحي و هو عائد إلا الإله أما القانون الروماني فيقوم على أساس صاغه بشر فالصلة بين هذا و تلك غير موجودة البتة، و رغم أن هذه القوانين سابقة إلا أنه ليس هناك ما يؤكد تاريخيا تأثر محمد صلى الله عليه وسلم بها، ونقله لها، لأنه كان يذهب إلى الشام تاجرا ولم يذهب أبدا قارئا أو كاتبا أو طالبا للعلم "فضلا عن اختلافهما في مصادر الأحكام، فالخلاف جوهري، بينهما، إذ تقوم الشريعة الإسلامية على أساس الوحي الإلهي، بينها يعتمد القانون الروماني على العقل البشري، و لذلك فإن الصلة بينهما منقطعة.....". [2]

و فوق هذا، الشريعة الإسلامية كتاب منزل من عند الله، أما القانون الروماني فبدأ ممارسات قعدت فيما بعد و أصبحت قوانين، و من النصّ القرآني صاغ الفقهاء القوانين و الأحكام و المبادئ و الأصول. وفي هذا الصدد يقول الدكتور السنهوري رحمه الله: " إن القانون بدأ عادات.... ونما وازدهر عن طريق الدعوى والإجراءات الشكلية، أما الشريعة الإسلامية فقد بدأت كتابا منزلا من عند الله، ونمت وازدهرت عن طريق القياس المنطقي والأحكام الموضوعية..... إلا أن فقهاء المسلمين امتازوا عن فقهاء الرومان، بل امتازوا عن فقهاء العالم باستخلاصهم، أصولا و مبادئ عامة من نوع أخر هي أصول استنباط الأحكام عن مصادرها وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه".[3]

1- زقزوق محمود حمدي: المرجع السابق، ص 108- 109.
2- المرجع نفسه: ص 109.
3- نفسه.

إن السبق الزمني لا يعني أبدا التفوق في صياغة القوانين، والتشريعات والأولوية لا تقاس بالزمن بل بالإنجاز والتطبيق والاستخلاص من كتاب الله، فمن النصّ القرآني صاغ الفقهاء، والدكاترة، وعلماء القانون النصوص القانونية والأحكام التشريعية التي تنظم حياة بني البشر وتضمن لهم الاستمرارية " ودون الدخول في تفاصيل قانونية تلفت انتباه السيد جاك بيرك أن يكلف خاطره ويطالع عدد الرسائل الجامعية ودرجات الدكتور التي منحتها السربون لرجال القانون في مطلع هذا القرن، و لا نذكر منهم على سبيل المثال سوى "محمود فتحي" ورسالته عن "التعسف في استخدام الحق" أو الدكتور "السنهوري" ورسالته" فقه الخلافة وتطورها" ليرى بالوثائق والأبحاث التي تمت على أيدي بني بلدته كم كان القانون الإسلامي أو التشريع سباقا على بقية القوانين و خاصة على قانون نابليون الذي يتغنى به أو قانون جستنيان الذي يزعم في أكثر من موضع أن القرآن أخذ عنه أو نهل منه أو تأثر به ". [1]

ويرى بيرك أن المرحلة القرآنية للمعيارية فيها الكثير من الأخلاق، الجمال، الدعوة الملحة لإنشاء أحكام عقلية " يطالب بيرك المسلمين بإعادة النظر في تشريعهم، لأن ذلك سيأتي بمزايا لا تحصى شريطة أن يتم ذلك فقط وفقا للخطوط المبتكرة التي استخلصها سيادته ! ". [2]

من خلال كل ما سبق عرضه يحاول بيرك إرجاع مصادر التشريع الإسلامي قصرا إلى القوانين الرومانية باللجوء إلى قوانين جستينيان ومدونة نابليون والمذاهب الغربية الفلسفية، أو بإرجاع علاقة الفقه الإسلامي بالشرائع المسيحية واليهودية، ويختصر المعيار في القرآن فيما يسمى بالفقه، إلا أن الفقه الإسلامي يختلف في الطابع والمقاصد عن القانون الروماني لأن هذه الشريعة عبارة عن مسائل فقهية تربط بين الإنسان والخالق وبين الإنسان والإنسان (المعاملات)، بينما القانون الروماني فيه الكثير من التجرد والعلمية وهو من صنع البشر

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 77.
2- المرجع نفسه: ص 78.

(علماء القانون).

" و قد أثبتت لنا دراستنا هذه أن الفقه الإسلامي، هو نتاج منهج إسلامي مستقل لا علاقة له بالمؤثرات الخارجية سواء أكانت الشريعة الموسوية أم المبادئ المسيحية أم القانون الروماني، أم القانون الكنسي.... إن دراسة أصالة الفقه الإسلامي لم تبرهن لنا على هوية مصدره فحسب و لكنها برهنت لنا على مجهود فقهاء المسلمين الذين طوروه وحسنوه ونظموه على مر السنين و وصلوا به من خلال اجتهاداتهم إلى الذّرى و جعلوه علما إسلاميا خالصا منهجا و موضوعا.....". [1]

لعل الاجتهاد والقياس منهجان اعتمدهما الفقيه الإسلامي لاستخراج الأحكام الفقهية والقانونية التي لم يرد فيها نصّ صريح في الكتاب والسنة، وهذان المنهجان نتاج العقلية والعبقرية الإسلامية والعربية البحت والتي خلفت أدوات ومناهج علمية كالجرح والتعديل، علم أسباب النزول، علم أصول الفقه، الناسخ والمنسوخ.... وهي مناهج خلقت لمسايرة الحاجات الإنسانية في كل زمان و مكان دون أن يتنازل القرآن عن مبادئه ليلجأ إلى القوانين الغربية حتى يكون موضوع إعجاب و رضى.

" والقرآن بمجموع ما ذكرنا يعتبر مهيمنا على بقية مصادر التشريع، بل إن هذه المصادر تستمد اعتبارها أدلة من اعتبار القرآن لها كذلك، و لا تكون كذلك إلا إذا كانت لها صلة بالقرآن الكريم بما قرره من أحكام وقواعد عامة.... مباشرة أو غير مباشرة إما نصّا أو استنباطا ". [2]

وخلاصة القول أن جل المستشرقين ركزوا في رؤيتهم لعلاقة الفقه بالقانون الروماني على كونه ليس أصيلا بل هو مستمد ومقتبس من ديانات ونحل وقوانين سابقة كالرومانية اليهودية" من المهم التوكيد على أن

1- ساسي سالم الحاج: المرجع السابق،ص 503 – 504.

2- عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ط1، المطبعة العصرية، الكويت، 1984، ص 73، نقلا عن حسين يوسف: رد مالك بن نبي على شبهات المستشرقين حول القرآن الكريم، العدد الرابع، الدراسات الإسلامية، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، شوال 1424هـ، ديسمبر 2003 م، ص 70- 71.

معظم الذين يروجون لهذه الفرية وغيرها من بعض المستشرقين ليسوا من المتخصصين بالقانون الروماني، أو بالقانون عموما أو بالقانون المقارن ".[1] ونادرا ما نجد مصدرا إستشراقيا لا يربط التشريع الإسلامي بالقوانين والأحكام الرومانية، والديانات السابقة "و يندر أن يتحدث مصدر إستشراقي عن تاريخ التشريع الإسلامي دون أن يعرج على نظرية استقاء التشريع الإسلامي أحكامه من القانون الروماني أو من الأديان السابقة على الإسلام لاسيما اليهودية على التخصيص، كما يندر أن يتحدث كتاب عربي حديث ذو صبغة قانونية فقهية عن هذا المجال دون أن يناقش غالبا بالتفنيد، علاقة التشريع الإسلامي بالقانون الروماني أو الأديان السابقة على الإسلام ".[2]

1- أنظر: ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الجزء الثاني، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002 م، ص 404-405.

2- علي بن إبراهيم النملة: الإستشراق وعلوم المسلمين في المراجع العربية، ط 1، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، 1431 هـ، 2010م، ص 27.

المبحث الرابع: النصّ القرآني واللغة العربية.

لعل الأمم تعتمد في تثبيت شخصيتها على ركائز عدة منها: الدين، الأعراف، العادات، التقاليد واللغة و لعل اللغة أم هذه الركائز. وقد عرف قدماء العرب اللغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فقال ابن جني:"أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ". [1]

و اللغة جزء لا يتجزأ من نسيج أي ثقافة، جزءا لا يتجزأ من هوية أي مجتمع بشري، لأن اللغة ليست مجرد أصوات مسموعة، وإنما هي أفكار تدل عليها الأصوات ومن ثمة فعناصر المجتمع وأهمها الدين التاريخ، القانون، الآداب.... لا تعرف إلا باللغة، ولا تعرف إلا في اللغة، واللغة العربية لا تخرج عن هذا الإطار. وبما أن الهوية جماع ثلاثة عناصر هي: العقيدة، اللسان، التراث، فإن اللغة أهم هذه العناصر "الهوية جماع ثلاثة عناصر: العقيدة التي توفر رؤية للوجود و اللسان الذي يجري التعبير به، والتراث الثقافي الطويل المدى". [2] أما العقيدة فهي الإسلام، واللسان فهو اللغة العربية، والتراث يختلف باختلاف المجتمعات.

وإذا خصصنا أكثر حياتنا نقول أن العقيدة هي القرآن الكريم، والسنة النبوية، أما اللسان فهو اللغة العربية والتراث الثقافي فهو ما ورثته الأجيال لتعبر عن الحاضر لتصل إلى المستقبل، وهو أيضا الثروة الكبيرة من الكل أي من: العادات، التقاليد، المعارف الشعبية، الثقافة المادية، الفنون التشكيلية و الموسيقية..... هذا من جهة.

أما من جهة أخرى وبما أن الهوية تشكل الجنس، العرف، الدين، اللغة، الوطن، الثقافة، الحضارة التاريخ، فإنها خط الدفاع الأول عن الأمة لأنها تشمل الذاتية والخصوصية، وتشمل أيضا المبادئ.

وبما أن اللغة أساس أي تكوين حضاري، وأساس تكوين أي هوية، وبما أنها مكون موحد قوي، فإن اللغة العربية أنسب اللغات لأداء هذا الفعل لأنها لغة مقدسة إنها لغة القرآن الكريم. وإذا نظرنا في لغات

1- ابن جني أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ج 1، طبعة عالم الكتب، بيروت، (د ت)، ص 33.

2- محمود سمير المنير: العولمة وعالم بلا هوية، ط 1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1421 هـ، 2000 م، ص 146.

الإنسان القديمة والحديثة، وجدنا اللغة العربية أعلاها قدرا وأجلها شأنا، وقد كانت ولا تزال عنوان ثقافة العرب، ومرآة تقدمهم والأداة الفاعلة لنشر ثقافتهم، ثم إن المسلمين ينظرون إلى اللغة العربية نظرة تقدير تصل إلى درجة الإجلال والتقديس، لأنها لغة القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف مصدري التشريع الإسلامي الأساسيين.

ومعلوم أن فهم كتاب الله تعالى لا يتأتى إلا بفهم اللغة العربية، ومن علوم اللغة العربية التي يجب الاعتناء بها علم النحو، و مما قاله القلقشندى في الحث على النحو:" لا نزاع أن النحو هو قانون اللغة العربية وميزان تقويمها". [1] ثم إن قوة اللغة العربية من قوة حضارتها التي تمتلك بدورها هذه اللغة، وهي ليست مجرد أداة نزل بها الوحي من السماء، إنها هي العقيدة التي كان القرآن العظيم قوامها.

اللغة العربية التي هي لغة القرآن ليست مجرد أيديولوجية، وإنما هي مرجعيتنا التي لم تكن لا نسبية ولا مرحلية، وهي أكبر اللغات السامية احتفاظا بسمات السامية. هي أيضا أكبر اللغات السامية من حيث عدد المتحدثين بها، فقد بلغ عدد متحدثيها أكثر من 422 مليون نسمة، وقد احتفظت بمعظم أصوات السامية وخصائصها النحوية والصرفية حسب كثير من باحثي اللغة. وهي لم تتأثر باللغات المجاورة لها كثيرا رغم الاختلاط بين العرب والشعوب الأخرى لأنها لغة القرآن حفظها وحفظته، فبقيت بنيتها كما هي، لكننا لا ننكر فيها بعض الاستعارات الأخرى من الفارسية واليونانية.

يرجع تاريخ اللغة العربية إلى ما لا يقل عن ألف وخمس مئة سنة بالشكل الذي نقلته معاجم اللغة العربية نهايات القرن الثاني الهجري، وبداية القرن الثالث الهجري، وقد وصلتنا عن طريق الشعر الجاهلي، القرآن الكريم السنة النبوية. على أنه في اللغة لا يمكن عزل الصوت عن الفكر، أو الفكر عن الصوت، فهما

1- القلقشندى أبو العباس أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، مطابع كوستاتسوماس وشركاؤه، القاهرة، مصر، (دت)،ص 167.

متكاملان، وكل منهما تكون له دلالة بوجود الأخر، وقد توالت جهود العلماء في هذا الإطار من البحث، إلى أن أصبحت اللغة أساس تحليل أي علم بما فيها البحث الإستشراقي.

وقد فتحت اللغة أمام هذا الأخير أفاقا أرحب، ونقصد هنا المناهج اللغوية ذلك " أن اللغة مجموعة من التعليمات والعادات المشتركة بين كل الكّتاب في فترة ما، معنى ذلك أن اللغة طبيعة تمر جميعها عبر كلام الكاتب دون أن تعطيه أي شكل، ودون أن تفديه، إنها بمثابة دائرة مجردة من الحقائق، وخارجها فحسب تبدأ تترسب كثافة فعل متوحد ". [1]

و لن نجانب الجواب إذا قلنا أن اللغة تحيا بحياة أمتها، والأمة العربية حيت بلغتها، ثم حيت بالقرآن ولن يتأتى للإنسان أن يعرف الإسلام دون معرفة القرآن، ودون معرفة القرآن بلغته الأصلية، وصار كل من يدخل إلى هذا الدين ملزم بمعرفة لغة كتابه الحقيقية والمجازية، حتى يستطيع القيام بطقوسه وعباداته. " وقد نزل القرآن الكريم على الرسول العربي بلسان عربي مبين فكانت هذه الظاهرة ضرورة اجتماعية لنجاح رسالة الإسلام، وأساسا للتخاطب في إبلاغ دعوته ".[2] ولأن بيرك خبر أهمية هذه اللغة داخل هذه العقيدة لم ينه إعادة قراءته للنصّ القرآني دون الحديث عن اللغة العربية والقرآن.

بدأ بيرك قراءة القرآن واللغة العربية باستشهاد للجاحظ ولم يذكر المصدر الذي أخذ منه الاستشهاد والاستشهاد يؤكد أن رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى تحظى بالثقة كان لزاما أن تكون بلغة العرب الذين كانوا شعراء وخطباء، وهذه معجزة في العقيدة لأن الله أعجز العرب بلغتهم، فالإعجاز كان من جنس كلامهم، إذن هناك رابط كبير بين الوحي واللغة العربية، يقول بيرك:

1- بارت رولان: درجة الصفر للكتابة، ترجمة محمد برادة، ط1، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ودار الطليعة، بيروت، تشرين الأول أكتوبر، 1371 هـ، ص 32.

2- القطان مناع: المرجع السابق، ص 307.

" Comme vous le voyez, il existe aux yeux des croyants, entre la révélation musulmane et la langue arabe un lien organique ". [1]

الرابط بين القرآن واللغة العربية رابط عضوي على خلاف المسيحية التي ترتبط مع لغتها عن طريق ما يسمى التجسيد، إنها لا تضطلع بأي دور في الأناجيل و الدليل على ذلك أنها لم تحتاج إلى مفسرين لإبلاغ رسالتها حتى أن هذه الرسالة بلّغت بوسط لساني شديد الاختلاط يجمع بين الآرامية، الإغريقية، العبرية..... و اللغة التي نقلت بها بعض الأناجيل تثير مشكلات لأنها شديدة الاختلاط، من هذه الأناجيل إنجيل "logia" الذي يشبه الحديث النبوي حسب بيرك.

الحديث النبوي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد النصّ القرآني، و المفروض أن يكون منهجيا بعد القرآن إلا أن بيرك لم يعتمده كثيرا ذلك أن طبيعة الموضوع تقتضي اتكاءه على النصّ القرآني ثم على المفسرين. ولعل الرؤية الإستشراقية تجاه النبي صلى الله عليه وسلم ودعوته بدأت تتبلور منذ احتكاك المسلمين بالمسيحيين في الأندلس وتطورت عبر العصور، وتكاد هذه الرؤية تتفق على أن الإسلام على العموم والسيرة النبوية، ومن بعدها الحديث تركيب ملفق من المسيحية واليهودية والمجوسية، أو من السحر والشعر والجنون....الخ.

وطبعا لن يخرج بيرك عن هذا الإطار الفكري لأن مشاربه غربية و رؤاه و عقيدته مسيحية، إلا أنه لم يتحدث في هذا لأن بحثه لم يتعلق بالسيرة النبوية. لكنه لم يخف أبدا أثر القانون الروماني على القرآن وأثر الشعر على القرآن، و حضور لغات كثيرة داخل النصّ القرآني.

لم يورد بيرك كثيرا من الأحاديث النبوية في دراسته ذلك أن موضوعه النصّ القرآني، وما ورد من أحاديث نبوية داخل دراسته لم يكن سوى تدعيم لأرائه في قراءة النصّ القرآني فهو عندما قال بأن القانون

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 105.

يمثل بالنسبة للشريعة الإسلامية إسقاط للمطلق، يؤكد أن هذا القانون لا يخرج عن الطبيعة الإنسانية ولا يلغيها ويورد حدثين من كتاب النووي (الأربعين النووية).

الحديث الأول: " إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شئت ".

الحديث الثاني: " جِئْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْبِرِّ ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، والإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ " وترجم بيرك الحديث على النحو التالي:

1 - " voici à ce propos deux hadith singuliers qu'a recueillis l'ouvrage classique de nawawî: " lorsque tu n'éprouves pas de sentiment de honte agis a ta guise".[1]

2- " le commentateur nawawî ajoute: "ce hadîth est le pivot autour duquel tourne l'islam tout entier".

Un autre hadîth, du même ouvrage: " comme j'allais un jour trouver l'envoyé de Dieu, il me dit: tu es venu me demander en quoi consistait la vertu -oui, lui répondis – je- consulte ton cœur", me dit – il alors on effet, le bien, vertu, c'est ce qui met ton âme en paix. Le mal, au contraire, c'est ce qui s'établit en toi et revient sans cesse à ta conscience même si les gens que tu consultes à ce sujet t'autorisent à le faire". [2]

عد بيرك الحديث الأول حديثا زجريا حماية للمجتمع، و حسبه يعد هذا الحديث المحور الذي قام عليه الإسلام كله من خلال ما قال به النووي.

1- Berque Jaques:op.cit : Page 98.

2 -Ibid : Page 99.

ويعلق منذر عياشي قائلا: " إن نصّ الحديث هو كالتالي: "عنْ ابْنِ مَسْعُودٍ عُقْبَةَ بْنِ عَمْرٍو الْأَنْصَارِيِّ ألبدري رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم "إنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ الْأُولَى: إذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شئت" رواه البخاري ".[1]

أما الموضوع الآخر الذي أشار فيه إلى الحديث النبوي فهو عندما استشهد بالأناجيل التي لم تلعب اللغة دورا فيها، و من هذه الأناجيل تلك التي نجمت عما نسميه logia والتي تشبه إجمالا الحديث ذلك أنها أقوال تم تجميعها، لكن لغتها تمثل مشكلة.

لغة logia لغة كلاسيكية غير دقيقة مثلما هي لغة الحديث إضافة إلى أن اللغة التي تنقل بها تثير مشكلة يقول بيرك:

" Le document nous arrive en grec, un grec fort peu classique. D'autres évangiles procèdent de ce qu'on appelle logia, quelque chose qui correspond très grossièrement aux hadîth, c'est – à – dire à des propos rapportés, et dans la langue fait aussi problème". [2]

يرى بيرك أنه لا يمكن الاعتماد على الإنجيل كما لا يمكن الاعتماد على الحديث لأنه يشبهه، ولأن لغته غير دقيقة فيها الكثير من الفجوات وتفتقد المصداقية التي افتقدتها الأناجيل هي الأخرى. "ثم ينهي السيد بيرك موضوع استشهاده بالأناجيل ليضيف طعنة جديدة "قائلا:" هناك أناجيل نجمت عما يطلقون عليه logia، و هو شيء أشبه ما يكون إجمالا بالحديث أي إنما أقوال تم تجميعها، ولغتها هي أيضا تمثل مشكلة "..... أي أن لغة الحديث والسنة تمثل مشكلة أو إنها تثير من المشاكل ما يمس أو يضعف مصداقيتها ". [3]

1- منذر عياشي: المرجع السابق، ص 95.

2 -Berque Jaques:op.cit : Pages 106-107.

3- عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 79.

أما اللجنة المختصة بمراجعة ترجمة الأستاذ جاك بيرك لمعاني القرآن إلى اللغة الفرنسية بقرار من شيخ الأزهر فقد تنبهت إلى الكثير من الأخطاء والتي من بينها " 11- انتقاده للحديث والسنة، يوضح أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عبارة عن قياس أحداث سابقة ويخرج بدعوته إلى نبذة هذه القواعد وإنتاج قياس طبقا لمفاهيم العقل البحتة (ص 788- 789) لذا يرى أنه لا يمكن الاعتماد على الحديث النبوي، لأنه ملئ بالفجوات و غير دقيق و يفتقد المصداقية ".[1] وبوصف السنة المصدر والأصل الثاني للإسلام أراد المستشرقون التشكيك فيها مع الاستمرار في محاولتهم النيل من النصّ القرآني لكنهم لم يصلوا إلى زعزعة اعتقاد المسلمين وخلخلته في تمسكهم بدينهم بسنتهم. " إن معالجة المستشرقين للسنة من الموضوعات الشائكة التي تستحق منا عناية خاصة، فهؤلاء الناس قد تعرضوا إليها من عدة مناح مختلفة، ودرسوها من خلال وجهات نظر لا تتفق و عقائدنا، وعالجوها بمناهج لا تؤدي عادة إلى النتائج العلمية المحايدة في الدراسات الإسلامية، ونظروا إليها بمنظار مادي لا يتناسب ونظراتنا المتتالية للكون والحياة، ونقدوها نقدا، خارجيا وداخليا ألقى عليها ضلالا من الشك والريبة في صحتها. ومن هنا كانت خطورة هذه المواضيع و صعوبتها و حساسيتها ".[2]

يضيف بيرك في إطار حديثه عن إنجيل logia بأن لغة الإنجيل كانت تثير مشكلات، ثم كانت لغة هذه الأناجيل مكتوبة في ألواح موسى، كتبها الله حسبه بعدما حطمها موسى عليه السلام، أما لغة القرآن فهي كلام، والكتابة تحفظ اللغة، أما الكلام فيتعرض للوضع.

يبدأ بيرك تحليله بالآية ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ السورة 12 الآية 02 وهي أية تتكرر في القرآن ثماني مرات، وفيها أشياء كثيرة منها:" التنزيل، العربية، مقصدية الوحي، والتلقي.

1- عبد العزيز زينب: المرجع السابق: ص 102.

2- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج 1، ص 400.

" Il ya beau coup de choses dans ce membre de phrase la descente, l'arabe, l'intentionnalité de la révélation, la réception qui doit s'ensuivre, l'appel à la raison cette même formule revient huit fois ". [1]

وقد تم اختيار اللغة العربية لأنها لغة تقدم جودة و تحمل سمتي البيان و التفصيل يقول:

"Le tafçîl c'est l'articulation, donc la différenciation entre sons c'ou segments du sens et du syntagme ". [2]

مفهوم التفصيل مرتبط بالثقافة الأوروبية حسبه لأنه ظهر مع "سويسر" أما البيان فقديم لأنه ظهر مع البلاغة القديمة، و في هذا الصدد يقول:

"La vieille rhétorique savait bien ce que c'est que le bayân c'est l'exposition claire la faculté de s'exprimer de façon intelligible, l'expressivité, la suprême qualité d'un langage et partant, d'une littérature ". [3]

و ربما خفي على بيرك أن كلمة تفصيل كلمة عربية، فالتفصيل لا يرتبط بالثقافة الغربية فقط لأن الكلمة واردة في الآية: ﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴾ التفصيل هنا يرادف التوضيح و الإبانة المجملة و المزدانة بألوان البديع. و قد سبق الإشارة لهذا في عنصر سابق من الموضوع (المدخل) بعد هذه التمهيدات سأل بيرك ما هي لغة القرآن ؟

"qu' est ce donc que la langue du coran ? ".

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 108.

2 - Ibid: Page 109.

3 - Idem.

ويجيب أن لغته في الصيغة التي نقلها الرسول صلى الله عليه وسلم و التي تتطابق و لغة قريش فمثلما حدث مع الأديان الأخرى كانت لغة الاتصال بلغة الشعب المتلقي، كانت رسالة الإسلام بلغة المتلقين، لغة قريش من هذا المنطلق يقول بيرك يجب على قراءة القرآن أن تكون بلغة:

" ..... doit être questionnant, interrogative et problématique ". [1]

يمثل القرآن تحديا بموضوعه و بصيغته ذلك أنه أم الكتاب سيحفظه الله، غير أن المتلقين لم يكونوا جميعهم قريشيين، و لغة القرآن تتطلب جهد عضلي تفرضه الرمزية التي ينتقل فيها الخطاب القرآني من معنى إلى أخر، و التعبير القرآني ملئ بهذه الإيحاءات المختلفة المستمدة من إيحاءات الشعر، و في هذا الإطار فصل بيرك بين لغة الشعر و لغة القرآن إلا أن للأخيرة تأثير كذلك التأثير الذي كان سببا في إسلام عمر.

أعلن بيرك أن لغة القرآن شعرية لكنها شعرية من نوع أخر لماذا؟ لأن الوحي نزل بلغة قريش، وهي لهجة الشعراء العرب، لذلك اتهموا الرسول صلى الله عليه وسلم بالشاعر والكاهن. ما يؤكد شعرية لغة القرآن الآيات من 17 إلى 21 من سورة البقرة و التي تصف العاصفة و هذا الوصف موجود في معلقة "امرئ القيس"و "الأعشى ميمون" والخلاف الوحيد بينهما هو الإيجاز والاندفاع الموجود في النصّ القرآني. ويشير هنا إلى سورة الشعراء، وهو حين يقول بأن القرآن شعر يؤكد على أنه لو لم يكن الأمر هكذا لما كانت هناك سورة تحمل اسمهم (اسم الشعراء) ويسرد فيما بعد قصة نجاة بعض الأعراب من عطش الصحراء بأبيات شعر لامرئ القيس، و يقول بأن للرسول صلى الله عليه وسلم حديث نبوي يؤكد أن امرئ القيس سيحمل لواء الشعر في جهنم عاليا.

ويعود إلى النصّ القرآني و يؤكد أنه سيجد فيه أبيات كاملة من الشعر أو أنصاف أبيات تتوافق مع بحور الخليل و مقاطع غنائية قريبة إلى الذوق الشعري يقول:

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 111.

" On trouve dans le coran un grand nombre d'hémistiches ou de vers entiers répondant à la prosodie que devait régulariser plus tard le fameux khalîl. Non seulement des passages de lyrisme naturaliste, on l'a vu, mais aussi des fragments de versification régulière. Mais le plus poétique, à notre goût, ce que ne pouvaient s'expliquer les contemporains ..." .[1]

و لا يكتفي بيرك بهذا بل يؤكد أن القرآن شعر حديث عرفته اللغة العربية حديثا. زيادة على ربطه بالشعر القديم ذلك أنه نظم، و قد كتب بعض سور القرآن على شكل شعر حديث كسورة العاديات، ثم يقوم القرآن بالشعر اليوناني و ببعض النظريات اللغوية الحديثة التي سوف تبدد قيمة العديد من السور. وفي الملاحظة التاسعة من ملاحظات اللجنة المختصة التي عينها الأزهر لدراسة هذه الترجمة ومقدمتها والدارسة المرفقة لها جاء ما يلي:" 9- القرآن شعر قديم: يؤكد بيرك أن القرآن عبارة عن نوع من الشعر الحديث الذي لم تعرفه العربية إلا منذ جيل فقط، كما يربط حين القرآن والشعر ليخلص إلى نتيجة أن القرآن عبارة عن نظم شعر(ص 748) ثم يقوم القرآن الكريم بشعر بارمنيدس الشاعر اليوناني، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استوحى منه سورة الإخلاص وأنه لو تم إخضاع القرآن لعلوم اللغويات الحديثة ونظرياتها لتبددت قيمة العديد من السور".[2] والتناقض الموجود في الشعر القديم أيضا موجود في سورة القرآن وهذا ما يمكن للقارئ ملاحظته بسهولة ومن أهم الشعراء الذين ذكرهم بيرك في دراسته"لبيد بن ربيعة" الذي دعا إلى مقارنة قصيدته مع سورة من سور القرآن.

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 116.

2- زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص 101.

لقد كان للرسول صلى الله عليه وسلم، حسب بيرك شعراؤه المفضلون فقال في "امرئ القيس" حديثا حين ضاع بعض الأعراب في الصحراء، ونجوا بفضل أبيات شعرية له.

ثم إن البيئة الصحراوية هي التي أنشأت حسب بيرك لغة القرآن ولغة الحديث إلا أن الأمر لا يعد وهكذا مع مالك بن نبي ذلك أن "المجاز القرآني ليس غالبا ولا دائما انعكاسا للحياة والبدوية في الصحراء فهو يستمد على عكس ذلك عناصره وألفاظ تشبيهاته من بيئات وأجواء مشاهد جد مختلفة، فالأفكار متصلة بالنبات كالشجرة، وأنواع الرياض تصور لنا طبيعة أرض كثيفة الزرع طيبة الهواء أكثر من أن تصور لنا طبيعة الصحراء القاحلة الرملية....". [1]

يؤكد بيرك أن النصّ القرآني شعر حديث فيه أبيات من الشعر كاملة أو أنصاف أبيات تتوافق مع بحور الخليل، القرآن حسبه شعر من نوع آخر، فيه تنغيم جميل، وتدفق شفهي، وإيقاعات أكثر قصر مجزأة بالسجع وبما أن النصّ القرآني يحتوي كل هذا، فإنه يحتاج إلى دراسات تتراوح بين علم الدلالة، وعلم وظائف الأصوات. قام بيرك بكتابة سورة العاديات على شكل أبيات قصيدة شعرية حديثة (مقاطع) ودعا إلى قراءتها ولا شك أن من يقرأها سوف يكون انطباعه بأنه يسمع شعرا عربيا راقيا يقول بيرك، إن هناك من الشعراء العرب الذين انقطعوا عن قول الشعر عندما قرأوا تحدي اللغة الجديد و التي كانت تحمل كثافة بلاغية و تدعوا إلى وحدانية الله (القرآن)، وقد أبدع هذا الأخير شيئا جديدا هو الإيمان وتأثيرا أسماه الفقهاء الإعجاز أو اللامحاكاة.

" Ce la porte un non en doctrine, l'i jâz, que l'on peut traduire en français par "inimitabilité" ou "inséparabilité": des mots bien lourds ". [2]

1- بن نبي مالك: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 244.

2 - Berque Jaques:op.cit : Page 120.

بدأت النظرية الإعجازية تتشكل منذ منتصف القرن الثالث الهجري (9 – 10) ميلادي ومع القرن الحادي عشر ميلادي بدأت تتضح خصوصا مع الباقلاني والرازي، شبه بيرك النظرية الإعجازية بنظرية التجسيد عند العرب وقد حاول عدد من الشعراء والكتاب معارضة النصّ القرآني راغبين في صياغة أفضل منه لكنهم عجزوا وقد شغلت اللغة القرآنية النحاة والبلاغيين فبحثوا في أسباب إعجابهم بهذه اللغة وأنشأوا الكتب التي أسهبت في التحليل البلاغي واللفظي للنصّ القرآني من خلال لغته غير أن إسهامات هؤلاء تبقى قاصرا ما لم تلجأ إلى العلوم اللسانية للبلاغة والشعرية والسميولوجية لكشف خواص النصّ القرآني.

" Seuls les progrès actuels et à venir des sciences linguistiques de la rhétorique, de la poétique, et de la sémitique permettront d'entrevoir quelques possibilités d'analyse susceptibles de rendre compte des propriétés du texte coranique ".[1]

لغة القرآن لغة عربية شرعا وباختيار الله، وهي تحتوي خمسين لهجة كالمصرية الشعبية والفارسية الحبشية اليونانية، وسمّى البلاغيون هذا تعدد المعاني القرآنية، وهذا ما يجعل ترجمتها صعبة بل مستحيلة زيادة على احتواء القرآن على القريب الذي كان يتضمنه النصّ الشعري لذلك ينبغي العودة إلى التأويلات والتفاسير المنسوبة إلى "ابن عباس" وغيره من المفسرين، وهذا التداخل والغريب وتعدد المعاني لم يحدث تداخلا بين النصّ الشعري والقرآن إلا أن هناك بعض الألفاظ مستقاة منه كالذرى فسورة الذّاريات مأخوذة من هذا اللفظ.

وليؤكد بيرك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان متأثرا بالشعر حشد أسماء مجموعة من الشعراء، كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أحب شعرهم، فكانت لهم مكانة عنده بما كانوا ينظمون، و ذكر "قيس بن

1 -Berque Jaques:op.cit : Pages 123 – 124.

ساعدة"،"قيس بن عاصم"،"الأعشى الجوال"،"دريد المقدام"،" أمية بن أبي الصلت"،"الشاذ"، و"الكبريتي" "عنترة"،"حسان بن ثابت"، "لبيد بن ربيعة".

يقول بيرك:

" La supériorité du texte qu' il émettait était donc consciente de sa part et, pourtant, il avait connu Quss B. Sâ ida, ce sage qu'il respectait, il voyait en Qays Q Açim, auteur de vers gnomiques, " le seigneur des gens de wabar" (tentes en poils de chameau). Il aurait du rencontre.

Al – A'sha l'itinérant, Durayd de preux Umayya B. Abiçalt, étrange et sulfureux. Il eût aimé connaitre Antara le romantique. Il utilisait Hassan B.Thâbit comme propagandiste et l'appréciait. Il a probablement rencontré et aimé Labîd." [1]

يتشكل بيرك بين سورة القرآن الكريم ليؤكد على احتواء هذا النصّ على الشعر الجاهلي في الوصف والوقوف على الأطلال والبكاء على الحبيبة وعلى الأماكن المهجورة، كما كان يفعل "امرؤ القيس" و"الأعشى" "ثم ينتقل إلى سورة البقرة والآيات من 17 إلى 21 ليستعرض وصف العاصفة مؤكدا أن نفس هذا الوصف وارد في معلقات امرؤ القيس والأعشى يؤمنون بالشعر مثل إيمانهم بالقرآن، مستشهدا "بالوليد بن مغيرة" حينما عبر عن إعجابه عند سماعه إحدى السور... ويضيف بيرك أن التعبير عن الإعجاب بلغة زراعة الواحات هو وصف جيد لانعكاسات السجع القرآني..... والمغزى الذي يسعى إلى إثباته طولا وعرضا هو

1 -Berque Jaques:op.cit : Page 126.

ارتباط القرآن بمنطقة معينة وبحقبة زمانية وبالتالي عدم صلاحيته لكل زمان ومكان وذلك بخلاف أنه نوع من أنواع الشعر الجاهلي".[1]

ومما يحدث صدمة لدى الشاعر امتداد الصحراء هذه الصدمة هي التي تمثل كل قوة القصيدة، وهذا ما ينتقل إلى القرآن ثم إلى نظريته الإعجازية هذا ما يؤكد عليه بيرك وترد عليه زينب عبد العزيز فتقول: " ومن أكثر الفقرات دلالة على مستوى بحثه العلمي واستنتاجاته الأمينة التي يقدمها مثلا يجب أن يحتذى به ما يقوله عن التباكي في الشعر الجاهلي على الأماكن المهجورة وخاصة التباكي على الحبيبة، وهو ما يطالعه في معلقة امرئ القيس الكبرى...."."[2] وهنا نقصد الفقرة التي يرجع فيها انتقال البكاء من الشعر إلى القرآن وإلى النظرية الإعجازية.

كل هذه الآراء و المواقف من أثر الشعر على القرآن غيض من فيض، و ما لم يتضمن لنا ذكره كان أعظم و أخفى، و حتى لا نغمط باقي العناصر حقها علينا التوقف عند هذا القدر مع أنه لا يجب أن يفوتنا أن نذكر أن بيرك كان يأخذ من التراث الشعري ما يخدم غرضه و يحقق هدفه كلما احتاج إلى ذلك.

و حين تحدث بيرك عن الغريب في النصّ القرآني استشهد "بابن عباس" و هو من المفسرين الذين اعتمدهم المستشرقون في قراءتهم للنصّ القرآني "فجولدزيهر"مثلا بتهمة بأنه كان يأخذ عن أهل الكتاب "وقد اتهمه الأستاذ "جولدزيهر" في كتاب "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن "بالتوسع في الأخذ عن أهل الكتاب.... ".[3] وقد أشار بيرك إلى "ابن عباس" حينما تحدث عن الغريب الذي يحتويه النصّ القرآني والذي

1- زينب عبد العزيز: المرجع السابق، ص 81- 82.
2- المرجع نفسه: ص 82.
3- القطان مناع: المرجع السابق، ص 355.

يوجد له جذور في الشعر العربي الذي يحتوي هو الأخر على الغريب والمثير للفضول لذلك يلجأ المرء في أغلب الأحيان إلى التأويلات التي قال بها "ابن عباس".

يقول بيرك:

" Il ya aussi dans le coran, bien qu'il soit infiniment plus avare que la poésie arabe en gharîb c'est-à-dire en mots étranges), des vocables curieux, que souvent les contemporains devaient se faire expliquer. La tradition vent que, pour les comprendre, ou eut recours le plus souvent aux interprétations attribuées à l'oncle du prophète, IBN Abbâs ….. ".[1]

و من المفسرين الآخرين الذين اعتمدهم بيرك في قراءته بعض القرآني واللغة العربية "الرازي" الذي يستشهد به في موضع آخر فيذكر فضله مع "الباقلاني" في الانتصار لعقيدة الإعجاز فاستحالة المحاكاة انتصرت بقلم عالم اللاهوت الكبير "الرازي" لأنه كان من دعاة هذا، يقول بيرك:

" Quoi qu'il en soit l'igâz, le concept d'inimitabilité, a prévalu dans la doctrine, sous la plume d'un Bâqillânî que j'ai cité, ou du grand théologien Al – Râzî celui – ci avait coutume de citer, rétrospectivement les témoignages d'admiration que, du temps de la révélation, les contemporaines proféraient sur le compte du texte ".[2]

اعتمد بيرك في إعادة قراءته للنصّ القرآني على معظم التفاسير المشهورة لكنه أخذ منها ما يخدم غرضه وتوجهه الإستشراقي، وما لا يخدمه تغاضى عنه أو تناساه ولم يأبه لذكره، وهذا ما آخذه عليه كثير من

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 125.

2 -Ibid : Pages 121- 122.

الباحثين ذلك أن هذا التوجه ظاهرة عامة داخل الفكر و المنظومة الإستشراقية "والغريب في الأمر أن جاك بيرك الذي طالما تشدق بكونه أستأنس بمعظم التفاسير القرآنية القديمة والحديثة لم ينتبه لعلم مستقبل بذاته يسمى "علم المناسبات" وهو يختص بإبراز وجوه المناسبة بين السور فيما بينها وكذلك بين الآيات في إطار السورة الواحدة، حيث اهتم كثير من العلماء، والمفسرين بترابط الآيات وتناسقها وكيف أن الآية القرآنية تأخذ بأعناق الآيات السابقة واللاحقة بصورة تجعلها منسجمة بعضها ببعض ومتلائمة وغير متنافرة، أو متناقضة كما يزعم بيرك، وقد أثار الإمام "فخر الدين الرازي" ت 606 وفي تفسيره – وقد رجع إليه بيرك كثيرا في تعليقاته– إلى كثير من مناسبات السور والآيات حتى عدّ من أبرز المفسرين، اعتناءا واهتماما بذكر تلك اللطائف و المناسبات ".[1] وقد اشتهر تفسير الرازي وحضى بشهرة واسعة عند المستشرقين والعلماء، لأنه يمتاز عن غيره من كتب التفسير بالأبحاث الفياضة الواسعة في نواح شتى من العلم، فذكر المناسبات بين الآيات واهتم بالعلوم الرياضية والفلسفية، بل واستطرد في الرجوع إليها وذكرها، بما يتفق والنصّ القرآني ومذهب أهل السنة.

وبعيدا عن المفسرين انتهى بيرك من تحليله لعلاقة القرآن باللغة العربية إلى ما يلي: القرآن كلام قريش لكنه كلام بدون لغة وعاد إلى تمييز "سوسير" بين الكلام واللغة، فما زال أثر اللغة القرآنية مستمر حتى اليوم وهذا ما يتيح الفرصة أمام بحوث علم الأصول وفقه اللغة.

وينهي بيرك محاضرته هذه بالتأكيد على أنه لا داعي أن يكون المرء مسلما حتى يحس بالتأثير الجمالي للنصّ القرآني وبقيمته.

" Mais il n'est pas besoin d'être musulman pour être sensible à la beauté singulière de ce texte, à sa plénitude et à sa valeur universelle".[2]

1- عزوزي حسن بن إدريس: ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك www.medinacenter.org

2 -Berque Jaques:op.cit : Page 129.

وردا على بيرك نقول أن التعبير القرآني يحمل في طياته من أسرار اللغة العربية مالا يمكن أن يحل محله تعبير آخر، أو تعبير بلغة أخرى فاللغة العربية مكنت للقرآن والقرآن مكن للغة العربية، ولو لم تكن في مستوى هذا النصّ ما كان الله سبحانه وتعالى أن يختارها، فالتكليف كان على قدر المكلف، أيضا عند ترجمة النصوص القرآنية لا تكون المعاني فيها متساوية والنصّ الأصل.

فضلا عن التراكيب و الجمل فلا لغة أخرى تستطيع احتواء هذا الزخم الهائل من الدلالات، المفردات الإيحاءات، الصور، التراكيب، الطباقات، الجناسات، والترادفات.... مثل اللغة العربية. " والقرآن الكريم في قمة العربية فصاحة وبلاغة، وله من خواص التراكيب وأسرار الأساليب ولطائف المعاني، وسائر آيات إعجازه مالا يستقل بأدائه لسان ".[1]

وأهم مكسب للغة العربية تشريف القرآن لها بجعلها تحتويه ذلك أن الإعجاز لن يتأتى بالترجمة، لأن الإعجاز خاص باللغة العربية. إضافة إلى أن البلاغة في اللغة العربية وجدت في القرآن ألفاظ وتراكيب: كالتنكير والتعريف، التقديم والتأخير، الذكر والحذف....، هذه الأخيرة سمت باللغة العربية وجعلت لها وقع في النفوس، وهذه المعاني والتراكيب لن يفيها حقها سوى اللغة العربية لأن أي لغة أخرى لا تحمل خواصها.

" ووضعت اللغة العربية بعد نزول القرآن الكريم نفسها في حقله لتنبت بإذن ربها حسنا يؤتي أكله في كل زمن، وفي كل عصر تحت ظلال القرآن الكريم و في ضوء شمسه المشرقة ".[2]

مكن النصّ القرآني للغة العربية الانتشار لذلك لم يشعر الفقهاء قديما بحاجتهم إلى ترجمة النصّ القرآني أو نقل معانيه إلى اللغات الأخرى، وإذا كان القرآن دين البشرية جمعاء فكذلك يجب أن تكون لغته. ولعل أهم مأخذ يؤخذ على بيرك في تناوله للقرآن واللغة العربية أنه لم يستوعب النظرية اللغوية السوسيرية جيدا فلم

1- القطان مناع: المرجع السابق، ص 309.

2- مكرم عبد العال سالم: اللغة العربية في رحاب القرآن الكريم، ط 1، عالم الكتب، 1415 هـ، 1995 م، ص 03.

يفرق بين اللغة واللفظ في حديثه عن اللغة المصرية الشعبية، الفارسية، اليونانية الموجودة في القرآن.... إنها ليست لغات، وإنما هي ألفاظ، إضافة لذلك هل وجد من هذه اللغات كلمات في النصّ القرآني؟ طبعا لم توجد ولعل الشيء الموجود منها هو ألفاظ من جنس هذه اللغات لكن بلسان عربي مبين.

" من الواضح أن بيرك لا يفرق بين مفهوم اللغة ومفهوم اللفظ لسانيا ولذا فهو يستعمل كلمة اللغات بمعنى الألفاظ، ومع ذلك، فإننا نرى من منظور لساني أن اللغة ليست هي حاصل الألفاظ المستخدمة فيها وإنما هي نظام من القواعد المتناهية والقادرة على توليد جمل غير متناهية، وإذا كان هذا هو تعريفها، فقد كان من واجب بيرك إن لم يكن قصده اللفظ، أن يدلل على وجود أنظمة قاعدية في القرآن لم تكن آنذاك موجودة في النظام القاعدي للعربية وجاءته من اللغات التي إليها أشار".[1]

ثم أن فهم كتاب الله لا يتأتى إلا بفهم اللغة العربية ولعل من أعظم أثار القرآن الكريم على اللغة العربية أنه حفظها من الضياع وكفل لها البقاء، وحفظها من العجمة، خاصة أثناء الفتوحات.

" ولعل اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي ظلت قرونا مرتبطة بمفاهيمها الأساسية دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وذلك بقوة القرآن الذي نزل بلسانها العربي، فانكب على كتابتها وقراءتها..... وهكذا تبين عجز أي لغة أجنبية عن العربية أن يترجم إليها القرآن، لأنه نزل باللغة العربية.... ولها طابعها البياني الخاص. فإذا ترجم إلى لغة أخرى فقد هذه الخاصية ولم يبق إلا أن تسمى ترجمة معاني القرآن لا القرآن نفسه....". [2]

ويضيف "معلومي" أن الدرع الذي واجه المستشرقين هو ارتباط القرآن باللغة العربية لذلك سعى إلى قطع الصلة بها. " إن ارتباط اللغة العربية بالقرآن وأثره فيها هو التحدي الكبير الذي واجه الإستشراق والغزو الثقافي والتبشيري الذي هدد الأمة العربية عبر قرون عديدة، وقد كانت خطتهم مرسومة ولا تزال لقطع هذه الصلة وعزل القرآن عن اللغة العربية من تفقد العربية ذلك المستوى المرتبط بالقرآن وبيانه ".[3]

1- وائل غاني: المرجع السابق، ص 121.

2- عبد المجيد معلومي: نظرات في ترجمة معاني القرآن المجيد، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2008 م، ص 32.

3- المرجع نفسه:.

الفصل الثالث

الخطاب لدى بيرك:
الرؤية، المنهج الانتقادات والبديل

تمهيد:

يتناول هذا الفصل الخطاب البيركي من حيث الرؤية، المنهج، الانتقادات و البديل، وقبل التفصيل في هذه المباحث علينا التأكيد بأن:

قراءة "بيرك" للنصّ القرآني تبدو و لأول وهلة قراءة إستشراقيّة بدأها "ماسنيون" "بروكلمان" "بلاشير"... وآخرون تأثرا بأحكام كتابهم المقدس "العهد القديم" الناتج عن الفكر الكاثوليكي الذي لا يخلو من الملاحظات التي فيها الكثير من التجاوزات والشطط أما "بيرك" فيحاول أن يكون مرنا و منصفا بحكم المخالطة مع العالم العربي؛ ذلك أن علاقة المكان تلعب دورا كبيرا عند "بيرك"؛ فتجعل العالمان يتلاقيان عنده (العالم العربي والعالم الغربي) تجعلهما يتلاقيا تلاقياً عاطفياً لهذا فهو يسعى أن يكون جسرا بين حضارتين.

التميز عند "بيرك" أيضاً هو أنه نظر إلى الأمور من الداخل و ليس من الخارج لأنه أوربي جزائري شوراكي كما كان يقول عن نفسه و كما كان يقول عنه الكثيرون وكان أنثروبولوجيا ثم أصبح موسوعياً متأثرا بعلماء التنوير، أيضاً كان من أولئك المستعربين الذين اهتموا بالعربيّة و الإسلام (إسلامولوجي)، إلا أن هذا لا ينفي أنه وقع فيما وقع فيه غيره من المستشرقين حين أسقط رؤيته الإنجيليّة على الوحي و الحال أن الخطابين القرآني و الإنجيلي خطابان مختلفان رغم قداستهما، إذ أن الخطاب القرآني خطاب الوحي و خطاب العهد القديم خطاب الوضع حيث يؤرخ لسلالة اليهود و يتتبع أطوارها، الثاني كتاب التاريخ، والأول بنيته فوق المنطق يمزج عالم الغيبي بعالم الشهادة، الدنيا بالآخرة ذاك تاريخي، و الآخر فوق تاريخي و فوق شعري.

إن الدراسات الإستشراقيّة تحتل حيزا واسعا في مجال الدراسات الإسلاميّة وخصوصا القرآنيّة منها ذلك أن لها أهميتها و ثقلها العلمي في الدوائر العلميّة.

و تجدر الإشارة إلى أن آخر عمل نشر "لبيرك" قبل وفاته "أي إسلام؟" "Quel Islam ?" و هو كتاب نشرته دوريّة سويسريّة أسبوعا قبل وفاته لخص مجمل آرائه حول الإسلام بعد اجتماع منظمة العالم

الإسلامي في الدار البيضاء سنة 1994م. عالج فيه الكثير من الموضوعات إلى جانب تأكيده على إعادة النظر في مفهوم الإستشراق من خلال بث روح التجديد فيه ففي لقاء له مع أحد الصحفيين الجزائريين و الذي سبق نشر هذا الكتيب بكثير و بالضبط سنة 1979م في "الكوليج دوفرانس" رفض ضمه إلى قائمة المستشرقين: "و عندما بدأنا الحوار كرر أمامي أنه يفضل أن ينعت بالعالم الاجتماعي أو المختص بالإسلام ISLAMOLOGUE بدلا من المستشرق ذلك أن كلمة مستشرق تتمتع في بعض الأحيان بسمعة سيئة لأن الإستشراق ارتبط في البداية بالاستعمار وخاصة بالنسبة للإستشراق الفرنسي."[1]

إن المصطلح عند "بيرك" أضحى ملوثا خصوصا بعد صدور كتاب الإستشراق " لإدوارد سعيد" و الذي أكد فيه على الارتباط الوثيق للمصطلح بالمدّ الاستعماري الذي تعرضت له البلاد العربيّة فكان رافدا من الروافد التي غذته وأمدته بالوسائل والمناهج والمبادئ التي فهمت العقليّة العربيّة والإسلاميّة الشرقيّة على وجه العموم.

و ما يبرر كل هذه المواقف تاريخياً هو قيام الإستشراق أول الأمر لغرض ديني حين حاول الأوروبيون إعادة النظر في شرح كتبهم المقدسة وفق التطورات العلميّة التي كانت آنذاك وضمن حركة الإصلاح التي عمت القارة الأوروبيّة وحاولت تقويض نظرة الكنيسة لكثير من الأمور لهذا اتجه البحاثة إلى الكتب العبريّة ثم العربيّة الإسلاميّة وبحثوا فيها عن البديل في الدين واللغّة والثقافة، ومن هنا صار ينظر للاستشراق بعين الحذر والاحتراز حتى أن الكلمة أصبحت مشحونة بكثير من القيم السلبيّة لهذا عمل الكثير من المستشرقين على تجنبها وبحثوا عن تسميات أخرى تفي بالغرض ولا غبار عليها.

1 – بزيان سعدي: الإستشراق و المستشرقون، مدارسهم و آراؤهم، محاضرة، الملتقى الدولي الثاني حول جاك بيرك الفكر و العمل، قصر الثقافة مفدي زكريا،الجزائر،27-30 جوان 2005م.

وفي هذا الإطار يقول محمد أركون: "إن تأبيد هذا الفصل بين الغرب والشرق هو الذي يفرض علينا اللجوء باستمرار إلى التسميتين التاليتين: إستشراق، مستشرقين ونعلم أن هاتين التسميتين أصبحتا مشحونتين بالكثير من القيم السلبيّة نتيجة المماحكة الجداليّة التي جرت مع الطرف العربي والإسلامي أصبح الكثير من المستشرقين يحاولون تجنبها واللجوء إلى تسميات أخرى جديدة لا غبار عليها من نوع مستعرب ARABISANT أو عالم بالإسلاميّات ISLAMOLOGIE...الخ. فلا أحد يريد بعد الآن أن يقول عن نفسه بأنه مستشرق لأن الكلمة أصبحت مذمومة جدا بالنسبة للوعي العربي أو الإسلامي".[1] هذا من جهة.

أما من جهة أخرى تم تداول هذا المفهوم عند العرب والمسلمين على أنه خطوة نحو السيطرة الثقافيّة والسياسيّة من خلال ارتباطه بداية الأمر بوزارة الشؤون الخارجيّة والمبشرين، إذ أن الأوروبيين حتى اليوم يستقون معلوماتهم عن الإسلام والمسلمين من كتابات المتخصصين في مجال الإستشراق ومعظم المستشرقين كانوا: "ضباط أو إداريين ومراقبين مدنيين يعملون لمعرفة الشعوب الإسلامية وكانوا مرشدين للاحتلال ولغزو الذهنيات و العقول".[2]

و لأن بيرك كان خبيرا إداريا في الحكومة الفرنسيّة آنذاك و عمل في مستعمرات شمال إفريقيا التابعة لفرنسا إضافة إلى عمله في الدول التي فرضت عليها فرنسا الحماية في المشرق مع مصر و لأسباب كثيرة لا يتسع المجال لذكرها لا يمكن أن يتخلص أبدا من هذه التسمية: " إلا أن بيرك مهما حاول التخلص من اللقب فإنه رغما عنه معدود ضمن المستشرقين المعاصرين وإن كان توجهه الإستشراقي يشمل تخصصات كثيرة".[3]

1 – أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص67.

2 – حميش سالم: المرجع السابق، ص07.

3 – عزوزي حسن بن ادريس: المرجع السابق.

إن الفكر البيركي لا يمكن إخراجه عن المدرسة الإستشراقيّة خاصة ما تعلق منه بالجانب الإسلامي لأنه هو نفسه دافع عن الإستشراق و اعتبره وصل إلى أفق انسداده فقام بنقده و دعا إلى تجديد وسائله مناهجه، أدواته، آلياته و حاول دمج العلوم الإنسانيّة ضمنه فشجع على إبعاد كل نظرة تحط منه و تضع مشروعيته في قفص الاتهام، دعا إلى خلق لغّة جديدة تنسجم مع مستجدات القضايا الراهنة " ... يحق اعتباره في طليعة الوجوه الأكثر حضورا في ساحة العلاقات الفرنسيّة و الأوفر إسهاما في ميدان تجديد الدراسات الإستشراقيّة و الدفع بها إلى الاحتكاك بالعلوم الإنسانيّة و التفاعل معها، إذا كان بيرك يحتل عن جدارة موقع ريادة التجديد الموضوعاتي و المنهجي في الدراسات الإستشراقيّة، فلأنه أحدث فيها حسب تعبير "جيب" تغيرا في المنحى والاتجاه... فدفع بها إلى استيعاب بعد الميدانيّة... ثم إلى تجريب مناهج العلوم الإنسانيّة الأكثر إجرائيّة وتقدما..." [1] فكما سبق الإشارة إليه اختلف بيرك مع أستاذه "ماسينيون" في إحداث لغّة حوار جديدة مع العرب وفي إدماج العلوم الإنسانيّة والمناهج اللغويّة ضمن اللغّة الإستشراقيّة وهذا حتى لا يصل الإستشراق إلى أفق انسداده، وحتى يساير الواقع الإنساني والاجتماعي للشعوب موضوع الدرس فترفع عنه تلك الرقابة وذلك الاحتراز العربي.

على أن كثيرين أكدوا انتماء بيرك إلى المدرسة الإستشراقيّة التي عملت دوما على إبعاد كل شبهة عنها "و تمر الأيام وتتساقط أوراق التوت عن عورة الإستشراق و نكشف أمره... فهو كمنهج علمي ومحاولة فكريّة لفهم حضارة الإسلام وعقيدته وتراثه لم ينشأ إلا لمهاجمته والتنديد به وبأمة الإسلام... ولعل ذلك هو ما دفع المستشرق جاك بيرك إلى رفض وإنكار انتمائه إلى الإستشراق والتمسك بأنه دارس للتاريخ ومؤرخ وإن كان في واقع الأمر لا يقل خداعا و التواء عن بقية المستشرقين".[2]

1 - حميش سالم: المرجع السابق، ص78.

2 - عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص10.

للتعرف أكثر على "بيرك" وموقفه من النصّ القرآني يجب نقد كتابه وفكره من زاوية منهجيّة صرفة دون النظر إلى الحساسيات الدينيّة أو النوازع العرقيّة كما هو الحال والمتبادر إليه دائما عند الحديث عن المستشرقين.

في هذا الفصل لا نسعى إلى تفنيد شبهات "بيرك" في قراءته للنصّ القرآني لان هذا المجال لا يخصنا و إنما نسعى إلى معرفة السبيل الذي سلكه للوصول إلى ما وصل إليه من آراء ومدى مطابقتها لقواعد المنهج العلمي السليم.

المبحث الأول: الخطاب لدى جاك بيرك الرؤية و المنهج.

من غير الممكن الحديث عن "جاك بيرك" دون تناول منهجه، منهجيته، و لغّته ذلك أنه يطرح هذه المشكلة باستمرار في كتاباته.

يرى "بيرك" أن المشكلة الرئيسيّة التي تواجهها علوم الإنسان هي مشكلة المنهج أيضا المشكلة الرئيسيّة التي تواجهها المنظومة الفكريّة الإستشراقيّة و العربيّة هي مشكلة المنهج فعوض أن يكون أداة يصبح قناعات تلقي بظلالها على قراءة الباحث و توجهها، ومن هنا يختفي المنهج وتبرز مكانه الذاتيّة والفروض.

يقول "ميشال بود": " لا وجود للبحث دون منهجيّة " ونظرا لأن الحقيقة في علوم الإنسان أمر نسبي يصعب على الباحث الموضوعيّة لأنه يجمع بين الإيديولوجيّة والتجريبيّة.

يجمع كثير من الباحثين على أن المنهج المعتمد من طرف "بيرك" في مراحل شبابه البرغسونيّة والوجوديّة، وحين نضجت بحوثه و نظرياته اعتمد المناهج اللغويّة بخاصة البنيويّة، ولأنه اكتشف أن المناهج الأخرى أصبحت قاصرا على احتواء الكثير من مشكلات العصر لجأ إلى مكتسبات العصر المنهجيّة واكتشافاته العلميّة، بما فيها المناهج اللغويّة، لأن لها القدرة على التعامل مع النصّ كمعطى أولي بعيد عن النفس، الشعور، التاريخ، الاجتماع...الخ، يقول في هذا الشأن:

" Pour montrer que notre époque peut, en s'armant de ses propres acquis méthodologiques et de sa propre sensibilité, assaillir à nouveau les grands textes qu'avaient compris à leur façon les générations antérieures".[1]

إن الرغبة في التقدم التي تحرك الدولة الإسلاميّة و الرغبة أيضا في الانتقال من مرحلة الركود إلى مرحلة الفعل بعد الاستهلاك، هذه الرغبات جعلتها تعود إلى نصها المؤسس لحضارتها و الباني لها منذ قرون عدة و في

1 - Berque Jaques:op.cit : Page17.

هذه العودة نشأت إشكاليات تراوحت بين الانتصار للأصالة، وبين الانتصار للمعاصرة، ولم تقرأ النصّ من منظور موضوعي لهذا رأينا كل المشاكل التي تتخبط فيها المجتمعات الإسلاميّة و هذا ما فتح باب تدخل المفكرين الغرب لمعاودة النظر في هذا الكتاب و تحديدا المستشرقين، فكيف قرأ المستشرقون هذا الكتاب؟ وما هي مناهجهم في قراءته وفي الدعوة إلى إعادة قراءته؟

نعاود القول بأنّ "بيرك" اعتمد أساسا في إعادة قراءته للنصّ القرآني المناهج اللغويّة التي تكتفي بالنصّ كبنية، تكتفي بذاتها و لا حاجة لعناصر خارجيّة لتفسيرها لأنها تنتج شروط عملها.

وحتىّ يتمكن القارئ حسبه من الإحاطة بالنصوص الكبرى عليه أن يتسلح بما وفره له العصر من مكتسبات منهجيّة وبهذا يمكن أن نفهم هذه النصوص على طريقتنا كما فهمتها الأجيال السابقة على طريقتها.

و ليتقدم المرء و يكون في نفس الوقت في مأمن، عليه أن يُخضع القرآن إلى دراسة منطقيّة، سيميائيّة و فينولوجيّة في آن واحد و هذا أمر لم يهتم به أحد حسب بيرك لذلك سيقوم هو ببعض المحاولات ليقارب القرآن من الجوانب المذكورة سابقاً، و يصرح:

" Mais pour avancer avec un brin d'assurance dans une telle matière, il faudrait au préalable avoir soumis le Coran à une étude à la fois logique, sémiotique et phonologique : ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été fait…".[1]

رفض "بيرك" القراءة الإيديولوجيّة للنصّ القرآني إذ دخل عليه كباحث علماني كاثوليكي حاول فهم المجتمع الإسلامي فهما داخلياً و هذا ما مكنه من كشف النسق الذي يضم كل عناصر هذه الذهنيّة ويعطيها

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 32.

دلالتها، فداخل القرآن حسب "بيرك" يشمل الهامشي والمحلي، العامي، المرئي و غير المرئي، والإحاطة بداخله تتطلب تذوقه، وتحليله ووصفه أي المشاركة فيه، ومشاركة "بيرك" في هذا النصّ تجلت في محاولته إعادة قراءته.

"Une recherche qui essaiera de substituer à l'érudition la méditation, et l'analyse à la nomenclature. Une relecture donc, comme on aime à dire chez nous depuis une génération" .[1]

انطلق "بيرك" من النصّ القرآني بعد أن خبر باللغّة العربيّة و قواعدها النحويّة والصرفيّة والبلاغيّة فحفظ هذا النصّ و لم يكن منفصلا عنه و تمكن في الأخير من التقاط ظواهره اللغّويّة، والبلاغيّة، النحويّة والصرفيّة، وحتى الإعجازيّة.

أما عن التكرار الموجود في سور القرآن ففسره تفسيراً لغوياً بالرجوع إلى علم الدلالة و إلى "سوسير"الذي اكتشفت وظائف الأصوات و واصل تحليل ظاهرة التكرار في القرآن إلى أن شبّهه بالسجاد المغربي الذي يتكرر اللون فيه في كل مكان منه زيادة على النجمة الموجودة فيه و المتكررة في المركز و الضفاف و الزوايا.

"…nous nous apercevons que l'ordre d'exposition répond vraisemblablement à un ordre, un ordre que les sémanticiens croient saisir depuis les découvertes de Saussure et la phonologie, C'est un ordre synchronique …".[2]

1 - Berque Jaques:op.cit : Pages 16-17.

1 - Ibid: Page 33.

أما القراءة التركيبيّة الأفقية فقد مارسها على الآية 52 من سورة يوسف، فلا يمكن تقديمها على الآية 50 و قد مارس هذه القراءة عليها وسمى كل آية بحرف و اكتشف في الأخير تشابكاً فريداً من نوعه، ومارس هذه القراءة على الآية 124، 128 من سورة النساء و من يعود إلى الصفحة 36، 37 يظفر بهذه القراءة.

ظاهرة التناظر في رسم المصحف القرآني ظاهرة أعطى لنفسه السبق في كشفها وهي ظاهرة وقفت عليها الشعريّة الحديثة مع "جاكبسون"، "ميشونيك"، "هيقو"، "مالارميه " و "بود لير" ولم يعرف بيرك أن "النورسي" سبقه بكشف هذه الظاهرة ومثل لها بسورة البروج.

" ...Quant au chercheur laïque, il y verra sans doute un cas limite de ces régularités textuelles que les études de poétique moderne (cf. Jakobson, Meschonic) relèvent chez quelques grands créateurs, tels Hugo , Mallarmé , Baudelaire, etc ...". [1]

وحين تناول بيرك القرآن واللغّة العربيّة تطرق إلى مفهومي البيان والتفصيل أمّا التفصيل فلم يظهر إلاّ مع "سوسير"حسبه والبيان فقد ظهر قديماً مع ظهور البلاغة العربيّة، وقد مارس قراءة النصّ القرآني بوسائل لسانيّة سواء كانت هذه الأدوات قديمة (البلاغة – البيان) أو أدوات حديثة (اللسانيّات– التفصيل).

" Cette notion n'a pris tout son relief que depuis Saussure, En revanche, la vieille rhétorique savait bien ce que c'est que le bayân. C'est l'exposition claire, la faculté de s'exprimer de façon intelligible, l'expressivité, la suprême qualité d'un langage et, partant, d'une littérature..." [2]

1 - Berque Jaques:op.cit : page 44.

2 - Ibid: Page109.

لقد خَبِّر بيرك سحر هذه العلوم المعاصرة على الأدب وخَبِر سحرها أيضا على الذهنيّة العربيّة التي انبهرت بمكتسبات العصر العلميّة والمنهجيّة واللغويّة وانبهرت بتطبيق هذه المناهج على النصّوص الأدبيّة والفنيّة الكبرى، واستخراج العديد من القراءات وتحويرها وفق انطباع الفرد الفكري أو النفسي أو الفلسفي أو الإيديولوجي...الخ.

من هذا المنطلق حاول قراءة النصّ القرآني وأكدّ على ضرورة اعتماد هذه المناهج الجديدة لإعادة قراءة النصّ القرآني و تجاوز القراءات التفسيريّة القديمة التي ما وقفت إلاّ عند مستويات معينة محدودة في الزمن والمنهج والتناول.

انتصار بيرك للمنهج البنيوي كان واضحاً خصوصاً بعد انحصار الوجوديّة وهرم مفاهيمها قصورها على احتواء العديد من الإشكاليّات، لذلك حلت محلها مفاهيم البنيّ والنسق الذي تطلبته مقتضيات المرحلة المعرفيّة والتاريخيّة آنذاك.

وجد بيرك في هذه المفاهيم وفي طبيعة هذا المنهج منفذاً حاول أن يقرأ به النصّ القرآني، فقّسم فصول كتابه على حسب الأدوات القرائيّة البنيويّة.

Approche D'une Structure – Le Temps Dans Le Coran – La Norme Dans Le Coran – Coran Et La Langue Arabe.

لم يذكر بيرك الآيات القرآنية و السور التي استشهد بها بل أشار إليها بالأرقام فمثلاً عندما أشار إلى الآية 275 من سورة البقرة قال الآية 275 السورة02.و هي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾. [1]

ويعزز بيرك تأثره بهذا المنهج حين يحشد بعض الترسيمات والمعادلات التي هي إحدى أهم الأدوات الإجرائيّة في المنهج البنيوي ومثل لذلك بترسيمة تبيّن ظاهرة التناظر في رسم حروف القرآن ص 42-43. وترسيمة الزمانيّة في القرآنSchéma de la temporalité dans le Coran. أمّا المعيار في القرآن فيحشد فيه جملة من المعادلات والرموز.

أراد "بيرك" إعادة قراءة النصّ القرآني كثابت ضمن التغير وهذا من مبادئ البنيويّة، فالنصّ القرآني نسق ثابت يجب قراءته ضمن المتغير وهي الطريقة الوحيدة التي تمكنه من فهم أسس التماسك في هذا النصّ فوضع النصّ القرآني ضمن علاقات أفقية تركيبيّة تقوم على التبادل بين المناهج بما يخدم النصّ موضوع الدراسة.

موقف "بيرك" من المناهج موقف انتقائي الأمر الذي يقربه من الأحداث المتكاملة لأنه يهتم أساسا بفهم التراث دراسته وترجمته وقراءته للمخطوطات، ثم نشره لأرائه في الإسلام والتحديات التي يواجهها في العصر الحديث وهذا ما يفسر نزعته الثقافيّة التي بحثت عن الثوابت.

ولأول وهلة تبدو هذه المواقف المنهجيّة متناقضة لأن هناك حدود بينها في الأدوات والمفاهيم والرؤى إلا أنّ هذا الانتقال انتقال مشروع يستطيع "بيرك" من خلاله تجنب الرد على الانتقادات التي يمكن أن توجه له، وهذا ما حصل بالفعل حين خرجت دراسته وترجمته للوجود، إلاّ أنّه رغم الشق الايجابي لهذا الأمر هناك شق سلبي يتجلى أساسا في تغلب النزعة الذاتيّة التي يبنى ضمنها "بيرك" عالمه الخاص ومحيطه الفكري المتفرد وهكذا يصير بحثه مجرد مقاربة لا يمكن تعميمها، وقد ذكر كثير من الباحثين في تناولهم لمنهاج "بيرك" أن هناك لغة بيركيّة لا منهجيّة بيركيّة.

1 – سورة البقرة: الآية 275.

قراءة "بيرك" للنصّ القرآني تبين لنا فهمه الخاص لكثير من المناهج و الأدوات العلميّة السائدة في وقته فلم يخرج في اختياره وانتقائه عن المنهج البنيوي ونظرية القراءة إذ أنّ تقسيمه لعناوين المحاضرات إلى مقاربة من البنيّة، الزمن في القرآن، المعيار في القرآن، القرآن واللغّة العربيّة، مفاهيم بنيويّة، زد على ذلك الترسيمات التي سبق الإشارة إليها، ترسيمة الزمانيّة في القرآن، و ترسيمة المعادلة في قراءة القرآن واللغّة العربيّة، كلها نابعة من المنهج البنيوي الذي و جد فيه منفذا أعاد من خلاله قراءة النصّ القرآني.

النصّ القرآني لا ينطلق من نقطة تبليغ واحدة لذلك يجب قراءته من جميع الافتراضات و كل مرة كان يتناول ظاهرة في القرآن كان يركز على إعادة قراءتها لمجاوزة القراءة الكلاسيكيّة للمفسرين.

منهج "بيرك" مبني على خليط من النظريات النقديّة الحديثة: " يظهر لنا الأستاذ "بيرك" يرفع راية النظريات النقديّة الحديثة كما لو كان القرآن نصاً أدبياً " لامبرتو مواقيا " أو " جان بول سارتر" أو " أرنست هيمنقواي "...".[1]

مارس "بيرك" إعادة قراءة النصّ القرآني من قناعته أن هناك ذات عربيّة مسلمة لها خصوصياتها لذلك يكاد يكون حضور الأدوات العربيّة القرائيّة بالقدر نفسه التي تحضر به الأدوات القرائية الغربيّة :" مذهب "بيرك" مبني على خليط من التصوف والحلول والتراث العربي و المسيحي و العقلي الحديث.".[2]

قرأ "بيرك" النص القرآني من خلال النظريات النقديّة الحديثة، من خلال الشعر الجاهلي، من خلال النصّ القرآني نفسه، من خلال المفسرين القدماء والمحدثين، من خلال الحديث النبوي، من خلال المفكرين والفقهاء، من خلال المعاجم وكتب البلاغة من خلال المستشرقين... وتعاون كل هذا في إنتاج منهج ولغّة بيركيّة خاصة لها حضورها على الساحة النقديّة الإستشراقيّة التي حاولت إعادة قراءة النصّ القرآني.

1 - وائل غالي: المرجع السابق، ص27.

2 - المرجع نفسه: ص 02.

وما كان لبيرك أن يحصد كل هذا لولا إطلاعه الواسع على مختلف مشارب الحضارة الإنسانيّة الغربيّة والعربيّة: " اطلع "بيرك" قبل النقل إلى الفرنسيّة على أمهات التفاسير مثل "الطبري" و "الرازي" و" الجرجاني" وأعمال المحدثين مثل"الطاهر بن عاشور" و "الثعالبي" و"الشعراوي"، واستعان بكتب البلاغة واللسانيّات مثل " السكاكي " و" الزمخشري " ورجع إلى ترجمات المستشرقين التي لم يرض عنها في كثير من الأحيان...".[1]

قام "بيرك" بمجهود كبير للتحقيق و المقارنة مستخدما أدوات ضمن قراءة صاعدة نازلة مستعينا بمعارفه في اللسانيّات، البنيويّة، القراءة، تاريخ المنطقة العربيّة والإسلاميّة وحلل المفاهيم والأديان وقارن بينها، فضلا عن الملاحظات والتعاليقات التي يقدمها عن المسلمين. بهذا الشكل أعاد "بيرك" قراءة النصّ القرآني.

هذا عن المنهج أما ما يخص اللغّة فنقول: المعروف أن "بيرك" شاعر أو له حس شعري فمن المفروض أن تكون لغته مشحونة بالغنائيّة والشعريّة لأنه كان مهوس بالشرق الذي تطغى على ثقافته الشعريّة و الغنائيّة ولا ننسى أنه ترجم المعلقات الشعريّة سنة 1979، وألف كتاب الشمس الثانية لأدو نيس سنة 1994 ودرس كتاب الأغاني لأصفهاني، وترجم قصيدة أنشودة المطر " لبدر شاكر السياب "، زد على أنه كانت له موهبة شعريّة لهذه الأسباب سيكون أمر طبيعي أن تكون لغته لغّة مشحونة بدلالات معرفيّة مكثفة ومشحونة بالمعارف العلميّة والنظريّة، وبالأبيّات الشعريّة والأمثال، وبالقرآن نفسه.

"جاك بيرك" حافظ للنصّ القرآني لذلك استشهد بنصّوص قرآنيّة بلغتها الأصل ومترجمة باللغّة الفرنسيّة، قال مثلا في التنزيل: Inzâl, Tânzil وفي إبراز التناظر في النصّ القرآني أورد صفحتين من سورة البروج من مصحف ابن عاشور بلغتها الأصل (اللغّة العربيّة)، وترجم سورة الإخلاص فقال:

1 – ولد خليفة محمد العربي: المرجع السابق، ص45.

"Il est Dieu, il est Un / Dieu de plénitude /qui n'engendre ni fut engendré/ et de qui n'est l'égal pas un".[1]

الحق أن لغّة "بيرك" لغّة كثيفة وقد يرجع هذا إلى زخمه الفكري الذي جمع بين الثقافة العربيّة الغربيّة فمثلا عندما يتحدث عن البنيّة في القرآن يعرض إلى ضرورة الرجوع للعلوم المعاصرة لأنها تتوفر على أدوات تستطيع قراءة النصّ القرآني ثم يرجع النصّ القرآني إلى أصول يونانية مع "جيستنيان"، ثم يقارب مفهوم القرآن لغوياً .

ويعرض إلى مسألة النزول، ويقول بأن بنية القرآن بنية متفككة، ويقول بالتفاوت في عدد السور ويعالج ترجمات القرآن السابقة، ثم ينتقل إلى جمع القرآن، ويعود لإبراز قراءة الإستشراق لسور القرآن وجهودهم فيه، ويعرض مسألة التكرار في القرآن الكريم ثم الإعجاز العددي في القرآن ثم يعود إلى الأصل الشعري له ويواصل... دون إنهاء الحديث عن مقاربته للبنيّة في القرآن.

لبيرك براعة لغويّة منقطعة النظير تؤرق القارئ وتجعله يعاود قراءة إنتاجه مرات عديدة دون أن يظفر في كثير من الأحيان بمراده وقد أرجعت " زينب عبد العزيز" هذا لهدف واحد هو: " وكلها تنويعات لا تكشف حتى عن براعة لغويّة كما يحاول إيهام المستمع أو القارئ وإنما تكشف عن موقفه المفترض واستهزائه المتواصل ومحاولاته الدائبة للتشكيك والترجيح...".[2]

إن الفكر المعاصر والمقاربات المعاصرة تجنح نحو مفهمة روآها وقيمها وإضفاء الصيغة الفلسفيّة عليها الأمر الذي يجعل الفكرة تغيب، وبدلها يكون الانشغال بفك طلاسم الأسلوب، فالأسلوب عند طائفة من هؤلاء كجاك بيرك وآخرون لا يلبث أن يتحول إلى مقصد وغاية لا إلى وسيلة لذلك يقول "صبحي منصور": "... ومع ذلك فإنني أعترف أن صبري على متابعة الأستاذ "جاك بيرك " في أسلوبه المعقد كاد ينفذ، ولو لا

1 - Berque Jaques:op.cit : Page 21.

2 - عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص91.

اضطراري لقراءة ما قرأته، ومع ذلك فإنني أعترف ثانيا بأنني في أغلب الفقرات لم أخرج منها بطائل، سوى أن الأستاذ الكبير يريد إرهاق القارئ إغراقه في بحر من المعميات".[1]

وتجدر الإشارة أن هناك كوكبة من المفكرين ممن عاشوا في الوطن العربي يتميزون بهذه النزعة التكثيفيّة لأنهم يحاولون أن يرتقوا إلى أفق يطوعون فيه لغتهم المنطقيّة الحسيّة على ارتياد مفاهيم شابة معاصرة محاولين بذلك مجاورة لغّة أخرى هي لغّة القرآن الكريم لعلني استحضر منهم " أندريه ميكال"، "جاك ديريدا" "ماسينيون" "جاك بيرك" وآخرون.

وقبل إنهاء الحديث يجب التأكيد على أن "بيرك" جعل مصدر القرآن إنساني لا إلهي بقوله بتأثير المصادر اليونانيّة و الغربيّة و العربيّة الخالصة المستلهمة من شعر العرب الجاهليين إلا أن القرآن يأبى هذا: " لأن القرآن الحكيم بحكم طبيعته المعجزة يأبى أن يكون من صنع الناس أو من قول البشر.".[2] إلا أن نظرته هذه وجهها الهوى لا الأقنيّة العلميّة كما كان يدعو وهذا ما أظله عن الطريق و أكد انتماءه الإستشراقي.

وعلينا أن نكون نحن حذرين في قراءة هذه القراءة للنصّ القرآني، و تبقى هذه المقاربة البيركيّة للنصّ القرآني مقاربة فريدة من نوعها لا يمكن تعميمها بالنظر إلى خصوصية النصّ القرآني، و بالنظر إلى نظرة بيرك النقدية المستوحاة من مرجعيتّه الغربية "... فقد حكمته نظريته النقديّة المستوحاة من بيئته الغربيّة".[3]

لم يكتف بيرك بمحاضراته السابق الإشارة إليها بل زاد عليها خاتمة أوجز فيها ما جاء في محاضراته.

يقول بيرك إن مئات البشر يؤمنون بالإسلام، هذه الديانة التي عمرها أربعة عشرة قرنا وهذا الامتداد في الحيز وفي الزمان يفرض بعض التأويلات في العقائد والقانون وحتى يستمر هذا الدين ويتم الانتفاع منه عليه أن يتعلق بالأصالة للتأقلم مع المسيرة العامة للعالم.

1 – صبحي منصور أحمد: قراءة لقراءة خاطئة، إعادة القرآن الكريم، جاك بيرك، ترجمة وائل غالي، ص27–28.
2 – بسيوني رسلان صلاح الدين: القرآن الحكيم رؤية منهجية جديدة لمباحث القرآن الكريم، ط3، دار قباء، القاهرة، 1999، ص145.
3 – وائل غالي: المرجع السابق، ص25.

أحسن وثيقة تقدم قواسم مشتركة لهذا العالم هي القرآن، انه كتاب مؤسس، يعيد طرح فكرته، إنه عمود يصعد إلينا من عمق الأزمنة مليء بالصور، الأخلاق، السلوك الروحيات ملازم لهوية الملايين من البشر يضيف بيرك.

تأملات بيرك في هذه المحاضرات و إن كانت نبعت من علماني إلا أنها حاولت مقاربة النصّ مقاربة موضوعيّة لأنها أخذت بعين الاعتبار إيمان الناس بهذه الوثيقة، وهي مقاربة تقف في وجه الأخطاء وفي وجه التفاسير السابقة ذلك أن القرآن كان يعاني مشكلة التفسير " إن مشكلة التفسير القرآني على أية حال هي مشكلة العقيدة الدينيّة لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع ومن هاتين الوجهتين ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخيّة التي مر بها العالم الإسلامي وبالتالي فإذا كانت هذه الأسباب التي قدمناها تدل على ضرورة هذا التعديل فهناك أسباب أخرى تدل على محتواه أعني على صورة المنهج الذي يجب أن نسلكه في مشكلة الإعجاز".[1]

مهما تصارعت المذاهب إلا أنها لم تشكك أبدا في صحة النصّ القرآني وهذا يعني أن هناك بعض المتأثرين ببعض النماذج الثقافيّة التي أقرت بأن كتابة النصّ القرآني قد تمت بعد قرن أو قرنيين.

إذا كان القرآن حسب بيرك نصّ صالح لكل زمان ومكان وموجه لجميع الأجناس فعليه أن يصوغ نفسه وفق ما سماه إسلام التقدم والديمومة.

" Islam "de progrès " pourquoi ? Parce que Islam de toujours".[2]

ودليله في هذا من القرآن ﴿ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [3] والسّنة في التاريخ الإسلامي تحتل الصدارة فهي المصدر الثاني من مصادر التشريع.

1 - بن نبي مالك: المرجع السابق، ص59.

2 - Berque Jaques:op.cit : Page13.

3 - سورة الأنفال: الآية38.

يطالب بيرك بعدم إتباع سنة الأولين في قراءتنا للنصّ القرآني والشريعة الإسلاميّة. كيف ذلك؟ بالتحكيم إلى العقل الذي رجع له القرآن مرات عديدة.

انتهى بيرك أنّه يمكن للمرء أن يخرج بقراءات أخرى من هذا النصّ لا يمكن حصرها لكنها حتما ستعين مسلمي العصر الراهن في بحثهم على أنفسهم من خلال هذا العالم المتغير، يقول بهذا الصدد:

" On peut certes donner d'autres lectures de ce livre insondable. Mais celle-ci pourrait être la plus propre à seconder les Musulmans de notre époque dans leur recherche d'eaux –mêmes à travers le monde qui se fait".[1]

هذا عن الخاتمة أما التقديم فقد كان بقلم " محمد بن نونة " مدير معهد l'IMA و الذي أكد على أن نشر هذه المحاضرات يسمح لمن لم يسعفه الحظ لحضورها أن يقرأ هذا الكتاب، فمحاضرات بيرك سيمفونيّة رائعة حول النصّ المؤسس للحضارة الإسلاميّة، يقول " محمد بن نونة ":

" La publication des leçons que Jacques Berque a données à l'institut du monde Arabe permettra au lecteur qui n'a pas eu le privilège de l'écouter de retrouver les accents de cette merveilleuse symphonie autour du texte fondateur de la civilisation musulmane".[2]

نشأت هذه المحاضرات بعد تخمر للفكر و معاشرة المجتمعات الإسلاميّة و هي محصلة ترجمة كاملة للنصّ القرآني الذي نشرته دار السند باد سنة 1990.

لم يكن بيرك مسلما إلا أنه أدرك أن النصّ القرآني فيه الوحدة، التنوع، التعقد، اللغّات واللّهجات الحياة اليوميّة، حركات الفكر.....الخ.

1 - Berque Jaques:op.cit : Page137.

2 - Ibid: Page09.

بيرك بالنسبة لجيل " بن نونة " من المغاربة يمثل المحبة و اليد الممدودة التي تحمل قلق سكان البحر المتوسط وتتجاوز الحدود الجغرافيّة إلى الانتماء العالمي.

ويؤكد على أن بيرك اقتفى اثر " ابن خلدون" في رحلته من الغرب إلى الشرق فالرجلان التقيا في فرندة وفي " تاوغزورت " الأول كتب "المقدمة" والثاني كتب "الأطلس المغربي"، أثر هذا الحضور داخل المجتمع العربي و المغربي على طريقته في التعبير فاغتنت تجربته الانفعاليّة و الإبداعيّة وبرزت في إعادة قراءته للنصّ القرآني.

الجدير بالذكر أن "زينب عبد العزيز" وقفت على هذا التقديم لمحمد بن نونة و انتقدته كثيرا بخاصة حين قال عن الدراسة سيمفونيّة، و حين ربط بيرك بابن خلدون و حين سمى القرآن بـ LE LIVRE SACREالكتاب المقدس حتى أنها قالت:" فلا نملك إلا أن نقول له:عار عليك يا من تحمل اسم النبي عليه صلوات الله، عار عليك يا محمد يا بن نونه أن تساهم في تلك الحملة المسعورة للنيل من " النصّ المؤسس للحضارة " والذي إن لم تكن تعلم فاسمه "القرآن" "...عار عليك أن تصف كل ما تتضمنه هذه المحاضرات من تجريح للقرآن الكريم ورفض للشريعة... بأنها سيمفونيّة مكونة من معرفة محبة وتبحر ثم التعبير عنه في وضوح منير وانطلاقات ساطعة!".[1]

1 - عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص86.

المبحث الثاني: الخطاب لدى جاك بيرك الانتقادات.

منذ أن ظهرت ترجمة بيرك للقرآن الكريم ووسائل الإعلام الغربيّة والعربيّة تتحدث عنها حتى أن هناك من عرفها دون أن يقرأها؛ وقد هلل لهذه الترجمة الكثير كما هو الحال مع "محمد سنكير" الذي عرجنا على موقفه فيما سبق، لكن هناك من تنبه إلى الأخطاء الواردة فيها؛ وتصدى بالنقد لها ومنهم "زينب عبد العزيز" التي قامت بكتابة عدة تقارير توضح الأخطاء الجسيمة-كما عبرت- ورفعتاها إلى شيخ الأزهر "جاد الحق علي جاد الحق" آنذاك.

- زينب عبد العزيز:

نبهت "زينب عبد العزيز" إلى أن الترجمة والدراسة ليست موجهة للمسلمين والعرب الناطقين العربيّة وإنما هي موجهة إلى المسلمين الناطقين غير العربيّة، وإلى المسلمين المقيمين في فرنسا ومستعمراتها سابقا ذلك أن هذه اللغّة متمكنة منهم ومتجذرة في أوساطهم الفكريّة والاجتماعيّة، وقد ساء"زينب عبد العزيز" أن يكون بيرك من أعضاء مجمع اللغّة العربيّة بالقاهرة، وأن يكون رجل موثوق به وتكون ترجمته في المقابل بهذا المستوى.

استبعدت الباحثة أن تكون هذه الأخطاء الواردة في الترجمة والدراسة بسبب جهل بيرك للغّة العربيّة بل هي أخطاء لا تغتفر خرج بها عن حدود الأدب و الاحترام، إنه يسير في نفس خط المستشرقين يواكبهم في عملهم غير الأمين في ترجمته لمعاني القرآن وتتأسف لأنه انساق كثير من الكتاب خلف بيرك وقاموا بمجاملته على حساب الدين.

نعتت الباحثة بيرك بأنه رجل ذو وجهين فهو صديق العرب والمدافع عن القضايا العادلة وعن الشعوب المستعمرة، وفي الوقت نفسه طاعن بنصهم الروحي وبعقائدهم، تقول: "... و أقول وجهان لأنه تعامل مع النصّ القرآني بوجه ويتحدث عنه في أحاديثه السيارة بوجه آخر... ولا أناقش هنا مكانة جاك بيرك مستشرقا أو صديقا للعرب والمسلمين – حتى ولو كان على مدى كتاباته بأسرها - لكن ما اقترفه في حق

القرآن والإسلام تضامنا مع تلك الهجمة الشرسة التي يقودها الغرب برياح تعصبه الراسخ بحاجة إلى وقفة أمينة وليس إلى تملق طائش، أو بعض النفاق المنمق".[1]

بعد التقارير المتكررة التي بعثتها الباحثة أسس شيخ الأزهر "جاد الحق علي جاد الحق" على الفور لجنة مختصة متكونة من الأعضاء الآتية أسماؤهم:"الدكتور مصطفى محمد الشكمة"، عضو مجمع البحوث الأستاذ بجامعة عين شمس، "الأستاذ الدكتور محمد بدر"، الأستاذ بكلية الحقوق، جامعة عين شمس، " السفير أحمد بن خليل " مساعد وزير الخارجية سابقا، "الأستاذة الدكتورة زينب عبد العزيز" الأستاذة بجامعة المنوفيّة "السيد الدكتور محمد عبد الصمد مهنا" المدرس بكلية الشريعة بجامعة الأزهر.

مهمة هذه اللّجنة:

ترجمة الدراسة التي كتبها بيرك وإلحاقها بالمصحف باللغّة الفرنسيّة وحصر الأخطاء التي جاءت بالترجمة ووضع بيان بها مع تصويب الأخطاء وتختار اللّجنة مقررا من أحد أعضائها وكان هذا بتاريخ 1995/6/26م وعلى الجهات المختصة تطبيق هذا القرار.

وبالفعل تشكلت اللّجنة وباشرت عملها وخلصت إلى الأخطاء التي وقع فيها بيرك وعرضتها في خمسة عشر نقطة. وفيما يلي نسخة من صورة قرار شيخ الأزهر ونسخة من ملاحظات اللّجنة المختصة.

1 – عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص07.

** صورة لقرار فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر **

بسم الله الرحمن الرحيم

الأزهر
مكتب الإمام الأكبر
شيخ الأزهر

قرار شيخ الأزهر
رقم (٢٠٤) لسنة ١٩٩٥

شيخ الأزهر

- بعد الاطلاع على القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بشأن اعادة تنظيم الازهر والهيئات التي يشملها والقوانين المعدلة له ..
- وعلى قرار رئيس الجمهورية رقم ٦٥٠ لسنة ١٩٧٥م باصدار اللائحة التنفيذية للقانون رقم ١٧ لسنة ١٩٧٨م ..
-

قـــرر

المادة الاولى :

تشكل لجنة من السادة :

١) الاستاذ الدكتور / مصطفى محمد الشكعه عضو مجمع البحوث الاسلاميه والاستاذ بجامعة عين شمس
٢) الاستاذ الدكتور/ محمد بدر الاستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس
٣) السيد السفير / احمد بن حليل سفير وزير الخارجيه سابقا
٤) الاستاذه الدكتوره/ زينب عبد العزيز الاستاذ بجامعة التونسيه
٥) السيد الدكتور / محمد عبد السيد بهنسا المدرس بكلية الشريعه بجامعة الازهر

وتكون مهمة هذه اللجنه :

١) ترجمة الدراسه التي كتبها الاستاذ جاك بيرك والحقها بترجمته للمصحف الشريف باللغه الفرنسية .
٢) حصر الاخطاء التي جاءت بترجمة الاستاذ جاك بيرك ووضع بيان بها مع التصويب .

وللجنة اختيار احد اعضائها ليكون مقررا لها ..

المادة الثانيه :

على الجهات المختصه تنفيذ هذا القرار ..

صدر في : ٦ من المحرم سنة ١٤١٦ هـ
الموافق : ٤ من يونيو سنة ١٩٩٥م

شيخ الأزهر
(جاد الحق على جاد الحق)

صورة الى مكتب السيد الاستاذ الدكتور / رئيس مجلس الشعب لتحيطوا علما
رجاء العلم واتخاذ اللازم نحو اخطار الادارة التابعة لكم
حاطة بالتنفيذ ...

رئيس السكرتارية الادارية
(حلمي أبو النور)

ادارة البحوث والنشر
وارد رقم ٩٥٥٧
بتاريخ ٢٦/٦/١٩٩٥

ملاحظات اللّجنة المختصة:[1]

بمراجعة ترجمة الأستاذ جاك بيرك لمعاني القرآن إلى اللّغة الفرنسيّة:

بناء على القرار رقم 402 لسنة 1995م لفضيلة الإمام الأكبر / شيخ الأزهر الصادر في 1995/6/26م، اجتمعت اللّجنة المشكلة لترجمة الدراسة التي كتبها الأستاذ جاك بيرك وألحقها بترجمته للمصحف الشريف باللغّة الفرنسيّة وحصر الأخطاء التي جاءت بهذه الترجمة. وقد خرجت اللجنة بانطباع عام هو:

أن الأستاذ جاك بيرك جاهل باللغّة العربيّة، مغرض متعمد الإساءة إلى الإسلام و المسلمين، وأنه يفتقد الأمانة العلميّة والأدب الأخلاقي الذي يجب التحلي به عند تناول نصّ القرآن الكريم بالبحث والدراسة.

وقد خرجت اللّجنة بانطباعها هذا بناء على الملاحظات التاليّة والتي توردها اللّجنة هنا كمجرد نماذج:

1- جهله باللّغة العربيّة: وعدم إدراكه إمكانياتها المتفردة، ولقراءاته الخاطئة في التشكيل والنحو، ثم يخرج بنتائج ينتقد بها القرآن! وقد أعطى لنفسه حق تفسير القرآن، وهو لا يملك المقومات البدائيّة لذلك ويدعي القدرة على تفسير المعاني التي عجز عنها الطبري إذ لم يستطع – في نظر بيرك – إلا الإحساس بها فقط دون تفسيرها. ص (747).

ردا على "بيرك" أيضا يمكن القول أنه لعله خفي عليه أن فقه الأمر ينطلق من درجة الإحساس به فعبارته التي أقرت للطبري بأنه أحس بالمعاني تؤكد أن الإحساس بالمعنى مرتبة متقدمة في عملية تفسير وتأويل آي القرآن والإعراب عنه.

1 - عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص 99-100-101-102-103.

2- عدم فهم النصّ القرآني: بناء على جهله باللغّة العربيّة وقواعدها في النحو والقراءة الصحيحة فهو يسيء تفسير السور وأسمائها، ويفتري على نصّوص القرآن بتقريره مفاهيم وأحكاما خاطئة وإلباسها للقرآن قسرا، من قبيل قراءته ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ التي وردت في القرآن بمعنى الله سبحانه وتعالى قرأها بمعنى الدنيا، أو أي عالم من العوالم (ص 751).

وكذلك تخليطه في تفسير آية ﴿ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾ تخليطا يؤدي إلى الكفر البواح إذا ما اعتقده مسلم. والأدهى من ذلك كله أنه يعتمد على الجهل باللغّة وقواعدها ليدلل على أن بالقرآن أخطاء لغوية لا تغتفر، ولا يمكن تبريرها وأفرد لها العديد من الصفحات!

3- عدم الأمانة: وذلك بتشويه النقل عن المفسرين القدامى كالزمخشري، ومحاولته إثبات تاريخية النصّ القرآني زورا قياسا على تاريخيّة الأناجيل وبالتالي تأكيد أن القرآن من صنع البشر مثلها (ص 745) لجوئه إلى إستشهادات يثيرها لتثبيت صحة فريَاتِهِ، وادعائه في تهكم مرسل بتهمة كبيرة لشخص يدعى فضل الرحمّن – ادعى أنه من علماء المسلمين – أثار فضيحة في بلده دون أن يشير إلى مضمون هذه التهمة أو المرجع الذي استقى منه هذه المعلومة، أو موقف المسلمين منه (ص 781) واستخدامه أسلوب التزوير العلمي بفصله مقولة ﴿ لِكُلِ كِتَابٍ أَجَل ﴾ لأبي بكر الصديق من مضمونها الحقيقي التي قيلت فيه وإعطائها معنى يطابق التحريف الذي يبغيه ويدعو فيه بتغيير القرآن وانتهاء اجله طالما أن لكل كتاب أجل!!

4- ترجمة محرفة: فهو يستخدم كلمات وألفاظا لا تعبر عن المعنى المقصود كاستخدام كلمة ((قطع)) للتعبير عن السور، وكثيرا ما يلجأ للترجمة الحرفيّة والتي تؤدي إلى معنى غير مفهوم- لا عربيا ولا فرنسيا – وهو ما يثبت جهلا فاضحا، أو سوء نية مبيتا، وذلك من قبيل ترجمته اسم سورة الروم بكلمة روما عاصمة إيطاليا، فالمقصود بالروم هنا البيزنطيون، كما أن تعليله لهذه الترجمة الخاطئة في صفحة 431 يتخذ منحى تحريفياً لا يليق بالقرآن الكريم ككتاب من عند الله وإنما يليق بقصة غراميّة، وقد رجعنا ووجدنا هذا فعلا

فحين يترجم سورة النور يقول La lumière [1] ويترجم سورة الروم فيقول Rome [2] وجاء تعليل تسميته للسورة المترجمة كالآتي:

"V.2 Nous disons pour des raisons d'euphonie, "Rome", ou il faut entendre, Bien sûre, "les Byzantins". La perspective remontante du V9 sur les grands peuples de l'antiquité nous parait autoriser ce glissement ajoutons que les sources arabes, et pour cause ne connaissant que les Rûm, en totale continuité, comme eux –même le proclament (Romania), avec la Rome antique si ce n'est que les arabe savent fort bien distinguer (Mas'ûdî, Shahrastanî, etc.) la spécificité des yunân ou Grecs. Dans tous les cas, Byzance, en tant que ville, est dûment appelée Qustantinûya".[3]

على أن الدولة البيزنطيّة نشأت عن خليط بين الإغريق و الرومان.

و عادة ما يختار المفاهيم التي تحط من المعنى و تتعارض في ذات الوقت مع المعروف عرفا كأن يختار من بين معاني الغيب معنى المجهول، ومن معاني الدين معنى الذل لا الاعتقاد، و تشويهه آية ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا** ﴾ فيترجمها بأن ﴿ الله لا يشمئز أن يضرب مثلا ما بدودة ﴾ فالاستحياء ليس الاشمئزاز والبعوضة ليست الدودة (ص 754)، وترجمته خطأ كلمة اليقين على خلاف ما ذهب إليه المفسرون بأنها الموت وترجمها بمعناها الحرفي وهي درجة عليا من الإيمان وكأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عليه أن يعبد الله حتى يصل إلى هذه الدرجة وكأنه لم يكن كامل الإيمان، وترجمته ﴿**أُوْلَـي**

1- Berque Jaques: Le Coran Essai De Traduction, Edition Revue Et Corrigée, Albin Michel, 1995, Page 371.

2 - Ibid: Page 431.

3 - Idem.

الأَلْبَـاب ﴾ بكلمة أولوا النخاع، وعبارة ذات الصدور بمعنى يضلل القارئ (ص 759)، وترجمته السفيهة لعبارة ﴿ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ﴾ بقوله إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يحترم الروابط الشهوانيّة والعاطفيّة واعتبر أن صلات الرحم هي صلات الشهوة.

5- كلمة القرآن: يستخدم بيرك عدة عبارات للدلالة على القرآن الكريم، مما يؤدي و يوحي بالاستخفاف بقدسيته و إلى تشويش ذهن القارئ: فأحيانا يكتب كلمة LIVRE و تعني كتابا بحرف اللام الكبير للتعظيم، أو يكتب LIVRE بحرف اللام الصغيرة وكأنه أي كتاب من الكتب وأحيانا كلمة ŒUVRE وتعني عملا تصنيفياً أو أي مؤلف وأحيانا كلمة RECUEIL وتعني سجلا أو ديوانا من الشعر، وأحيانا أخرى كلمة ECRIT وتعني كلمة تنزيل.

6- الله في القرآن: الإصرار على إظهار الله سبحانه وتعالى في صورة مرعبة ومخيفة من القسوة والفظاظة، واستخدم ألفاظا بها تطاول على الذات الإلهية كقوله ((قد يبدو من السخف أن نسمع الله يلجأ إلى القسم مستعينا بصيغ مشوبة بالمعتقدات الوثنية)) (742).

وتلبيسه على القارئ بأن الله لا يعدو أن يكون نظرية وذلك عندما يقول ((الله في القرآن)) أي الله في نظرية القرآن! كما أنه يرى أن الله سبحانه وتعالى ثنائي الصورة في القرآن: فهو من ناحية مطلق ومن ناحية أخرى يتسم بصفات الأنسنة إذ يسعد بالمديح، ويحب أن يكون محبوبا، ويصلي (ويشير هنا إلى صلاته سبحانه على النبي صلى الله عليه وسلم!) كما أنه شعر بالندم! ويرى بيرك أن سلسلة صفاته تؤكد هذه السمة الإنسانيّة، وأنه ((يمحو و يبدل و يؤكد الرسالات وفقاً لهواه)).

7- جمع القرآن: يرى بيرك أنه قد تم تحريف القرآن عند تجميعه وعند تشكيل القراءة و الترتيل وأنه مازال يحمل آثار ذلك حتى يومنا هذا. كما يرى أنه قد تم جمعه بطريقة منطقيّة وملفقة في ذات الوقت، وإن بنيات القرآن قد روعيت وأدمجت في المجتمع الجديد باسم القانون الإلهي، وأن هناك دوما نفس الخلط (ص

720). كما يشير إلى أن التجزئة والتقطيع في القرآن ليس عارضا وإنما يشكل قاعدة مطردة في الخطاب القرآني (ص 727).

وقد تناولنا هذا باعتباره إشكالية من موضوع درسنا وانتهينا إلى أن جمع القرآن كان توقيفي من في رسول الله صلى الله عليه وسلم.

8- الطابع البشري للقرآن: يستخدم بيرك كلمات وتعبيرات توحي بالطابع البشري للقرآن كأن يقول ((طابع مقصود)) أو ((المتعمد))، والإدعاء بأنه من صنع الرسول عليه الصلاة والسلام (ص 717 – 720)، ويحاول الإيحاء في أكثر من موضوع بأن الرسول قد كتبه متأثرا بالشعر الجاهلي والفكر اليوناني ومزامير داود، وخلوصه إلى تأييد مقولة ((خلق القرآن)).

وقد وقفنا على هذا في حديثنا السابق، حين أعاد النصّ القرآني إلى قوانين "جستنيان" التي لا يفصلها عن القرآن سوى قرن من الزمان وإلى مدونة نابليون التي استقت منها الشريعة الإسلاميّة نصوصها القانونيّة المعياريّة، وتمّ الردّ على هذه الشبهة أيضا في بحثنا.

9- القرآن شعر قديم: يؤكد بيرك أن القرآن عبارة عن نوع من الشعر الحديث الذي لم تعرفه اللغّة العربيّة إلا منذ جيل فقط، كما يربط بين القرآن والشعر القديم ليخلص إلى نتيجة أن القرآن عبارة عن نظم شعر (ص 784)، ثم يُقوّم القرآن الكريم بشعر "بارمنيدس" الشاعر اليوناني، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد استوحى منه سورة الإخلاص وأنه لو تم إخضاع القرآن لعلوم اللغويّات الحديثة ونظرياتها لتبددت قيمة العديد من السور.

هذه نقطة أخرى سبق لنا تناولها عند حديثنا عن إرجاع النصّ القرآني إلى الشعر ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم استوحى من الشعر العربي بحكم ميوله لبعض الشعراء وبحكم أن القوم الذين نزل فيهم هذا النصّ عرب.

10- انتقاده و تقويمه للقرآن: ويؤكد بيرك أن أسماء السور يكتنفها الغموض والمجازفة ويعتبر قصار السور أحاجي وألغاز، وقد جعل من فقه اللغة أساسا للحكم على القرآن فجعل الأصل فرعا والفرع أصلا مع محاولته إثبات أن قواعد اللّغة أصبحت تتعدى مفردات القرآن الذي يلجأ إلى الغيب لمداراة عجزه، ويرى أن هناك تناقضا بين كلمتي الرحمّن والرحيم، ويعتبر قصة سيدنا الخضر مع سيدنا موسى عليهما السلام محيرة للأخلاق الإنسانيّة وأنها من قبيل عبث كيركجارد (ص 761) وتصل به المغالطة إلى قوله ((إن الإسلام يعلن طواعيّة عن نفسه أنه علماني (ص 677)، وإن القدر في الإسلام كالجانسينيّة المتزمتة في المسيحيّة (ص767)، وينساق في بناء أحكام خاطئة قائمة على ترجمات، أو معلومات خاطئة ليبني حكمه الخاطئ وينتهي من ذلك كله بادعائه أن القرآن جاء في مكان محدد لزمن محدد ولظروف بشريّة محددة، وأن هذه الظروف دائمة التغير بمعنى أن القرآن يجب أن يتغير بتغير الظروف.

والأدهى من ذلك كله انه يقارن أسلوب الحق جل و علا بأسلوب باسكال القس الأديب الفرنسي علاوة على افتخاره ببني جنسه بقوله باسكالنا (ص 754). ويخرج من بحثه هذا بأن ثبات النصّ القرآني هو وصمة جمود، وأن النصّ كله عبارة عن التفات لغوي أدخلت عليه بعض العبارات العبريّة وغيرها... إلى جانب أنه يرى أن أسلوب القرآن مشوش وأن بعض السور بها ((إيقاع لاهث و صخب سريالي)).

و قد توصلنا بدورنا إلى أنه شبه أفعال الخضر بمسرحيات العبث عند كيركجورد.

11- انتقاده للحديث و السنة: يوضح بيرك أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عبارة عن قياس أحداث عن أحداث سابقة ويخرج بدعوته إلى نبذه هذه القواعد وإنتاج قياس طبقا لمفاهيم العقل البحتة (ص 788-789). لذلك يرى أنه لا يمكن الاعتماد على الحديث النبوي، لأنه مليء بالفجوات وغير دقيق ويفتقد المصداقيّة!

الملاحظة تناولناها في حديثنا عن تشبيهه الحديث النبوي بإنجيل Logia الذي يفتقر المصداقيّة لكثرة الفجوات الموجودة به مثله مثل أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الموضوعة.

12- اتهام علماء المسلمين: يقول أنهم تحيزوا لاستخلاص معان بعينها من القرآن بينما دأب المستشرقون على كشف ما به من خلط ومتناقضات. وذلك إلى جانب ذكره أسلوباً مبتذلا عند الكلام عن مفسري القرآن كقوله ((سفاسف المفسرين)) ص (780).

نرد على بيرك ونقول في اتهامه لعلماء المسلمين ما يلي: إن تفسيرهم جزء يدخل ضمن تطويريّة النصّ القرآني باعتبار أن عمل المفسر يرتكز على ملئ الفجوات والفراغات بل وحتى على تصويب ما يزعم من أنه أخطاء أو خروقات أصليّة في النصّ.

ولا شك أن عدم تمثل بيرك لبيان اللغّة العربيّة هو الذي جعله يسقط هذه السقطة لأن اللغّة العربيّة لغة المجاز والإيجاز، لغّة اقتصاد البنى لأنها لغّة شاعرة فهي لغّة إيحاء وتعبير عن مجاميع المعاني وعن كليات القضايا بأدنى حد من اللّفظ الأمر الذي يجعل المستشرقين يعتبرون في هذه الآلية التعبيريّة الصميمة للغّة العربيّة – والقائمة على اختزال الألفاظ وتمتين المسافات وإحكامها لتكون فاصلة وحاسمة في إخراج المعاني– يعتبرون ذلك إخلالا بالمتن والعبارة ويتوهمون الخطأ في ثنايا النصّ البياني المعجز والنصّ التفسيري التأويلي لعلماء المسلمين.

13- نفيه وجود شريعة بالقرآن: ينفي بيرك طابع الشريعة عن القرآن إنها خليط غامض من الدين والأخلاق، والقانون. وأن ما به من أحكام غامضة ومأخوذة عن قانون "جيستنيان"، مؤكدا ((إن غموض تعبير الأحكام يسمح بتحايل غير مقبول في أنظمة أخرى))!!

انتهينا في دراستنا بدورنا إلى أن النصّ القرآني غير شحيح في القوانين والمعايير.

14- فصل الدين عن الدنيا: و يخرج بيرك من ترجمته لآية ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ ﴾ [آل عمران: 79] بأنها [عن أن يتولى الدين السلطة]، وهو غير المقصود من الآية، فمقصودها ليس النهي عن السلطة وإنما عن ادعاء الألوهيّة لمن يتولون السلطة، وكذلك استدلاله خطأ بالآية ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (21). لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (22) ﴾ [الغاشية: 21، 22] للقول بعدم وجود سلطة في الإسلام لرجال الدين.

ردا على بيرك نؤكد أن النصّ الوحيد الذي لابس الدنيا بالدين وجعلهما متلازمين متمازجين متداخلين و ليس فقط متكاملين هو النصّ القرآني، الإسلام لابس بين العمل والعبادة (العمل عبادة والعبادة عمل) أما في غيره من الشرائع العمل كسب والعبادة تبتل وانقطاع حتى أن يوم الزينة عند النصارى (الأحد) هو يوم انقطاع أما يوم الجمعة عند المسلمين فواجب السعي فيه وطلب الكسب حتى لو كان يوم زينة وعيد أسبوعي لهم.

15- الدعوة التي يدعو إليها: ويخلص من كل ما تقدم بأن هذا الدين مبهم ويعني الخضوع والتبعيّة، مؤكدا على تناقض الإسلام الذي يعلن من ناحية إنه علماني، ومن ناحية أخرى يعتبر أن الله هو محرك الكون. ثم يستند إلى نداءات القرآن للعقل ليطالب المسلمين بالتعقل وتعديل النصّ القرآني والبحث عن مصادر جديدة للتراث مؤسسة على الطبيعة لا على الغيب، مطالبا في نحو عشرة مواضيع من بحثه بضرورة إخضاع القرآن للنقد التاريخي وعلوم اللغّويات الحديثة لكشف ما يحتوي عليه من تحريف وتناقض، وذلك بغية نقله إلى الحاضر، و إلا سينفصل الإسلام عن مسيرة العالم، ولن تعود له قوته الأصليّة. فالإسلام بشكله الحالي غير قادر على التأقلم المطلوب منه ولا على استيعاب الثورة الغربيّة التقنيّة والعلميّة خاصة لوازمها المعرفيّة والاجتماعيّة.

عالجت " زينب عبد العزيز" المقدمة، الترجمة، الدراسة بالبحث في مقالات وفي كتابين مهمين هما: "محاصرة... و إبادة موفق الغرب من الإسلام " وكتاب" ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك" بالإضافة إلى عدة مقالات وحوارات، وقد كان تكوينها الأكاديمي باللغّة الفرنسيّة مساعد لها، لهذا تعاملت كثيرا مع الموضوع.

"حين أصدر المستشرق جاك بيرك ترجمته للقرآن سنة 1990م هلل الكثيرون ولكن تحدت لترجمته بالنقد الدكتورة " زينب عبد العزيز" رئيس قسم اللغّة الفرنسيّة بإحدى الجامعات، ولفتت الانتباه إلى ما جاء في الترجمة من أخطاء خطيرة أثبتت أنها مقصودة...".[1]

أكدت الباحثة أنه يكفينا الإطلاع على المقدمة دون قراءة الترجمة لمعرفة الأخطاء والهفوات التي وقع فيها بيرك في كتابه" RELIRE LE CORAN " الكتاب حسبها دراسة لغويّة أصر فيها على تأثر القرآن بالفكر اليوناني وبفلاسفة اليونان والقوانين الرومانيّة.

جاك بيرك رجل ذو وجهين؛ لأنه تعامل مع النصّ القرآني بوجه ويتحدث عنه بوجه أخر وقد تصدت لهذه الترجمة لأنها لقيت في وسائل الإعلام ترحيبا، إضافة إلى قيام عدة صحف ومجلات يومية بالدفاع عن الرجل.

أما المحاور الأساسيّة التي آخذت الباحثة بيرك عليها في مقدمته والتي تكفي لإدانته جاءت بالشكل التالي:

1- التشكيك في نزول وترتيب القرآن.

2- تأثر القرآن بالشعر الجاهلي وبالفكر اليوناني.

3- تأثر القرآن بمزامير داود.

1 - منصور أحمد صبحي: المرجع السابق، ص32.

4- احتواء القرآن على خط أسطوري ميثولوجي لفلسفة كوراثية النزعة للتاريخ.

5- الإشارة إلى أهمية العقل في القرآن، والذي يؤدي إلى التأليهية.

6- فظاعة صورة الله كما هي واردة في القرآن.

7- انتقاده لمعيارية القرآن البعيدة عن التقنين.

8- القانون الإسلامي والفقه مكون من تراكمات قضائية غير واردة في القرآن.

9- انتقاد غموض تعبير الأحكام.

10- تناقض الشريعة.

11- إثارة قضية فتنة خلق القرآن.

12- زعمه بتحريف القرآن للهوية الأساسية.

13- اتهام المفسرين بإلغاء بعض الآيات.

14- اتهام النبي بأنه كان يختار ما يوحي به إليه.

15- محاولة إيجاد توازي بين الفكر اليوناني و مفهوم الله في القرآن.

من أهم نماذج ترجمة بيرك المغلوطة عناوين بعض السور كالحجر والأحقاف والإسراء التي ترجمها بالمسيرة الليليّة " Le trajet nocturne ". غافر ترجمها المؤمن المتسامح" Le croyant ou l'indulgent..." وغيرها.

تؤكد الباحثة على أن بيرك أصر على اختيار ألفاظ بعينها وعبارات بعينها، وهذا ما يؤكد سوء نيته المبيت كالمسجد الذي ترجمه بـ Sanctuaire أوOratoire، هذا عن ترجمة الكلمات؛ أما ترجمة الآيات فأحصت ما يفوق 120 آية ترجمتها لا تتوافق والمعاني الأصلية للآيات وأفردت لبعض الكلمات عناصر خاصة كالنبي الأمي، صبغة الله، الأرحام، وفاة السيد المسيح، الشعائر...الخ.

وتحت عنوان عذر أقبح من ذنب انتهت إلى عرض كتابRELIRE LE CORAN فناقشت محاضرات الكتاب وخاتمته، وقد أتينا في السابق على مواقفها منه، ولم تنس تقديم "محمد بنونة".

الكتاب يتضمن حسبها ما يلي:

1- الإشارة إلى التفكك الظاهري لنصّ القرآن و أن المؤلف قد أشار إلى عبارات مدهشة.

2- الرسالة تجمع بين المطلق و الزماني، وهو ما يخرج منه المؤلف بأن القرآن غير صالح لكل زمان ومكان بما أنه مرتبط بأحداث ووقائع زمنيّة محددة.

3- إن الذين ينادون بشريعة ثابتة جامدة، يدعوهم المؤلف إلى استخدام العقل لتغيير النصّ القرآني ومعطياته.

4- لغّة القرآن المشهورة بالإعجاز ليست بمعجزة، وإنما هي انعكاسات للغّات العرب وإن كان لها ملكات أو معان مميزة.

5- إن هذا الكتاب (أو المحاضرات) هو إشارة وتوجيه لتغيير تفسير القرآن بالعقل والقلب.

ثم عرضت إلى ترجمة الآيات الموجودة في الدراسة، سورة يوسف الآية 51، سورة آل عمران الآية 124 و الآية 125، و الآية 126-127، سورة البروج الآية 105 فصلت الآية 2، سورة العاديات الذاريات الآيات من 1 إلى4.

أسلوب بيرك حسبها يحمل سمات تكشف موقفه السابق المستمر الذي يؤكد براعة لغويّة توهم المستمع أو القارئ، وتكشف أيضا الموقف المغرض والمستهزئ المتواصل.

آخر الأحاديث الإذاعيّة لبيرك حسبها قدم فيه هذه المحاضرات التي تدعو إلى تحريف الإسلام، وفصل الدين عن الدنيا وإلغاء السنة، ودور الأئمة، والمطالبة بضرورة التماشي مع العصر.

وقبل أن تنتهي الباحثة وجهت لبيرك خطابا وسؤالا تأسفت فيه أن يوجه حياته العلمية في النيل من الإسلام والقرآن.

لم تكتف الباحثة بعرض كتاب " RELIRE LE CORAN "، وإنما رصدت تقارير الأزهر فيه، فعرضت تقرير"محمود عزب" وهو التقرير الوحيد المؤيد حسبها للترجمة ضمن كل التقارير العشرة إضافة إلى تقارير اللّجنة التي شكلها الأزهر، وقد نشرت صورة لقرار شيخ الأزهر بتشكيل هذه اللجنة، ثم صورة لملاحظات اللّجنة المختصة بمراجعة ترجمة الأستاذ جاك بيرك لمعاني القرآن إلى اللغّة الفرنسيّة وقد خرجت بانطباعها بناء على 15 ملاحظة كلها تفند الترجمة والدراسة وما جاء فيهما.

كان هذا عرض كتاب: ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك ومحتواه في الواقع متكرر في كتابها "محاصرة وإبادة... موقف الغرب من الإسلام".

لم تتحدث الباحثة عن مزية واحدة أتى بها بيرك في ترجمته، وفي الدراسة المرفقة له وفي محاضراته، وهذا ما يؤخذ على الباحثة فكأنها انطلقت من مصادرة بنت عليها كل مواقفها في الكتابين.

ألم تكن الميزة الوحيدة هو أن سبب مناقشتها و ترجمتها للقرآن رد فعل على جاك بيرك؟ أليس هذا سببا كافيا لأن يعطى بيرك ولو بعضا من حقه؟"...و للدكتورة زينب عبد العزيز أستاذة الأدب الفرنسي في الجامعات المصريّة أحدث ترجمة للقرآن باللغّة الفرنسيّة، ولها ملاحظات سلبيّة على ترجمة جاك بيرك".[1]

وعلى الرغم من أنّ كل ما أشارت له الباحثة لا يجانب الصحة والمنطق إلا أن نقدها وجهته الحمية الدينية حتى لا نقول العصبيّة الدينيّة، وهذا أمر مشروع خاصة إذا تعلق الأمر بالمساس بأهم المقدسات الدينيّة.

إلا أنه يجب طرح السؤال: أين البديل؟ إذا كان هذا هو الموجود.لعل ما وجد في الساحة النقدية قبل سنوات خلت لم يكن إلا الدراسات الإستشراقيّة التي وجهت الكثير من القراءات للنصّ القرآني، لقد كان لهذه

1 – السالمي هادية: المرجع السابق، ص313.

الدراسات فضل التنبيه إلى الموروث الحضاري العربي؛ بل نفض الغبار عنه وإخراجه من حجة السلطة كما قال بيرك.

كان الحديث عن بعض الأمور تابوهات محرم تناولها، وكان الإستشراق جريئا في تناولها إذا لم تكن هناك ترجمة بيرك، ودراسته و محاضراته؟ إذا لم تكن ترجمات باقي المستشرقين و دراساتهم؟ ماذا سيكون حال الدراسات القرآنيّة التي طغى عليها سنوات عدة الاجترار والاستهلاك والتقعيد؟

الحق أن بيرك وإن كانت أهدافه مشبوهة ومرجعيته الفكريّة كاثوليكيّة، إلا أنه كانت له المبادرة والجرأة في تناول مثل هذه النصّوص واستنطاقها بمفاهيم وأدوات لغوية ولسانية فاعلة، كشفت الكثير من أسرار النصّ القرآني، ونبهت إليها، إذ أننا كنا شبه غافلين عنها، لولا أن نبهنا إليها بيرك الّذي اختار أن يكون ضمن طائفة المستشرقين المعاصرين الذين يقربهم استخدام المنجزات العلميّة المستجدة وتجريبها في حقل الدراسات الإسلاميّة من النصّ القرآني.

وبعد أن أصدر الأزهر تقريره رد أحد تلاميذ بيرك واعتذر عن الأخطاء التي بدرت من الأستاذ، وهو على استعداد لتصويب هذه الأخطاء ولكن دون أن يفعل.

وهذا ما اضطر الباحثة إلى نشر كتابها " ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك "و في هذا الكتاب الصغير عرضت الدكتورة " زينب عبد العزيز " نماذج لترجمات جاك بيرك المغلوطة وجاءت بالترجمة الفرنسيّة المثلى التي كان ينبغي عليه إيرادها، ولكنه اختار معان أخرى يشوه بها القرآن أمام القارئ الفرنسي...".[1]

في الملتقى الدولي الثاني حول فكر جاك بيرك: "جاك بيرك الفكر والعمل" عرضت انتقادات الباحثة للنقاش وأجمع كثير من المتدخلين على أن هذه الانتقادات وجهتها الحمية الدينيّة، والأسلوب الخطابي

1 - منصور أحمد صبحي: المرجع السابق، ص23.

والصحفي، وهي بعيدة عن الأكاديميّة والعلميّة الموضوعيّة، حتى أن كثير من المتدخلين قلل من أهمية نقدها وأرجعوا قصورها لعدم تمكنها من اللغّة الفرنسيّة وقصورها في الإلمام بقواعد هذه اللغّة وهذا أولا بحكم التاريخ فالمشرق العربي متمكن في اللغّة الانجليزيّة على عكس شعوب المغرب العربي.

وهاهي " هادية سالمي تقف في الطرف الآخر في موقفها من ترجمة ومقدمة بيرك ،تقول عنها :" في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ،تعد ترجمة جاك بيرك من أفضل الترجمات الفرنسية للقرآن لأنها جاءت بعد ثمان سنوات من دراسة للنصّ القرآني، و استعانته بعشرة تفاسير قديمة وحديثة، كتفسير الطبري والزمخشري و القاسمي فجاءت متميزة وخاصة بمقدمتها التي حلل فيها النصّ القرآني وأبرز ميزاته ومضامينه والإعجاز الّذي يتمتع به. وعلى الرغم مما أحدثته الترجمة من ضجة كبيرة في الأوساط الفرنسيّة، حيث عدُّت حدثاً ثقافياً بارزاً، فإن المترجم يتواضع ويرى أن عمله لم يصل إلى مرحلة الكمال، وإنما شفيعه أنه موجه إلى المسلمين الذين يحسنون اللغّة الفرنسيّة ولا يتقنون اللغّة العربيّة..."."[1]

1 – السالمي هادية: المرجع السابق ،ص213.

– محمود عزب:

ومن القراءات الدينيّة للكتاب والمقدمة والدراسة نذكر أيضا قراءة "محمود عزب" الذي طلب منه هو الآخر شيخ الأزهر قراءة الترجمة و إبداء رأيه فيها.

محمود عزب مدرس بكلية اللغّات و الترجمة بجامعة الأزهر، قدم تقريره في 6 سبتمبر 1993م ويتكون التقرير من 44 صفحة مقسم إلى قسمين قسم راجع فيه الدراسة الملحقة بالترجمة والقسم الثاني فحص فيه الترجمة.

و حسب " زينب عبد العزيز" قسم تقريره إلى خمسة فصول هي:

1- كلمات أو جمل ساقطة من الترجمة أساسا.

2- أخطاء تتعلق بمفاهيم، أو مصطلحات أساسيّة في الإسلام.

3- أخطاء ناتجة عن عدم فهم دقيق للسياق أو المفردة و هي تؤثر في المعنى.

4- أخطاء خاصة بالضمائر الشخصيّة من تكلم وخطاب وغيبة وإفراد وجمع والخلط بينها.

5- إشكاليات ترجع إلى اختلافات التفاسير.

ومجموع ما أشار إليه ثمانية وثلاثون خطأ تتعلق بمفاهيم الإسلام وهي أخطاء قليلة بالنظر إلى الموجود في الدراسة: "والغريب أن السيد الدكتور لم يلحظ أو لم يشر إلى الأخطاء الفادحة التي كان يتعين عليه وهو الأزهري الدراسة الملم بالفرنسيّة والملقب بالشيخ أن يشير إليها غيرة على دينه ودفاعا عنه...".[1]

ومن بين عشرة تقارير يعتبر تقرير محمود عزب الوحيد المؤيد للترجمة فيقول: "و إذا أصلحت الأخطاء التي ننبه إليها في دراستنا هذه فلسوف تكون هذه الترجمة من أحسن الترجمات على مستوى البلاغة والأسلوب أما الدراسة التي ألحقها بالترجمة فهي مرفوضة في نظرنا... ونرى ضرورة حذفها تماما وعدم وضعها مع نصّ الترجمة، لأنها تسيء إليها.".[2]

1 – عبد العزيز زينب: المرجع السابق، ص96.

2 – المرجع نفسه، ص97.

– محمد رجب البيومي:

من الشخصيات الدينية التي قرأت إنتاج بيرك المتعلق بالقرآن وترجمته محمد رجب البيومي وهو عضو مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر وقد كتب ملاحظات على دراسة بيرك بطلب من شيخ الأزهر أيضا.

لم يفاجأ البيومي بهذه الدراسة لأن وسائل الإعلام كما قلنا سابقا وفتها حقها بالثناء على المترجم وعلى ترجمته وحبذت اتجاهه البعيد عن التعصب والمساند للشعوب المستعمرة في العالم.

قرأ البيومي الدراسة وقلم الرصاص بيده يضع علامات على ما لا يتوافق والشريعة وحين أنهى وجد الهوامش ملئت علامات وملاحظات، لكنه رغم هذا لا ينكر على بيرك تضلعه بالثقافة الغربيّة، ومما يؤاخذه عليه قوله: " لا أنكر أنه تضلع ببعض الثقافات الغربيّة تضلع ملحوظا ولكنه جعل من هذه الثقافات في شتى أنواع المعارف سبيلا للقول في تأويل الآيات بما ينكره السياق وتأباه المناسبات وترفضه اللغّة العربية..."."[1]

يؤاخذ البيومي بيرك قوله بتأثير الأدب الجاهلي في القرآن، وقوله بوجود معلقة (القصيدة الجاهليّة) في النصّ القرآني وحتى لا يظن قارئ هذا المقال أن نقده لبيرك مبني على الحمية الإسلاميّة يورد نقاطا نقديّة وجهها إلى شيخ الأزهر و لم يذكرها في المقال.

وينهي حديثه بأنه يوجد في ترجمات القرآن إلى اللغّة الفرنسيّة ترجمات أجود من ترجمة بيرك فكان الأولى أن يرجع إلى هذه الترجمات بدلا من الخطأ بترجمة المعلقة والجاثية، والتواب، و أم الكتاب... وكثير من الأعاجيب الأخرى.

" زينب عبد العزيز"، " محمد عزب "، " محمد البيومي " نماذج نقديّة حفلت بها الساحة النقديّة العربيّة منذ ظهور الحركة الإستشراقيّة دفاعا عن الإسلام ومقومات العقيدة.

1 – البيومي محمد رجب: رحلة في الذاكرة، مجلة المنهل، العدد 575، المجلد 63، العام68، المملكة العربيّة السعودية، أغسطس، سبتمبر2001م، ص133.

ولعل أهم ما يؤاخذ على هذا النقد أنه جاء ردة فعل ضد حركة مكنت لنفسها في الساحة النقديّة وبالتالي لم تكن له روح المبادرة في التعريف بالإسلام وبعقائده بطريقة علميّة ووفق أقنية (قوانين) علميّة. هذا إلى جانب أنه كان يوجه السباب والشتائم دوما للمستشرقين، ولم يأخذ بأسباب الفعل والإبداع وكشف الظاهرة الدينيّة وتحليلها وإبداء اعجازيتها، أيضا لم يوظف ما وصلت له النظريات النقديّة والأدبيّة في خدمة النصّ القرآني هذا إلى جانب تأخره في الإلمام بقواعد هذه النظريات وفق ما يخدم الشريعة لا وفق ما يجعل منها قواعد ثابتة وفارغة من روحها الإسلاميّة كما فعل المستشرقون.

المبحث الثالث: الخطاب لدى جاك بيرك البديل

بعيدا عن النقد السابق لبيرك ظهر نقد آخر نشر كتقديم لكتب بيرك بعد ترجمتها؛ اعتمد النظريات العلميّة والأدبيّة التي وصل لها النقد وطبقها على النصّ القرآني، وبنفس الأدوات التي مارس بها بيرك قراءته للنصّ القرآني مارس هؤلاء النقاد نقدهم لقراءة بيرك وقرؤا النصّ القرآني،فكان البديل.

بعد أن ظهرت ترجمة بيرك للنصّ القرآني للوجود وبعد كتابه "RELIRE LE CORAN" رفعت الأقلام النقديّة وبدأ التعامل مع هذه الكتب والدراسات وفوق هذا فكر بيرك.

ولعل المطلع على قائمة الترجمات يجد فيها تصدير عن تاريخ القرآن أو كلام عن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، وهناك من قدم للقرآن بمقدمات كما فعل بيرك "إنّ المطلع على قائمة الترجمات القرآنيّة يرى أن كثيرا منها يصدّرُ بالكلام على تاريخ القرآن وموضوعاته، وأحيانا بالكلام على شخصية الرسول صلى الله عليه و سلم، مثل ترجمة بلاشير.وعمد بعضهم إلى وضع مقدمات منهجية لترجماتهم وتفسير بعض الألفاظ القرآنيّة مثلما فعل كزيمرسكي و بيرك".[1]

نقد فكر بيرك أكاديمياً يقتضي أن نحدد موقعه ضمن الفكر الغربي والفكر العربي، أما موقعه داخل الحركة الغربيّة فيمكن دمجه ضمن أولئك المفكرين الذين شعروا بأزمة الحضارة الغربيّة الحديثة، واعتقدوا بأن الحل يكمن إيجاده في بعض الشعوب الأخرى من خلال دراسة نمط تفكيرها وتناول مرجعياتها التي تستقى منها أفكارها للظفر بخصوصياتها الفكريّة لهذا تناول بيرك النصّ القرآني بالترجمة وبالقراءة.

بحث بيرك في النصّ القرآني لا كبنية ثابتة ونهائية، بل بحث فيه كحقيقة تعبر عن نفسها، وهذا ما يفسر انتقائيته و عدم تجاهله لأي بعد مهما كان صغيرا أو كبيرا فالتراث العربي عنده ليس ذلك النصّ المكتوب وفقط. إنه النصّ في بعده اليومي الحاضر ليس الماضي فقط، بل هو استمرار هذا الماضي.

1 -السالمي هادية: المرجع السابق، ص313.

إذن موقفنا من التراث يجب أن يكون من الحاضر، قرأ بيرك النصّ القرآني من الحاضر فمن الطبيعي أن تتعدد قراءاته، لأنه يستمد دلالاته من الحاضر إذ أنه لا تنفعنا معارضة المسيحيّة بالإسلام ولا العكس ذلك أن النقد العربي يتوقف دائما أمام المقدسات (النصّ القرآني) وهذا ما يفسر الرقابة الذاتيّة والرسميّة التي يعاني منها. عن طريق الدراسات الأنتربولوجيّة و اختبار مختلف المناهج والمعايشة اليوميّة للمجتمع العربي، تناول بيرك النصّ القرآني بلغة فيها أسماء الكثير من الأعلام والكتب في المحيط الغربي والعربي.

وأهم شيء نعيبه عليه نزوعه إلى البلاغة المتمنعة التي لا تتأتى للقارئ المتمرس فما بالك بالقارئ المبتدئ، هذا إن ظفر بها القارئ المتمرس، على أن لغته تحيل على لغات أخرى وثقافات أخرى فتستدعي منك البحث والعودة إلى مصادر ومراجع غربيّة و عربيّة.

ومن أبرز النقاد الأكاديميين الذين تعاملوا مع الموروث الفكري البيركي "الخطيبي" من خلال نقد الإستشراق عموما وجاك بيرك على وجه الخصوص، اعتبر الخطيبي الإستشراق واحد، مهما كان مسيحيا مثالياً، أو عقلانياً، وتساءل ما هي الضرورة التي تدفع الإستشراق نحو الإسلام؟

أما نقده لبيرك فيبدأه أولا من مرجعيته الفكريّة المتأثرة بفلاسفة عصر الأنوار وماركس وهيراقليطس ووصفه بأنه متقلب وانتقائي وانتهازي، حتى أنه يصف لغته بالعتاقة والتكلف، وكان عنيفا في نقده ولم يجد مسوغا أو بديلا لما جاء به بيرك.

كان بيرك ينظر إلى موضوعه كما هو وكما يريد أن يكون فقرأ النصّ القرآني وانتهى إلى أنه يمكن أن نجد الحل لأزمة الحضارة العربيّة داخل البنيّة العربيّة نفسها من خلال إعادة قراءة النصّ القرآني.

وقصد نقد الفكر البيركي في إعادة قراءته للنصّ القرآني ظهرت دراسات وترجمات لكتبه، وقد احتوت هذه الترجمات تعليقات وتقديم خصوصا منها كتابيّه "حينما كنت أعيد قراءة القرآن" و "القرآن وعلم القراءة"

– وائل غالي:

نشر وائل غالي قراءة للدراسة المرفقة بالترجمة، والتي كانت تحت عنوان حينما كنت أعيد قراءة القرآن وعرف الكتاب وقال بأنه في الواقع إعادة لما نشره في ظهر الترجمة والذي كان عنوانه "حينما كنت أعيد قراءة القرآن" فهما وجهان لعملة واحدة، ذلك أن بيرك في هذه الدراسة بحث عن أسس إعادة قراءة القرآن واقترحها على ضوء ترجمته الجديدة.

النصّ القرآني أدهش العلماء والمفكرين وهو يختلف كل الاختلاف عن النصّ المسيحي وقد أجاز وائل غالي ترجمته لأن المستشرقين فعلوا هذا منذ القرون الوسطى.

وعن رأيه في ترجمة بيرك يقول أنها: "هي إحدى الدلائل الناصعة على التبادل الثقافي الخصب بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وبين العقليّة الأوربيّة في فرنسا، نقل بيرك النصّ القرآني إلى اللغّة الفرنسيّة بالاستناد إلى المعنى الشامل، ليست ترجمة حرفيّة وإنما هي ترجمة دقيقة قامت على علوم اللغّة و علوم التفسير".[1]

من منظور علمي قرأ " وائل غالي" الدراسة واستنتج أنها اعتمدت جميع التفاسير القديمة والمحدثة لأنها ليست ترجمة قاموسيّة، غير أنها ترجمة لا تخلو من أخطاء، ذلك أنها تمزج بين الفقه الإسلامي والفكر المعاصر. وعلى الرغم من أن بيرك كاثوليكي إلا أنه كان حريصا على أن لا يزعج الإنسان المسلم لأنه يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن هذه الدراسة موجهة إلى القارئ المتخصص: "وليس هناك في دراسته التي يقدمها ما يخالف أصلا من أصول العقيدة الإسلاميّة، وإنما هو مستشرق وعالم لا يتوجه إلى القارئ العادي بقدر ما يخاطب المتخصص في الدراسات القرآنيّة بمنهج يختلف جذريا عن المنهج الإسلامي المعروف...".[2]

1 – وائل غالي: المرجع السابق، ص 12.

2 – المرجع نفسه: ص13.

أما أهم المآخذ التي آخذها على هذه الدراسة فأجملها فيما يلي:

1. لم يراع ثقافة الزمن الذي نزل فيه القرآن.
2. تنقص الدراسة تتبع المجتمعات الإسلاميّة.
3. تنقصها الصلة الأصيلة بالتفاسير المعاصرة.
4. إعادة قراءته للقرآن هي إعادة لترتيب سور القرآن.
5. ترتيبه لسور القرآن لا يوافق رسم عثمان لذلك لا يجوز القراءة به.

ويستنتج أن إعادة قراءته للقرآن هي حلقة من حلقات الشذوذ في قراءة القرآن لسبب وجود المصحف الإمام.

يضيف أن الأصل الأساس في فلسفة "بيرك" هو فلسفة "مارتن هايدقر" الذي أثر على كل مفكري القرن العشرين بما فيهم بيرك، وينتهي إلى أن: "مذهب بيرك مبني على خليط من التصوف والحلول والتراث العربي والمسيحي والعقلي الحديث، وعنده أن الله في الإسلام قد حل في النصّ، ولأنه يقول بالباطن فقد استهل دراسته بالتعارض لأن الباطن لا ضابط له بل تتعارض فيه الخواطر فيمكن تنزيل الآية على وجوه شتى ولأن المعنى الظاهري هو الذي لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغّة موضوعة من قبل." [1]

1- وائل غالي: المرجع السابق، ص 18.

- **صبحي منصور:**

قرأ "صبحي منصور" إعادة قراءة القرآن تحت عنوان " قراءة لقراءة خاطئة " وهو يقول أنه حين صدرت ترجمة بيرك سنة 1990م هلل لها الكثير لكن " زينب عبد العزيز" تصدت لها بتقارير وجهتها إلى شيخ الأزهر ولما لم يصحح بيرك أخطاءه واكتفى بالاعتذار الشفهى أصدرت كتابها " ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك".

كتب صبحي منصور مقالا عنوانه " فضيلة الشيخ بيرك " عرض فيه لما كتبته الباحثة وتساءل عن سبب سكوت مشايخ الأزهر عن هذه المغالطات وعدم الرد عليها وأرجع هذا إلى صلة بيرك بمشايخ الأزهر كان ذلك سنة 1993م.

ثم عهدت له دار النديم كتابة مقدمة على مقدمة بيرك وكانت فرصته لتوضيح بعض الحقائق وهي بالشكل التالي:

1- القراءة السريعة للمقدمة يعبر عن تكوين بيرك كمستشرق غربي.

2- الجزء الأول من المقدمة اعتمد على أقاويل التراث التي تتفق و رؤيته.

3- كان عليه أن يبدأ بالقرآن و ينتهي بالقرآن لا أن يبدأ بالتراث.

4- ليس من الرؤية المحايدة أن ننظر للقرآن من خلال المرويات.

5- ليس من الرؤية المحايدة الانتقاء من التراث ما يخدم الغرض ويحقق الهدف.

6- في الجزء الثاني من المقدمة يرفع بيرك راية النظريات النقديّة الحديثة.

7- لغة بيرك معقدة وملتوية في أساليب الكتابة.

8- اتهم القرآن بالتأثر بمزامير داود.

9- اقترب بيرك من النظرة التي تقول ببشرية القرآن.

10-ينظر للقرآن ككل نظريّة نقديّة، كأنه كتاب في الأدب.

11- غفل بيرك عن طبيعة القرآن ومنهجه وتعامل معه على أنه كتاب متخصص في ناحية ما.

12- أراد أن يطعن بالمشهور في روايات علوم القرآن.

ناقش "صبحي منصور" وأكد أن النبيّ ليس أمي، وأورد معنى الكتاب ووضح طريقة جمع القرآن لذلك يجب الالتزام بالرسم القرآني العثماني لأن هذا الرمز يكشف لنا أسرار إعجازيته التي تنبه لها الكثير من الباحثين ومنهم:

أ- عبد الرازق نوفل له كتاب "الإعجاز العددي في القرآن الكريم": بحث في ألفاظ من القرآن وكشف فيها عن الغريب.

ب- رشاد خليفة: اكتشف من خلال الكمبيوتر سر الرقم 19 في القرآن الكريم، وخص الحروف المقطعة في القرآن ببحث خاص (ألم) (طه) (طسم)...الخ

ت- محمد مصطفى صادق: اختار العدد 7 كركيزة لبحثه في النظام العددي للقرآن على أساس تكرره.

ث- مراد الخولي: بحث في إعجاز قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ الشورى –الآية– 17.

وانتهى أن الله ادخر كثيرا من الآيات ليبحث فيها المفكرون ويعملون على كشف وجوه الإعجاز فيها.

وقبل إنهاء الحديث الإنصاف يفرض على " صبحي منصور" أن يقول: " فقد نجح – يقصد بيرك – في إيجاد علاقة بين إخلاص الدين لله و للفطرة كما نجح في الإشارة إلى دلالة المعروف في القرآن وإن لم يتوقف معها بالشرح والتفصيل، كما نجح في توضيح العلاقة المشتركة بين الإسلام و العلمانيّة في أن كليهما لا يعترف بالكهنوت الديني... وإن كان الموضوع يحتاج إلى تفصيل أكثر".[1]

1 - وائل غالي: المرجع السابق، ص31.

– محمود عكام:

من القراءات النقديّة لكتاب بيرك والتي نجدها في التقديم لترجمة الكتاب القراءة التقويميّة لمحمود عكام الموجودة في كتاب القرآن وعلم القراءة لجاك بيرك ترجمة منذر عياشي وهي تقديم للكتاب.

حلل محمود عكام عنوان الكتاب "إعادة قراءة القرآن الكريم" واعتبرها مصطلحات أصبحت مبثوثة بل ومبحوثة: الإعادة تعني التجديد، ولا معنى لإعادة لا تحمل إفادة، والتجديد يكون في الاستفادة من معطيات العصر و مستجداته وتسخير وسائله القرائية لاستنفاذ معطيات النصّ.

- القراءة: فقه واستنباط واستخراج معان، وهي إذن البحث الصادق في المفهوم والحكم...
- إعادة القراءة: هي زيادة الإعادة على القراءة، وتعني التجديد وتوسيع دوائر الاستنتاج وتوليد دلالات وتجنيد نتاج اللغّة، الاجتماع المنطق، الصوت، التركيب، الآثار....

كل هذه المفاهيم تتوجه إلى القرآن الكريم و تضاف إليه و في هذه الحالة نغدو أمام معادلة النسبي والمطلق، فنحن نقارب النسبي بالمطلق، نقارب الزمن العام والزمن الخاص، إلا أن تقييم بيرك للزمن كان قاصرا: "ولكنه لم يكن ذاك الصياد الماهر في رصد ملامحه وتبيان إمكان المقاربة بين ثلاثة أزمنة الزمن المطلق، الزمن العام، الزمن الخاص".[1]

أما المعيار حسب عكام فقد حاول بيرك البحث فيه لكنه لم يصل إلى معالم محددة له ولكن وقف على مشارف الإرادة، لأنه نسق عام و روح عامة للنص المقدس وكان الفاعل هنا الرسول صلى الله عليه وسلم في فهم المرادات و تبين المقاصد وتوضيح الثوابت وانتهى عكام إلى النتيجة التاليّة: "و في النهاية تبقى دراسة بيرك دراسة جادة واعية استطاع فيها الدارس البحاثة المعروف بسمات التعرف وببصمات العمق تقديم

1 – عكام محمود: القرآن وعلم القراءة، جاك بيرك ، ترجمة و تعليق منذر عياشي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية ، 1996، ص08.

فاتحة في مجال خدمة النصّ المقدس القرآن الكريم عبر المستجدات الأسلوبيّة والمعطيات الزمنية والرؤى البنيويّة وكأني به يدعو أرباب اللّسان ورواد البنية وعلماء الزمن والجادين، في ابتغاء المعيار إلى التواصل مع نص يميز حضارة أمة من سواها من الحضارات...".[1]

1 - عكام محمود: المرجع السابق، ص09.

– منذر عياشي:

قام بترجمة كتاب RELIRE LE CORAN وقد سعى في هذه الترجمة إلى الحفاظ على تلك الشعرية الموجودة في النصّ الأصل بالابتعاد عن الترجمة الحرفيّة، و لم يكتف بالترجمة بل أردف لها دراسته التي سماها: "قراءة الذات للقرآن" وفي فاتحة القراءة قال : بأن الكتاب المترجم يمثل قراءة الآخر للقرآن بكل موضوعيّة و نزاهة.

زاد " منذر عياشي " على الترجمة تعليقات نقديّة في هوامش الكتاب، ثم قراءة سماها قراءة الذات للكتاب وهي قراءة غير تقليديّة مارس فيها علم القراءة على إعادة القراءة، قراءة القدامى حسبه ستكون فاتحة عصر جديد إذا جمعت في إطار منهجي ونظري لأنها تتضمن الفقه والدين، العلم باللغّة والأدب، الخطاب بأجناسه، " فإننا في هذه الفاتحة، نود، بعد أن وضعنا كل تعليقاتنا النقديّة على هوامش الكتاب، أن نقدم قراءة الذات للقرآن وإن هذه القراءة لتخرج عن مفهومها التقليدي لمعنى "قرأ" في المعجم الدلالي للغّة، لتصبح علما كان السلف الصالح قد أرهص له بإشارات هنا وهناك في التفاسير المختلفة وفي كتب "علم الأصول" على تعددها وتباينها واختلاف مناهجها".[1]

وحضارة النصّ وتحول الشخص ضمن قراءة الذات للقرآن في مقابل قراءة جاك بيرك (قراءة الآخر).

البحث الدلالي عند الأصوليين له اتجاهات ثلاث تتمايز فيما بينها وتتلازم وهي:

1– الاتجاه الأول:

يرتبط بالبعد الحضاري، يتجلى أثره على اللغّة وعلى الدرس اللغّوي لأن الحضارة الإسلاميّة وجود يقوم على اللغّة، وينتقل فيها الإنسان من الكائن الشخصي إلى الكائن النصّي.

1 – منذر عياشي: المرجع السابق، ص10.

خرجت اللغّة في الحضارة العربيّة من مجرد تراكمات لملاحظات لا رابط لها إلى بنية محكمة يجمعها النسق في إطاره ويحدد لها وظائف مخصوصة، إذن صارت اللغّة دراسة للغّة وصارت الحضارة هي الباني لفعل اللغّة وعمله. ثم أصبح النصّ القرآني يقول في اللغّة ضمن كل الممكنات الدلاليّة التي لا تتناهى، "و إننا لنجد من زاوية أخرى أن الحضارة العربيّة، عبر علاقتها العضويّة باللغّة قد تحولت هي نفسها من نسق تقول اللغّة فيه ما تقول، إلى فعل لغّوي يقول النصّ القرآني فيه كل ممكناته الدلاليّة التي لا تتناهى".[1]

2- الاتجاه الثاني:

يرتبط بالوجود الاجتماعي للغّة، وهنا يظهر الخطاب اللغّوي موجها إلى أشكال وأنواع و أجناس أولها الخطاب التداولي يتمثل في الحديث النبوي والكلام اليومي الاستهلاكي، ثم الخطاب الأدبي ممثلا في التراث الفني و الجمالي والبلاغي شعرا ونثرا أخيرا هناك الخطاب القرآني يجمع بين التداولي والأدبي ويتجاوزهما إلى هوية خاصة به، الكلام في هذا المستوى أصبح أداة تقوم بنقل الأفكار ثم تتحول إلى انزياح و مغايرة لمألوفه ومعتاده فالمتلقي يقف من المرسل مشاركا ومنتجا للمعنى.

3- الاتجاه الثالث:

يرتبط وجوده بوجود القرآن نفسه ويقوم عليه، فالقرآن بنية وأداء و نظام وكلام بعضه يستدعي بعضا ويذهب به إلى شيء آخر، فالتكرار هنا ليس تكرار لأنه لم يقل إلا مرة واحدة ولأنه يقول شيئاً آخر يذهب بالمرء كل مذهب، ويختصر في كلمة واحدة هي كلمة التوحيد.

حضارة النصّ و تحول الشخص:

انفردت الحضارة الإسلاميّة بالخطاب القرآني وبالتالي فهي حضارة النصّ لأن النصّ فيها هو الأساس الأنطولوجي لتكون الشخص، " فهو بالخطاب القرآني ينتقل إذ يتلقاه نظاما وأداء من كائنه الشخصي إلى

1 - منذر عياشي: المرجع السابق: ص12.

كائنه النصّي، ويقوم به عقيدة، وإنه ليصبح في انتقاله هذا بنية رمزية وكينونة إشاريّة".[1] إن الكائن النصّي يمثل حيزا في إطار الوجود الإنساني واختلافا إزاء الأنساق الأخرى وقطيعة بنيويّة.

الدلالة في هذا الخطاب تكون على مقدار هذا التحول، فيمكن للمرء أن يتعامل مع الدلالة في الخطاب القرآني من ثلاث منظورات: الدلالة التاريخيّة، الدلالة النصّية، الدلالة الآنيّة.

أ- الدلالة التاريخيّة:

هي تلك الدلالة التي ثبتها المكتوب في النصّ و صيرها إشارة يدل بها لا على نفسه ولكن على سياقه الخارجي، فالنصّ يمثل كينونة إشاريّة تتصل دلالاتها بأسباب النزول وزمن الحدوث.

يمثل النظر إلى النصّ بهذا المعيار الجانب الموضوعي الإدراكي، فذات القارئ المتحولة به تتدخل أيضا في إعطاء تاريخيته، معنى مضافا غير المعنى المتصل بأسباب النزول وزمن الحدوث، وهذا الأمر يجعل التاريخ يغادر ثباته المسجل في السياق الخارجي للنصّ ليصبح متحركا به في زمن وجوده.

ب- الدلالة النصيّة:

النصّ هو سياق المعنى، والقرآن يبنيه وفق نظام خاص به، فالنصّ القرآني يمتاز عن بقية النصّوص بفرادة تماسكه، " فهو نصّ يقدم نفسه بوصفه نصّوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة،كما يقدم نفسه بوصفه نصّا واحدا في إطار السور المتعددة".[2] ثم يرتد المعنى إلى بؤرة دلاليّة واحدة، والقرآن في أدائه لمعناه يدور على محورين:

1 - منذر عياشي: المرجع السابق، ص14.

2 - المرجع نفسه، ص14.

- **المحور الرأسي:**

فيه كل العناصر الدالة القادرة على الاضطلاع بوظيفة واحدة قابلة أن تتبادل فيما بينها فنشأت فكرة القرآن يعاضد بعضه تفسيرا و تأويلا.

النصّوص، الآيات، الجمل وحدات قرآنيّة تدخل في سياق واحد و تقيم علاقة تباديليّة مع بقية الوحدات، إذن قراءة القرآن من هذا المنظور تقوم على تعدديّة الوحدات القرآنيّة و على نوعيّة العلاقات النموذجيّة الاستبداليّة، "و هكذا يبدو النصّ ليس بوصفه معطى تاريخياً أو ناتجاً ثقافيا ينتمي إلى الماضي ولكنه بوصفه فاعلا آنيا يؤسس التاريخ و يؤثر فيه، ويصنع الثقافة و يتجاوزها دائما إلى أصل قائم فيه، غائب عن الثقافة، أي لم تلقه الثقافة بعد ولم تفكر فيه".[1]

- **المحور الأفقي:**

يبدو القرآن في هذا المحور كلا واحدا تتراكب وحداته وتتآلف، فيصبح النصّ القرآني بنية وكيان مستقل من العلاقات التي ترتد داخلياً على نفسها، "ولقد يدل هذا أن النصّ القرآني يمثل بنية وكيان مستقلا من العلاقات التي ترتد داخلياً على نفسها ونظاماً لتدل عليه وتقوم هرميا لتدل على تماسكه".[2]

ج- الدلالة الآنيّة:

هي دلالة يقف فيها النصّ على الطرف الآخر من زمن حدوثه، و هي النصّ في زمن تلقيه لا في زمن نزوله، والدلالة القرآنيّة تستجيب لحضور القارئ في زمنه الخاص لأنها دلالة صائرة وليست منتهيّة، هي مهاجرة وليست ثابتة، هي حية وليست ساكنة لذلك يمكن وصفها بما يلي:

1- هي دلالة معلقة ومرجأة.

1 - منذر عياشي: المرجع السابق: ص17.

2 - المرجع نفسه، ص18.

2- هي دلالة معاشة.

3- هي دلالة يشكل النصّ فيها شرطا لوجودها.

اللغّة و فسحة الخطاب القرآني:

القرآن مكان لغّوي، فيه تبادل مستمر، ينشأ بين البنية والحدث، وبين اللغّة والكلام، وبين الفعل وبين زمن التنزيل وزمن الاستقبال وبين لحظة التثبيت ولحظة التحول.

المتلقي يصبح جزءا من دلالة النصّ ويتجلى فيه، بل شرط النصّ في بلوغ تمامه دلالة، النصّ يأخذ قيمة الدال والمتلقي يأخذ قيمة المدلول، ثم يصبح المتلقي الإشارة اللغّويّة نفسها، الدراسات التي تناولت هذا كتاب الإعجاز عند الجرجاني "القرآن عنده بنية تقوم على غير مألوف العادة، وهذا ما يجعل للقرآن تميزا وفرادة يدرك بها المتلقي أنه القرآن. لقد وقفوا على معنى الإعجاز في القرآن فارتقوا بذلك من نظام معرفي أدبي إلى نظام معرفي أعلى.

الكلام على مثال مُرسله:

كان القرآن من حيث هو خطاب على مثال مرسله تماما وكمالا فأعجز وأبهر وقام على وجود الله دليلا، القرآن دال يتضمن دلالات ثلاث: دلالة الكلام على منشئه، دلالة الكلام على ذاته، دلالة الكلام على متلقيه.

قراءة الذات هذه تأسيس معرفي هام لنظرية التلقي في قراءة القرآن وفي إعادة قراءته "إن خصوصيّة هذا المنظور لتعد بدورها سمة من سمات اشتغال العقل العربي في إطار مكونه الحضاري ونسقه الثقافي... وإن مثل هذا الأمر ليفتح الأفق واسعا أمام إحداث تاريخانية جديدة و نظريّة في جماليات التلقي جديدة ... كما

يفتح المجال واسعا للانتقال بالدرس اللغّوي من دراسة نحو الكلمة إلى دراسة نحو الجملة ... فندخل إذ ذاك في لسانيات النصّ حيث تكون الدلالة هي الأسس الذي يقوم عليه كل اشتغال لغوي".[1]

أعتقد أن دراسة "منذر عياشي" كانت دراسة جادة ضمن النقد الأكاديمي العلمي المعرفي البديل لقراءة جاك بيرك للنصّ القرآني وهي قراءة الذات على اعتبار اتكاءها على الموروث واعتمادها على "الزركشي"، "ابن القيم الجوزية"، "ابن منظور"، وعلى "النصّ القرآني"، "الحديث النبوي"، "التفسير" "الاجتهاد"...

1 - منذر عياشي: المرجع السابق، ص24.

– حسن بن ادريس عزوزي:

قراءة المغربي " عزوزي " هي الأخرى قراءة علميّة أكاديميّة جاءت رد فعل على إعادة قراءة بيرك للنصّ القرآني وهي قراءة نشرها الباحث في موقع في الانترنت تحت عنوان "ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك".

احتوت الدراسة على مقدمة برر فيها سبب اختياره دراسة وترجمة بيرك بالبحث رغم صدور ترجمتان فرنسيتان أخريان خلال هذه السنة وهما لـ" أندريه شوراكي" و"رنيه خوام" ذلك أنه يحاول العمل على تقويم الترجمة وإبداء الملاحظات عليها من خلال الإحاطة بمنهج المترجم ومصطلحه النقدي، وقد حصر أسباب اختياره الموضوع في خمس نقاط في تمهيده لماذا ترجمة بيرك؟ وأجاب أن هذه الترجمة اشتهرت:

1-لأن بيرك أمضى في إعدادها وتنقيحها أكثر من عشر سنوات مما يفهم أنه وفى الترجمة حقها فاطلع على معظم التفاسير ونقحها أكثر من ثلاث مرات.

2-بيرك من المستشرقين المجيدين للغة العربيّة وهو عضو بمجمع اللغّة العربيّة بالقاهرة.

3-اعتدال الرجل وموضوعيته وعدم تهجمه على الإسلام فهو يعد نفسه أخاً للعرب.

4-تغطية وسائل الأعلام للترجمة والدراسة والصدى الواسع الذي أثارته عشية صدورها ثم الصدى الإعلامي بعد ذلك بثلاث سنوات حين نشر كتابه "إعادة قراءة القرآن".

5-رغبة "حسن عزوزي" في بيان الحقيقة وأن ما شاع عن الرجل من الحيدة أمر غير صحيح لأن في ترجمته و دراسته الكثير من النواقص.

رغم أن دراسة " حسن عزوزي "كانت موجهة للترجمة إلا أنه لم يباشر في تناوله لها دون الوقوف على مقدمة بيرك التي نوه بها الكثيرون خصوصا أولئك الذين كانوا على صلة بالمستشرق مثل مجلة القاهرة في

عددها حول المستشرق و " محمد سنكير" الكاتب الجزائري المقيم بفرنسا والذي عرضنا موقفه سابقا، أما التوجه الثاني فانطلق من انتقاده للترجمة لأن صاحبها مستشرق.

بعيدا عن التوجهين يحاول " حسن عزوزي " تناول هذا العمل من خلال دراسة وصفها بالمتأنيّة والعميقة ووصف ملاحظاتها بالصميمة وأجملها في النقاط التاليّة:

1-معالم منهج بيرك يتجلى في الترجمة والمقدمة التي ضمها أفكاره وآراءه في القرآن.

2-المقدمة حسبه زائدة ولا علاقة لها بترجمة معاني القرآن وتأثيرها خطير في أفكار كل من يقرؤها.

3-مخالفة بيرك لآراء المترجمين بوضع مقدمات ضافية تتضمن عرضا موجزا للتاريخ الإسلامي وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم و مراحل جمع القرآن وترتيب سوره...

4-حاول بيرك إخفاء أفكاره وراء عبارات معقدة وحذلقة بلاغيّة ملتويّة.

5-جمع بين أسلوب الطعن والإعجاب ببعض القضايا القرآنيّة.

6-أحسن الظهور بمظهر المستشرق ذي الوجهين حتى يحافظ على علاقته بمثقفي الدول العربيّة.

7-فحص الترجمة لا يتم بمعزل عن العودة للدراسة والمقدمة.

8-تناول بيرك بعض علوم القرآن ضمن مباحث مقدمته مثل علم القراءات القرآنيّة وأحال على "هشام جعيط" وهو لم يع جيدا الفرق بين القراءة والترتيل.

ينتهي عزوزي إلى أن بيرك أضل قراء مقدمته الذين استنتجوا أفكار مشوشة ومثيرة للبلبلة حتى أنه أراد في مقدمته أن يبرر للقارئ كيف أن الفقه الإسلامي ليس إلا تراكمات قضائيّة لا صلة لها بالقرآن فيجرده من أن يكون مصدرا للأحكام الشرعيّة وهذه الشبهة قديمة رددها مستشرقون مثل "كولد زيهر" و "شاخت" وواصل انتقاده لبيرك إلى أن انتهى إلى عنوان كبير هو: الملاحظات التفصيليّة على مضامين الترجمة في النقاط التاليّة:

1- حذف أجزاء و زيادة أخرى في النصّ القرآني.

2- التحريف المعجمي.

3- قلب الحقائق القرآنيّة.

4- أخطاء ناجمة عن سوء الفهم.

5- أخطاء ناجمة عن التصحيف في قراءة ألفاظ قرآنيّة.

6- التصرف في ترتيب أجزاء الآية القرآنيّة الواحدة.

7- الترجمة بما يثير السخريّة لدى القارئ الغربي.

8- عدم الالتزام بترجمة موحدة للفظّة القرآنيّة.

9- الإغراب في ترجمة أسماء السور القرآنيّة.

10- انعدام التركيز وقلة الاحتراس أثناء الترجمة.

11- الحواشي والتعليقات.

تناول " عزوزي " كل هذه النقاط بالشرح والتمثيل، فمثل للنقطة الأولى بإسقاط بعض الجمل كلفظة " بإذني" من الآية: ﴿ فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ﴾ وأسقط لفظة "الساجدون" من سورة التوبة الآية 112 : ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾.

أما التحريف المعجمي فقصد به إطلاق معاني غريبة وبعيدة عن المدلولات القرآنيّة كلفظة "الأمي" ذلك أن جل المستشرقين لا يؤمنون بأمية النبي صلى الله عليه وسلم لذلك ترجم الآية 157 من سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ ﴾

حيث قال:

"Le prophète maternel qu'il trouvent chez eux inscrit…"

وقد كان هدف بيرك هنا حسبه إضفاء معنى مثير للحرج بالنسبة إليه وهو النصراني على أنه لا يخفي معنى الأمية من آيات أخرى، أما لفظة الجهل ومشتقاتها فقد ترجمها جميعا بـ "Païen" التي تعني وثني أو عابد الأصنام فيقول في الأعراف الآية 138: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ " Décidément vous êtes un peuple de païens" أي إنكم قوم من الوثنيين أما لفظة الكفر فيترجم معناها بقوله: "إن الذين نفوا أو أنكروا" "Quant a ceux qui dénient " ، لفظة الزّكاة أبعد عنها معنى النمو والزيادة وأوجد لها مرادفة التطهير "Purification" في جميع الآيات وخلط بين الصدقة بمعنى الزّكاة والصدقة بمعنى التطوع.

أما لفظة "المسجد" فترجمها بمعنى "المعبد الكنسي" أو "المصلى في كنيسة" "Sanctuaire" أو "Oratoire" رغم أن اللّفظ المناسب هو "Mosquée" وهو ما يدل على خصوصية الإسلام عن باقي الأديان، و لفظة "الأرحام" ترجمها بـ "رحم المرأة" "Matrice" فتنقلب صلة القرابة إلى رحم المرأة، وفي هذا القدر في التمثيل من الدراسة كفاية لينتقل إلى قلب الحقائق القرآنيّة فهناك سياقات قرآنيّة جاءت مترجمة على غير حقيقتها وهذا ناتج عن سوء فهم رغم عضويته بمجمع اللغّة العربيّة فعند ترجمته لقوله تعالى: ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ البقرة 213 "Mais Dieu avait guidé les croyants à diverger avec son autorisation sur tels points de la vérité" ومعناها "لكنّ الله يهدي المؤمنين إلى الاختلاف بموافقته حول نقاط معينة من الحقيقة" إلى غير ذلك من الأمثلة التي تقلب المقصد القرآني من الآية رأسا على عقب.

الأخطاء الناتجة عن سوء الفهم نتجت عنده من سوء فهم بعض السياقات القرآنيّة وهذا ما أوقعه في تشويه بعض المعاني والحقائق القرآنيّة وهو ما يدل على عدم استيعابه لكثير من السياقات الأسلوبيّة والبلاغيّة

فقوله تعالى: ﴿ قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴾ الذاريات الآية 25 ترجمها بقوله: "Il répandit: "profond salut!" Bien qu'ils parussent étrangers" و تعني: "قال سلام مع أنهم بدوا له منكرون".

الأخطاء الناجمة عن التصحيف في قراءة ألفاظ قرآنيّة: الأخطاء هنا تكون عن قراءة اللفظة القرآنيّة قراءة خطأ وهذا ما يقلل من شأن الترجمة ومن شأن صاحبها كإعطائه للفظة الزّكاة معان متعددة.

التصرف في ترتيب أجزاء الآية القرآنيّة الواحدة: تصرف في ترتيب مقاطع الآية القرآنيّة الواحدة فترجمته لقوله تعالى: ﴿ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ لقمان 29، عكس الآية وقال: "يولج النهار في الليل و يولج الليل في النهار" فاختفت الأمانة العلميّة ويتصرف في الترجمة بإدخال أقواس يفتحها ويغلقها كما يشاء.

الترجمة بما يثير السخريّة لدى القارئ الغربي: يحاول أن يغرب في الترجمة إلى الحد الذي يجعله محل للسخريّة و الاستغراب من طرف القارئ الغربي فيترجم ﴿ أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ بقوله "Ceux doté de moelles" أي "أصحاب النخاع" وهذا ما له تأثير سلبي بالغ في القارئ الغربي على وجه الخصوص.

عدم الالتزام بترجمة موحدة للفظة القرآنيّة: يتعمد بيرك عدم الثبات على صيغة موحدة في ترجمته الألفاظ والجمل القرآنيّة المتشابهة فكلمة "خليفة" في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ البقرة الآية 30 يترجمها بقوله "Lieutenant" وهي تتضمن الطابع العسكري ثم يترجمها بصيغة الجمع "Successeurs" ويترجمها "Lieutenance" ويبدو أن هذه اللّفظة جاءت مترجمة بصيغ ثلاثة مختلفة وهذا يعد إخلالا واضحا بقواعد الترجمة التي تفرض الالتزام بترجمة موحدة تجنبا للتشويش على القارئ.

الإغراب في ترجمة أسماء السور القرآنيّة: لا يلتزم بيرك أحيانا بصيغة الجمع الموجودة في عناوين سور القرآن فـ "الذاريات" يسميها "ذرى" "Vanner" و "المرسلات" يترجمها "L'envoi" بمعنى "الإرسال". وهو يميل إلى مخالفة غيره من المترجمين فيما وفقوا إلى حد كبير في ترجمته.

انعدام التركيز وقلة الاحتراس أثناء الترجمة: في ترجمته هناك كثير من الأخطاء الناتجة عن التسرع في الترجمة وعدم التيقظ والتأمل مليا في الآيات القرآنيّة المراد ترجمتها.

الحواشي والتعليقات وهذا ماله علاقة بالمقدمة وبالدراسة موضوع البحث وهو ذلك الجهاز النقدي من التعليقات والتوضيحات والحواشي التي تهيم بالقارئ رغم أن المفسرين لم يتركوا لبيرك مبحثا أو مسألة إلا تناولوها بالدرس والتعليق.

مجموع حواشيه وتعليقاته يعد كثير منها ذات تأثير خطير على فهم القارئ ومدى استيعابه للمضامين والمعاني القرآنيّة المراد نقلها إلى اللغّة الفرنسيّة فهي ناقصة وغير مفهومة.

انتهى "حسن عزوزي" إلى أن هذه الملاحظات تؤكد معالم المنهج الخاطئ لبيرك في ترجمته لمعاني القرآن "هذه مجموعة من الملاحظات انصبت على إبراز معالم المنهج الخاطئ الذي سلكه جاك بيرك في ترجمة كثير من معاني القرآن الكريم وقد اقتصرنا على التنبيه على الأخطاء والنواقص لأن الأمر يتعلق بكتاب الله تعالى...كما أن الغاية القصوى من هذا البحث هو كشف مواطن الخلل وجوانب القصور".[1]

خلص "عزوزي" أنه من المستحيل أن تقوم لغّة أخرى مقام اللغّة العربيّة لأنّها الوحيدة التي تبرز الإعجاز اللغوي والأسرار البلاغية وظلال الألفاظ القرآنيّة التي يزخر بها النظم القرآني، وتمنى أن تكون ملاحظاته، بخصوص هذه الترجمة والدراسة كفيلة بأن تسهم في تعزيز الجهاز النقدي الشامل الذي يجب أن يسلط على مختلف ترجمات معاني القرآن الكريم.

1 – عزوزي حسن بن إدريس: المرجع السابق.

ملاحظات "عزوزي" موجهة إلى الترجمة تماشيا مع عنوان الدراسة "ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك" ولعله يعني أن محتواها لا يخدم تناوله للمقدمة التي يعتبرها الكثيرون وجه آخر لكتابه "إعادة قراءة القرآن" على أن معظم ما توصل إليه تناولناه بالدرس في البحث بخاصة ما تعلق منه بالشريعة والحواشي والتعليقات والتكثيف الذي يؤرق القارئ أكثر مما يوضح الصورة لديه.

أعتقد أن الدراسة لم تجانب الصواب إلى حد بعيد بخاصة في شقها المنهجي والمعرفي لأنها كانت تدلل وتمثل لكل نقطة تتناولها بالبحث بما يخدم الدرس العلمي الأكاديمي المبني على الحجج والبراهين لا الحميّة والتعصب الديني وما يزكي هذه الدراسة أيضاً هو إتكاؤها على قائمة مصادر ومراجع كانت في معظمها أمهات التفاسير والمراجع والصحاح كتفسير "الطبري" ،"ابن عطية" ،"صحيح الإمام البخاري" ،"كتاب الإتقان في علوم القرآن" لـ "السيوطي" و "أسرار التكرار" لـ "الكرماني"... أما المراجع الأجنبيّة فكانت معظمها لبيرك وهذا ما يؤصل الدراسة ويجعلها إضافة في مجال نقد المفاهيم القرائيّة التي تعين على قراءة المستشرقين في قراءتهم للنصّ القرآني.

– محمد أركون:

وفي استحداث استنطاق جديد للنصّ القرآني ظهرت مجموعة من الدراسات المعاصرة في ضوء النظام المعرفي الجديد، ضمن المناهج المعرفيّة المعاصرة ومن هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال لا الحصر القراءات التاليّة: "محمد عابد الجابري"، "طه عبد الرحمن" ، "عبد الله العروي" ، "نصر حامد أبوزيد"، "جورج طرابيشي" "حسن حنفي"، " علي شريعتي"، " محمد شحرور" ، "محمد أركون"، " أمين الخولي" ، "عائشة عبد الرحمن" (بنت الشاطئ)،" محمد أحمد خلف الله"، "فضل الرحمن"، "محمد الطالبي".

و قد آثرت استعراض قراءة "أركون" للنصّ القرآني لأسباب أوجزها في الآتي:

1. لعل الحافز الأكبر الذي جعلني أتناول أركون هو عدّهُ المنهجية الإستشراقيّة خطوة ضرورية في دراسة التراث العربي الإسلامي ضمن خطوات أخرى.
2. الفكر الأركوني قيل فيه الكثير وفتح ورشات كبرى، وكان برنامجا للبحث منذ ظهوره، وهذا ما أضفى عليه صفة المستقبليّة، وهو أمر لابد أن يستوقف الباحث مهما كان نزوعه.
3. لن أجانب الصواب إذا قلت أن مشروع "أركون" في نقد العقل الإسلامي مشروع يطرح كل شيء على السؤال، ويضع كل شيء في الفكر العربي الإسلامي في مشرحة النقد دون تمييز بين نصّ و آخر.
4. أسس "أركون" مشروعا سماه "نقد العقل الإسلامي" ولعل المشروع الأركوني يتغيا جملة مقاصد ومبتغيات هي دوافع لمشروع قائم بذاته قوامه إعادة قراءة القرآن.
5. قراءة " أركون " للنصّ القرآني لا تعتمد على قراءة واحدة بل تعتمد على قراءات متعددة تتبنى مناهج عديدة منها: التاريخيّة، الألسنيّة، السيميائيّات، علم النفس الاجتماعي، الانتربولوجيا، علم مقارنة الأديان النقد الأدبي، نظرية التواصل، فلسفة التفكيك.

6. يعد "أركون" من بين المفكرين الذين قرؤوا الفكر الإسلامي بترسانة مفاهيمية خاصة به وجديدة منها: الإبستيمي، الزمان الطويل، اللامفكر فيه، رأس المال الرمزي، المخيال الاجتماعي، القطيعة، الانتهاك البنيات المتكلسة، البداهات المتحجرة، الإسلام الأقنومي، الإسلام الحداثي، الكونية الحديثة.....

7. لعل المناهج السابقة والترسانة المفاهيميّة التي أرساها أركون أفلحت في فتح ورشات عديدة جعلت المتلقي يتحمس لها ويعمل على البحث فيها أو ينخرط فيها.

يعد "أركون" أحد رواد القراءة الحداثية للنصّ القرآني، وقد جاءت هذه القراءة في إطار مشروعه العام " نقد العقل الإسلامي" و في مجال بحثه في " الإسلاميات" مؤكدا على ضرورة القطيعة بين التراث التفسيري، ونظامه الفكري، وبين القراءات المعاصرة لهذا النصّ.

وقبل أن نتطرق إلى مفهوم القرآن عند "أركون" لابد أن نستجلي مفهوم النصّ عنده " النصّ عبارة عن مادة لغوية و علاماتيّة علائقيّة، حاملة لدلالات متحركة، لا تسكن إلا من قبل فعل القراءة".[1]

وفق هذا التعريف للنصّ الذي ركز فيه على فعل القراءة طبق "أركون" أحدث ما توصل إليه العلم خصوصا علم الألسنيات، وحاول إسقاط معطياته على النصّ القرآني فكانت قراءته مضبوطة وفق المنهجية الآتية:

1. التركيز على الدلالة التزامنية في قراءة النصّ القرآني مع الأخذ بالدلالات الثانوية و الحافة.
2. يجب نزع القداسة عن النصّ القرآني مع وضع مسافة بينه و بين المتلقي.
3. يجب النظر للنصّ القرآني مادة منفصلة عن قائله (الله).
4. النصّ القرآني نصّ مؤسس على مبدأ التناص.
5. النصّ القرآني لا يكتشف دفعة واحدة وإنما يخضع لمبدأ التدرج اللانهائي.

1- أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت،2001 م، ص135.

6. مرت ماهية النصّ القرآني بمرحلتين: مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة النصّ الكتابي.

وقد أكد أن القرآن " ما انفك يقرأ المرة تلوى المرة وهو يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون دلالته المضمرة أو الاحتماليّة قد تجلت كليا وعلى نحو صحيح، وربما يستحيل ذلك التحقق في أي يوم من الأيام".[1]

على أن قراءته للقرآن لا تستند على التفسيرات الكلاسيكيّة ولا تعتبر بديلا للقراءات المعاصرة وللتفسيرات المعاصرة، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب "أركون" من تناول القرآن بالدراسة النقديّة إن على المستوى النظري أو على المستوى التطبيقي، وهو يقترح مشروعاً نقدياً يتقاطع فيه كثيرا مع بعض المستشرقين حين يتناول نشأة أو تدوين القرآن بالدرس، وحين يتناول مضامينه مع الإلحاح على تطبيق المناهج الحديثة والمعاصرة كاللسانيات و الأنثروبولوجيا.

و من بين المستشرقين الذين تقاطع معهم في تناوله للنصّ القرآني نذكر المستشرقة الفرنسيّة "جاكلين شابي" و المستشرق "وانسبرو" و الألماني "جوزيف فان إبس" و هو حين يقرأ القرآن فإنه يقرأ الفكر الإسلامي التقليدي من دون إلغائه بالمرة لذلك يقترح بعض الركائز والشروط من أجل إعادة قراءة القرآن ونجملها في الآتي: [2]

1- تحديد نظام اللغّة العربيّة المعاصرة للقرآن ويقترح لإنجاز هذه المهمة إنشاء معجم لفظي شامل للغّة العربيّة القديمة.

2- اللجوء إلى المنهج المقارن في تحليل الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم ومقارنتها بتلك الواردة في القرآن الكريم.

1- أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ص 116.

2- أنظر عبد المجيد خليقي: قراءة النصّ الديني عند محمد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، لبنان،2010م، ص91-92.

3- يقترح مفهوم مجتمع الكتاب بدل مجتمع أهل الكتاب، وهو يدعو هنا إلى الاستعاضة عن التاريخ الخطي الاتصالي بتاريخ نقدي يعتمد منطق المقارنة.

ويقيم "أركون" فرقا بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلاميّة، فالظاهرة القرآنيّة يقصد بها القرآن كحدث شفهي يحصل لأول مرة في التاريخ [1] ويؤكد على القطيعة بين القرآن والمصحف لأنه كغيره من النصوص المقدسة (التوراة، الإنجيل) خطاب جرى نقله إلى كتاب وهذا ما خلع عنه صفة القداسة، ولعل صفة القداسة انتفت عنه من طرف الذين نقلوه، لأنه لم يكتب له التدوين إلا بعد سنوات من وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم، خلال خلافة "عثمان بن عفان"، فهو لم يأخذ صيغته النهائيّة إلا في القرن الرابع الهجري.

صفة القداسة تنتفي أيضاً عند "أركون" وتضيع دائما وتتحول في الانتقال من مرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابيّة.

هذا عن الظاهرة القرآنيّة أما الظاهرة الإسلاميّة فهي ظاهرة لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسيّة.[2]

لعل الهم الأكبر عند "أركون" في نقده للقرآن هو إثبات تاريخية القرآن واعتباره نصّا كباقي النصوص المقدسة الأخرى فهو لا يختلف عنده عن التوراة والإنجيل أو عن النصوص الدينية الأخرى المؤسسة للبوذية أو الهندوسية يقول: " القرآن ليس إلا نصّا من جملة نصوص أخرى يحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسيّة .... ".[3]

[1] – أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص186.

2 – أركون محمد: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي،ترجمة و تعليق هاشم صالح،دار الساقي، بيروت،1999م، ص211.

3 - المرجع نفسه: ص35-36.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن "أركون" يثمن القراءة الإستشراقيّة للمتن القرآني خصوصا ولدراسة التراث العربي الإسلامي على وجه العموم لأنه – الإستشراق- خطوة علمية ومنهجية لابد منها ضمن خطوات أخرى، ولعل النقد الفيلولوجي الذي طبقه على كثير من مسائل التراث أتى ثماره " فيكتشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، وإذ يعزو المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين، وإذ يكتشف النسب الحقيقي للمفاهيم، فإنه يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين".[1]

ويضيف "أركون" في مقام آخر أن آيات النصّ القرآني ليست وحدات منسجمة " نحن نعلم أنه نادرا ما تشكل السور القرآنية وحدات نصّية منسجمة".[2]

وبنظرته هذه للقرآن يعطي الفكر الإستشراقي مشروعيّة وجوده، بل ومشروعيّة قراءته للنصّ القرآني ذلك أنه تمكن من إدخال التاريخ النقدي للخطاب القرآني ضمن الأبحاث القرآنيّة.

وها هو يتفق مع "جاكلين شابي" تماما حين تتبنى المرجعية التاريخيّة في قراءة النصّ الديني، وحين تحلل مفردات المعجم القرآني، بإرجاع الآيات المكية إلى إطارها التاريخي موظفة مفاهيم أنثروبولوجية. زيادة على تمييزها بين النصّ الشفهي الأول والنصّ المكتوب فهي بذلك قدمت " المثل العلمي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية إبيستميائيّة وإبستيمولوجيّة في الكتابة التاريخيّة عن القرآن".[3]

ولا يقف "أركون" عند هذا الحد في نظرته للقرآن وها هو يقول أيضا عنه: " ... فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخيّة، والجغرافيّة

1 – أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة و تعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، 1987م، ص37.

2 – أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص146.

3 –أركون محمد: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص49.

والدينيّة، وكذلك بتكراره وانعدام ترابطه، واختصارا بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة، سواء في طرق تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي".[1]

يصرح "أركون" في كل مرة يقرأ فيها النصّ القرآني أنه بصدد تقديم تفسير جديد يحل محل التفسيرات الكلاسيكية، ثم إنه لا يعتبر تفسيره بديلا عن التفسيرات المعاصرة، فالهم الإيماني للنصّ القرآني وحده غير كاف، بل لابد له من سند أنثروبولوجي يفسح المجال للامفكر فيه وللمستحيل التفكير فيه.

" المطلوب من الباحث المعاصر – حسب أركون- أن يبلور نظرية تفسيرية للنصّ القرآني باعتباره نصّا ذا طبيعة إشكالية، تقوم بها العلوم الإنسانية والتيولوجية، وتستبدل بالدائرة التأويلية، المثلثات الأنثروبولوجية التي تراهن على نقد العقل الإسلامي الذي يعد مطلبا أساسيا لتحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة القرآن".[2]

و إن ثمن "أركون" كما سبقت الإشارة المحاولة الإستشراقية لقراءة التراث الإسلامي عموما ولقراءة القرآن على وجه الخصوص فإنه في نفس الوقت يدعو إلى منهج بديل تراعى فيه حساسية النصّ القرآني وحساسية المسلم دون الإفراط في فرض ثوابت علميّة ثابتة كما فعل المستشرقون.

ومن أهم ما قال به في تثمينه للفكر الإستشراقي: " لقد قدمت الأبحاث الإستشراقية خدمات جليلة عندما تصدت بالدراسة والتمحيص للنصّوص الأولى للإسلام كالقرآن والسيرة النبويّة مطبقة عليها منهجيتها الفيلولوجيّة مستبعدة من تحليلها كل ما تدعوه بالخرافات ضمن تحديداتها التعسفية".[3]

ولأنه لمس الدقة والضبط خاصة لدى بعض المستشرقين استثناهم واستثنى جهودهم من عامة الفكر الإستشراقي، ذلك أن جهوده فائقة في أصول القرآن تدوينا، كتابة، فهرسة، تحقيقا، نشرا، ترجمة، تعقيباً.

1 – أركون محمد: الوحي الحقيقة التاريخ نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 26-27، السنة السادسة، 1983، ص34.

2- عبد المجيد خليقي: المرجع السابق، ص69.

3- أركون محمد: الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص75.

بادر "أركون" بدراسة وبنقد هذا الفكر فلم يعد كله سلبيا لذلك آخذ كثيرا "عبد الله العروي" و"إدوارد سعيد" في نقدهما لهذا الفكر وقد وصف حكم هؤلاء على الإستشراق بأنه حكم يندرج ضمن ما يسمى بإديولجيا الكفاح.[1]

دعا صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي" إلى إعادة النظر في التعامل مع الفكر الإستشراقي والابتعاد عن رفضه وإدانته، والإعراض عن إنتاجه، وشجع على ترجمة أعماله خاصة المتعلقة بالدراسات الإسلامية للتمكن من مناقشتها على أسس موضوعية لا إيديولوجية.

" فلم يعد ممكن اليوم – يقول أركون- أن نتكلم عن الإستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل حتى السبعينات من القرن العشرين، وذلك من أجل رفضهم و إدانتهم والإعراض عن إنتاجهم العلمي، بل يجب أن نقوم بترجمة أهم الأعمال المخصصة للدراسات الإسلاميّة التي ينتجها هؤلاء المستشرقون الأكاديميون بالذات وذلك لكي نتمكن من مناقشتها على أسس علميّة موضوعيّة لا على أساس إيديولوجي وعقائدي".[2]

ولعل هذا ما دعا إليه "جاك بيرك" في حواره مع "داغر سربل" حين قال: " لكن ما أتمناه وهو أن يكون حوارهم معي وفق أقنية علمية أكاديمية، أي أن يعملوا على قراءة فعلية ومتأنية لما كتبته، وأن يناقشوه بعد ذلك".[3] ويقصد هنا العرب.

على أن "أركون" عدّ الفكر الإستشراقي مازال لم يخرج بعد من الاستمراريّة الإبستمولوجيّة في خطابها رغم جرأته العلمية، ومن هذا المنفذ يدخل في نقده لهذا الفكر "من هنا نفهم السر –يقول أركون- لماذا رفض وما زال يرفض المسلمون التحليل الإستشراقي المطبق على دراسة القرآن والحديث و السيرة، لأنه يقتحم مواضيع مازالت تدخل ضمن السياج الدوغمائي المغلق. ورغم هذه الجرأة العلمية للتحليل الإستشراقي، فإن

1 – أنظر أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986 م، ص 248.

2 – أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص8.

3 – داغر سربل: المرجع السابق، ص52.

"أركون" يرى أنها ما زالت لم تخرج عن الاستمرارية الإبستيمية والإبستمولوجية لخطابه (أي الخطاب الإستشراقي) لأنها لم تدخل في حسابها التعدد المنهجي لفحص المتن المدروس. لذا يقترح علينا مشروعا فكريا ذا منحى منهجي متعدد لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة والنصوص المفسرة الكبرى كتفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي وغيرهما".[1]

يوجه "أركون" الانتقاد للفكر الإستشراقي لأنه لم يستطع بلورة منهجية واضحة ناجعة وناجحة في مناقشته للخطاب الإسلامي، ولأنه لم يستطع تجاوز مستوى وصف الخطاب إلى مستوى نقد الخطاب السائد في أوروبا، لهذا اقترح خطة منهجية وفق أبعاد ثلاثية:[2]

1- التشديد على المنشأ النفسي والاجتماعي و الثقافي للمتخيل الإسلامي، لوظائفه و لإنتاجيته.

2- ضرورة الأخذ بعين الاعتبار فن القص، وأسلوب السرد التحليلي (الإشارة إلى سيميائيّة النصّ).

3- إدخال الشروط التاريخيّة والثقافيّة لفهم تحول المتخيل وتغييره.

وحتى لا يتحول الفصل من قراءة لبيرك إلى قراءة لأركون علينا أن نكتفي بهذا القدر في حديثنا عن قراءة "أركون" للنصّ القرآني ونقده للفكر الإستشراقي، ذلك أن الفكر الأركوني موسوعي، غزير، لا تستوفيه الصفحات، بل لا تستوفيه المدونات.

في الأخير يجب أن نؤكد أن أقلاما كثيرة تناولت هذا الفكر ووجهت له أصابع الاتهام، فوصفته بالفكر الاجتراري، لأنه لاك ما قدمته أقلام المستشرقين.

1 - عبد المجيد خليقي: المرجع السابق، ص29.

2- المرجع نفسه.

" الهم الأكبر عند أركون في نقده للعقل الإسلامي هو إثبات تاريخيّة القرآن كغيره من النصوص المقدسة إلا أنه توسل بآليات قاصرة على تحقيق مقصوده. وأدلة عاجزة عن إثبات دعواه، أو على الأقل دحض حجج مخالفيه، وأكثر كلامه إما ملحون لاكته ألسن المستشرقين، أو مؤسس عليه".[1]

يعد "الحسن العبّاقي" "أركون" متأثر تأثرا مبالغاً فيه بالتجربة الحداثيّة الأوروبيّة ومنه استولت فكرة إيجاد روابط مشتركة بين أديان التوحيد على فكره، وهذا ما جعله يقارب التراث مقاربة غير موضوعية، غير مؤسسة علميا، خرج منها بأحكام ضخمة وخاطئة. وقد وقع في هذه الهفوات لأنه قرأ الوحي بمصطلحات وليدة حقل معرفي يختلف عن الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه علوم القرآن، وهذا مثال واحد ساقه "العبّاقي" من مجموع أمثلة كثيرة كان "أركون" وقع فيها.

" لقد طبق أركون في قراءته أحدث ما توصل إليه الإنسان في علم الألسنيات وحاول إسقاط معطياته على الوحي الخاتم، ما دفعه إلى التخلي عن المصطلحات القرآنية الأصيلة وتعويضها بمصطلحات أخرى هي وليدة حقل معرفي يختلف كثيرا عن علوم القرآن مع أن لكل علم مصطلحاته".[2]

لقد ساء "أركون" ما وصل له المجتمع الإسلامي من انحطاط واجترار للماضي لذلك تصدى لكل الأنظمة التفسيرية القديمة والحديثة، فأبرز محدوديتها ودخل في نقاش حاد مع كثير من القراءات الحداثيّة للنصّ القرآني، فقطع لنفسه بذلك حيزا ميزه عن باقي القراءات الأخرى التراثية والحداثية حين تبنى مشروعا نقد فيه العقل الإسلامي في جميع مستوياته (النظرية و التطبيقية).

لذلك لن نجانب الصواب إذا قلنا أن: " القراءة الأركونية للقرآن وللفكر الإسلامي تتغيا تحقيق ثلاثة مطالب (ضرورات) مستعجلة: أولها يتمثل في تجاوز العقلية ذات التمركز العرقي (Ethnocentriste)

1 – الحسن العبّاقي: القرآن الكريم و القراءة الحداثيّة دراسة تحليلية نقدية لإشكاليّة النصّ عند محمد أركون، ط1، أنوار للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، المملكة المغربيّة، 2010 م، ص305.

2 – المرجع نفسه، ص 252.

والخصوصيات اللاهوتيّة بصفة نهائيّة. والثاني يتمثل في تطوير بحث علمي يكون فيه الوجود الإنساني خاضعا للمثلث الأنثروبولوجي (وحي –حقيقة– تاريخ). والمطلب الثالث هدفه هو جمع وتوحيد الوعي المعاصر باللغات التي بها يعّبر."[1]

أعتقد أن قراءة بيرك للنصّ القرآني جاءت متأخرة ولاحقة لكل القراءات الإستشراقيّة التي نعرفها، إلا أنّ المنظومة الإستشراقيّة كلها تجمع على قراءة واحدة للنصّ القرآني وللتراث الإسلامي عموما وإن كانت هناك بعض الاختلافات التي لا تعتبر جوهرية، ذلك أنه تتفرع عن هذه القراءة قراءات فرعيّة لا تشكل اختلافاً في الجوهر بل في الفرع.

" ولا شك أنّ هدفاً أساسياً يحدو بالمستشرقين إلى خوض عباب القرآن، والغوص في أعماق كنوزه ألا وهو استقراء المجهول، واستكشاف الحقائق، ولا يكون هذا الملحظ إلا علمياً، أصابوا الهدف أم أخطئوه.وقد كان مضمار هذا الارتياد السبق إلى المعرفة بالتأكيد على الجزئيات الأوليّة التي تمهد في الوصول للكليّات الرئيسيّة، فكان عملهم كالمقدمات الضروريّة التي تنتهي إلى نتائج ضروريّة،فيما يقدرون لا فيما نقدر إذ قد نوافقهم حيناً ونختلف معهم حيناً آخر،فيما قرروا من استنتاج". [2]

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن أهم ما بحثه المستشرقون في الدراسات القرآنيّة هو موضوع تأريخ القرآن في عدة مؤشرات وقد اشتملت بحوثهم أيضاً على الحديث عن نزوله ،أدواره ،بنيته،تركيبه،قراءاته،لهجاته تدوينه، ولعل الزمن، المعيار، القرآن واللغّة العربيّة إضافات زكى بها بيرك الحقل الإستشراقي في تناوله للنصّ القرآني.

1- عبد المجيد خليقي: المرجع السابق، ص 78.

2 - الصغير محمد حسين علي: المستشرقون و الدراسات القرآنيّة، ص96-97.

لعل منهج البحث الإستشراقي يفتقر أشياء كثيرة أهمها: العجز عن امتلاك ناصية اللغّة العربيّة خاصة مجازاتها المتعلقة بفهم النصّ القرآني وفهم آياته البعيدة المنال عنهم.

ولعل فهم القرآن بكل دقائقه وحقائقه قد يتعسر في أغلب الأحيان على كثير من الباحثين العرب المسلمين فما بالك بالمستشرقين ويعود ذلك التعسر إلى عمق لغّة القرآن، وإلى عمق سلسلة منابعه البلاغيّة مما يجعل العربي وغير العربي مهما أوتى من مقدرة يتعثر في الفهم الأصيل للنصّ القرآني.

إضافة إلى انعدام المرجعيّة الثقافيّة الكافيّة في التخصص المدروس وربما كان هذا سببا في ابتعادهم عن المنهج العلمي الصحيح، أضف إلى ذلك وجود هؤلاء المفكرين في دائرة الصراع العرقي والديني مع المسلمين وهذه الخاصية تجعل المنهجيّة العلميّة قاصرا ومن أهم المآخذ المنهجيّة على هؤلاء: الافتراضات المسبقة كما حصل مع بيرك الذي كان ينطلق من فروض يحللها ليبني عليها كل استنتاجاته في الأخير، كان ينطلق من مسلمات ثابتة ويحاول إخضاع بحثه لها ليؤكدها وهذا ما كان سببا في كل الآراء الخاطئة التي صاحبت الفكر الإستشراقي.

ربما عمد المستشرقون الإدعاء بذكر روايات لم يوردها أحد إلا وذكروها لأنها روايات تخدم مصالحهم. كما لاحظنا سابقا في قصة تحريم التبني، ثم لا يشيرون إلى مصادرهم كما حدث مع قصة العرب الذين نجوا من عطش الصحراء بفضل أبيات شعر لامرئ القيس.

ثم إن هؤلاء يخطئون في استنتاجاتهم، ذلك أن مصدر هذه الاستنتاجات الهوى والميول، الذاتيّة أو عدم الموضوعيّة ومجانبة الصواب.

توارث الآراء أمر مهم داخل المنظومة الإستشراقيّة، ذلك أن هؤلاء يستندون إلى مرجعية غربية مطلقة ينقلها الواحد عن الآخر دون مراجعة ولا تدقيق، ومثال ذلك عودة بيرك إلى ماسنيون في تفسير سورة الكهف

وعودته إلى بلاشير في تقسيم سور القرآن، إضافة إلى النظرة للأمور نظرة مجزأة خالية من الكلية خاصة عندما يتحدثون عن الأمور الفقهيّة بالميل إلى رأي دون الآخر وذلك بإغفاله.

ثم عدم الدقة في استعمال المصطلحات وهذا ما كان مع بيرك حين استخدم مثلا مصطلحات أم الكتاب، العصر، الحين، الدهر، المصير، واستخدم صيغ الشك والإكثار من التعبير عن الحقائق الدينيّة والتاريخيّة بألفاظ الشك والظن فيقول: "من الممكن، أظن، أعتقد، يبدو لي، لعله" زيادة على التعميم باستعمال لفظ كل.

أما ما يؤخذ لهم فهو الصبر ،الأناة،و التحفز وهي سمات حققوا بها قدراً مهما من النجاح أضف إلى ذلك التمحيص وعناء الاستنباط بعد سنين طويلة من البحث والتنقيب لهذا ظفروا بالموضوعيّة أو قاربوها في أحيان كثيرة خصوصاً في أبحاثهم اللغويّة المتعلقة بالنصّ القرآني " إنّ الفهم الذي عالج المستشرقون به القضايا القرآنيّة يبتعد كثيراً عن الفهم الذي نعالجه به نحن، فالدراسات البيبلوغرافيّة، هدف مركزي لديهم وضبط الوقائع التأريخيّة مهمة جديرة بالبحث...".[1]

إذن يمكن القول في الأخير: " تتميز نظرة المستشرقين، في أغلبهم إلى الإعجاز بطابعها النقدي تحكمهم في ذلك الروح اللائكيّة المنافيّة للإيمان بالغيب فهم يعتبرون الكتب المنزلة، تراثا إنسانياً أنثروبولوجياً أهميته الأساسيّة تعزى إلى ما يمثله من رصيد فكري، و روحي، و تاريخي، و معرفي، حققه الإنسان في حقبة ما ضمن مساره الحضاري الكوني... بهذا الاعتبار تناولوا القرآن... ومن هذا المنظور قوّموه...".[2]

1 – الصغير محمد حسين علي: المرجع السابق، ص85.

2 – عشراتي سليمان: الخطاب القرآني مقاربة توصيفيّة لجمالية السرد الإعجازي، ص32.

لعل الانتهاء إلى مثل هذه الأحكام عند المستشرقين لا يخضع أبدا إلى تحليل نقدي وإنما يعكس نتائج مسبقة، فالنقد الإستشراقي لا يختلف عن بعضه في قراءة النصّ القرآني ذلك أنه ينطلق من أساس شكي بمصدرية القرآن.

وبعيدا عن الدراسات الإستشراقيّة علينا أن ننتبه إلى أمر كان السبب في نشأة هذه الدراسات وهو مصادرها ومراجعها إذ أنه لا يمكن أن نعطي هذه الدراسات حقها ما لم نراجع مصادرها ومراجعها وهي لن تكون مهيأة لنا لأنها في مكتبات الغرب وجامعاته "إن نقد مثل هذه الدراسات وتقويمها، يحتاج إلى توافر على مصادرها ومراجعها، وهي بلغّات متعددة، ولا يتيسر أغلبها إلا في جامعات الغرب ومكتباته، وما أفدنا منه كان نتيجة إمعان في بعضها، وقراءة عن البعض الآخر و رواية لا ندري نصيبها من الصّحة، إلا أننا على العموم نكاد نقطع أن هذه الدراسات والقيم منها بخاصة قد شارك مشاركة فاعلة في إرساء، صرح الحضارة القرآنيّة وأبان عن خباياها الثمينة، وكشف عن وجهها الناصع ".[1]

1 - الصغير محمد حسين علي :المرجع السابق ،ص99-100.

خـاتمة

خـاتمة

هكذا ينتهي بحثنا، ونحسب أننا قد وفقنا ولو بالنزر اليسير، ووفينا بما ألزمنا أنفسنا به في المقدمة، ثم أجبنا على الأسئلة المحوريّة، والأسئلة الفرعيّة التي قدمنا بها لهذا البحث، من دون التجني على صاحب كتاب .RELIRE LE CORAN

وقد حاولنا في هذا البحث قراءة النصّ القرآني عند "جاك بيرك"، فعمدنا في مرحلة أولى إلى التأسيس النظري لهذا الطرح فكان: مدخل البحث تتبع دلالة النصّ، الخطاب، النصّ القرآني لغّة واصطلاحاً ثم تتبعنا أشكال ممارسة هذه المفاهيم عند أصحاب الاختصاص من معجميين، لغويين، فلاسفة ومفكرين.... وركزنا على القرآن لأنه كان النصّ بامتياز في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

و عمدنا في المرحلة الثانيّة وبالضبط في الفصل الأول إلى تقصّي النص القرآني في الخطاب الاستشراقي عبر المباحث الثلاثة، وقد أماط هذا الفصل اللثام عن كثير من القضايا أهمها أن الاستشراق بدأ في الشرق نفسه وفي الحيز الجغرافي الشرقي قبل أن يبدأ عند الغرب، ثم تعرفنا على أهم خصائص الخطاب الاستشراقي في تناوله للنص القرآني، مناهجه، أدواته القرائية، مرجعيته الفكرية التي وجهت قراءته للنصّ القرآني و ركزنا على الخطاب الاستشراقي الفرنسي باعتباره المرجعية الفكرية التي انطلق منها بيرك في إعادة قراءته للنص القرآني.

و نظرا لما يحظى به الكتاب موضوع البحث من مكانة حاولنا تفكيك فصوله للبحث في خصوصيّة هذه القراءة، في دلالتها، في المفاهيم، وفي الأرضيّة التي انطلق منها بيرك في تأسيس رؤيته للنصّ القرآني، وكان علينا في هذا الفصل ربط كل مبحث بسياقه المعرفي لتبيين المؤثرات التي حددت قراءته (للبنية، للزمن، للمعيار للغّة العربيّة في النصّ القرآني) وقد حاولنا إثارة هذه القضايا من زاوية بيرك التي أتاحت العثور على دينامية خاصة به، تنتظم وفقها و توظف منظوراتها الفكريّة، العقائديّة،و الإيديولوجيّة.

وتقتضي قراءة بيرك للنصّ القرآني الانتباه إلى الهفوات و الزلّات التي وقع فيها و تقتضي أيضا البحث في لغته، في رؤيته و في منهجه الذي أعاد به قراءة النصّ القرآني، ثم بقراءات نقديّة و أخيرا بقراءات بديل نستعيض بها عن إعادة قراءته للنص القرآني كانت في الفصل الثالث من البحث ومن بين القراءات المعاصرة التي ركزنا عليها في هذا الفصل قراءة "محمد أركون" للنصّ القرآني، و قد خلصنا إلى أنها تتميز بمنهجية انطلقت من مكتسبات الحداثة الغربيّة ثم طبقتها على التراث الإسلامي لاستخراج المكبوت واللامفكر فيه.

وانتهينا في الأخير إلى أن " للقرآن مركزيته ضمن الثقافة العربيّة الإسلاميّة، فهو مازال يحتفظ بخصوصيّة الإخصاب والتناسل بما هو نصّ توالدي مفتوح على غيره من النصوص....."[1].

وهو باختصار نصّ مفتوح على الكثير من الأدوات القرائيّة والمناهج المعرفيّة ،إنه يفتح مفهوم الاتساع ويوسع من أفق الرؤية القرائيّة، بل ويفجر الدلالات الغائبة عن القراء في كل مرة.

لذلك كتب العديد من المفكرين، الفلاسفة، علماء الدين، اللغّويون، المستشرقون والمستعربون ودارسو الإسلام..... في النصّ القرآني وأبدعوا أيما إبداع فيه، ومارسوا في دراستهم لهذا النصّ كل ما توصلت إليه النظريّات الحديثة: علميّة كانت، أدبيّة أم فلسفيّة، لاستنطاق كل ما فيه من مكنونات، ولاستجلاء كل ما فيه من أغوار في محاولة لفهمه، وللإفادة منه في كل زمان ومكان.

لكن في كل مرة كانت تعد كل قراءة فيه قراءة قاصر، وإن كانت محاولة لاحقة تأتي بعد محاولة سابقة لتنفيها مرة، ولتبني عليها مرة أخرى، ثم ترتقي بها خطوة إلى الأمام في إطار الانسجام والتوافق مع العقيدة، أو مع العلم، أو مع العالم المحيط....

و بالحديث عن القراءات، وبالعودة إلى إعادة قراءة بيرك للنصّ القرآني لابد من أن نقول: لعله من الإنصاف أن نؤكد أن أفكاره ستكتسي في المستقبل القريب أهمية بالغة خاصة عندما ينتقل الباحثون العرب

1- السالمي هادية: المرجع السابق، ص435.

من الإيديولوجيّة إلى الموضوعيّة حين يبحثون في ميدان النصّ المقدس، في الدين عموما، في النصّ القرآني والحديث النبوي.

و لعله من الإنصاف أيضاً التأكيد على المسحة البيركية التي طغت على قراءة الكثير من النقاد والعلماء الذين تناولوا النصّ القرآني مؤخرا خاصة في المغرب العربي ونذكر منهم: "مصطفى شريف"، "محمد بن نونة "، "محمد سنكير"، "هشام جعيط"، "محمد أركون"،..... وغيرهم رغم الانتقائيّة التي طبقوها في عديد القضايا والتي لا يتسع المجال لذكرها.

على أن أعمال بيرك وكتاباته مراجع لا استغناء عنها، ولا يمكننا تجاهلها بالنسبة للمرحلة الراهنة وللمراحل اللاحقة لما فيها من عمق في التناول، وإلحاح في البحث عن البديل في قراءة النصّ المؤسس لحضارة العرب والمسلمين.

ثم إن بيرك عندما ختم محاضراته بتساؤلات عامة و بإجابات حذرة أهل إعادة قراءته للنصّ القرآني لأن تكون إحدى القراءات التي تستفز الفكر والعقل الإسلامي لإنتاج قراءات بديل تقنع بمنطق الحجة الفكريّة، الدليل العقلي والمنطقي.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن بيرك في تناوله للقضية الواحدة في إعادة قراءته للقرآن خصوصاً وفي قراءته للكثير من القضايا على وجه العموم يجول بك في مجالات البحث الكلاسيكيّة والمعاصرة فضلا عن فتحه للعديد من القضايا في معالجته للقضية الواحدة، فمتن إعادة قراءته للنصّ القرآني مثلا يعج بالكثير من المفاهيم والقضايا التي لا يستطيع الباحث معها لم شمله، ولم أطرافه في فك مستغلقات القضية الواحدة.

وتبقى قراءة بيرك للنصّ القرآني قراءة قاصر بالنظر إلى مرجعية الرجل الفكريّة والمعرفيّة وبالنظر إلى المناهج التي كانت هي الأخرى قاصرا حين طبقت على النصّوص البشريّة فما بالك حين تطبيقها على

النصّوص المقدسة (النصّ القرآني) إلا أنها في الوقت نفسه كشفت عن أشياء ونبهت لأخرى كان القارئ المسلم غافلا عنها في أحيان كثيرة.

أثبت بيرك في كثير من الأحيان أنه مفكر مأخوذ بالشرق، وبكل ما يخصه، ثم إن فكره في شقه المعرفي والمنهجي اتسم بالقوة والغزارة والاتساع وهو أمر يؤهله لأن تتناوله أقلام الباحثين والأكاديميين بكثير من الجديّة، الموضوعيّة، النزاهة والحياد.

ولعل ما تم تحريره في هذا البحث لا يعدو كونه نظرات وملاحظات تستشرف مشروعا علمياً هو مشروع البحث في الفكر البيركي عموما وفي القراءة البيركيّة للموروث العربي وللنصّ القرآني على وجه الخصوص.

وبحكم ضخامة، غزارة، وتشعب هذا الفكر فإن المشروع يحتاج إلى جهود متضافرة من جهات مختصة في علوم القرآن، في الترجمة، في التاريخ، في الفلسفة، في علم الاجتماع، في علم الأديان.... تكون هذه الجهات جميعها على دراية بالطرائق العلميّة والمنهجيّة التي تتعامل فيها مع هذا الفكر وتكون أيضا على دراية وحذر في التعامل مع الموروث العربي والنصّ القرآني.

والدعوة إلى مثل هذه المشاريع هي دعوة إلى إحياء روح التكامل والموسوعيّة والتقاطع مع جميع جوانب الفكر الإنساني قبل أن تكون دعوة إلى تأصيل الفكر البيركي وترسيخه.

وبعيدا عن بيرك علينا أن نؤكد في الأخير أن النصّ القرآني لم يكن يوما حجر عثرة في سبيل نهوض الأمة الإسلاميّة، ولا كان تفعيله سببا في تأخرها وانحطاطها لأنه باختصار نصّ مكتوب ليس له شكل محدود ولا ينتمي إلى أي نوع من أنواع الكتابة المألوفة، يتضمن بؤرا لا نهاية لها له فاتحة هي بدايته وله نهاية هي سورة الناس، وهي ليست كباقي البدايات ولا كباقي النهايات.وهو نصّ حظي و لا زال يحظى بتأويلات لا نهاية لها.

النصّ القرآني " نصّ مكتوب...يطرح إشكالية التصنيف... ليست له بؤرة مركزيّة... وهو بلا بداية أو نهاية....له طاقة رمزية مطلقة، الإحالة المرجعيّة في النصّ القرآني على النصّ نفسه، وحقوق طبع النصّ القرآني غير محفوظة لأحد".[1]

وحين تؤكد طائفة على أن النصّ القرآني نص كباقي النصّوص فهي تؤصل ما يسعى إليه الكثير من المستشرقين و المستعربين من إنزال القرآن منزلة النصّوص البشريّة إلا أنه في حقيقة الأمر هو في جزء منه كتاب له بنيته، له بعده الزمني، له لغّته الخاصة، له أيضاً معاييره الخاصة به.... وهو في جزء آخر منه قصص فيه تناص مع الأديان السابقة... وهو في تحوله إلى نصّ مكتوب أضحى قابلا لإساءة الفهم، ولإساءة الاستعمال إلا أنه في الحقيقة نصّ منزه عن كل هذا وذاك لأن الله يظل من أهم الأبعاد الدلاليّة المكونة لخصوصيته.

" وما يميز القرآن في الثقافة العربيّة الإسلاميّة أنه النصّ الديني بامتياز، وهو نصّ تحيط به هالة من التقديس تمنع الدارس من الخوض في المسكوت عنه فيه، وإن لفظ قرآن ليحمل شحنة كلاميّة كثيفة، تمنعه من أن يكون مفهوما إجرائياً، يستخدم من أجل مشروع نقدي، وإعادة صياغة للتراث الإسلامي في مجموعه ".[2]

وبوصف القرآن نصاً دينيا فإنه يضيق الخناق على قارئه والباحث فيه بل ويتمنع هو أصلا عنه، وحتى وإن ولجه الباحث سيسير في حقل من الألغام تجعل قراءته تتعثر، إن لم تمت أصلا.

" فالنصّ الديني نصّ خطير لأنه محفوف بالمقدس، محصن في الزمن، متعال على الظرفي، ولهذه النصّوص خصوصيّة، يفرضها مصدرها الإلهي ودلالتها على الحقيقة في إطلاقها".[3]

و بقدر ما ارتبط النصّ القرآني بفعل القراءة وبفعل إعادة القراءة بقدر ارتباطه بالإنسان بوصفه قارئا.

1- شكري عزيز ماضي: المرجع السابق ،ص174 (بتصرف).
2- السالمي هادية: المرجع السابق، ص51.
3- المرجع نفسه: ص55.

بل لعله النصّ الوحيد الذي يركز على الإنسان بكل أبعاده: المعرفية، الفلسفية، الدينية، الأخلاقية، السياسية الاجتماعية، التشريعية، الاقتصادية، الجنسية،.... بكل صغيرة وكبيرة في هذا المخلوق، ثم إن هذا النصّ ركز على الجدة في هذا الإنسان (الإنسان الجديد).

" نشأ مع النصّ القرآني الإنساني، إنسان جديد، ونشأ معه على الصعيد الأدبي الخالص قارئ جديد.... إنه نموذج من الكتابة تتداخل فيه مختلف أنواع المعرفة. فلسفة وأخلاقا، سياسة وتشريعا، اجتماعا واقتصادا وتتداخل فيه مختلف أنواع الكتابة .... وفي هذا ما يتيح للكاتب أن يعيد النظر في رؤياه للإنسان والعالم والكتابة، ولن تكون هذه الرؤيا إلا كونية وإنسانية، لن تكون إلا مزيدا من الاتجاه نحو الإنسان بوصفه إنسانا في ما وراء كل عرف ولون، وفي ما وراء كل انتماء، ولن يكون فيها فرق بين الإنسان والإنسان إلا في عمق التعبير عن هذه الرؤيا الجديدة وفي غناه وقراءته إنه نصّ. دعوة إلى كتابة جديدة برؤية جديدة". [1]

و لعل الدعوة إلى الكتابة الجديدة بالرؤية الجديدة هي دعوة إلى إعادة قراءة القرآن لأن الأمة الإسلامية لن تخرج من تيهها و حيرتها ما لم تجد إجابات عن تساؤلاتها السابقة و الراهنة، و لن تجد هذه الإجابات إلا في نصّها المؤسس لحضارتها، و لن يفهم أحد العالم الإسلامي إلا بعد فهمه للنصّ القرآني لذلك نجد الأستاذ "كولن" يؤكد على حتمية تجديد تفسير القرآن من حين لآخر و يضبط مدة التجديد بخمس وعشرين سنة.

" بل إن الأستاذ كولن أصبحت لديه قناعة بضرورة تجديد التفسير من حين لآخر، فقد قال لي بعض الثقاة من تلاميذه أنه يقول: " على الناس أن يجتهدوا في تفسير القرآن كل خمس و عشرين سنة". [2]

و خلاصة القول أن الأمة الإسلامية في حاجة فعلا إلى العودة إلى النص القرآني لأنه مفتاح رؤية المسلمين لأنفسهم و رؤية الآخرين لهم، أيا كان هذا الآخر: مسلما، مستعربا، دارس إسلام أو مستشرقا.....

1- أدونيس: النصّ القرآن و آفاق الكتابة، ص 35-36.

2- عبد المجيد بوشبكة: فلسفة جديدة لفهم القرآن الكريم، تقديم عبد الكريم غريب، ط1، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1436هـ، 2005 م، ص51.

" القرآن مفتاح لفهم العالم الإسلامي، و لن يفهم أحد المسلمين و تاريخهم....إلا بدءا من استيعاب هذا النص و الإحاطة بمستوى العلاقة القائمة بينه وبين المسلم. دون ذلك سيظل المسلم غريبا، قطعا عن الآخر... والإنسان خصوصا. في هذا العصر الكوني، لن يكون ذاته إلا بقدر الآخر، فأن يكون الإنسان مواطنا حيا وحقيقيا في بلده هو أن يكون مواطنا كونيا، .... فالكتاب أساس العلم وخلاصته منذ حوالي أربعة عشر قرنا وخاتم للكلام .... "[1]

وفي الأخير آمل أن أكون قد وفقت ولو بالقدر اليسير في الإلمام بالخطوط العريضة للبحث بما يسهل علينا فيما بعد استكماله لأني أرى أنه في حاجة إلى المزيد من الدراسات المعمقة و الإضاءات الدقيقة.

وإني على يقين بأن هذا البحث غيض من فيض، ونقطة من بحر، وهو في حقيقة الأمر فروض واجتهادات تحتاج إلى تقويم، تصويب وتوجيه من اللّجنة الموقرة.

1- أدونيس: المرجع السابق، ص 36-37 بتصرف.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر والمراجع العربية:

1. إبراهيم خليل: الأسلوبيّة ونظرية النصّ، دراسات وبحوث، ط1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1997م.
2. إبراهيم عبد الكريم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والأبحاث الفلسطينية، عمان، 1993م.
3. أدونيس علي أحمد سعيد: النصّ القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، لبنان، (د ت).
4. الأصفهاني أبو محمد رضا النجفي: وقاية الأذهان، طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، المملكة العربيّة السعوديّة، 1413هـ.
5. أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م.
6. ـــــ: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، 1998م.
7. ـــــ:قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، لبنان، يناير، 2000م.
8. ـــــ:تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م.
9. ـــــ:الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،بيروت،1987م.

10. ـــــــ:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت لبنان، 1998م.

11. ـــــــ:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م.

12. أمير مطر: دراسات في الفلسفة اليونانية، التأمل، الزمان، الوعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1980م.

13. بارت رولان: درجة الصفر للكتابة، ترجمة محمد برادة، ط1، الشركة المغربيّة للناشرين المتحدين، دار الطليعة، بيروت، تشرين الأول، أكتوبر،1371هـ.

14. بارت رودي: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، دت.

15. الباشا محمد: الكافي، معجم عربي حديث، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1992م.

16. عبد الباقي محمد فؤاد: تفصيل آيات القرآن الكريم، مقدمة الطبعة الثانية، ط 8، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969 م.

17. بدوي عبد الرحمن: الزمان الوجودي، ط2، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1995م.

18. ـــــــــــ: موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، تموز، يوليو، 1993م.

19. ـــــــــــ:موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

20. بدوي محمد طه: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، بحث في النظام السياسي الإسلامي ردا على المستشرق الإنجليزي "أرنولد"، ج2، المنظمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم، مكتب التربيّة العربي لدول الخليج، إدارة الثقافة، 1985م.

21. بسيوني رسلان صلاح الدين: القرآن الكريم رؤية منهجية جديدة لمباحث القرآن الكريم، ط3، دار قباء، القاهرة، 1999م.

22. بلاشير ريجيس: القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م.

23. البنداق محمد صالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ

24. ـــــــــــ: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، د ط، بيروت، 1980م.

25. بيرك جاك: إعادة القرآن الكريم، ترجمة وائل غالي، تقديم أحمد صبحي منصور، ط1، سلسلة الفكر الديني والفلسفي، دار النديم، 1996م.

26. ـــــــ: القرآن وعلم القراءة، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار الإنماء الحضاري، دار التنوير، بيروت،حلب،1996 م.

27. التهانوي محمد علي بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق لطفي عبد البديع، ج2، ط1، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1972 م.

28. ـــــــــــــ: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ط 1، د ب، 1996.

29. الجاحظ أبو عثمان بن بحر: البيان و التبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج1، القاهرة 1948م.

30. ـــــــــــــــ:البيان و التبيين، شرح عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، مصر، 1960م.

31. ـــــــــــــــ:الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1996م.

32. ميشال جحا: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1982م.

33. الجرجاني الشريف: التعريفات، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1978م.

34. ـــــــــــــــ: التعريفات، ط 1، دار الكتاب اللبناني المصري، بيروت، القاهرة، 1991م.

35. الجمحي بن سلام: طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، السفر الأول، (د ت).

36. ابن الحاجب المالكي: مختصر المنتهى، ج2، طبعة الفحالة، مصر، (د ت).

37. حجازي محمد محمود: التفسير الواضح، ج30، ط10، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر، 1968م.

38. الحجوي محمد بن الحسن المغربي: حكم ترجمة القرآن العظيم، دراسة وتحقيق محمد التمسماني الإدريسي ومعه تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل المستشرقين ودوافعها وخطرها، تأليف محقق الكتاب، ط 1، مطابع الشويخ، تطوان، المغرب، 2011م، 1432هـ.

39. حرب علي: نقد النصّ، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1995م.

40. الحطاب محمد بن محمد الرعيني: قرة العين لشرح ورقة إمام الحرمين،ج1، مطابع الرياض، المملكة العربية السعودية، 1375هـ.

41. الحميري عبد الواسع: ما الخطاب، وكيف نحلله؟ ط2، مجد المؤسسة الجامعّية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1435 هـ، 2014 م.

42. أبو الخشب إبراهيم: تاريخ الأدب العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1976م.

43. خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات العربيّة، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995م.

44. درويش أحمد: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997م.

45. ديبو جراند روبرت: النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، ط1، عالم الكتب، 1988م.

46. دي لاسي أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1974م.

47. رزان محمود إبراهيم: خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربّية المعاصرة، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (د ت).

48. ابن رشيق أبو على الحسن القيرواني: العمدة، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، 1401هـ، 1981م.

49. الزركشي بدر الدين محمد: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر، 1957م.

50. ـــــــــــــ:البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1957م.

51. زقزوق محمود حمدي: الاستشراق والخلفية الفكريّة للصراع الحضاري، ط1، كتاب الأمة، قطر، صفر، 1404 هـ.

52. زكرياء ابراهيم: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مشكلات فلسفية،دار مصر للطباعة، مصر، د ت.

53. الزمخشري جار الله محمود: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم، دار المعارف، بيروت، لبنان،1982م.

54. الزناد لزهر: نسيج النصّ، بحث فيما يكون به الملفوظ نصّاً، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.

55. الزهراني خالد بن أحمد: موقف الطاهر بن عاشور من الإماميّة الإثني عشرية، تقديم صالح بن مقبل العصيمي التميمي، ط1، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1431هـ، 2010م .

56. الزيادي محمد فتح الله: الاستشراق أهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ط 2، دار قتيبة للطباعة والنشر، 2002م.

57. أبو زيد نصر حامد: مفهوم النصّ، دراسات في علوم القرآن، ط8، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011 م.

58. ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، ج1، ط1،دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، كانون الثاني، يناير، 2002م.

59. ـــــــــــــ: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، ج2، ط1،دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2002م.

60. سعد توفيق محمد: دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ط1، مطبعة الأمانة، القاهرة، مصر، 1407هـ، 1987م.

61. السالمي هادية: التناص في القرآن، دراسة سيميائيّة للنصّ القرآني، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن،2014 م.

62. السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغّوي عند الأصوليين، ط1، مكتبات عكاظ للنشر، الإسكندرية، مصر، 1401هـ، 1981م.

63. السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، ج1، صيدا، بيروت، 2003 م.

64. الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق محمد شاكر، ط1، المكتبة العلمية، (د ت).

65. شكري عزيز ماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997م.

66. صبحي منصور أحمد: قراءة لقراءة خاطئة، إعادة القرآن الكريم، جاك بيرك، ترجمة وائل غالي، ط1، سلسلة الفكر الديني والفلسفي، دار النديم، 1996م.

67. الصبيحي محمد الأخضر: مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 1429 هـ، 2008 م.

68. الصغير محمد حسين علي: المستشرقون و الدراسات القرآنيّة، ط1، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1403هـ، 1983م.

69. الطبري محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد إبراهيم، ج1، ط2، دار سويدان، بيروت، 1387هـ، 1967م.

70. ـــــــــــ: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد سالم، ج 21، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م.

71. الطناحي محمود محمد: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1984م.

72. الطهطاوي محمد عزت إسماعيل: التبشير والاستشراق أحقاد وحملات، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1377هـ، 1977م.

73. العباقي الحسن: القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة دراسة تحليليّة نقديّة لإشكاليّة النصّ عند محمد أركون، ط1، أنوار للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المملكة المغربيّة، 2010م.

74. عبد التواب صلاح الدين محمد: النقد الأدبي، دراسات نقديّة وأدبيّة حول إعجاز القرآن، الكتاب الثالث، ط1، دار الكتاب الحديث، 1423هـ، 2003م.

75. العجيمي فالح شبيب: النصّ والخطاب والحياة، ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، لبنان، يناير2013م.

76. عبد الرحمن عبد الهادي: سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الديني، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993م.

77. أبو عدة عبد الفتاح: قيمة الزمن عند العلماء، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2002م.

78. عزوزي حسن بن ادريس:آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، سلسلة تصحيح صورة الإسلام، فاس، المغرب، 2007م.

79. ــــــــــــــ: الإسلام والغرب، قراءات معاصرة، ط1، مطبعة أميمة، فاس، المغرب، 1433هـ، 2012م.

80. عبد العزيز زينب: ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك، سلسلة فضائح الحضارة الصليبية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1425هـ، 2005م.

81. ـــــــــــــ:موقف الغرب من الإسلام، محاصرة وإبادة، صليبية الغرب وحضارته، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، 2004م

82. عبد السلام بن عبد العالي: بين بين، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، (دت).

83. العسكري أبو هلال: التلخيص، تحقيق عزة حسن، ط2، دار صادر، بيروت، لبنان، 1993م.

84. عشراتي سليمان: الخطاب القرآني، مقاربة توصيفيّة لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، الجزائر، 1998م.

85. عصفور جابر: أفاق العصر، ط1، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، 1997م.

86. العطاوي عبد الرحيم: الاستشراق الروسي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002م.

87. العقيقي نجيب: المستشرقون، ج 2، ط 4، دار المعارف، القاهرة، مصر.

88. ـــــــــــــ:المسشرقون، ج 3، دار المعارف، مصر، 1964م.

89. عكام محمود: القرآن وعلم القراءة، جاك بيرك، ترجمة وتعليق منذر عياشي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، 1996م.

90. علي حرب: نقد النصّ، النصّ والحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان 1993م.

91. العمري أكرم ضياء: الاستشراق والقرآن، ط 1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1434هـ، 2013 م.

92. عوني الرؤوف محمد: جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2004م.

93. عناية غازي: شبهات حول القرآن وتنفيذها، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1996م.

94. غالي وائل: إعادة القرآن الكريم، جاك بيرك، ترجمة وائل غالي، تقديم صبحي منصور، ط1، سلسلة الفكر الديني والفلسفي، دار النديم، 1996م.

95. ابن فارس أحمد: معجم مقاييس اللغّة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط1، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1999م.

96. فضل صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ط1، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م.

97. ـــــــــ: مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 2002م.

98. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م.

99. ابن قتيبة عبد الله: تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار غريب، القاهرة، مصر، 1973م.

100. القديس أوغسطين: الاعترافات، الكتاب الحادي عشر، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1992م.

101. القطان مناع: مباحث في علوم القرآن، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1308 هـ، 1988م.

102. ـــــــــ:مباحث في علوم القرآن، ط7، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ، 1980م.

103. كريستيفا جوليا: علم النصّ، ترجمة فريد الزاهي، وعبد الجليل ناظم، ط 2، دار توبقال، المغرب، 1997م.

104. الكفوي أبو البقاء: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوّية، تحقيق عدنان درويش، ط1، الرسالة،بيروت، 1412 هـ، 1992م.

105. المتوكل أحمد: قضايا اللغة العربيّة في اللسانيات الوظيفيّة، بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ، منشورات دار الأمان، الرباط،2001 م.

106. محمد كرد علي: أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية، مج7، المجمع العلمي العربي، مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، 1927م.

107. مرتاض عبد المالك: نظرية القراءة، تأسيس للنظريّة العامة للقراءة الأدبيّة، ط1، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، (د ت).

108. ـــــــــ:نظام الخطاب القرآني، تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمّن، دار هومه، الجزائر، (دت).

109. المرزوقي أحمد: الأزمنة والأمكنة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، 1996م.

110. المسدي عبد السلام: قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

111. المعجم الوسيط :مجمع اللغة العربيّة، ج1، مطبعة مصر، القاهرة، 1960م.

112. ـــــــــ:مجمع اللغة العربيّة، ج2، ط3، القاهرة، مصر، 2004م.

113. ـــــــــ:قام بإخراج الطبعة: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، ط 2، مطبعة دار الفكر، دت.

114. معلومي عبد المجيد: منهج علماء الأشاعرة في تقرير العقيدة، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2006 م.

115. مفتاح محمد: التشابه والاختلاف نحو منهجية شموليّة، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996م.

116. مكرم عبد العال سالم: اللغة العربيّة في رحاب القرآن الكريم، ط1، عالم الكتب، 1415 هـ، 1995 م.

117. منذر عياشي: مقالات في الأسلوبيّة، ط1، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 1990م.

118. ابن منظور أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، ج1، المجلد الأول، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1384 هـ، 1955م.

119. ـــــــــــــــــ: لسان العرب، ج 1، ط 3، دار صادر، بيروت، 1982م.

120. ـــــــــــــــــ:لسان العرب، ج 13، مكتبة دار المعارف، القاهرة، 1979م.

121. ـــــــــــــــــ:لسان العرب، ج1، المجلد الأول، دار بيروت للطباعة و النشر،بيروت، 1384هـ، 1955م.

122. ـــــــــــــــــ:لسان العرب، ج 14، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت.

123. ـــــــــــــــــ:لسان العرب، المجلد الثاني، ط 6، دار صادر، بيروت، لبنان، 1417هـ، 1997م.

124. ـــــــــــــــــ:لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت.

125. موسى يونان مراد: حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي، مطبعة دار إفرام، العطشانة، لبنان، 1973م.

126. مهيبل عمر: البنويّة في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، الجزائر، 1993م.

127. ابن نبي مالك: الظاهرة القرآنيّة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981م.

128. النشمي عجيل جاسم: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ط1، المطبعة العصريّة، الكويت،1984م، نقلا عن حسين يوسف: رد مالك بن نبي على شبهات المستشرقين حول

القرآن الكريم، الدراسات الإسلاميّة، المجلس الإسلامي الأعلى، العدد الرابع، شوال، 1424 هـ، ديسمبر2003م.

129. نصري أحمد: أراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، -دراسة نقدية- ط 2، دار القلم للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 1435هـ، 2014 م.

130. هنري برغسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، سلسلة نصوص فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984م.

131. يقطين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997م.

132. جوزيف نسيم يوسف: نشأة الجامعات في العصور الوسطى، ط 1، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1971م.

ثانيا: المصادر والمراجع الفرنسية:

133. Bennouna Mohamed: Berque Jaques, Relire Le Coran Préface De Mohamed Bennouna, Editions Albin Michel, Paris, 1993.

134. Berque Jaques: Le Coran Essai De Traduction, Edition Revue Et Corrigée, Albin Michel, Paris, 1995.

135. Berque Jaques: Relire Le Coran, Préface De Mohamed Bennouna, Editions Albin Michel, Paris, 1993.

136. Criteva Julia: Le Langage Cet Inconnue Suit, Paris.

137. Dubois Jean & Al: Dictionnaire De La Linguistique Et De Sciences Du Langage, La Rousse, Paris 1973.

138. Dubois Jean et Autres: Dictionnaire De Linguistique, 2éme Ed La Rousse, Bordas /Vuep ,2002.

139. Leclerc (L): Histoire de la médecine arabe, 2éme ed, USA, 1971.

140. E. Blochet: les sources orientales de la devine comédie, Paris, 1901.

141. Encyclopedia Unversalis: Index (Volume Comprenant Discours), Paris 1990.

142. Escarpait. R: L'écrite Et La Communication, Paris, Puf (coll, Que Sais. Je?)1978.

143. Nechifor: Le Discours, Présence Emblématique Dans L'espace Linguistique, Nathan, Paris ,1999.

144. Ricœur Paul: Le Conflit Des Interprétation Essais Edition L'herméneutique, Du Seuil, Paris,1969.

145. Pierre Commelin :méthodologie grecque et romaine, ED, illustrée de nombreuse reproduction, ED, Éditions Garnier Frères, paris,1960.

ثالثا: المراجع باللغّة الإنجليزية

146. Paul Tillich: The shaking of the foundations, Charles Scribner's Sons, New York, 1906.

147. Harris. Z: Discourse Analysis Reprints The Hague, Mouton, 1963.

148. Oxford English: Dictionary, Oxford, University, Press, 1989.

رابعا: المقالات:

149. أركون محمد: الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، العدد26-27، السنة السادسة، 1983م.

150. الألوسي حسام الدين: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، مجلة عالم الفكر، (دت).

151. بلحسن عمار: قراءة القراءة، مدخل سوسيولوجي، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، دفتر رقم 3، الجزء الأول، جامعة وهران، 1992م.

152. بوحوش رابح: الأسلوبيّات وتحليل الخطاب، مختبر جامعة عنابة، الجزائر، 2006م.

153. بودراع عبد الرحمّن:النصّ ومنهج السياق، خصائص النصّ القرآني وآفاق القراءة، مجلة الترتيل، العدد2، مركز الدراسات القرآنيّة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ذو القعدة، 1435هـ، سبتمبر، 2014م.

154. بيرك جاك: محاولة لترجمة معاني القرآن الكريم، مجلة الفكر والفن المعاصر، العدد 129، القاهرة، مصر، (د ت).

155. البيومي محمد رجب: رحلة في الذاكرة، مجلة المنهل، العدد 575، المجلد 63، العام 68، المملكة العربيّة السعوديّة، أغسطس، سبتمبر،2001م .

156. حميش سالم: الاستشراق في ركب العلوم الإنسانيّة، الاستشراق في أفق انسداده، ط1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، الرباط، المغرب، 1991م.

157. حوار مع المستشرق جاك بيرك: مجلة رسالة الجهاد، العدد 84، السنة الثامنة، طرابلس، ليبيا، جمادى الآخرة، 1399هـ، شهر يناير، 1990م.

158. داغر سربل: حوار مع جاك بيرك، مجلة كل العرب، العدد سبعون، 28 كانون الأول، ديسمبر، 1404 هـ، 1983م.

159. عبد الشافي محمد عبد اللطيف: نشأة الاستشراق وتطوره إلى نهاية الحروب الصليبية، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد7، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 1422هـ، 2001م.

160. مجيد محمد عارف: الاستشراق الروسي والأثنوغرافيا، مجلة الاستشراق ودراسة الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، العدد الثالث، 1989م.

161. العالم محمود أمين: أندلسيات، جاك بيرك، مجلة العربي، العدد 445، وزارة الإعلام، الكويت، ديسمبر، 1995م .

162. العسري محمد عبد الواحد: أسئلة في خطاب الاستشراق الإسباني، حوار أعدّه محمد بن عمر، مجلة التسامح، العدد 02، ربيع 2003م.

163. ابن عياد محمد: سيميائيّة الخطاب، وخطاب السيميائيّة، مجلة علامات المغربيّة، العدد 29.

164. عبد الغني مصطفى: ترجمة جاك بيرك للقرآن، من القراءة إلى التفسير، مجلة الاجتهاد، عدد 49، السنة الثانية عشرة، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة، بيروت، لبنان، شتاء 2001م، 1421هـ-1422هـ.

165. فرحات علاء الدين: حول الترجمات الروسية للقرآن، مجلة فيبستنك (مجلة الجمعية الدولية لأساتذة اللغة الروسية وآدابها)، عدد 13، موسكو، 1996م.

166. القاضي محمد: الاستعراب الإسباني والتراث الأندلسي من خلال ثلاثة نماذج خوان أندريس- غيانغوس- ريبيرا، مجلة التاريخ العربي، العدد 16، خريف 2000.

167. محمد عبد علي حسين القزاز: حركة الاستشراق الروسي وترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم، مجلة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، السنة الأولى، العدد 1، صيف 2014م، 1435هـ.

168. محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، عالم المعرفة، الكويت، 167، جمادى الأولى 1413هـ، نوفمبر تشرين الثاني 1992م.

169. مقدسي أنطوان: الحداثة والأدب، مجلة الموقف الأدبي، العدد 9، دمشق.

170. مرتاض عبد الملك: القراءة وقراءة القراءة، مجلة علامات في النقد، ج 15، جدّة، مارس 1995م.

171. مكارم الغمري: مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، سلسلة المعرفة، العدد 155، الكويت، 1991م.

172. منتران روبير: الاستشراق الفرنسي، أصوله، تطوره، آفاقه، ترجمة يحي يوسف، مجلة الاستشراق، م2، العدد الثاني، دار الشؤون العامة، بغداد، العراق، شباط،1987م.

173. ولد خليفة محمد العربي: بيرك المفكر والإنسان من فرندة إلى سان جوليان، مجلة الثقافة العدد 110-112، وزارة الثقافة، الجزائر، 1998م.

174. وهب أحمد رومية: شعرنا القديم و النقد الجديد، مجلة عالم الفكر، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال 1416هـ، مارس، آذار، 1996م.

خامسا: مواقع على الأنترنت:

أ. اللغّة العربيّة:

175. أبرير بشير: النصّ الأدبي وتعدد القراءات، أو مفهوم النصّ والخطاب ص18. www.nashiri.net

176. http://ar-wikipedia.org/wiki/بنيوية.

177. محمود الربداوي: أهداف ترجمات القرآن وأنماطها عبر التاريخ، ملتقى أهل التفسير، مجلة التراث العربي، العدد 98، جمادى الأولى 1426هـ، Vb.tafsir.net/tafsir4023/

178. أبو المجد عبد الرحمن: الاستشراق الأمريكي والدراسات القرآنية، ملتقى أهل التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية 40207 tafsir /vb.tafsir.net.

179. ابن عاشور الطاهر (محمد الفاضل): تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر http://wagfeya.coM/book.php!bid=2538

180. عزوزي حسن بن إدريس: ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك، www.medinacenter.org

181. عبد السلام بن عبد العالي: مفهوم القراءة عند ألتوسير www.almadasupplements.com

182. القرآن.http://ar wikipidia.org/wiki

183. http://ar-wikipedia.org/wiki/ قراءة

184. كديك جمال: في مفاهيم الخطاب، الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب، يومي11إلى 13 مارس، جامعة ورقلة، 2003م. www.pdffactory.com

185. المحلى والسيوطي: تفسير الجلالين، والشوكاني، تفسير فتح القدير، سورة ص، القرآن الكريم مع التفسير، الإصدار الخامس، موقع روح الإسلام www.islamspiRit.com

186. www.marefa-org/index.php/ مدونة جيستينيان

187. مصابيح محمد: مفهوم النصّ والخطاب.articles/…and…/4022.v1 www.nashiri.net

188. ابن منظور أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، ج1، دار صادر، 2003م library islamweb.net/new library/display./book.php ?..

ب . اللغّة الفرنسيّة:

189. Dictionnaire La Rousse En Ligne, Sur Le Web, Site: http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/

190. http://baheth.info/all.jsp?

سادسا: الملتقيات واللقاءات العلميّة:

191. حسن محمد خليفة: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية المنعقدة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة في المدة 16– 18– 1427 هـ الموافق لـ 09– 11– 2006 م، المدينة المنورة، المجمّع، 1427 هـ، 2006 م.

192. سعدي بزيان: الاستشراق والمستشرقون، مدارسهم، وآراؤهم، محاضرة، الملتقى الدولي الثاني حول جاك بيرك، الفكر والعمل، قصر الثقافة، مفدي زكريا، الجزائر، 27 – 30 جوان2005م.

193. عشراتي سليمان: لقاء مع الدكتور، في 25 مارس 2006م (جلسة علمية).

194. عبد الوهاب التازي سعود: دور الترجمة في مواجهة التحديات، بحث ألقي في ندوة "الترجمة و التلاقح الثقافي"، إشراف و إصدار فاطمة الجامعي لحبابي، أبحاث وأعلام، 6، بيت آل محمد عزيز الحبابي، 1998م.

195. الفلاح نور الدين: في مفهوم النصّ، وقائع الملتقى القومي المنظم بصفاقس، أفريل 1988م، قراءة النصّ بين النظريّة والتطبيق، منشورات المعهد القومي لعلوم التربيّة، تونس،1990م.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة..... أ

مدخل: بين النصّ و الخطاب..... 2

الفصل الأول: النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي

تمهيد..... 36

المبحث الأول: النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي غير الأوروبي..... 45

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الروسي..... 58

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الأمريكي..... 65

المبحث الثاني: النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي الأوروبي..... 72

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الاسباني..... 73

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الانجليزي..... 79

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الألماني..... 86

النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الايطالي..... 92

المبحث الثالث: النصّ القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي..... 100

– لوي ماسينيون..... 112

– ريجيس بلاشير..... 116

الفصل الثاني: النصّ القرآني لدى جاك بيرك

تمهيد..... 123

المبحث الأول: النصّ القرآني ومقاربات من البنية..... 132

المبحث الثاني: النصّ القرآني والزمن..... 159

المبحث الثالث: النصّ القرآني والمعيار..... 189

المبحث الرابع: النصّ القرآني واللغة العربية..... 214

الفصل الثالث: الخطاب لدى جاك بيرك : المنهج، الرؤية، الانتقادات و البديل

تمهيد..... 233

المبحث الأول: الخطاب لدى جاك بيرك: المنهج و الرؤية..... 238

المبحث الثاني: الخطاب البيركي: الانتقادات..... 251

– زينب عبد العزيز..... 251

– محمود عزب..... 268

– محمد رجب البيومي..... 269

المبحث الثالث: الخطاب البيركي: البديل..... 271

– وائل غالي..... 273

– صبحي منصور..... 275

– محمود عكام..... 277

– منذر عياشي..... 279

– حسن بن ادريس عزوزي..... 285

– محمد أركون..... 292

خاتمة..... 306

قائمة المصادر و المراجع..... 314

فهرس الموضوعات..... 335

ملخص :

تعد ترجمة القرآن الكريم أهم و آخر أعمال"بيرك" الضخمة وقد أردفها بدراسة سمها" RELIRE LE CORAN" وهي مجموع محاضرات ألقها في الكوليج دو فرانس. ولعل السبب العلمي الذي دعاني إلى تناول الكتاب هو القراءة الفعليّة و المتأنيّة لما كتبه، وفحص العدة المنهجيّة التي توسل بها في إعادة قراءته للقرآن الكريم.

ثم كيف تعامل مع طبيعته المقدسة؟ ونظامه الخاص،و كيف تعامل مع جهود المفسرين والمستشرقين؟ ومع القراءات الغربية و العربية السابقة له والمتزامنة معه.

فخلصنا إلى أن قراءته تناولت القرآن تناولاً نقدياً أكاديمياً لائكياً، من منطلق مرجعيّة غربيّة، لذلك عدَّ القرآن نصّ تراثي حضاري مثله مثل باقي الكتب السماويّة الأخرى لذلك انتهت قراءته بالقصور، رغم عمق التناول، والإلحاح في البحث عن البديل، ورغم الغزارة في معالجة العديد من القضايا والتنبيه لأخرى.

وانتهينا في الأخير إلى أن تناول "بيرك" في قراءته للنصّ القرآني لابد أن تكون مشروعاً علمياً تتضافر فيه جهود جهات مختصة عديدة تكون على دراية بطبيعة الفكر البيركي، وعلى دراية بخصوصية النصّ القرآني باعتباره نصّ خطير، محفوف بالمقدس لازال يحتفظ بخصوصية الإخصاب، التوالد والتناسل.

Le résumé :

La traduction du Coran est la plus importante et le dernier ouvrage de Jacques Berque. Suivi par une étude qui la nommé « Relire le Coran », une collection de conférence prononcées au Collège de France.

La raison scientifique qui mon invité de prendre ce livre est la lecture réel et attentive de ce qui la écrit, et le pronostic de la méthodologie de relire le Coran. Et comment a fait face à sa nature sacrée ? Sa doctrine particulière, les efforts des interpréteurs et les orientalistes, les lectures occidentaux et arabes précédente et concourante.

Nous avons conclu que sa lecture a abordé le Coran avec une façon critique et académique laïc en termes de référence occidental, donc on a considéré que le Coran est un patrimoine culturel comme le reste des autres livres célestes.

Aussi, sa lecture est limité, malgré la profondeur et la motivation dans la quête d'alternatives, alors même l'exubérance en abordant bon nombre des enjeux et l'analogie des autres.

Enfin, on a conclu que la lecture de texte coranique abordée par Jacques Berque doit être un projet scientifique où ils accommodent les efforts de nombreux organes compétents acquis la pensée Berque familier à la confidentialité du texte coranique considéré comme texte dangereux pleine de sacré, qui conserve encore sa fertilisation, restitution et propagation.