

أهلاً بك

د. وائل غالي

فأبعد الاستشراق

الجزء الأول

منتدی سور الأزبکیة

WWW.BOOKS4ALL.NET

د. وائل غالى

ما بعد الاستشراق

الجزء الأول

دلالة الهلاك

لوحة الفلاف للفنان: سمير رافع
الخطوط للفنان: محمد العيسوي
المتابعة: علي حامد

تمهيد نقد الاستشراق

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

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

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

ومثل ردّ محمد رجب البيومي، المفكر المصري المعاصر، على قراءة «جاك بيرك»^(٢)، المفكر الفرنسي المعاصر، في هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق»، أفقاً، أكثر منه مئونة مواد أولية، أي أنه مثل نهاية، ومحطة، في وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام أو مجال مضمون هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق».

والجدير بالذكر فى مستهل هذا الكتاب أن السيدة سوزان مبارك، قرينة رئيس الجمهورية، قد أعلنت تكريم اسم الراحل جاك بيرك فى افتتاح الملتقى الدولى الثالث للترجمة الذى بدأ أعماله يوم السبت الموافق ٢٠١١ ٢٠٠٦ بالقاهرة.

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

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

يقضى الجواب على هذه الأسئلة بدراسة الاستشراق من جوانبه المختلفة السلبية والإيجابية من دون مقدمات مسبقة، كقول إدوارد سعيد بأن الاستشراق، كان متعاطفاً أحياناً، «لكنه أبداً مسيطر» (٥). وفى مرحلة سابقة، كلن المستشرقون يلتمسون آراء المفكرين العرب والمسلمين من أمثال أحمد زكى باشا وشكيب أرسلان وعبد العزيز جاويش (٦). ولذلك ينبغى

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

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

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

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

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

الاستشراق فى الغرب على العادات الذهنية للمجتمع الغربى، وعلى العادات الثقافية للمجتمع الغربى. ومن البديهى أيضا أن يستخدم المناهج التى صنعها لنفسه من أجل دراسة حضارته الخاصة. ومن هنا فقد لبراءة. على أن الاستشراق يحتوى على علم قد يفيدنا فى فهم أنفسنا وفى إدراك غيرنا على حد سواء. لذا لا بد من التمييز بين مستويات ودرجات ومراتب وطبقات المستشرقين. ومن هنا الأمل فى حوار بين فكرين أو مجالين مختلفين فى الدرجة لا فى النوع، وهو اختلاف فى الدرجة لأنه من الصعب أن تعيش حضارة الشرق مقطوعة الصلة تماما بالمحيط العالمى. فالنمط الرأسمالى هو «أول نمط يتسم بخصائص عامة كونية» (٢٢). وكان الاستشراق، كما هو معروف، قد ظهر فى الغرب فيما سُمى باسم «العصر الوسيط» بعد أن كانت العلاقة مجرد علاقة تجارية فى العصر القديم. وأخذ الغرب يترجم المؤلفات العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية. وكان الفكر الغربى هو الطالب، على حين كان الفكر فى اللغة العربية هو المعطاء. وبدأت الأمور تتغير ابتداء من القرن السادس عشر الميلادى. بدأ الفكر الغربى يتغير على حين بدأ الفكر العربى يتراجع. ثم جاء مستشرقو القرن الثامن عشر الميلادى من الرحالة والمبشرين والضباط ورجال الإدارة الاستعمارية وعلماء اللغة، والدين، والإنسان، والحضارات، والأدب، والآثار. وبدأ من

القرن التاسع عشر الميلادي، شوه الاستعمار الغربي الحديث صورة الشرق وواقعه، حيث ظهر استتسراق الاستعمار ثم ما بعد الاستعمار. وفي أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم في ثلثه الأخير، كان المستشرقون الفرنسيون يدرسون الشرق في إطار من الاكتشاف السياسي ومن الاكتشاف الاقتصادي للعالم العربي. وبدأ التفكير في فتح الأسواق الجديدة في إطار من السيطرة الأوروبية على القارات المنسية. كانت الموجة الأولى تتصف بتأسيس الجمعيات الاستشراقية، ثم الجمعية الآسيوية والجمعية الأمريكية الشرقية. أما المرحلة الثانية فشهدت ميلاد مؤتمرات المستشرقين. أما مستشرقو القرن الماضي فقد كانوا من التربويين وضباط المخابرات والمؤرخين الاقتصاديين ومدربي الشركات وخبراء الأسواق التجارية والسياسيين ونوى النيات الحسنة من أطراف حوار «المسيحية والخضارة العربية»^(٢٤). مع ذلك صار استتسراق القرن العشرين استتسراق الاستعمار. فوضع المستشرقون علمهم في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين في خدمة سياسة الهيمنة، وأدى ذلك إلى الاختلال شبه التام في ميزان العلاقة بين المجتمعات الغربية الرأسمالية، والمجتمعات الشرقية. وعلى هذا النحو تطور الاستتسراق. ومن هنا لم يُفَلت المستشرقون، بوعي أو بغير وعي، من التضامن المبدئي، المعرفي والسياسي، مع الثقافة الغربية

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

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

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

إنّ الأزمة الأمريكية الجديدة هي الوريث الشرعى لأسوأ ما أبدعته البشرية فى صدر القرن الواحد والعشرين: أزمة الاقتصاد العالمى، والإرهاب، وأسلحة الدمار الشامل. جاءت نهضة الأمم والشعوب فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، وتسارعت عملية النهضة تسارعا شديدا بفعل الانتصارات التى حققتها حركات التحرر الوطنى، والقومى، فى العالم المحتل السابق، فتزلزل بناء الاستشراق، وصار من الضرورى «التفكير من جديد» (٣٢) فى الماضى. «فانّ كل تفسير، كل بنية خلقت للشرق، هى إعادة تفسير، أو إعادة بناء له». (٣٣) من جهة أخرى، لا يقبل العلم التجنىس الأنثروبولوجى (٣٤). إنّ تحديد اتجاه التطور الثقافى للبشرية، تبعا لتقدمها نحو التجانس أو عدمه، واختيار دعم هذا التطور أو عدمه، هما الخاتمتان الطبيعيتان للحوارات المهمة عامة، وللحوارات التى تتعلق بالدولة والأمة على وجه الخصوص. وتكمن النزعة إلى التجانس فى التطور الرأسمالى وتعرقلها شروط التراكم

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

«موضوعه» (٣٧) إلى أن يتحول إلى محاور، وناقداً، ومساهم.

من هنا لم تعد مسألة الاستشراق هي نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق «المسيحي» (٣٨)، من جهة، والديانة الإسلامية، من جهة أخرى، أو بين الأصيل الإسلامي والدخيل غير الإسلامي، بين العربي والأعجمي. فمذ القرن الثامن عشر الميلادي، تعلمت الثقافة الأوروبية، توسعاً، ومجابهة تاريخية، وتعاطفاً، وتصنيفاً. فهل انتماء المرء إلى «الأمة» (٣٩) الإسلامية يمنحه مصداقية معرفية متفردة يحرم منها غير المسلم، من دراسة الإسلام كدين ودراسة الإسلام كثقافة ودراسة الإسلام كتاريخ؟ تلك هي الفرضية الدينية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقيمها «المسلمون» لقاء الاستشراق. وهي الفرضية الدينية الضمنية التي تقبع خلف التبشير الذي كان يحرك عمل الاستشراق. وواقع الأمر أن نشر التراث المسيحي السرياني والعربي بدأ منذ القرن الثامن عشر الميلادي، وعلى أيدي المستشرقين وعلماء الدراسات السامية، والتاريخ الكنسي المسيحي، تماماً مثلما بدأ هؤلاء نشر التراث الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي، تحقيقاً ودراسةً. وفي الوقت الذي كان فيه كارل بروكلمان ينشر كتابه المشهور عن التراث العربي الإسلامي المخطوط، قام ج. جراف، الألماني، وعالم الساميات المعروف،

بنشر مؤلف موثق عن التراث المسيحي العربى المخطوط. ومنذ ذلك الحين نشرت عشرات النصوص العربية التى كتبها المسيحيون العرب والمتعربون منذ القرن الثامن الميلادى وحتى القرن التاسع عشر الميلادى، ذلك أن المسيحيين معنيون بالإسلام، لأنه حدث ثقافى طبع الشرق بطابعه.

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

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

٠ - ١ - هـان اثنان : الروح العدوانى وشعور الكراهية :

لا تتبع العدوانية الغربية تجاه الشرق العربى الإسلامى من كراهية الإسلام، ولا من نزعة مسيحية قوية، كما سبق أن رأى الكثيرون، بل نمت هذه العدوانية، ثم تحولت. والجدير بالذكر أن تراث المسيحيين العرب ينقسم، كما أشار جون كوربون عن المسيحية العربية، إلى أقسام عدة منها الديني، الذى اهتم الأب سمير خليل فى العقدين الأخيرين بنشر كثير من نصوصه، التعليمى والجدالي، ومنها الفلسفى، ومنها التاريخى، والأدبى. والعدوانية الغربية تجاه الشرق عامة تتبع من جوهر المجتمع الصناعى المتقدم. وسبق أن اقترح ارش فروم (٤٢) (١٩٠٠-١٩٨٠) فى كتابه على «تشریح العدوانية البشرية» (٤٣)، و«كونراد لورنس» (٤٤) فى كتابه عن «الشربير المزعوم، على تاريخ العدوانية الطبيعى» (١٩٦٣) (٤٥)، كما قدم «هربرت ماركيذ» (٤٦) (١٨٩٨-١٩٧٩) تحليلا لروح

العدوان الغربى فيما يسمى باسم «مجتمع الوفرة». وقد وصف المجتمع الأمريكى المعاصر بالخصائص الرئيسية على النحو التالى (٤٧):

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

٢ - توسيع مستوى المعيشة المتصاعدة إلى فئات السكان البائسة.

٣ - توافق درجة عالية من التمرکز الاقتصادى ومن تمرکز السلطة السياسية، مع درجة عالية من التنظيم ومن التدخل الحكومى فى الاقتصاد.

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

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

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

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

٠ - ٢ - وضع الاستشراق داخل الخارج وخارج الداخل :

قد يُجرى الطبيب النفسى إجراءً مماثلاً للطبيب العام

والعلاج المباشر حين يضع الوظيفة البطيئة ضمن عائلته، فى عمله أو فى بيئته. وليس الإجهاد العقلى وإجهاد المريض يصدران عن الشروط السيئة فى عمله، وفى حيه، وفى مركزه الاجتماعى وحسب، بل بطبيعة العمل، وبطبيعة الحى، والمنزلة بنفسها - فى شرطها «الصحيح». ثم ينهض المريض فى وضع صحيح لهذا الشرط، مما يعنى تطبيع التوترات، أو وضعه بقسوة أكثر: جعله قادرا على وجوده كمريض، يعيش مرضه كمرض صحيح، من دون تقرير أنه مريض بالضبط عندما يرى نفسه ويرى صحيحاً. تظهر هذه الحالة حقا إذا خفت عمله، بطبيعته تماما، مبدراً، ومدهشا، مع أن العمل يدفع تماما، وهو ضرورى على المستوى «الاجتماعى»، أو إذا انتمى الفرد إلى مجموعة أقلية بائسة فى المجتمع القائم، السيئ والمنشغل التقليدى بشكل رئيسى فى عمل الخادم والعمل الصحيح القذر. لكن هذا أيضا يمثل الحالة، فى الأشكال المختلفة تماما، على الجانب الآخر للسياس بين تجار العمل والسياسة، حيث يتطلب الأداء الكفء والمربح (٥٠) أنواع انعدام الرحمة الذكية، واللامبالاة الأخلاقية، والعدوانية المستديمة. فى مثل هذه الحالات، يعادل سير «الوضع الصحيح» التشويه وتشويه الإنسان - مهما تعرف الأنواع الإنسانية للإنسان بشكل معتدل. كتب أريك فروم «المجتمع الصحيح»، ولم يدرس المجتمع القائم إنما درس المجتمع

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

لا يتطلب المجتمع المريض مفهوما متناقضا عن الصحة العقلية، «فمفهوم المفهوم» يعين (٥١) الصفات العقلية التى تجرمها «سلامة العقل» السائدة فى المجتمع المريض وتقبض عليها، أو تحرفها ؟ تعادل الصحة العقلية القدرة على الحياة المنشقة، وعلى الحياة غير المعدلة، تمثيلا لا حصرا. استطاع هربرت ماركيز أن يقول إن المجتمع يمرض عندما لا تؤسس مؤسساته الأساسية وعلاقاته، تركيبه، لاستعمال المادة المتوافرة والمصادر الثقافية للتطور المثالى وإشباع الحاجات الفردية، وذلك كتعريف مؤقت «للمجتمع المريض».

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

الصراعات الاجتماعية- توترا جديدا وتشديدا على الأفراد. وجرت العادة أن ندرس العمل الصحيح للعملية الاجتماعية، الذى يصون التعديل والاستسلام، كالخوف من فقدان العمل أو من فقدان المنزلة، أو المقاطعة، وهلم جرا، فليست هناك من سياسات تنفيذية خاصة تتعلق بالذهن. لكن التضاد بين الأنماط القائمة للوجود والإمكانات الحقيقية للحرية الإنسانية تعاضم تماما فى المجتمع المرفه المعاصر بحيث ينبغى على المجتمع أن يصون التنسيق الذهني الفعال أكثر من الأفراد، لكى يمنع الانفجار، فى عقله الباطن والأبعاد الواعية، فالنفس تنفتح على التلاعب المنظم والسيطرة المنظمة، وتخضع لهما. وعندما بحث هربرت ماركيزوز فى القمع الفائض «المطلوب» لصيانة المجتمع، أو عن حاجة المجتمع للتلاعب المنظم وللسيطرة المنظمة، فقد أشار إلى الحاجات الاجتماعية التجريبية المنفردة، والانفتاح الشعورى على السياسات. وهكذا قد يواجه البشر ذلك أو ينفثون عليه أو لا يواجهون ولا ينفثون. وأثر هربرت ماركيزوز البحث فى الميول، والقوى التى يمكن أن يميزها تحليل المجتمع القائم، وهى الميول، والقوى التى تؤكد نفسها بغض النظر عن إدراك صنّاع السياسة لها. وتعتبر الميول، والقوات عن مقتضيات الجهاز القائم للإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك- وهى مقتضيات عقلية سياسية تقنية اقتصادية لابد منها لصيانة السير المستمر

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

إنّ الهدف الموضوعي العام هو أن يوفّق بين الفرد ونمط الوجود الذي يفرضه عليه مجتمعه، عدا كلّ التلاعب المعين لمصلحة بعض الأعمال التجارية، والسياسات، والضغوط.

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

وتوحى هذه التعليقات القصيرة بتجذر المجتمع فى الروح، وبأن مدى الصحة العقلية لا يقع فى الفرد إنّما فى المجتمع

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

يدعو السؤال إلى جواب إيجابي، إذ يفسد المجتمع التطور الفردي، إذا تعلق التوتر السائد بتركيب المجتمع نفسه وإذا نشط التوتر الحاجات وأشبع حاجات أعضائه الغريزية التي تضع الأفراد ضد أنفسهم لكي يعيدوا إنتاج قمعهم ويشدّدوه. وقد بدا التوتر في المجتمع الغربي، من النظرة الأولى، خاصية أى مجتمع يتطور على ضوء التغييرات «التكنولوجية» (٥٢) الكبرى التي تبتكر أنماطا جديدة من العمل ومن الراحة، فتؤثر في العلاقات الاجتماعية كلّها، وتحدث تحويلا شاملا للقيم. حينئذ يتجه العمل الصحيح في اتجاه الهم غير الضروري تماما، بل في اتجاه التبذير، وحينئذ يصبح عمل المأجورين أيضا وعلى نحو متزايد عملا «أليا»، ويصبح عمل السياسيين والمدراء موضع الشك، ويبدو المحتوى التقليدي للكفاح من أجل الوجود بلا معنى بنحو متزايد ومن دون مادة، ويظهر كضرورة غير ضرورية، بنحو متزايد. لكن البديل المستقبلي، يعنى الإلغاء الممكن للعمل المغترب، يبدو بلا معنى بالقدر نفسه، وإنكارا، وتخويفا. وفي الحقيقة، إذا تصوّر المرء هذا البديل كالتقدم وتطوير النظام القائم، ثم إزاحة محتوى الحياة إلى وقت الفراغ، إنما يأخذ ذلك شكل الكابوس، وهو التحقيق الذاتى الكبير، والمرح، وقضاء الوقت الممتع فى فضاء يتقلص بثبات.

٠ - ٣ - العقلانية التكنولوجية لقاء منطق السيطرة:

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

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

فقد نظرت الميتافيزيقا الكلاسيكية فى الكائن، وأهملت الوجود، وحصرت الكائن فى الواقع الموضوعى، وفى الأشياء، وتصورته ومثله، وعقلته وقولته، ثم بدلت فى مفهوم الحقيقة من انكشاف إلى مطابقة لبنى العقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود ككينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كان من أبرز نتائجها البينة «علم الوجود الدينى» فى الميتافيزيقا، وفى العقلانية التكنولوجية العلمية. وقضى ذلك بتفكيك بنية «علم الوجود الدينى» الأفلاطونى والأرسطى،

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

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

وليس الخطر الحقيقى الذى يتهدد النظام القائم هو إلغاء العمل، لكن الخطر الحقيقى الذى يهدده هو إمكانية العمل غير المأجور كقاعدة إعادة إنتاج المجتمع. ليس ذلك أن الناس عادوا لا يرغمون للعمل، لكنهم قد يرغمون للعمل لحياة مختلفة جدا فى علاقات مختلفة جدا، وقد يعينون الأهداف والقيم المختلفة جدا، وربما يلزم أن يعيشوا تبعا لأخلاقية مختلفة جدا - هذا «الإنكار المؤكّد» للنظام القائم، هو البديل المحرر. على سبيل المثال، قد ينظّم العمل الضرورى اجتماعيا مثل هذه الجهود كإعادة بناء المدن والبلاد، وانتقال مواقع العمل

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

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

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

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

إنّ «الدفعتين» (٦١) Impulses المتعاكستين إجباريتان معاً، وتتحدان في هذا التحويل الإسقاطي، وتوجهان الحضارة، عقلياً، و«عضوياً» (٦٢). لكن مهما يغلّق إتحادهما ومهما يكن فعّالاً، تبقى صفاتهما الخاصة من دون تغيير، بل بالعكس ينشّط العدوان دماراً يتجه للموت، بينما تبحث الغريزة الجنسية عن الحفظ، والحماية، وتحسين الحياة. لذا، يظل الدمار يعمل في خدمة الجنس الذي يخدم الحضارة والفرد، وإذا صار العدوان أقوى من نظيره الجنسي، ينقلب الاتجاه، عدا أن الطاقة التدميرية لا تقدر أن تقوى من دون تبسيط الطاقة الجنسية، فالتوازن بين الدفعتين الأساسيتين هو توازن كميّ، والغريزة المتحركة هي غريزة آلية، توزّع الكميّة المتوافرة من الطاقة بين الدفعتين المتناقضتين.

٠ - ٤ - أصل القمع الحضارى :

أعاد هربرت ماركيزوز صياغة مفهوم سيجموند فرويد

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

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

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

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

فالحاجة لـ «الهدوء، والسرية، والاستقلال، والمبادرة،

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

مع «نسبة القتل» بينما هم يلمون بالأخرى «بالنسب»، استنادا إلى هذا التعويد مثل نسب العمل أو المرور أو البطالة. ويتكيف الناس مع حياة الأخطار، والوحشية، والإصابات المتزايدة من الحرب في فيتنام، كما هو الحال مع من يتعلم بشكل تدريجي أن يعيش مع الأخطار اليومية وإصابات التدخين، وإصابات ضباب الدخان، أو إصابات المرور. وتظهر الصور في الصحف اليومية، وفي المجلات واسعة الانتشار، في أغلب الأحيان، باللون اللطيف واللامع، وتعرض لسجناء تحت الاستجواب، ولأطفال صفار يسحبون الغبار من وراء السيارات المدرعة، ولنساء مشوهات. وليس ذلك شيئا جديدا (٦٣) لكنه الوضع الذي يفرق. ويطبّع ظهورهم في البرنامج المنتظم، في الإعلانات التجارية، وفي الألعاب الرياضية، وفي السياسة المحلية، وفي تقارير المجموعة الاجتماعية، وحشية القوة أكثر بحيث يشمل السيارة الحبيبة، ويبيع المنتجون «الثينديرد»، و«الغضب»، و«العاصفة»، وتضع صناعة النفط «نمرا في الدبابة». وتتميز اللغة المحكومة بالتصلب. مفردات معينة من الكره، استياء، وتشهير بمعارضة السياسات العدوانية والعدو. يكرر النمط نفسه باستمرار. هكذا، عندما يتظاهر الطلاب ضد الحرب، يصبح ذلك عملا من أعمال «الفوغاء» ينظمه «الأنصار المؤمنون بالحرية الجنسية» و«الأحداث المنحطون»، و«قنافذ بحر

الشارع والأشرار» و«صعاليك» الشوارع، بينما تشمل المظاهرات المضادة المواطنين المجتمعين. وفي فيتنام قام «العنف الشيوعي الإجرامى المثالى» ضدّ العمليات الاستراتيجية الأمريكية. وتمتع الحمر بصلافة إطلاق «الهجوم الأولى». من المفترض أنهم يفترضون إعلانه مقدما ونشره علنا؛ «يجتنبون الفخ». من المفترض أنهم يبقون فى داخلهم. تكتنات هجوم فيتكونج الأمريكية «فى أعماق الليل» وأولاد قتل الأمريكان. ومن المفترض الهجوم على الأمريكان فقط فى وضع النهار، من دون إزعاج نوم العدو، أو قتل الأولاد الفيتناميين.

٥ - أشكال الرقابة الجديدة :

تكشف اللغة (٦٤)، عن ائتلاف المختلف. وقد رأى جورج أرويل أنّ السلام، فى فمّ العدو، يعنى الحرب، والدفاع والهجوم، بينما على الجانب الآخر، الضبط يصعد النفس، والقصف التام يعدّ للسلام. تعيّن اللغة قبلية العدو كشرّ فى مجموعته وفى أعماله ونياته كلّها، حين تنتظم اللغة هذا الأسلوب المميّز. وهكذا اتسعت صورة العدو المتخيل خارج نطاق الحقيقة. إنّ موضوع الرهان هو الاستقرار المستمر ونمو النظام المهدّد بلا عقلانيته - بالقاعدة الضيقة التى ينهض عليها ازدهاره، بالتجريد من الإنسانية الذى يقتضيه

يسره المبدّر والطفيلي. إنّ الحرب العديمة المعنى نفسها هي جزء من هذه اللاعقلانية ومن جوهر النظام. إنّ ما كان تدخلاً بسيطاً في البداية، وحادثاً عرضياً، تقريبا، وطوارئ السياسة الخارجية، أصبح قضية قانونية تقود معدل الإنتاج، والمنافسة، وسمعة الكل. إنّ بلايين الدولارات صرفت للمجهود الحربي «بتنبيه» (٦٥) سياسى وتنبيه اقتصادى أو علاج. والتنبيه أى تغير طاقة يثير عضو استقبال حس، يطلق بتوسيع فضفاض بأى شيء أو حدث يكون له مثل هذا الأثر. طريق كبير من امتصاص جزء الفائض الاقتصادى، وإبقاء الناس فى مكانهم. ربّما كانت هزيمة فيتنام إشارة إلى الحروب الأخرى من أجل التحرير الأقرب من البيت - وربّما للتمرد فى البيت. وليس من شك فى أنّ الاستخدام الاجتماعى للعدوانية يرجع إلى البنية التاريخية للحضارة الإنسانية كما كان واسطة التقدّم القويّة. على أية حال، قد تتحوّل المرحلة، هنا كما من قبل، من الكمية إلى النوعية وتخرّب التوازن الصحيح (٦٦) بين الغريزتين الأوليين لمصلحة الدمار. وسبق أن ذكر هربرت ماركيز «شبح» الأتمة (٦٧). واقع الأمر أنّ الشبح الحقيقى للمجتمع المرفه هو التخفيض الممكن للعمل إلى مستوى لا يعود يعمل الكائن الحى الإنسانى أكثر من آلة عمل. ويناهض الهبوط المجرّد الكمية قوّة العمل الإنسانية المطلوبة ضدّ صيانة نمط الإنتاج الرأسمالى

ابتداء من كل الأنماط الاستغلالية الأخرى فى الإنتاج. ينفعل النظام بزيادة إنتاج السلع والخدمات التى إما لا تزود الاستهلاك الفردى على الإطلاق، أو تزيد الرفاهية (٦٨). وتظهر درجة هذا النوع من العمل كعمل غير ضروري، وبلا شعور، وزائد عن الحاجة بينما تتحول ضرورة أكل العيش، وينهض الإحباط على إنتاجية هذا المجتمع نفسه، وينشط العدوانية، إلى الدرجة التى يبلغ فيها المجتمع العدوانية فى تركيبه نفسه، ويعدّل التركيب العقلى لمواطنيه أنفسهم، ويصبح الفرد فى الوقت نفسه أكثر مرونة وأكثر عدوانية وأكثر طاعة، ليستسلم لمجتمع يشبع أعمق حاجاته الغريزية ومكبواته المعتادة، استنادا إلى يسره وقوته. وتجد هذه الغرائز الفطرية صورتها الشهوانية على ما يبدو فى ممثلى الناس. ووجه رئيس لجنة القوات المسلحة بمجلس الشيوخ الأمريكى، السيناتور الجورجى رسل، بهذه الحقيقة. وأورد هربرت ماركيز قول السيناتور أن هناك أمرا حول الاستعداد للدمار الذى يجعل الناس يتملّون أكثر فى إنفاق المال من تصور أغراض بناءة. لذلك، لا أعرف، لكنى لاحظت، على مدى ثلاثين سنة تقريبا فى مجلس الشيوخ، أن هناك أمرا يتعلق بشراء أسلحة القتل، والتحطيم، وإبادة المدن، وإزالة أنظمة النقل العملاقة التى تجعل الناس يقدرّون قيمة الدولار عندما يفكّرون بالإسكان الصحيح، وبعناية صحة البشر».

وطرح هربرت ماركيوز فى موضع آخر سؤالاً عن كيفية مقدرة القياس المحتمل ومقارنة العدوان السائد من الناحية التاريخية فى مجتمع معين، وبدلاً من أن يعيد صياغة الحالة، أراد هربرت ماركيوز فى عقد الستينيات من القرن العشرين أن يركّز على السمات المختلفة، وعلى الأشكال المعينة فى عدوان الواقع فى ذلك الوقت وعلى إشباعه. وميز هربرت ماركيوز «العدوان التقني، والتشبع التقني» من الأشكال القديمة للعدوان. فإنّ فعل العدوان يجرى فى المجرى الجسدى بنحو إلى تماماً، فهو فعل القوة الأعظم البعيدة من الإنسان الفردى الذى يحركه، ويبقيه فى الحركة، ويقرّر نهايته أو هدفه. إنّ الحالة الأكثر تطرفاً هى الصاروخ. والمثال العادى هو السيارة. يعنى ذلك أنّ الطاقة، والطاقة النشطة والمكتملة هى الطاقة الكهربائية والميكانيكية، أو الطاقة النووية «للأشياء» من دون الطاقة الغريزية للإنسان. وتحوّل العدوان، إذا جاز التعبير، من موضوع إلى جسم، أو على الأقل «يتوسّط» بموضوع، والهدف يحطّمه شيء من دون الشخص. ويتغيّر ذلك فى العلاقة بين الطاقة الإنسانية والمادية، وبين الجزء البدنى والجزء العقلى فى العدوان. ويصبح الإنسان هو الموضوع وذات العدوان تبعا لقواه العقلية من دون قواه البدنية. ولا بد أن يؤثّر فى الحركية العقلية. وقدم هربرت ماركيوز فرضية اقترحها من المنطق الداخلى للعملية. فمع

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

الأكثر قوّة والأكثر «تقنية»، يناسب الأقل، قوّة الدفع الأولية، ويسكنها، بل يتجه نحو التكرار، ونحو التصعيد. وليس من شك في أن استعمال آلات العدوان قديم قدم الحضارة نفسها، لكن هناك فرقا حاسما بين العدوان التقني، من جهة، وبين أشكال العدوان البدائي، من جهة أخرى. ولم تضعف الأشكال الأكثر بدائية بشكل كمي وحسب إنما اقتضت هذه الأشكال تنشيطا للجسم إلى درجة أعلى بكثير من عدوان آلات الأتمتة أو نصف الأتمتة. إنّ السكين، الآلة غير الحادة، حتى المسدّس هو أكثر «الوسائل» التي يتوسل بها الفرد. إنّ استعمال هذه الأدوات، وإنّ لم يعلّ إعلاءً عمليا في خدمة غرائز الحياة (٧٢)، هو استعمال إجرامي (٧٣) يخضع للعقاب الحادّ نفسه. وفي المقابل، ليس العدوان التقني جريمة. وليس السائق المسرّع لسيارة أو محرك المركب قاتلا حتى إذا صار إلى القتل. وبالتأكيد ليس مهندسو إطلاق النار من الصاروخ من القتل. ويصدر العدوان التقني ديناميكية عقلية تهيج ميول معاداة الجنسية التدميرية للمركب الطهراني. وتتخطّم الأنماط الجديدة للعدوان من نون تلويث الأيدي، أو الجسم، أو تجريم الرأي. تنظّف البقايا القاتلة، جسديا وعقليا، على حد سواء. وتحصد نقاوة عمله القاتل العقوبة الإضافية إذا اتجهت نحو العدو الوطني، ولقاء المصلحة الوطنية. واقتترنت الحرب في فينتنام بالتقليد الطهراني تراث الولايات المتحدة الأمريكية (٧٤). فهي صورة العدو القذرة في أكثر أشكالها

بُغضًا. إنَّ الغابة القذرة هي بيئته الصحيحة، وتحرير الروح من الجسد، وقطع الرأس هما طريقتاه الصحيحة في العمل. وبالتالي، فليس احتراق مأواه والنزع، وتسمم مواده الغذائية إستراتيجية إنما العمليات الأخلاقية هي أيضا إزالة عسر الهضم، وتمهيد الطريق أمام ضرورة النظافة السياسية والاستقامة السياسية. ويؤدى التطهير الجماعى للضمير الجيد من كل المنع العقلانى إلى ضمور التمرد الأخير لسلامة العقل ضد مستشفى المجانين. لا الهجاء، ولا السخرية تحضر الفلاسفة الأخلاقيين الذين ينظمون الجريمة ويدافعون عنها. هكذا يقدر أحدهم، من لوز أن يصبح أضحوكة، أن يمتدح يعظ علنا «العمل الأعظم فى تاريخ أمّتنا» فى الحقيقة، و«الانجاز التاريخى الأغنى»، وتطلق البلاد القوية، والمتقدّمة فى العالم العنان للقوة التدميرية فى تفوقها التقنى على غيرها.

ويتجه تدهور المسؤولية والذنب، وامتصاصهما فى الجهاز التقنى وفى الجهاز السياسى القوى إلى إبطال القيم الأخرى التى كانت تبخر العدوان. وتبقى عسكرة المجتمع الظاهرة الواضحة والأكثر دمارا فى هذا الميل، ولا يجب أن تقل تأثيراتها المزعومة المنتهية فى البعد الثقافى. وتفكك إحدى هذه التأثيرات قيمة الحقيقة. وتتمتع أجهزة الإعلام بتوزيع

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

٦-٠ - مجال الجمال :

يبسط انتهاك العدوان في مجال غرائز الحياة قيمة البعد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الهوامش

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

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

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

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

3- 1910-1995.

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

السمهوري، تعليق وتحقيق د. شاكراً مصطفى، ومراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص٧٢؛ دانيال فرني، الإمبريالية بعد الحداثة، صحيفة لوموند الفرنسية، العدد ٢٥ - ٤ ٢٠٠٣؛ الحداثة (١٨٩٠-١٩٣٠)، تحرير مالك برادبري وجيمس ماكفارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزي، بغداد - العراق، دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص١٣ :، دراسة الحداثة هي غير دراسة نصب تاريخي أميط اللثام عن كل ما يحتويه من معالم ولم يبق فيه شيء يكتنفه الغموض.؛ هنري لوفيفر، ترجمة كاظم جهاد، ما الحداثة، بيروت - لبنان، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨٣، ص١٣ :، منذ زمن قديم والحديث يقابل القديم ومنذ قرون والحالي والجديد يستخدمان من أجل تفخيم نفسيهما، أو الإلقاء بما يختلفان عنه (أو يتوهمان أنهما يختلفان عنه) في هوة الأشياء الماضية، كما تتصف - أقل ما تتصف - بأن خصائصها تظل غير قابلة للاستنفاد، دائماً.؛ ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، بيروت - لبنان، دار الطبيعة، ط١، ١٩٨٠، معنى الحداثة في الفلسفة، ص١٣٥؛ د. عبد السلام المسدي، النقد والحداثة، مع دليل ببليوغرافي، بيروت - لبنان، دار الطبيعة، ط١، ١٩٨٣.

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

إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٨٧ .

٦- أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، حركة اليقظة في مواجهة التفريب، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨؛ د. محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، منهج وتطبيق، دار العودة بيروت، مكتبة مدبولي، ١٩٧٤ .

٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٣٠٩ .

٨- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٥،

٩- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٥٨،

١٠- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٨،

١١- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١٠-١١ .

12- G. Balandier, Culture plurielle, culture en mouvement.

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

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

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

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte 2 Bde. Munchen, 1922-23. 1. Band : Gestalt und Wirklichkeit. 2Bd. Welthistorische Perspektiven.

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

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

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

ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٨،

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

19- Schicksal einer Kultur.

20. Vollendung.

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

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

٢٣- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧ و ١١ و ٢٠ .

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

دون تاريخ.

25- J. Habermas.

26- P. Hassner.

27- G. Giorgio, L'homme sans contenu, Circe, Paris, 2000;
G.Giorgio. The Man Without Content, Stanford University Press, Stanford, 1999.

28- M. Gauchet.

29- Th. De Montbrial.

30- P. Ricoeur.

31- 1933-2004.

٣٢ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٤؛ هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١ .

٣٣ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٧٥ .

34- E. Sapir, Anthropologie, Paris, Mimit, 1967.

٣٥- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٣١،

٣٦- فى شهر ديسمبر من العام ١٩٥٦،

٣٧- أى الشرق والشرقيين.

٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤ و١٩٩-٢٠٠.

٣٩- د. ناصيف نصار، «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ»، «دراسة فى مدلول الأمة فى التراث العربى والإسلامى»، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٧.

٤٠- محمد الغزالى، «مع الله»، ج٢، القاهرة، أخبار اليوم، ١٩٩٢، ص٦٠؛ مصطفى النهيرى، «أزمة الفكر العربى»، دار الكتاب، ١٩٧٢.

٤١- على سامى النشار، «نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة»، الإسكندرية، دار الثقافة، ١٩٤٩؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠،

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

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

42- E. Fromm.

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

44- Konrad LORENZ.

45- Das sogenannte böse zur naturlische der Agression.

46- H. Marcuse.

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

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

٤٩ - الذهن كنفس، والذهن كالنفس-الجسد.

٥٠- إعادة الإنتاج.

٥١- حفظ.

٥٢- علم الاجتماع الصناعي وعلم النفس، أو علم العلاقات الإنسانية.

53- A. Feenberg, Marcuse or Habermas : Two Critiques of Technology, Inquiry, 39, 1996, PP. 45-70.

٥٤ - يورجن هابرماس، العلم والتقنية، كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٣.

٥٥- البطالة كالمعتاد شرط، وحتى إذا كانت البطالة مريحة، فهي تبدو أسوأ من العمل العادي.

٥٦- نحو العام ٤٧٥ قبل الميلاد.

57- Satz vom Grund/Principium rationis/principe de raison.

58- Sublimation

٥٩ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣.

60- Y. Raynova, Vernunft und Terror : Zur Postmodernen Lektüre von Freud, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/>

PoliRayn.htm.

٦١ - والدفعة هي نزعة للفعل من غير تدبر.

62- Organique

٦٣ - تقع مثل هذه الوقائع في الحرب.

٦٤ - جورج أرويل، رواية ١٩٨٤، بيروت- لبنان، دار الأنوار

للطباعة والنشر، ترجمة أمانى دياب ٢٠٠٥؛ أنظر أيضا :

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

65- Stimulus.

66- Normal.

67- Automation.

٦٨ - رفاهية توجه الفاقة المستديمة، لكن الرفاهية كضرورة لعمل

قوة العمل الكافية لإعادة الإنتاج الاقتصادي القائم وإعادة إنتاج

النظم السياسية.

69- Super-sublimated.

٧٠ - الكراهية، والاستياء.

٧١ - أولو الأمر، الحكومة.

٧٢ - كما في العائلة.

- ٧٣- الجريمة الفردية.
- ٧٤- المقال المجهول المؤلف والصادر في مجلة «الأزمة الحديثة» (عدد شهر يناير من العام ١٩٦٦)، الفرنسية.
- ٧٥- تتضمن «الأكذوبة، الالتزام بالحقيقة».
- ٧٦- يشتره حتى إذا عرف بشكل أفضل. كان الالتزام بالحقيقة دائما غير ثابت، وراوغت بالإمكانات القوية، وعلقت، أو قمعت.
- ٧٧- هيرت ماركيز، «الجنس والحضارة»، ترجمة مطاع صفدي، بيروت-لبنان، دار الآداب، ١٩٧٠، ص ٢١٦ .
- ٧٨- هوبر فدرين، «كيف ننكر الصدام بين الإسلام والغرب؟» (صحيفة لوموند العدد ٢٨-٢-٢٠٠٣)؛ Thierry de Montbrial، «فيما وراء الصراع»، (صحيفة لوموند، العدد ٣-٢٠٠٣-٢٠٠٣).
- ٧٩- بريان تيرنر، «ماركس ونهاية الاستشراق»، ترجمة يزيد صايغ، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٦٨-٦٩ .
- ٨٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٢٨ .
- ٨١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة،

ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٨١ .

٨٢- د. عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٨ .

٨٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٦٠ .

٨٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٧١. وص ١٢٨ .

٨٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٦٩ .

٨٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

٨٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١١٩ .

٨٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله

إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣٦ .

٨٩- برتولد بريخت، الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكوس، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، مسرحيات عالمية، ٦، نصف شهرية، مراجعة لجنة المسرح العالمي، المسرح العالمي، هيئة الإذاعة والمسرح والموسيقى، الدار القومية للطباعة والنشر، الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥ .

٩٠- عبد الله العروى، الأيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٠، ص ١٥٥ .

٩١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٢٢ .

٩٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٠ و ٣٢٥؛ د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط ١، ١٩٧٤، ص ١٢٠؛ هيرت ماركيزوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط ١، ١٩٦٩، ص ٥٥ و ١٢١؛ بوروما ومارغليت، الاستغراب أو الحقد على الغرب، مجلة مركور، العدد رقم ٤ / ٢٠٠٢ .

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

الفصل الأول :

اللامفكر فيه : الاختلاف

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

البيومي، ضمن متن كتابه، ترجمة اللجنة العلمية لدراسة جاك بيرك. ولم يختر لا هو ولا اللجنة العلمية - التي شوهت دراسة جاك بيرك في بعض المواضع الجوهرية مما يسر الهجوم على جاك بيرك - صياغة أخرى «كقراءة ثانية للقرآن» أو قراءة متكررة للقرآن «أو قراءة معادة للقرآن» أو «قراءة أخرى للقرآن» أو قراءة مغايرة للقرآن» أو غيرها من الترجمات الممكنة التي تفي بالمعنى نفسه من دون أن تكرر ترجمة كاتب هذه السطور، بل لم يرهق محمد رجب البيومي نفسه بالإشارة إلى مرجعه فيما نقل عنه. وأما عن الجوهر، وبعيدا من العناوين والشكليات والترجمات والنقول، فمشروع المفكر الفرنسي الراحل، جاك بيرك، كان، من جهة، مشروعاً متكرراً^(٢) وكان، من جهة أخرى، قراءة.

١ - ١ - موقع علم قراءة القرآن :

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

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

القرآن، كقولك الخسران من خسرت. وروى القرطبي عن الخطابي، ورواه طلحة عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء، أن الرسول قال : «زينوا القرآن بأصواتكم» . أي الهجوا بقراءته، ومعناه الحضّ على قراءة القرآن. والأمر بالتزيين هو اكتساب القراءات، وتزيينها بالأصوات، وتقدير ذلك، أي زينوا القراءة بأصواتكم، فيكون القرآن بمعنى القراءة، كما في الآية : «أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً» (سورة الاسراء، الآية ٧٨)، أي قراءة الفجر، وكما في الآية : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (سورة القيامة، الآية ١٨)، أي قراءته والعمل به. وكما جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال : إن في البحر الشياطين مسجونة أوثقها سليمان، ويوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا، أي قراءة. وقال الشاعر حسان بن ثابت في عثمان :

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

كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقلة. ولا بد فيها من التلقى، ومن المشافهة، لأنّ في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشافهة. وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن في رؤية من دون النقل، أو وجه إعراب أو لغة، من دون رواية. ومراعاة «اللهجات» (٤) القبائل المختلفة، كان الرسول يتلو كلماته بلهجات متعددة. فافتتاح سورة العلق بكلمة «اقرأ» إيذان بأن النبي سيكون قارئاً، أي تاليا كتاباً من بعد أن لم يكن قد تلا كتاباً. وأما اللهجة فهي أسلوب أداء الكلمة إلى السامع، من مثل إمالة الفتحة والألف أو تفخيمهما، ومثل تسهيل الهمزة أو تحقيقها. فهي محصورة في جرس الألفاظ، وصوت الكلمات، وكل ما يتعلق بالأصوات وطبيعتها، وكيفية أدائها. وقد تتميز اللهجة بقليل من الخصائص التي ترجع إلى بنية الكلمات ونسجها، أو معاني بعض الكلمات ودلالاتها. ومتى كثرت هذه الصفات، بعدت اللهجة عن أخواتها حتى تصبح اللهجة لغة قائمة بنفسها. فكما أن اللغة تتشعب إلى لهجات، كذلك اللهجات قد تستقل وتشيع، وتتثبت أقدامها حتى تصير لغة. وكان يحدث أن يتلو بعض الصحابة آيات بلهجة سمعها من الرسول شفاهاً، في حين قد سمع الآيات، وربما كانت سورة، بعض الصحابة بلهجة أخرى، تختلف عن اللهجة الأخرى، على نحو ما روى عن عمر بن الخطاب، إذ ذكر أنه سمع

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

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

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

٣ - الفروق التي وقعت بين صيغ الصحابة في عهد

عثمان.

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

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

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

النحو التالى :

Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen

أيّ : «الكتاب التعليمى فى القراءات القرآنية السبع». واعتنى أوتو برتزل، من جهة أخرى، بنشر «المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقد»^(٩). وترجم أوتو برتزل عنوانى الكتابين «المقنع» و«النقط»، على النحو الحرفى التالى:

Orthographie und Punktierung des Koran

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

Das Biographische Lexikon der Koranlehrer

أيّ : «معجم السير الذاتية المتعلق بمُعلمي القرآن»، أو،
بعبارة أدق، «طبقات القراء». ومن العلماء الذين صنفوا في
هذا الميدان، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار المعروف بأبي
على الفارسي^(١١)، أحد أعيان القرن الرابع الهجري، وبنى
الفارسي بحثه على كتاب أبي بكر ابن مجاهد^(١٢) ثم جاء
تلميذ مجاهد، بن جني^(١٣). وألف ابن مجاهد على رأس
المائة الثالثة من الهجرة «كتاب القراءات السبعة» .
فانقسمت القراءات إلى شاذة وغير شاذة، وغلب وصف الشاذ
على ما عدا القراءات السبع. إلا أن البدهي الذي لم يهتم به
الباحثون العرب المحدثون الاهتمام المتصل هو البحث فيما
سماه الباحثة الألمانية الحديث المستشرق المعروف، «تيودور
نولدكه»^(١٤) (١٨٣٦-١٩٣٠)، باسم «تاريخ القرآن»
(١٨٦٠م)^(١٥)، ومنْ جاء بعده ليستكمل بحثه أمثال شوالي،
وبجشتراسر وبرتزل. فمنذ القرنين السابع عشر الميلادي،
والقرن الثامن عشر الميلادي، بدأ الباحثون الأوروبيون في
الدراسات اليونانية والدراسات اللاتينية ينظرون إلى «الكتاب
المقدس» بعهديه القديم والجديد، باعتباره نصاً تاريخياً هو
نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل
المخطوطات الأخرى القديمة والحديثة. وفي القرن التاسع
عشر الميلادي كانت دراسة «الكتاب المقدس» قد صارت إلى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٥ - طور الاختيار فى روايات العشرة.

٦ - طور تعميم قراءة حفص وهو طور النسخ المطبوعة.

إنّ المدرسة الألمانية، كما أسلفنا من قبل، هى التى دفعت قُدمًا البحوث الفلسفية بالذات حول النص القرآنى منذ مطلع القرن العشرين. والجدير بالذكر أنّ محمد رجب البيومى لم يرَ نقد جاك بيرك لتيودور نولدكه فى متن الدراسة نفسها. قام تيودور نولدكه، كما يقول جاك بيرك، مسلحاً «بنزعتة الوضعية» (٢٩) التى سادت فى عصره، بتعرية الأسلوب والنحو والمفردات فى القرآن مشهراً ببلادة هنا وتكرار وحيد عن المعنى هناك ثم اختصار وحذف بل وخطأ فى موضع آخر. وما أشار إليه تحليل بيرك باعتباره تفرداً عزاه تيودور نولدكه فى الواقع إلى عيب بلاغى. بعبارة أخرى، ان ما سماه تيودور نولدكه خطأً سماه جاك بيرك شنوذا. ولم يشق كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه طريقه إلى اللغة العربية إلا فى العام ٢٠٠٤ فى بيروت فى لبنان، مما يفسر بداية انفتاح مجال المحال التفكير فيه.

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

المستشرقين فى البحث، و الافتراض، والبرهنة، والاستنتاج، مع التزامهم بالمنهج الأصلية فى نقد الروايات والرواة لبلغوا فى فهم تاريخ القرآن مبلغا بعيدا» (٢٠)، كما أَلَّف أبو عبد الله الزنجاني كتابا بالعنوان نفسه «تاريخ القرآن» قائلا إنَّ فى كتاب نولدكه «أبحاث تحليلية قيمة» وأخذ نولدكه عن المصادر العربية نفسها التى أخذ عنها الزنجاني» لما فيه من الفائدة»، كما قال إنَّ تيودور نولدكه «سلك فى كشف تاريخ السور مسلكا قويا يهدى إلى الحق أحيانا» (٣١). فهل قاد تيودور نولدكه الباحثين المسلمين، فى باب «تاريخ القرآن»، إلى التشكيك فى أصالة الوحي ؟

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

القرآن إلى مطبعة بولاق ووافق العلماء على طبعه. أما تاريخ هذا الحادث المهم فهناك من القرائن ما جعل بعضهم يرجح أنه كان في سنة ١٨٣٣م.

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

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

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

حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. وقال الامام جلال الدين السيوطي (٣٥) : وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس في القول «بخلق القرآن». وقد نهضت في العهد الأموي. وذكر ابن نباته أن الجعد أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم نزل بالكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان. ويبدو إذاً أن القول بخلق القرآن قد ظهر في العصر الأموي. ويبدو كذلك أنه قول دخيل على الإسلام من أهل الديانات الأخرى. فابن الأثير يذكر أن أحمد بن أبي دؤاد الذي كان يقول بخلق القرآن قد أخذ ذلك عن اليهود. وقد قويت هذه النظرية في العصر العباسي على أيدي المتكلمين، وجهروا بها في زمن المأمون. فقد كان المأمون متعصبا لفارس مسقط رأس أمه وزوجه، شديد الميل إلى العلويين. وكان تلميذاً ليحيى بن المبارك الزيدي الذي كان يتهم بالاعتزال. و كان المأمون متأثراً بما ترجم من فلسفة اليونان ومنطقهم، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وتفضيل على بن أبي طالب على الصحابة كافة. ولم يعتنقها «المعتزلة» (٣٦) وحدهم كما يعتقد بعضهم، بل قالت بها طوائف كثيرة من المتكلمين مثل أتباع حسين النجار وأتباع ضرار بن عمرو والمرجئة وبشر المريسي والجهمية المحضة أمثال ابن أبي دؤاد. أما القول بأن كلامه غير مخلوق، أزلي، قديم، فهذا

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

١ - ٢ - فكرة علم التكرار ١ :

قراءة جاك بيرك مكررة. وبالتالي فليس من شك في أن مشروع جاك بيرك نبع، من تكرار القرآن نفسه ومبناه. فما من فرقة من الفرق، كما قال الرازي، إلا ولها حجة من الكتاب، «فطريقة القرآن»، هي «أصح الطرق». وبين الرازي بوضوح إلى «إمكان وجود عوالم أخرى»، واستنبط «المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة». ولقد كان ذلك عند ظهور الفرق العقدية التي وجد أصحابها، على اختلاف مشاربهم، في القرآن، أدلة يدعمون بها آراءهم في المسائل غير المسبوقة. هذا من جهة المضمون، وأما من جهة الشكل، فقد قال جاك بيرك إن القرآن ينهض على ترتيب الاطراد. وتبعاً «للاطراد» تتعدد الموضوعات وتتلازم بتعدد التناغم في التعبير. وينشأ عن الوحدة البنيوية التي تربط هذا التعدد المتناغم بالمظهر العام للكلم، أسلوب متميز عن الأساليب السابقة كافة. فالمرء يؤخذ بادئ الأمر بالتكرار الغالب للأفكار في عبارات متطابقة أو متماثلة، وهذا أمر مغاير تماماً للأثر البلاغي للتكرار أو لما يسمى في «علم المعاني» باسم «الإطناب»^(٣٧). والإيجاز

والإطناب من أعظم أنواع البلاغة لا من أنواع المعاني، كما ذكر جاك بيرك، وهو الأمر الذي لم يذكره محمد رجب البيومي. فلا بد للبليغ^(٣٨) أن يجمل وأن يوجز. فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل أن يفصل. وأنشد الجاحظ: يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء. هل بين الإيجاز والإطناب واسطة وهي المساواة أولاً وهي داخلية قسم الإيجاز؟ فالسكاكي وجماعة على الأول لكنهم فسروا الإيجاز بأداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف. والإطناب أداؤه بأكثر منها لكون المقام خليقاً بالبسط. وابن الأثير وجماعة على الثاني فقالوا: الإيجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والإطناب بلفظ أزيد، وقال القزويني: الأقرب أن يقال: إن المنقول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله إما بلفظ مساو للأصل المراد أو ناقص عنه واف أو زائد عليه لفائدة والأول المساواة والثاني الإيجاز والثالث الإطناب. والمساواة لا تكاد تقع في القرآن. وقد مثل لها في «التلخيص» بالآية: «اسْتَكْبَاراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأُولِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً» (سورة فاطر، الآية ٤٣)، وفي «الإيضاح» بقوله «إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا» وتعقب بأن في الآية الثانية حذف موصوف الذين، وفي

الأولى إطناب بلفظ السيئ لأن المكر لا يكون إلا سيئاً وإيجاز بالحذف إن كان الاستثناء غير مفرغ: أى بأحد وبالقصر فى الاستثناء وبكونها حادثة على كف الأذى عن جميع الناس محذرة عما يؤدي إليه وبأن تقديرها يضر بصاحبه مضررة بليغة فأخرج الكلام مخرج الاستعارة التبعية الواقعة على سبيل التمثيل لأن يحيق بمعنى يحيط فلا يستعمل إلا فى الأجسام.

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

١ - إيجاز قصر.

٢ - إيجاز حذف.

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

جوامع الكلم» . والإيجاز الخالي من الحذف ثلاثة أقسام :

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

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

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

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

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

بعض ما يرد في القرآن من تكرار إلى التآثر بمصادر عبرية
 أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، في تسلسل (٣٩)
 الآيات من الآية ٨ إلى الآية ٢٥ من السورة ١٨، سورة
 «الكهف» «وإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» (٨) «أَمْ
 حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (٩)
 «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً
 وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (١٠) «فَضْرِبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي
 الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ
 أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (١٢) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ
 إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) «وَرَبَطْنَا عَلَىٰ
 قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبَّنَا رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوكَ
 مِنْ دُونِهِ إِلهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا» (١٤) «هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا
 مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ
 افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (١٥) «وَإِذْ أَعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا
 اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ
 مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (١٦) «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ
 كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي
 فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ
 فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا» (١٧) «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ
 وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ

بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَلِنتَ مِنْهُمْ
 رُعْباً» (١٨)، أو في القسم الثاني من السورة الخامسة
 والخمسين، سورة «الرحمن»: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ
 وَلَا جَانٌّ» (٣٩) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٠) «يَعْرِفُ
 الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأُقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا
 الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آناً» (٤٤) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٥) «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (٤٦)
 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٧) «ذَوَاتًا أَفْنَانٍ» (٤٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٤٩) «فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ
 رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ» (٥٢) «فَبِأَيِّ
 آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ
 إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (٥٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»
 (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئُنَّ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَا جَانٌّ»
 (٥٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ
 وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ
 الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦١)
 «وَمَنْ يُوْنَهُمَا جَنَّاتٍ» (٦٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٣)
 «دِهَامَتَانِ» (٦٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِمَا عَيْنَانِ
 نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ

وَنَخْلُ وَرُمَّانٌ» (٦٨) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ
 خَيْرَاتٌ حَسَانٌ» (٧٠) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ
 مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣)
 «لَمْ يَطْمِئْتُهُنَّ بِإِنْسٍ قَبْلَهُمْ وَلَا بِنَارٍ» (٧٤) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا
 تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضْرٍ وَعَبَقَرِي حَسَانٍ» (٧٦)
 «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ
 وَالْإِكْرَامِ» (٧٨)، وفي هذا النص الثاني، أى فى القسم الثانى
 من السورة ٥٥، سورة «الرحمن»، يتشكل التكرار بشكل
 الترديد، وهذه حالة ليست الوحيدة فى النص القرآني. نسب،
 إذاً، بعض الباحثين الغربيين، بعض ما يرد فى القرآن من
 تكرار إلى التأثير بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على
 ظهور الإسلام، فى تسلسل الآيات والسور. وهو قول يعيد
 مسألة «القرآن المستودع» من جديد. وهى مسألة سبق أن
 وردت فى القرآن نفسه، فى سورة البقرة، الآية ١٧٠ :
 «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
 آبَاءَنَا أَوْ آوَاءَ كَانُوا عَلَيْهِمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ»، وسورة
 المائدة، الآية ١٠٤ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
 وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا
 آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (١٠٤)، وسورة لقمان،
 الآية ٢١ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا

وَجَدْنَا عَلَيْهِ أَبَاعًا أَوْلُو كَانِ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ
 السَّعِيرِ» (٢١)، وسورة سبأ، الآية ٤٣ : « وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ
 آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانُ
 يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مَّفْتَرٍ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
 لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مَّبِينٌ» (٤٣)، وسورة
 الأعراف الآية ٢٧ : « يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ
 أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ
 يِرَاكُمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ
 لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (٢٧)، والآية ٢٨ : « وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا
 وَجَدْنَا عَلَيْهَا أَبَاعًا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَآ قُلُوبُنَا إِنَّا لِلَّهِ لَا يَأْمُرُ
 بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٢٨)، وسورة
 الفرقان، الآيتان ٤، ٥ : « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ
 افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا» (٤)
 « وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»
 (٥)، وسورة النحل، الآية ١٠٣ : « وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا
 يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ
 مَّبِينٌ» (١٠٣).

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

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

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

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

١ - ٣ - تعريف القرآن ومناهجه الشعرية ١ :

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

(٢٥٥)، فقال النعاس وأنشد قول زهير :

لا سنة فى طوال الليل تأخذه ولا ينام ولا فى أمره فند

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم، فقال هو ولد الزنى وأنشد :

زنيم ليس يعرف من أبوه بغى الأم ذو حسب لئيم

ومن المعروف أنه قد تواترت الروايات على أن النبى كان

يطرب لسماع الشعر، ويشجع على نظمه، بل لقد اتخذ منه

جُنة يدرأ بها كيد الكافرين حين هجوا المسلمين، فكان يدعو

حسان بن ثابت، ويستنشده الأشعار فى الدفاع عن أعراض

المسلمين. ويروى فى هذا أن النبى قال «ما يمنع القوم الذين

نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم»، فلما كان

النبى يستمع لإنشاد الخنساء (٤٠) ، فيطرب لشعرها

ويستزيدها منه قائلاً : «هيه يا خنساء». والخنساء هى تُماضر

بنت عمرو بن الحرث بن الشريد، والخنساء لقب غلب عليها،

لقبت به تشبيها لها بالبقرة الوحشية فى جمال عينيها. من

هنا تظهر روعة الانتقال فى الأسلوب وفى التسلسل. ويراد

بها الوثوب من معنى إلى معنى أو من حالة إلى حالة وثوبا

يحرك النفس ويزيد فى روعة المعنى. وأكثر ما يكون ذلك فيما

يطلق عليه العلماء اسم الالتفات وهو الخروج من صيغة إلى

صيغة. فإن مبتدأ السورة ٢، سورة «البقرة» ، يتتابع

فيه بإيقاع سريع : تعريف بالمؤمنين (من الآية ٢ إلى الآية ٤) ، « ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ » (٢) « الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ » (٣) « وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ » (٤) ، ثم الحملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم (الآيات من ٦ إلى ١٦) ، « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ » (٦) « خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (٧) « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ » (٨) « يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ » (٩) « فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ » (١٠) « وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ » (١١) « أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ » (١٢) « وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ » (١٣) « وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ » (١٤) « اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدَّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (١٥) « أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ « (١٦)، ثم صور مجازية عن الطبيعة
 (الآيات من ١٧ إلى ٢٠) : «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا
 فَلَمَّا أَضَاعَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا
 يُبْصِرُونَ» (١٧)، «صُمُّ بَعْضِكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ
 كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ
 فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ»
 (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ
 وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ
 وَأَبْصَارِهِمْ إِنْ لَّا اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠)، ثم توجيهات
 للمؤمنين (الآيات من ٢١ إلى ٢٥)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا
 رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١) «الَّذِي
 جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
 فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ
 تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا
 بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ
 صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي
 وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشِّرِ الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا
 الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا
 مِن قَبْلُ وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا

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

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

متفرد. نبع إذاً تكرار القراءة وتنوعها في أن واحد من منطق نص القرآن نفسه المزدوج، المطرد والمتفرق، المنظم والمنجم. فقد كان الصحابة يحفظون الآيات ويتلوننها في الصلوات ومختلف العبادات مرارا وتكرارا في آناء الليل وأطراف النهار.

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

صدر مشروع جاك بيرك، من جهة متميزة، عن إعادة جاك بيرك قراءة ثنائية التكرار والاختلاف التي عمت الثقافة الغربية في ربع القرن الأخير، وحلت محل ثنائية المتماهى والسلبى. وربما صدرت إعادة قراءة الفكر الغربى، لدى جاك بيرك، عن استقالة ثقافية وعقلية شاعت لدى المستشرقين، كلما راح الخطاب الإسلامى العَقْدَى المحافظ التقليدى يوسع من مجال سيطرته وهيمنته، وكلما استقال الفكر الغربى بوجه عام، كما عبر المفكر الاجتماعى الفرنسى، «برونو لاتور»^(٤١)، والمفكر الجمالى الإيطالى، جورج أجامبن^(٤٢)، والروائى النمساوى، روبرت موزيل (١٨٨٠-١٩٤٢) (٤٣) فى «الرجل الذى لا خصال له»^(٤٤) (١٩٣٠ و ١٩٣٢ و ١٩٤٣). وأراد الفيلسوف النمساوى، «لودفيج فيتجنشتين»^(٤٥) (١٨٨٩-١٩٥١) الخلاص من الفلسفة بوصفها لا تخضع لمقياس الخطأ والصواب انما هيّ تخلو من المعنى^(٤٦)، أي من

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

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

كأساس المسألة، لأن الكتابة أحادية المنطق. وبمعنى آخر، لأن الكتابة تمضى فى طريق واحد وحسب، أى من المؤلف إلى الجمهور. وهكذا فالجمهور يقف فى موقف انعدام القوة، وبالتالى، فالخلاعة تقع حول القوة، وكل تمثيل «أحادى المنطق» (٥٢) هو خلاعة عملية. وكان بديل كابيلير هو جدل الذات فيما بينها. كما لا بد من العودة إلى مفهوم الكتابة النسوية، والكتابة الأكاديمية الهزيلة. وتبنى فنانون ما بعد الحداثة، كفيكتور برجن، وجينى هولزير، وباربرة كروجار، وسيندى شيرمان، وغيرهم مثل تلك الاستراتيجيات. فقد صار العالم الغربى الحديث عالم التمثيلات الظاهرة. ولم يبق الإنسان الغربى الحديث من بعد رحيل المطلقات. فانتشر الانتحار. ولم تبق هوية الذات من بعد انهيار هوية الجوهر. وصارت الذات عملية ذاتية، من جهة، وعملية فقد الذات، من جهة أخرى. صارت الذات مسافة أو الباقى من هذه العملية. بعبارة أخرى، تقوم الدولة الغربية الحديثة مقام آلة إسقاط الذات، أى الآلة التى تخطط الهويات التقليدية كلها، وفى الوقت نفسه، هى آلة تعيد تقنين الهويات المنحلة، فى صورة شرعية. تلك هى المسألة. انطبعت الهويات بالصناعة والتمثيلات والظهور، وصارت من نتاج الخداع البصرى ولعب الأعماق الذى يمارسه الاختلاف والتكرار معا. وأراد المثقف الغربى

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

ولم يعد خافياً دور «لويس ماسينيون» (٥٥)، فى خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط فى الجيش وفى جهاز المخابرات الفرنسى، ثم فى دعوته فيما بعد لقيام تحالف إيمانى إسلامى-مسيحى لقاء الاتجاهات المادية. وارتاب

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

ولم يكن هذا الشك العميق بالشىء الجديد. فقد امتدت جذوره فى التراث العلقى الأوروبى القديم والحديث عامة، و فى مدارس الشكاك عند اليونان على وجه الخصوص. وسبق أن مجّد شارل بودلير القبح واعتبر تيودور أدورنو القبح عنصرا من عناصر الجمال الفنى، وثورة آرتور رامبو على أوروبا ومدنيتها فى شعره، ونثر فريدريش نيتشه عن انهيار الأخلاق وتنبؤه بالعدمية وبدء عصر جديد وإنسانية جديدة تمجد القوة، واكتشاف سيجموند فرويد لاتجاهات الحرب

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

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

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

التاريخى يقع معنى التكرار والاختلاف فى إعادة جاك بيرك قراءة نص القرآن : إعادة قراءة القرآن من جهة، وإعادة قراءة الفكر الغربى، من جهة أخرى، من دون الفصل بين الإعادتين. وذلك هو السؤال المنهجى الأساسى الذى يدور حوله تكرار منهج معين فى مجال مغاير لنطاق المنهج الأصلى.

١ - ٥ - جردة : الموقف الموسوعى :

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

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

١ - ٦ - المسألة المعاصرة - علاقة التنوير بالإسلام :

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

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

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

جزائري يقيم في فرنسا اسمه السيد محمد سي ناصر تحت عنوان جاك بيرك والإسلام المستنير زخر بإطراء تام ليس فيه أدنى مؤاخذة. وقد استعاد المفكر الجزائري مالك شبل مشروع «الإسلام المستنير» ، في الوقت نفسه الذي يعيد فيه البعض في الغرب، تمثيلا لا حصرا، النظر تماما في «المجاز التنويري» فقد ألقى دانيال براون في «إعادة التفكير في الفكر الإسلامي الحديث» الضوء المباشر على «المصفوفة المثالية» للإسلام المعاصر، طارحا الأسئلة الليبرالية على الحكمة المنزلة. وتبنى دانيال براون، في إعادة التفكير في الفكر الإسلامي الحديث، موقفا تصحيحيا لكنه تمسك بالتقليد الاستطراذي للعقلانية الحديثة، وتحليل النص بينما طرح البعض الآخر الأسئلة على مفاهيم العقل وعلى مفاهيم الذاتية التي هي في مركز الحداثة. ولخص دانيال براون النقاش الحديث حول الموقع وأهمية السنة النبوية في العصر الحديث. وبلغت بصيرته الأخرى فيما يتعلق بجدل التقليد والحداثة، أنه يود أن يقترح «قلب استعارة التنوير». بدلا من النظر إلى الحداثة كمصدر الضوء، يبدد ظلام التقليد، براون بدلا من ذلك يتخيل التقليد كشعاع الضوء، يعكسه منشور^(٧١) الحداثة كطيف متعدد الألوان من الربود. واقع الأمر أنه ليس هناك من تناقض بين الدين والتنوير لأن مجاز

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

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

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

مقالين متتاليين بهذه المناسبة، أولهما تحت عنوان الأمل الذى تحقق بقلم بيير برناد، والثانى بقلم أستاذة اللغة الفرنسية وأدائها، بكلية الألسن هالة عيصمت القاضى فى مجلة القاهرة، فى عددها الصادر فى شهر سبتمبر من العام ١٩٩٥ . وقد قال الأول بعد مقدمة مناسبة « فإن شغف جاك بيرك بالقرآن الكريم ومثابرتة فى البحث بالإضافة إلى علمه بظروف المجتمع العربى أدى به إلى الدراسة المتعمقة فى الدين الإسلامى.. ثم قال : «إن جاك بيرك قدم لنا معانى القرآن الكريم باللغة الفرنسية فقد نقل لنا فى قوة ووضوح الآيات، بالإضافة إلى شعريتها». أما المقال الثانى فحديث مقتضب عن الترجمات الأوروبية للقرآن وكأنه تمهيد للترجمة الجديدة. هذا جل ما حصله محمد رجب للبيومى عن «جاك بيرك» ولم يكتف القارىء أن ما قيل عنه، قد وضعه فى منزلة حسنة لديه وتمنى أن تترجم دراسته عن القرآن. وكان قد تحدثت مع نفر من أصدقائه حديث المعجب بدراسة هذا العالم الفرنسى الأمين، ثم بعد سنتين قابله أحد من تحدث معهم فى هذا المجال فأخبره أن مجلة «القاهرة» ، فى عددها الصادر فى شهر أغسطس من العام ١٩٩٣، قد نشرت ترجمة كاتب هذه السطور. ومما قرأه فى المقدمة التى مهدت بها المجلة للدراسة المترجمة «إن فضيلة شيخ الأزهر الإمام

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

١ - ٧ - شروط إمكان نقد الاستشراق :

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

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

مع التاريخ والنظرية السياسية المغربية، وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح للدراسة النقدية ضد-الاستشراقية «تحليلاً نقدياً جاداً لآراء فون جرونباوم» (٧٩).

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

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

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

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

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

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

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

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

لم يعد المدار هو مدار الشرق والغرب، بل صار مدار الشرط الحياتى للإنسان، وماهية الإنسان الفاعل فى المجتمع، والعالم ككل، على حين كان هدف الإصلاح حماية المجتمع الإسلامى بالاستجابة للتحدى الغربى من طريق إيجابى. فكافح الإصلاح لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من دون دراستها دراسة نقدية حرة. فقد استوحى محمد أركون مشروع الأنثروبولوجى الإسلامى من «الأنثروبولوجية التطبيقية». وسارت الدراسات فى أفق الأنثروبولوجية التطبيقية نفسه. وتشهد على ظهور نظرة جديدة تأتى من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، لكنها عندئذ تجد نفسها أمام فراغ نظرى كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التى تمكنها من بناء هذه المسائل ثم محاولة فهمها وحلها. وتبتغى الإسلاميات التطبيقية أن تنقض الهيمنة الغربية والتخلف العربى فى أن. هذا هو الهدف المزجج

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

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

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

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

بسيجموند فرويد مؤسس «علم الأحلام» الحديث. من هنا خرجت التمثيلات الغربية للشرق من قبور كتاب «الاستشراق» لإيوارد سعيد، كما سبق أن خرجت من قبله التمثيلات الغربية للشرق من قبور المقاربات النقدية لمحمد أركون وأنور عبد الملك وعبد الله العروى (٩٨) وهشام جعيط (٩٩)، وغيرهم من نقاد الاستشراق الغربي. وقد جذبت هذه الأعمال (١٠٠) اهتمام دارسى الثقافة العربية، وعلم الاجتماع الغربى والفلسفة الغربية فى عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وهناك حاجة معاصرة لنقل جيل ما من الناس من «غير أوروبا» بحسب تعبير عبد الله العروى، فتوحات العقل النقدى التاريخى والفلسفى (١٠١)، فيما أساء الاستشراق الغربى، بحسب عبد الله العروى، تقدير موادها الأكثر غزارة، أى العلم القديم للتاريخ وفن كتابة علم التاريخ القديم. وجرت العادة أن يرفع المستشرقون من قيمته لدى مقارنتهم إياه بالإنتاج الراهن، وأن يحطوا من قيمته لدى مناظرته بالعلم اليونانى للتاريخ وفن كتابة العلم اليونانى للتاريخ (١٠٢). مع ذلك، قرر عبد الله العروى أن الاستشراق الغربى لا ينتج يوما «نتيجة سلبية» (١٠٢). فيقدر الاستشراق الغربى أن يتخطى نفسه، فى حالات معينة. ومع قوله بأن الاستشراق نبع من الرؤية الفكرية التى تهيأت فى

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

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

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

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

ليس هناك من شرقٍ صافٍ، غير مشروط، كما أنه ليس هناك من استشراقٍ صافٍ، غير مشروط، إذ لا يوجد شرق في نفسه، ولا يوجد استشراق عام (١١٠) إلا في «نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة، إلى نوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يعتقد أنه فرق جذري. ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق .» (١١١)

وظل بحث إدوارد سعيد بعيداً من أن يكون «تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق»، ولم يعد إدوارد سعيد «اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات،

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

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

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

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

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

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

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

فنقد إوارد سعيد يصيب التمثيل الغربى الشامل للشرق،

ولأنّ الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية الفكرية التي صنعت التمثيل الغربي للشرق هي هي، فهناك ثمة «حتمية» (١٢٣). والحتمية هي، كما هو معروف، عبارة عن عدد من الاعتقادات، الدينية والفلسفية، التي تقرر أن السلوك تقوده الأسباب المسبقة، وذلك إلى درجة اعتبار الإرادة الحرة وهما كبيراً. بعبارة أخرى، هناك، لدى إوارد سعيد، ثمة «حتمية» تاريخية تحكم التمثيل الغربي للشرق، وتحكم المفكرين الغربيين جميعاً من دون استثناء اليسار أو اليمين، أيّ من دون التفريق بين ايسخيلوس، وفكتور هوجو، ودانتي الجيبري، وكارل ماركس. فالاستشراق «تراث إمبريالي» في حده، وفي نفسه، وفي جوهره سواء كان أمريكياً أو سوفيتياً، إذ عانى كارل ماركس من «مفارقة ضدية» بين الدعوة للتحرر والقول الحضاري العرقي، مع أن إوارد سعيد استعار تفريق المفكر الماركسي الإيطالي المعاصر انطونيو جرامتشي (١٢٤) بين المجتمع المدني، من جهة، والمجتمع السياسي، من جهة أخرى، واعتبر مفهوم انطونيو جرامتشي عن التسلط مفهوماً ضرورياً لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي، عامة، وبتانة الاستشراق وقوته، على وجه الخصوص. كان إوارد سعيد غير الماركسي يطرح سؤالاً مماثلاً لسؤال انطونيو جرامتشي : كيف يمكن للهيمنة الثقافية، والأيدولوجية، للغرب

الحاكم أن تنفجر تحت ضغط تطور الثقافات المحكومة - ثقافات نقدية ومعارضة. لقد حلل إيوارد سعيد البنية الفوقية، أيّ «المؤسسات الثقافية» (١٢٥)؟ وكان هشام شرابي غير الماركسي يطرح سؤالاً مماثلاً لسؤال انطونيو جرامتشي الماركسي : هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو أنّ لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها؟ (١٢٦) لم يجد إيوارد سعيد حرجاً في القول بأنّ كتابه في الاستشراق يسوازي بحث المفكر الأمريكي اليساري، ناعوم تشومسكي (١٢٧) في حرب فيتنام، وفي مفهوم البحث الموضوعي، كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة، بل إن صلب ما أراد قوله هو أن بوسعه أن يفهم فهما أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين أدرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة تماماً. واستعار إيوارد سعيد بوضوح ومن دون موارد من رولان بارت (١٢٨)، ومن انطونيو جرامتشي (١٢٩)، ومن ميشال فوكو (١٣٠)، ومن فريدريش نيتشه (١٣١)، ومن حنا أرندت (١٣٢)، ومن ريموند وليمز، وغيرهم. فمقطع واحد أو مقطعان لوليمز عن «وظائف الإمبراطورية» في كتابه عن «الثورة المتصلة» ليخبره بأكثر مما تخبره به مجلدات عدة من التحليل المجرد عن طبيعة

الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر الميلادي
الأوروبي (١٢٣).

وحيث نهض الشرق في وعي الغرب، كان «الشرق» لفظاً،
تنامى لها فيما بعد، حقل عريض من المعاني، والروابط،
والمحتويات، ولم تكن هذه المعاني تشير بالضرورة إلى الشرق
«الحقيقي» إنما إلى الحقل الدلالي المحيط باللفظة (١٢٤).
يختبئ المعنى الخفي في اللغة، ويرى إلى النور، من وراء
سطح النص الظاهر. فإن نص الاستشراق لا يتيح المجال إلا
للرؤية «الخارجية» (١٢٥). ولا تتجلى بالكيفية نفسها التي
تتجلى بها البنية اللغوية، حتى في الوقت الذي لا تظهر فيه
البنية النحوية-البلاغية، وحتى حينما يعسر استعراضها أو
الكشف عنها. فإن الاستشراق لا مرئى ولا خفى في الوقت
نفسه: «أمل أن يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضى
تحليلاً لما هو خفى في النص الاستشراقي، بل يقتضى
بالحرى تحليلاً لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه.»
(١٢٦) من هنا كانت حقائق «استشراق» إدوارد سعيد
مشروطة، ومحددة، بعبور حقائق الاستشراق جسور اللغة،
وجسد اللغة، فأى حقيقة هي حقيقة لغوية (١٢٧). فقد أقام
سعيد بعضاً من نظرياته على منهجية عالم اللغة السويسرى
«فردينان دوسوسور» (١٢٨). ومن هنا ظهرت البنيوية في

«الاستشراق» (١٣٩) تتحرك على أرض معروفة، إذا جاز القول، إذ إنَّ البنيوية قد انبثقت عن علم اللغة. من هنا مفارقة نقد إيوارد سعيد للغرب. ومفارقة هذا النقد هي مفارقة متكررة في تاريخ الثقافة العربية الحديثة عامة. فقد طبق المفكرون والباحثون العرب المعاصرون عامة، المنهجيات الغربية نفسها، من نون ابتكار منهجيات متميزة عن المنهجيات الغربية المنقودة (١٤٠). في هذا السياق، قال إيوارد سعيد بوضوح عبارتين متناقضتين. فمن جهة، قال إنه «مع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «الاستشراق» شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير (ومن المفارقات اللاذعة إنني شخصيا هوجمت من قبل إذاعة ياسر عرفات الرسمية، أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام ١٩٩٦، بتهمة إنني مستشرق)»، ثم قال من جهة أخرى، «إنه לנו أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربي وغربي» (١٤١)، محددًا نفسه وهويته بوصفها هوية مزبوجة عربية-غربية. «فالهجنة»، عنده، هي «الأساس الحقيقي للهوية اليوم.»

١ - ٨ - الإسلام والوسط اللغوي :

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

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

١ - ٩ - الهدف العام من ثنية الفكر وثنياته الأخري:

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

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

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

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

١-١٠- مسألة الاستشراق ؛ موقعها ومعناها :

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

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

١ - علاقات السلطة.

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

٢ - علاقات المعرفة.

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

٤ - ممارسة القوة على الشرق.

٥ - ممارسة القوة على المستشرق.

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

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

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

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

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

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

مهاجر. ولم يكن للفكر الغربى من موضوع للبحث إلا ذلك الأحمق نفسه الذى ارتدى ثياب الشرقى فى كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد. إن إخفاء الخارج، يعنى تحويل الخارج إلى داخل و إدخال الخارج يعنى تحويله إلى جوانية الانتظار أو الثنية.

إنّ الفكرة المحورية التى استتبت بميشال فوكو، هى فكرة التضعيف (١٥٧). ولم يعن بها اسقاطا للداخل أو امتدادا للداخل نحو الخارج، بل عنى بها، لقاء ذلك، «دخولا للخارج» (١٥٨). وليس ذلك ازدواجا للواحد إنما هو تضعيف للآخر. وليس ذلك نسخا للأنا، بل هو تكرار للمختلف. وليس ذلك فيضا «للذات» JE، بل هو وجود محايت للآخر يوما أو لنقيض الأنا. وليس الآخر هو القرين الدائم، بل هو التضعيف حيث أعيش نفسى بوصفى قرين الآخر. لا ألقى نفسى فى الخارج، بل أجد الآخر فى الأنا. إن الآخر هو كذلك الأنا وأنّ الأبعد هو كذلك الأقرب. يشبه هذا ما يجرى فى علم الأجنة من دخول جزء من نسيج فى نسيج آخر. ويشبه عملية تبطين ثوب بثوب آخر مثلما يلجأ إلى ذلك فى الخياطة : الثني، الطي، الرتق. لقد بين ميشال فوكو كيف أن جملة ما تردد شيئا آخر، لا يكاد يتميز عنها كما أن الأشكال المصنفة تكرر علاقات القوى التى لا تكاد تتميز عنها. وبين ميشال فوكو

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

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

١ - ١٣ - غياب الثنية الشرقية للخارج :

بدا لفوكو أن «الثنية للخارج» (١٦٠) قد قامت في

التشكيلات الغربية وحدها دون التشكيلات الشرقية، رغم تنامي سيطرة الإسلام (١٦١) بعد وفاة الرسول. فقد عرف الشرق، عامة، مثل هذه الظاهرة، ولم يظل خط الخارج لديه عائماً يطفو وسط فراغ خانق، جنبا إلى جنب مع ورود خبرة الزهد كثقافة فناء وكثافة إبادة أو جهد للتنفس في الفراغ، ومع ورود خبرة متفردة بالذاتية. ويبدو أن شرط ثنية القوى عرف تحولا نوعيا معيناً في علاقة الصراع بين اليونانيين من دون أن يقتصر تاريخ شرط ثنية القوى على اليونانيين وحدهم دون غيرهم. وقد انثنت القوة اليونانية على نفسها وانطوت على نفسها في علاقة متفردة بقوة أخرى : «فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق، لا العكس.» (١٦٢) و«لأ مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً.» (١٦٣) فمصر لم تسيطر على روما - بل العكس هو الصحيح - ولا على أوروبا الإقطاعية، والصين كذلك لم تسيطر على اليابان، إلا أن «اقتصاديات الأطراف الخاضعة» تتجه «كليا إلى الخارج» (١٦٤).

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

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

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

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

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

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

رغبة فى إقصاء النزعتين النفسية والطبيعية اللتين كانتا ما تزالان تثقلان كاهلها. تجاوزت بنفسها القصدية كعلاقة للشعور بالموجود. كان نحو الوجود، لدى مارتن هيدجر ثم موريس ميرلوبونتي، ثنية الوجود من القصدية إلى الثنية من الموجود إلى الوجود من الظاهرية إلى علم الوجود. وقد أشار إتباع مارتن هيدجر إلى مدى ارتباط علم الوجود بالثنية، ما دام الوجود هو أساساً وبالذات ثنية للوجود بالموجود، وأن انبساط الوجود كحركة دشنها اليونان لم يكن يناقض الثنية بل هو الثنية نفسها، أنه نقطة التقاء انفتاحين، وحدة المنكشف والمتوارى وما يبقى فى حاجة إلى توضيح هو الكيفية التى تحل بها تضاعيف الوجود وثنية الوجود والموجود محل القصدية لتؤسسها. يعود الفضل إلى موريس ميرلوبونتي فى أنه أوضح كيف أن رؤية أصلية «عمومة» تنتشى وتنطوى ضمن ما يرى نفسه، مخولة بذلك امكانية علاقة أفقية بين راءٍ ومرئى. فينتشى الخارج الذى هو أبعد وأقصى من كل ما هو خارج، وينطوى ويتضاعف بداخل أعمق من كل ما هو داخلى يسمح وحده بإمكان العلاقة المتفرعة عن الداخلى والخارجى. حتى إن هذه الثنية أو الانطواء هو ما يحدد الجسد بعيداً عن الجسم نفسه وعن موضوعاته. ومجمل القول، لقد تجاوز

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

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

ثمة يوناني كان لا زال راقداً في أعماق منهجية إدوارد سعيد، مع انحيازه المطلق لشرق غير شرق الاستشراق. فقد كان إدوارد سعيد «وثائقياً» (١٧٠)، نحا نحو ميشال فوكو قائلاً إن الاستشراق كان «مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفا) من المعلومات المشتركة، وفي بعض جوانبها، المملوكة بصورة جماعية» (١٧١)، ومن هنا كان الاستشراق استعمارياً. وكان إدوارد سعيد خرائطياً (١٧٢)، نحا نحو ميشال فوكو في وصف الاستشراق بصفة «الحقل الجغرافي» (١٧٣) وصفة «الفضاء المغلق» (١٧٤)، ذلك أن الجغرافيا كانت «الأساس المادي للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجزرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذى الشرق الجغرافي سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً- بوحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظمة.» (١٧٥) وروى إدوارد سعيد ثانياً «القشرة» (١٧٦) الاستشراقية وتغاريجها، لكن من دون دياكتيك تحول الخارج والداخل معاً.

١ - ١٤ - مشكلة خارج الاستشراق وداخله :

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

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

ولابد هنا من استعادة التفريق الذى أقامه العالم الألمانى

المعاصر جوتلوب فريجه (١٧٩) (١٨٤٨-١٩٢٥)، بين «المعنى» و«الإحالة» (١٨٠). كانت هذه القسمة الثنائية محور المؤتمر الدولي الثالث لجمعية علم المدلول العالمية بين الحادى عشر والثالث عشر من شهر ديسمبر من العام ١٩٩٨ فى جامعة ليبزيغ بألمانيا. فرق جوتلوب فريجه بين الموضوعية أو الفكر الموضوعي، «المعنى» و«الإحالة»، الذى هو شرط الحقيقة العلمية، من جهة، وما نسميه «التمثيل» (١٨١)، أيّ «الأفكار» أو «الذاتية»، من جهة أخرى. فالتمثيل الذاتى يقترن بمتغيرات فردية أو بمواقف معينة بينما يمكن البحث فى المدلول الموضوعي. ثم جرى استعمال مصطلح «نقد التمثيل» بشكل متزايد فى تيار ما سمي باسم «ما بعد الحداثة» لتحدى الفروض التقليدية العديدة. انتقد إدوارد سعيد، «الاستشراق» بوصفه حالة مرفوضة من الحالات الخاصة التى يتجلى فيها «التمثيل». وبين ميشال فوكو «حدود التمثيل» (١٨٢). واستعرض جاك ديريدا «مسرح القسوة وانغلاق التمثيل» (١٨٣). وانتقد مارتن هيدجر التمثيل فى محاضراته عن زمن «صور» (١٨٤) العالم التى ألقاها فى يوم ٩ يونيو من العام ١٩٣٨ تحت عنوان «أساس صورة العالم الحديثة من خلال الميتافيزيقا». وقد كانت المحاضرة الأخيرة فى سلسلة من المحاضرات التى نظمتها جمعية علوم الفن

والطبيعة والطب فى فرايبورج-ان-بريسجاو، بألمانيا. وكانت المحاضرات تدور على أسس صورة العالم الحديثة (١٨٥). ودعا جيل دولوز إلى الخروج من التمثيل-«التوسط» (١٨٦) الفكرى التقليدى إلى «العلامات المباشرة» (١٨٧)، وابتكار الذبذبات الجديدة، والدوران، والجاذبية، والرقص أو القفز إلى الروح (١٨٨) مباشرة (١٨٩). فالتمثيل أحادى المنطق. أما العلامات المباشرة فهى من صنع المفكر-المخرج المسرحى أو المخرج المسرحى-المفكر. فالعلامة أو المصورة أو الممثلة (١٩٠) هى شئ ما ينوب لشخص ما عن شئ ما من وجهة ما وبصفة ما. فالمصورة توجه لشخص ما، بمعنى أن المصورة تخلق فى عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربما، علامة أكثر تطوراً، وهذه العلامة التى تخلقها سماها تشارلز سوندرس بيرس باسم «مفسرة» (١٩١) للعلامة الأولى. إن العلامة تنوب عن شئ ما وهذا الشئ هو موضوعاتها (١٩٢). وهى لا تنوب عن تلك الموضوعات من كل الجهات، بل تنوب عنها بالعودة إلى نوع من الفكرة التى سماها تشارلز س. بيرس باسم «ركيزة» (١٩٢) المصورة. وهنا تستعيد «الفكرة» (١٩٤) شيئاً من المفهوم الأفلاطونى (١٩٥). وعنى تشارلز س. بيرس أن الفكرة تجرى بنفس المعنى الوارد فى تعبير : يلمس الرجل فكرة رجل آخر، أو عندما يقال : «استعاد» (١٩٦) الرجل فى

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

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

من أخرية نائية إلى شخصيات مألوفة نسبياً. واقترح إدوارد سعيد العودة إلى الفنانين بعد الحداثيين الذين التزموا استراتيجيات نقد التمثيل. إنَّ خارجية التمثيل محكومة دوماً بنسخة معدلة ما من فرضية أن الشرق يعجز عن تمثيل نفسه بنفسه، كما سبق أن عبر ماركس. ولا ينشر الإنشاء الثقافي والتبادل الثقافي «الحقيقة» إنما «الصور».

١ - ١٥ - مفهوم معارضة أوروبا :

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

باسم «المستشرق العربي» (٢٠٥)، مع أن عبد الرحمن بدوى برهن برهانا تاريخيا مهما مفصلاً على أن دراسة طه حسين حول صحة الشعر الجاهلى هى دراسة سبق أن قلم بها علماء الأدب واللغة القدماء منذ القرن الثانى للهجرة، عامة، وفى القرنين الثالث والرابع، على وجه الخصوص.

رأى أنور عبد الملك، بوضوح، ومن دون أى موارد، إلى أى حد كان الارتباط وثيقاً بين سلطوية الأقليات المالكة، التى فضحها كارل ماركس وفريدريش انجلز، والمركزية البشرية، التى انتقدها سيجموند فرويد، من جهة، وبين المركزية الأوروبية، فى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما تلك التى تتصل اتصالاً مباشراً بالشعوب غير الأوروبية، من جهة أخرى. مع ذلك نهض النقد العربى المعاصر فى سياق سيطرة مسألة معرفة الآخر على اهتمام العقول الغربية منذ الربع الثانى من القرن العشرين إلى الآن، زدا على التيارات الأنانية (٢٠٦) التى كانت قد سيطرت على مدى قرون عدة على الثقافة الغربية. وكان الغرب ينطلق من الوعى المنغلق على نفسه. وقد كان ذلك لكى يعرف الآخر فى وقت لاحق. وصار هناك أسلوبان، إما أسلوب الأنفعال مع الآخر، التعاطف مع الآخر، التعاطف الثقافى، أو الاستشعار. وقد ركز إدوارد سعيد على الاستشراق الإنجليزى والفرنسى دون

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

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

وتجاهل إدوارد سعيد معا، التنوع البالغ للآخر والأنا، فى الواقع الاجتماعى. قد يكون الآخر هو الأخ أو الغريب أو الشريك أو المنافس أو الصديق أو العدو أو الرفيق... كذلك قد يجمع بين مزايا متعارضة. من هنا قد يكون إدراك الآخر إدراكا عقلانيا، وقد يكون انفعاليا، وقد يكون إراديا، وقد يكون سياسيا، وقد يكون ثقافيا... لكن خلط إدوارد سعيد بين الحدس الفنى ومعرفة الآخر، بين الإدراك المباشر والمعرفة المنهجية بالآخر، بين الشعور بالآخر وحقيقة الآخر، بين الإحساس بالآخر والإدراك السطحى للآخر، بين التعاطف مع الآخر وبين استعمارها. فبين الإدراك ومعرفة الآخر، علاقة

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

١ - ١٦ - مسألة الأصول (٢٠٩) :

نهض نقد سعيد للاستشراق فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء فى الغرب عن مسألة الأصالة، على وجه الخصوص، أي، فى سياق زوال مسألة الأصل. لم تعد هناك من حاجة لإحالة الآيات إلى ذات أو فكرة أو آيات «مَحْكَمَاتُ»، ولا إرجاعها إلى ذات متعالية تحدد شروط إمكانها، أو اعتبارها من إبداع أنا يتلفظ بها للمرة الأولى أو يستعيدتها، أو القول بأنها تعكس روح العصر، تحتفظ بها وتنشرها وتعيد تقطيعها. إذن انتقد سعيد الغرب فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء عن مسألة الأصالة. لذلك يحتمل نقد سعيد البعد الأصولي، كما يتعارض معه. إن النزعة الجوهرية (٢١٠) أي القول بأسبقية الجواهر، وبمعنى آخر، القول بالهويّات «الحقيقية»، الثابتة، الدائمة، التى تقع «وراء» المظاهر، بدلا من الهويّات المؤقتة، المتغيرة، والتجليات المعينة

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

نقيضاً. إن هذا الاتجاه لم يفلح حتى الآن في إنتاج بديل أصلى متميز، ذلك أنه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحليل المعرفي، والمنهجي، والسياسي/الأيدولوجي لعلم الاجتماع الغربي. إن من اتبع نهج «التأصيل» غالباً ما استبدلوا بالتحليل المعرفي التحليل السياسي. وهكذا استبعد العلم الغربي برمته، وحلت المصادر العربية الإسلامية محله. إن منطق التأصيل يقع في فخ الكوكبية الثقافية التي يناهضها. فالزعم بالأصالة الثقافية والعلمية في التراث الوطني، القومي، الديني، هو في نفسه نتاج للحدثة، فقد ينطوى رفض الحدثة والبحث عن بدائل في التراث على معرفة بالثقافة الحديثة، والمشاركة فيها. إننا نعيش اليوم في عالم كوكبي، تشكلت فيه البنى وتحولت فيه القيم «التقليدية». إن مفارقة العلمانية (٢١٢) الغربية التي ظهرت إلى الوجود بفعل الأصولية الدينية لا تعنى أن الدلالات المسيحية المصاحبة/الإيحائية هي دلالات كونية. فقد أدت المواجهة المسيحية/الإسلامية إلى نفي الآخر على نحو متبادل، وانطوت عملية النفي تلك على آليات جوهرة الماضي المتخيل.

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

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

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

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

النمطية»، التي شكلت ميدان الاستشراق الأنجلو-فرنسى الحديث. وقد طبق، من هذه الزاوية، منهجيات النقد النموذجي، لدى الطبيب النفسانى السويسرى كارل جوستاف يونج. ويتلخص منهج كارل يونج فى المبادئ التى يقرها علم النفس التحليلي، وهذه المبادئ تتفق مع الآراء الفرويدية فى بعض الأمور وتختلف عنها فى أمور أخرى. فهى تتفق معها على القول بأن اللاشعور هو منبع الإبداع الفنى، لكنها تختلف عنها فى الحديث عن التضاد الشعورى. فعلى حين أن اللاشعور مكتسب شخصى عند فرويد نراه يتألف من قسمين عند يونج، أحدهما لاشعورى، والآخر فطرى جمعى، انتقل بالوراثة إلى الشخص، حاملاً آثار خبرات الأسلاف، وهذا هو القسم الجمعى. كذلك يونج وجد مظاهر اللاشعور الجمعى واضحة فى الأحلام وعند الذهانيين، ووجد مثل هذه المظاهر فى بعض الأعمال الفنية، فاستنتج أن اللاشعور الجمعى هو الأساس الجوهرى فى الإبداع والأعمال. واستعار إيوارد سعيد من يونج إذاً دور العقل الباطن الجمعى فى تحديد السلوك الثقافى. يشارك كل شخص فى اثنين من الأبعاد الروحية، واحد شخصى، وآخر يفترض اشتراك «ثوابت روحية» (٢١٦) مع آخرين. وتؤكد كتابة يونج العملية، على أية حال، على سيادة الثوابت الروحية، فى أغلب الأحيان، هذين البعدين.

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

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

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

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

إن الطبعة الثانية من ترجمة الراحل جاك بيرك للقرآن صدرت بباريس بفرنسا (٢٢١)، من دون مقدمة الإمام الراحل جاد الحق. وصدرت بعد رحيل الاثنين معا وطوى معهما السبب. لكن الطبعة الثانية من محاولة جاك بيرك شهدت تصويبا للأخطاء التى رأى هو أنه وقع فيها فى الطبعة الأولى، شاكرا الشيخ الأستاذ الدكتور محمود عزب من جامعة الأزهر على ما تفضل وأدلى به من ملاحظات قيمة ساعدته على تصويب ترجمته الأولى ودراسته الملحقة. وإذا صح أن جاك بيرك قد وقع فى بعض الأخطاء، وهو الأمر الذى يقرره كاتب هذه السطور من دون أى حرج، بل بالعكس، فإن ما يصح أيضا هو أن محمد رجب البيومى وقع فى بعض الأخطاء فيما كان يصبوب أخطاء جاك بيرك. ولا عيب فى ذلك، كما أسلفت من قبل مرات عدة، فمعيار العلم

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

١ - ١٧ - تحريف جاك بيرك :

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

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

١ - جهل جاك بيرك باللغة العربية.

٢ - عدم فهمه للنص فى أسلوبه المطرد.

٣ - عدم الأمانة العلمية بتشويه النقل عن القدامى للوصول إلى نتائج زائفة.

٤ - ترجمة محرفة لا تستقيم.

٥ - استخدام عبارات للدلالة على القرآن تنطق بالاستخفاف.

٦ - التجلي على الذات الإلهية بإظهارها في صورة مرعبة.

٧ - قوله إن جمع القرآن قد تم تحريفه عند نزوله وعند جمعه وفي القراءات وفي الترتيل.

٨ - قوله إن القرآن نو طابع بشري يوحى بأنه من صنع الرسول، وقد تأثر بالشعر الجاهلي والفكر اليوناني.

٩ - قوله إن القرآن شعر قديم وهو لون من ألوان الشعر الحر الحديث.

١٠ - قوله إن سور القرآن وتقسيمه مما يكتنفه الغموض.

١١ - انتقاده للحديث والسنة .

١٢ - اتهام علماء الإسلام بالقصور والتحيز.

١٣ - نفيه وجود شريعة بالقرآن.

١٤ - فصل الدين عن الدنيا.

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

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

١ - ١٨ - مسار جاك بيرك :

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

١ - ١٩ - ظاهرة الغموض :

يُقال غمض للأمر الخفى والمعتاص. وقال جاك بيرك إنَّ «العروبة هي الكيان، بل هي الرمز». فإنَّ ما يضع العرب في موضع الغموض هو الاختلاف بين ماضى العروبة المجيد وحاضرها المتكرر. واعترف جاك بيرك بأنَّ لمحاولته منطلقاً غامضاً. تصطاد الكلمة المعنى، من دون أن تتبين مبناه، فكأنها الصنارة التي يرمى بها الصياد في المجهول ساعياً إلى «معنى» يأتيه من أعماق المجهول على سؤاله. أن الشعر الجديد يتسم في معظمه، على وجه الخصوص في أروع نماذجه، بالغموض. وقرن جاك بيرك بين الإسلام والعلمانية، وهو الاقتران المعروف في مصر منذ فترة ليست بالقصيرة. ولبيان قوله استعاد جاك بيرك عبارة لويس ماسينيون التي تقول عن الإسلام انه يقرر : «الحكم الديني - العلماني». وهو المعنى نفسه الذي كان القرن التاسع عشر الميلادي الأوروبي قد بشرَّ به تحت عنوان «التقنية العلمية الخاصة»، و«اليوتوبيا السان-سيمونية» و«التجديد العلمى لشباب البشرية» و«الديانات التقنية أو العلمانية». وهو المعنى نفسه الذي كان اجناس جولدتسيهر (٢٢٢) قد أشار اليه من قبل (٢٢٤). ولويس ماسينيون، كما هو معروف، صاحب الرسالة الرئيسية عن «آلام الحلاج». وناقش لويس ماسينيون هذه الرسالة

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

ومع أن لويس ماسينيون اعتبر الإسلام رفضاً منتظماً للتجسد المسيحى، واعتبر تجربة الحلاج صياغة إسلامية لشخصية المسيح، «فألام الحلاج» هى الرسالة التى ترجم عبد الرحمن بدوى بعضاً منها مع التعديلات والزيادات التى تفضل لويس ماسينيون فقدمها لبدوى بمناسبة ترجمة بدوى لدراسة لويس ماسينيون عن «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران» (٢٢٥)، و«دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج، الشهيد الصوفى فى الإسلام» (٢٢٦)، باحثاً آنذاك عن لب الحياة الروحية فى الإسلام كما عاشها سلمان الفارسى والحلاج وغيرهما من الصوفيين الذين كتبوا سورة التوترا الحى بعيداً من المعنى الظاهر للنص. ورسالة لويس ماسينيون التأسيسية هى الرسالة التى ترجم «على شريعتي» (٢٢٧) منها «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران» إلى اللغة الفارسية.

وكان العقل العربى يبحث آنذاك عن المعنى الصوفى «الباطنى» (٢٢٨) الشائك، الزاخر، المتناقض. وكان ذلك المعنى

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

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

هو دين كتب بنفسه حروف جموده الفكرى (٢٣٢). فى مقابل ذلك، كلما تعددت التفاسير لهذا الرمز وبلغ التعدد، كان ذلك علامة من علامات التجدد. وقد ذكر الجرجانى أن البعض يتوهم وضع ألباب الألفاظ على المجاز وكأنها على الحقيقة، فيشوه المعنى. ولهذا دعا الراحل عبد الرحمن بدوي، فى مرحلته الأولى المبكرة، والمفكرة اليمينية الراحلة، أ بكر السقاف، فى كتابها الرائد عن «الحلاج أو صوت الضمير»، وعلى شريعتي، فى فكره ودوره فى نهوض الحركة الإسلامية الإيرانية، ونصر حامد أبو زيد، وباك بيرك ولويس ماسينيون وهنرى كوربان وباول كراوس، مع الفروق التفصيلية، التقنية، بينهم جميعا، إلى دراسة النزعات المتناقضة، بحثا عن ثراء روحى يتجاوز العقل الفلسفى الأرسطى المؤلف.

١ - ٢٠ - دعوة القرآن للتفكير :

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

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

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

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

ثم أشار جاك بيرك إلى إعادة قراءة القرآن، التى خلت، من وجهة نظره، من المسلمات السابقة والأوليات المعدة سلفا إعدادا عقديا أو مذهبيا أو غير ذلك، وبحثت عن التوافق مع العصر. وهو لم يقصد تحليل النص إنما ابتغى التحليل المباشر له، من خلال مفهوم الذكر والذكرى، بالمعنى الحقيقى للكلمتين، لا بالمعنى المجازي. فالنص يقول : «واذكروا ما فيه». وقال أبو اسحق إن ذلك معناه «ادرسوا ما فيه». إنه نوع من التدبر أو تأمل النص. دبر الأمر وتدبره، أى نظر فى عاقبته، واستدبره : رأى فى عاقبته ما لم ير فى صدره؛ وعرف الأمر تدبرا أيّ بأخره. والتدبر فى النص هو التفكير فيه. إن القرآن ينعى على التقليد، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر من كثير من آياته، لهذا، كان لابد للمسلمين من أن يمعنوا النظر فى القرآن نفسه من جميع نواحيه. وقد حدث فى آخر أيام الصحابة، ما سمي باسم «بدعة» القول بالقدر

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

وقد استنطه حسين سنة إعادة قراءة القرآن في محاضراته بكلية الآداب عندما قدم للطلاب بعض النماذج وأخذ يعرضها على ميزان النقد الأدبي وأخذ يقول فيها

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

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

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

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

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

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

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

قلت لها قفى فقالت ق

أي وقفت. وقال

بالخير خيران وإن شرافاً لا أريد الشر إلا أن تا

أراد: وإن شراً فشر وإلا أن تشاء. وقال:

ناداهم ألا الحموا ألا تا قالوا جميعاص كلهم أأفا

أراد: ألا تركيبون ألا اركبوا وهذا القول اختاره الزجاج.

وقال العرب: تنطق بالحرف الواحد تدل على الكلمة التى هو
منها. وقيل إنها الاسم الأعظم إلا أنا لا نعرف تأليفه منا كذا
نقله ابن عطية. وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن
مسعود قال: هو اسم الله الأعظم. وأخرج ابن أبى حاتم من
طريق السدى أنه بلغه عن ابن عباس قال ألم وطسم وص
وأشباهاها قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله وهذا يصلح
أن يكون قولاً ثالثاً: أى أنها برمتها أسماء الله ويصلح أن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٤ - دراسة الطابع المجازى للقرآن.

٥ - إعادة قراءة علامات النص القرآنى ولغته.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومع الهجوم على طه حسين، منذ شكيب أرسلان فى مقال كتبه من روما (٢٦٠) تحت عنوان «التاريخ لا يكون بالافتراض ولا بالتحكم»، فى صحيفة «كوكب الشرق»، إلا أن هناك من بون أدنى شك، درجة محددة من الدرجات العقدية المعينة بداخل مشروع إعادة قراءة القرآن، وإن ارتدى مشروع «إعادة قراءة القرآن» زيّ التجديد الديني، إذ تدل لفظة القراءة على الحفظ والجمع والضم لا على التدبر والتفكر والإدراك والفتنة (٢٦١). إن القراءة أقرب للذاكرة والملكة الحافظة منها للعقل والملكة المفكرة الواعية. القراءة إتباع وتقليد وتكرار واجترار وهذا ناتج عن منشأ كل منهما. قرير الماء فى الحوض أقرير قرياً : جمعه فأنا قار والماء مقري. ولما كانت الناقة تلعب بوراً متميزاً فى معيشة بنى يعرب، فإن الناقة مثل لغوى دارج. وهناك كلمة من الجذر نفسه وهى كلمة القرء وجمعها قروء وقد وردت ب القرآن : «والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي

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

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

كرهت العقر عقر بنى شليل إذا هبت لقارئها الرياح
فقليل للحيض: وقت، وللظهر وقت، لأنهما يرجعان لوقت
معلوم، وقال الأعشى فى «الأطهار»:

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تسد لأقصاها عزيماً عزائكا
مورثة عزا وفى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نساءكا
وقال آخر فى الحيض:

يا رب ذى ضغن على فارض له قروء كقروء الحائض
يعنى أنه طعنه فكان له دم كدم الحائض. وقال قوم: هو
مأخوذ من قرء الماء فى الحوض. وهو جمعه، ومنه القرآن
لاجتماع المعاني. ويقال لاجتماع حروفه، ويقال: ما قرأت
الناقة سلى قط، أى لم تجمع فى جوفها، وقال عمرو بن
كلثوم:

ذراعى عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا
فكان الرحم يجمع الدم وقت الحيض، والجسم يجمعه وقت
الطهر. قال أبو عمر بن عبد البر: قول من قال: إن القرء
مأخوذ من قولهم: قرئت الماء فى الحوض ليس بشيء، لأن
القرء مهموز وهذا غير مهموز. واسم ذلك الماء قرى (٢٦٢).
وقيل: القرء، الخروج إما من طهر إلى حيض أو من حيض

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

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

ومبرأ من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل

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

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

«ثلاثة قروء»، وقال القرطبي فى تفسيره الآية : فعلى قوله لا تحل المطلقة حتى تدخل فى الحيضة الرابعة، وقول ابن القاسم ومالك وجمهور أصحابه والشافعى وعلماء المدينة: إن المطلقة إذا رأت أول نقطة من الحيضة الثالثة خرجت من العصمة، وهو مذهب زيد بن ثابت وعائشة وابن عمر، وبه قال أحمد بن حنبل (٢٦٢)، وإليه ذهب داود بن على وأصحابه. والحجة على الزهرى أن النبى صلى أذن فى طلاق الطاهر من غير جماع، ولم يقل أول الطهر ولا آخره. وقال أشهب: لا تنقطع العصمة والميراث حتى يتحقق أنه دم حيض، لئلا تكون دفعة دم من غير الحيض. احتج الكوفيون بقول الرسول لفاطمة بنت أبى حبيش حين شكت إليه الدم: «إنما ذلك عرق فانظري فإذا أتى قرؤك فلا تصلى وإذا مر القرء فتطهري ثم صلى من القرء إلى القرء»، وتقول الآية : «وَاللَّائِي يَأْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نَسَأَتْكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعَدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» (سورة الطلاق، الآية ٤). فجعل المأيوس منه المحيض، فدل على أنه هو العدة، وجعل العوض منه هو الأشهر إذا كان معدوما. وقال عمر بحضرة الصحابة: «عدة الأمة حيضتان، نصف عدة الحرة، ولو قدرت على أن أجعلها حيضة ونصفا لفعلت»، ولم ينكر عليه أحد. فدل على أنه إجماع منهم، وهو قول عشرة من الصحابة منهم

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

«ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ». وقال بعض من يقول بالحيض: إذا طهرت من الثالثة انقضت العدة بعد الغسل وبطلت الرجعة، قال سعيد بن جبير وطاوس وابن شبرمة والأوزاعي. وقال شريك: إذا فرطت المرأة في الغسل عشرين سنة فلزوجها عليها الرجعة ما لم تغتسل. وروى عن إسحاق بن راهويه أنه قال: «إذا طعنت المرأة في الحيضة الثالثة بانت وانقطعت رجعة الزوج. إلا أنها لا يحل لها أن تتزوج حتى تغتسل من حيضتها». وروى نحوه عن ابن عباس، وهو قول ضعيف بدليل الآية: «وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة، الآية ٢٣٤). وأما ما ذكره الشافعي من أن نفس الانتقال من الطهر إلى الحيضة يسمى قرءا ففائدته تقصير العدة على المرأة، وذلك أنه إذا طلق المرأة في آخر ساعة من طهرها فدخلت في الحيضة عدته قرءا، وبفس الانتقال من الطهر الثالث انقطعت العصمة وحلت. واجتمع الجمهور من العلماء على أن عدة الأمة التي تحيض من طلاق زوجها حيضتان. وروى عن ابن سيرين أنه قال: ما أرى عدة الأمة إلا كعدة الحرة، إلا أن تكون مضت في ذلك سنة: فإن السنة أحق أن تتبع. وقال الأصم عبدالرحمن بن كيسان وداود بن علي وجماعة أهل الظاهر: إن الآيات في عدة الطلاق والوفاء

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

وكانت كلمة «اقرأ أول كلمة تلاها محمد من القرآن، فكان يأتي حراء فيتحدث فيه - وهو التعبد - الليالي نوات العدد ويزود ثم يرجع إلى خديجة، فتزود، لمثلها حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء، فجاء الملك فقال: اقرأ، قال رسول الله فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني (٢٦٤) حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ فقلت: ما أن بقارئ فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، (سورة العلق، الآية ١) حتى بلغ «علم الإنسان ما لم يعلم» (سورة العلق، الآية ٥) فرجع بها ترجف بواديه حتى دخل على خديجة...» . سورة العلق أول ما نزل من القرآن، في قول معظم المفسرين. نزل بها جبريل على النبي وهو قائم على حراء، فعلمه خمس آيات من هذه

السورة. وقيل إن أول ما نزل «يا أيها المدثر» (سورة المدثر، الآية ١). وقيل إن فاتحة الكتاب هي أول ما نزل. وقال علي بن أبي طالب: أول ما نزل من القرآن «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام، الآية ١٥١). وقالت عائشة أن أول ما بدئ به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الرؤيا الصادقة. فجاءه الملك. فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (سورة العلق، الآية ١)، «خلق الإنسان من علق» (سورة العلق، الآية ٢) «اقرأ وربك الأكرم» (سورة العلق، الآية ٣) «الذي علم بالقلم» (سورة العلق، الآية ٤) «علم الإنسان ما لم يعلم» (سورة العلق، الآية ٥) «كلاً إن الإنسان ليطغى» (سورة العلق، الآية ٦) «أن رآه استغنى» (سورة العلق، الآية ٧) «إن إلى ربك الرجعى» (سورة العلق، الآية ٨) «أرأيت الذي ينهى» (سورة العلق، الآية ٩) «عبداً إذا صلى» (سورة العلق، الآية ١٠) «أرأيت إن كان على الهدى» (سورة العلق، الآية ١١) «أو أمر بالتقوى» (سورة العلق، الآية ١٢) «أرأيت إن كذب وتولى» (سورة العلق، الآية ١٣) «ألم يعلم بأن الله يرى» (سورة العلق، الآية ١٤) «كلاً لئن لم ينته لنسفعا بالناصية» (سورة العلق، الآية ١٥)

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

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

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

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

الخطط العامة للمحاضرات :

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

العزیز بوتفلیقة، قد افتتح فی یوم ۲۵ من شهر ینایر من العام ۲۰۰۴، بفرندا، ملحق المكتبة الوطنية بالحمى باسم جاك بیریك تكریما لذكراه وفى حضور زوجته ونجله، واحتوى الملحق على ۸۶۵ عنوانا لجاك بیریك وعلى نحو عشر مخطوطات لجاك بیریك أيضا.

۹ -- حوارات حول الهجرة مزموور بن الشهيد.

۱۰ - الالتجاء إلى الجمعيات السرية.

۱۱ - التاريخ والتصوف : كتاب «ذكرى الغافل وتنبيه

الجاهل»، لعبد القادر الجزائري، ۱۸۰۷-۱۸۸۳م. هو الأمير عبد القادر ناصر الدين، ابن الأمير محیی الدين الجسینی. يتصل نسبه بالإمام الحسين. ولد فى شهر مايو سنة ۱۸۰۷ فى قرية «القیطنة» التابعة لأیالة وهران فى جزائر الغرب. وكان والده من أكابر العلماء العاملين، محترما لدى أعیان الجزائر، لبسط یده، وكرم أخلاقه ووداعته. وكانت سلسلة المحاضرات عن «مسائل الإسلام الجديدة»، تنعقد فى تمام الساعة الثالثة من بعد ظهر یوم السبت من كل أسبوع بدءا من یوم الحادى عشر من شهر ديسمبر من عام ۱۹۷۶:

خطط المحاضرات العامة :

۱ - مقترحات ومواجهات - أ- من الجهة الغربية.

۲ - مقترحات ومواجهات - ب- من الجهة العربية.

٢ - إعادة قراءة القرآن، وتحت العنوان العام «شرح الأزهر للإسلام».

٤ - قراءة في مجلة الأزهر الشريف.

٥ - المهام التفسيرية.

٦ - استكشاف التراث والدفاع عنه.

٧ - التأثير في التاريخ.

٨ - التكرير، التوافق، التجديد؟

٩ - ما الإسلام؟، وتحت العنوان العام : المحاولات

الثلاث:

١٠ - الإسلام والحركة الحرة.

١١ - الإسلام والوجود والديمومة.

١٢ - الإسلام و«التقدم» (٢٦٥) العلمي.

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

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

١ - الإسلام من أمس إلى الغد.

٢ - قراءات جديدة فى سورة «البقرة».

٣ - شهادات حول الإسلام المعيش.

٤ - رؤى من الخارج.

٥ - النزعة الحيوية عند محمد إقبال الشاعر الفيلسوف

الباكستاني-الهندي. قبس الشاعر من مذاهب المثاليين

الغربيين والأخلاقين، على وجه الخصوص، وقبس من

عمانوئيل كانط وي. ج. فشته وهنرى برجسون ووليم جيمس،

وغلب العمل على النظر (٢٦٦). وقد بين محمد إقبال صلة

المسلمين بفلسفة الغرب، من جهة، وحاجتهم إلى التصوف

والمعرفة الروحية، من خلال استعادة تراث إيران، وتراث ابن

عربي، وتراث السهروردي، وتراث الإسماعيلية.

٦ - رحلة الاعتقاد (يتبع).

٧ - الإسلام وعلم الفلك.

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

١ - حضور القرآن : مقاربات البنية.

٢ - القراءات الجديدة : سورة «النور» : «سورة أنزلناها وقرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون» (١).

٣ - شهادات عن الإسلام المعيش (يتبع).

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

٥ - رحلة الاعتقاد.

٦ - الإسلام وقيادة المجتمع.

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

١ - ٢٢ - مسألة المحكم والمتشابه :

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

العشرين. ويقول جاك بيرك من دون موارد ومن دون أى نوع من أنواع الادعاء الزائف، إنه لم يكتب إلا «محاولة». والمحاولة، كما هو معروف، هى نوع أدبى لا يخلو من غموض. ويختلف الغموض عند الباحث الحديث عنه عند الباحثين القدامى. بعبارة أخرى، تنهض المسألة الجوهرية على النحو التالى : هل المحكم هو الأكثر الأصالة فى الوحي؟

أن أسلوبه فى الرمز يحول كل شيء إلى علامة على شيء آخر، من دون أن يدخل هذا الشيء الآخر فى معنى مقبول أو مفهوم أو متفق عليه من قبل. ولذلك فهو يخلق لنفسه رموزه الذاتية التى تظل بعيدة من الفهم المحدود الذى اعتاد أن يربط الرمز بمعناه القديم المتوارث. على أن هذا كله ليس هو السبب الوحيد فى غموض «محاولة» جاك بيرك. إنه يستمد بحثه الفامض من الغموض «الأصلي» الذى يستقر فى صميم «النص» كما ورد فى الآية ٧ من سورة آل عمران : «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». وخرج مسلم عن عائشة قالت: تلا رسول الله (ﷺ) «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

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

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

وقد يكون القرآن كله متشابها، نتيجة ورود الآية: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مَّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ

هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ «
(سورة الزمر، الآية ٢٣). فَإِنَّ الْآيَةَ : «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ»،
تعنى أَنَّ الْكِتَابَ نَظَّمَتْ «آيَاتُهُ» وَرَصَفَتْ وَأَنَّهُ حَقٌّ مِنْ عِنْدِ
اللَّهِ. وَمَعْنَى «كِتَابًا مُتَشَابِهًا»، أَيْ يَشْبَهُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ
وَيَصْدُقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ. وَإِنَّمَا الْمُتَشَابَهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ بَابِ
الاحتمال والأشتباه، نتيجة ورود الآية : «قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ
يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ
لَمُهْتَدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٧٠)، أَيْ التباس علينا، أَيْ يَحْتَمَلُ
أَنْوَاعًا كَثِيرَةً مِنَ الْبَقَرِ. وَالْمُرَادُ بِالْمَحْكَمِ مَا يَقَابِلُ ذَلِكَ، وَهُوَ مَا
لَا التباس فيه ولا يَحْتَمَلُ إِلَّا وَجْهًا وَنَهَائَةً وَاحِدَةً. وَقَدْ يَحْتَمَلُ
المتشابه وجوها، ثم إذا ردت الوجوه إلى وجه واحد وأبطل
الباقي صار المتشابه محكما. فالحكم أصل ترد إليه الفروع.
والمتشابه هو الفرع. وقال ابن عباس إن «المحكّمات» هو
الآية في سورة «الأنعام» : «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي
عَلَيْكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا
أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ
مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا
بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام،
الآية ١٥١)، إِلَى ثَلَاثِ آيَاتٍ، وَالْآيَةُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ :
«وَقَضَى رَبِّيَ رَبِّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ
عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا

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

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

عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ
 الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ
 الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن
 نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ
 عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ
 الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة
 النساء، الآية ٢٣)، ذلك، ومنه تعارض الأخبار النبوية
 وتعارض الأقيسة.

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

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة المائدة، الآية ٦)، بالفتح والكسر. وروى البخارى عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي. قال: ما هو؟ قال: «فَإِذَا نَفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون، الآية ١٠١)، وقال: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الصافات، الآية ٢٧)، وقال: «يَوْمَئِذٍ يُوَدِّعُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (سورة النساء، الآية ٤٢)، وقال: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام، الآية ٢٣)، فقد كتّموا في هذه الآية. وفي سورة «النازعات»: «أَأَنْتُمْ أَشَدَّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا» (٢٧) «رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا» (٢٨) «وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا» (٢٩) «وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (٣٠)، فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض. ثم قال في سورة « فصلت»: «قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٩)، «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (١٠)، «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ

اِثْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (١١)، فذكر في هذا خلق الأرض قبل خلق السماء. وقال: «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافِعاً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيفاً» (سورة النساء، الآية ١٠٠)، «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيفاً حَكِيفاً» (سورة النساء، الآية ١٥٨). «مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيفاً» (سورة النساء، الآية ١٢٤)، فكأنه كان ثم مضى.

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

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

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

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

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

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

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

وردأى فخر الدين الرازى (٢٦٧)، مع إنه أشعري، أنه لو كان القرآن «محكما»، بوجه مطلق، لطابق مذهباً واحداً. وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله وعن النظر فيه. ولولا المتشابهات لما استعان الدارس فيه «بدليل العقل»، ولما تخلص من التقليد، عدا أن طباع العامة تعجز عن إدراك الحقائق خالصة أو عارية، فيخاطب النص العامة بألفاظ دالة على ما يناسب «ما يتوهمونه ويتخيلونه». وأفسحت الآيات المتشابهة، كذلك، المجال «للناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.» (٢٦٨) وقال الجاحظ إنه فى كثير من الحق «مشتبهات لا تستبان إلا بعد النظر والتأمل. وهناك يختل الشيطان أهل الغفلة، وذلك انه لا يجد سبيلاً إلى اختداعهم عن الأمر الظاهر. فلم أدع من تلك المواضع الخفية موضعاً إلا أقمت لك بإزاء كل شبهة دليلاً ومع كل خفى من الحق حجة ظاهرة، تستنبط بها غوامض البرهان وتستبين بها

دفائن الصواب، وتستشف بها سرائر القلوب، فتأتى ما تأتى
عن بينة وتدع ما تدع عن خبرة، ولا يكون بك وحشة إلى
معرفة كثيرة مما يغيب عنك إذا عرفت العلل والأسباب، حتى
كأنك مشاهد لضمير كل امرئ، لمعرفتك بطبعه وما ركب عليه
وعوارض الأمور الداخلة عليه.» (٢٦٩) وهذا القول بالرأى
جعل ابن القيم يقول عن تفاسير المعتزلة، إنها «زبالة
الأذهان».

وأعاد جاك بيرك نشر المحاولة نفسها فى صورة
محاضرات شفوية تحت العنوان نفسه «إعادة قراءة
القرآن» (٢٧٠). وقد نشر كاتب هذه السطور نصه المترجم،
كما أسلفت من قبل، فى مجلة «القاهرة». وأعاد نشره
فى كتيب مستقل بنفسه تحت عنوان «إعادة قراءة
القرآن» (٢٧١). وتختلف ترجمة كاتب هذه السطور لدراسة
جاك بيرك، كما أسلفت من قبل، عن ترجمة اللجنة العلمية،
وعن غيرها من الملخصات العربية الأخرى التى صدرت فى
بعض الأقطار العربية الصديقة، اختلافا نوعيا.

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

المعاصرة. فقد كان الكاتب المسرحى السورى سعد الله ونوس، يرسل من باريس إلى مجلة «المعرفة» السورية المعروفة، تحت عنوان «رسائل المعرفة»، كلامه عن «جاك بيرك والفكر العربى» منذ عقد الستينيات من القرن العشرين (٢٧٢). كان سعد الله ونوس ينقل قول جاك بيرك إن المثقف العربى يدرك إدراكاً أولياً أن الأشياء عسيرة على عزلها. وذلك لأنه تلقى هزة التاريخ الحديث مرة واحدة ومن خارج، من نون أن يهتز على امتداد ثلاثة أو أربعة قرون كما اضطرب الغرب من قبل. لأنه حساس تجاه نفسه، لتمزقه بين أوروبا - حوض البحر الأبيض المتوسط - وأفريقيا وآسيا. ويريد أن يستعيد وحدته الضائعة وأن يقترن بالعالم الحديث. معنى ذلك أن يمتلك نفسه من جديد وأن يدخل عناصر مادية واقتصادية واجتماعية وسياسية ضمن هذا الامتلاك الضرورى. ولكن المثقف العربى، وقد أحس هذه العلاقات المتبادلة بشكل عنيف ودموى بعض الأحيان، يستشعر إزاعها هزة غريزية. إنه يتيقن من فداحتها فى الوقت الذى يتعرف إليها. «ولربما كان ذلك لأنه يريد أن يراها وأن يرى نفسه معاً». كانت عبارة جاك بيرك هذه، حسبما كان يروى سعد

الله ونوس من مقدمة جاك بيرك لكتاب «مختارات من الأدب العربي المعاصر-الرواية والقصة»، تنوى فى رأسه حين دخل إلى مكتبه فى الكوليج دى فرانس : «كنت أبصر فيها قلق عدد من الأجيال حكمت بأن تكون تجربة «الاتصال» و«الغربة» وأن تكون معاً القبول والرفض لزلزالها الداخلى المنبثق من تبدل مجرى التاريخ». ومنذ دهشة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى (٢٧٢) ، وجسن العطار (٢٧٤)، وحتى آخر تجاربنا الفكرية والأدبية لم يلتئم بعد «التمزق الأوروبى-الأفريقي-الآسيوي»، بين أهمية الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة والامتناع عن مخالفة «نص الشريعة المحمدية»، على حد تعبير الطهطاوى (٢٧٥)، وإن كان «التمزق» قد ازداد وعينا به، ورهفت معاناتنا له. هذا البحث القلق العميق يمتد وراء على مساحات من حضارة تامة ساكنة، وأماماً على آفاق من حضارات تتحرك بقسوة، وفيما حولنا ثمة هذا الصدام اليومى بين مختلف المتناقضات ما هو مباشر منها وما هو مموه. من هنا يتخذ البحث طابعه الدرامى، ومن هنا ينبع عناء وتوتر العربى عامة ومثقفيه خاصة». فعقب جاك بيرك قائلاً : « نعم كل كاتب يجب أن يكون ملتزماً، بشرط أن يكون

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

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

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

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

وأضاف جاك بيرك أن «الاتجاهات التى يتجه إليها الباحث هى التالية : انسان العصر لن يكون عاطفياً إلا استناداً إلى ذاتيته، ولن يكون ذاتياً إلا اشارة إلى عالميته. وما من تناقض بين العالمية والذاتية أن نظرنا إليهما نظرة عميقة. إن ما يستخلص من الحضارة الغربية لا يجب أن يقتصر على أنوات مادية ووصفات، بل أن يمتد إلى القيم الخلقية والفكرية لهذه الحضارة. بيد أنك حين تصل إلى تلك القيم تتحقق من أنها ليست غربية، بل إنسانية. وعندئذ تتلامم العروبة والعالمية فى اكتساب تلك القيم. ومثل آخر.. لو تعمقت فى بحثى وتحليلى للتراث العربى روحياً كان أو جمالياً

نتحقق من أن أركان هذا التراث مشتركة للجميع. فليس الإلهام إلى عالٍ، وليست الأغاني الشعرية خاصة فترة معينة أو جيل معين من أجيال ومن فترات الإنسان ، بل إنها تتبع من نفس الوادى الذى انبثقت منه سائر التمدنات. وأنا أصبر على أصالة الثقافة. على خاصيتها الذاتية. واستنكر الرأى القائل بأن التمدن الحالى، ويقصدون به التمدن الصناعى، ينفى الحضارات الأخرى. فشخصية الحضارات المختلفة لا تتكون باختلاف العناصر، إنما بنمط تنسيقها فى وحدات مشخصة. وأقول إن كل شخصية ثقافية تقدر أن تبقى هى بشرط ألا تبقى على ما هي. نعم تقدر أن ترتفع بعبقريتها ونمطها الخاص إلى درجات التطبيق التاريخى ؛ فتختلف لا جوهراً، بل طوراً. وتستطيع أن تستكمل نفسها بوصولها إلى مستوى التمدن الصناعى الحالى، ولكن من دون أن تتنازل عن ذاتيتها».

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

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

١-٢٣- تفسير محمد رجب البيومي :

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

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

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

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

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

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

اليومى تعليقاً أدبياً لمجلة الرسالة (٢٧٧) على مقال لأستاذ كبير، فنشره أحمد حسن الزيات رئيس تحرير المجلة آنذاك دون إبطاء بالعدد الصادر فى ٢٢ يناير سنة ١٩٤٠، وكان للتعليق المتواضع دوى بالمعهد الدينى. ثم انتقل من دمياط إلى المعهد الثانوى بالزقازيق. فرأى المجال أفسح، لأن طلاب القسم الثانوى إذ ذاك كانوا أدباء كتاباً وشعراء وخطباء، ولهم فى الجمعيات الدينية وأندية الأحزاب السياسية صولات أسبوعية تستدعى الانتباه. لم يشأ محمد رجب اليومى أن يشارك فى حركة التأليف من السبيل المألوفة، بل رأى أن يرأسل الصحف بما ينظم، فإذا سهل النشر فهى شهادة له وإذا صعب فعليه أن يسعى مجداً. وقد سهل الله أمر النشر دون توقع، فقد كنت قرأت كتاباً قيماً تحت عنوان «محمد المثل الكامل» لمحمد أحمد جاد المولى بك من كبار رجال التربية والتعليم فوجده يفى بما قاله له محمد فريد وجدى (٢٧٨)

مؤلف دائرة المعارف والمفكر والفيلسوف والباحث. ثم بادر بإرسال مقالة أخرى لمجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية. ونشرها صالح عشناوى الله فور وصولها. مضت أيام الزقازيق، وذهب إلى القاهرة طالباً بكلية اللغة العربية، ووافق

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

«وكل رفيقى كل رحل وإن هما تعاطى القنا قوماً هما أخوان»

وكان من حظه أن يحيط بالبيت من قبل، فابتسم وقال :
«يا سيدى سأعرب البيت كما تود، ولكنى سأسألك بدورى عن
قائله، وعن مناسبته وعن أحد الأئمة الذى أخطأ فى إعرابه
من كبار النحاة». فأشرق وجه الشيخ، كأنه يستمع إلى
بشرى سعيدة، وقال : «الله أكبر يا بنى، ما دمت تعرف أن

ابن هشام قد أخطأ في إعرابه في كتاب «المغني» فانت على علم به. أما القائل وأما المناسبة فأنا لا أعرفهما». وكان الشيخ محمد الطنطاوي أستاذ النحو بين السامعين فقال للشيخ : «إن الطالب من كتاب مجلة الرسالة. فنهض الرجل من مكانه محيياً وقال : «اذهب كما شئت دون اعتذار». كما لاقاه أحد الأساتذة، وقال له إن الشيخ الجيالي يرغب أن أزوره في منزله في أى يوم أريد، بعد صلاة العشاء. فقال : «ومن أنا، حتى أشغل الرجل الكبير بلقائي؟» فقال : «هو الذى طلب فلا تبطىء». وقد سعد بما سمع، وسارع إلى لقاء الرجل، فراه يجلس على السجادة بأرض الحجر وكان قد فرغ من صلاة العشاء فدعاه إلى الجلوس معه، وكأنهما فى مسجد، ودار حديث رقيق سجله فى بعض مقالاته، وأهم ما به، حديثه عن زيارته للهند مبعوثاً على رأس بعثة أزهريّة لاستطلاع حالة المنبوذين، وزيارته أكثر من خمسين مدرسة وجمعية هناك، واستقبال البعثة الأزهريّة بأسمى مظاهر الترحيب. وقد عقد لقاءات مع «القائد الأعظم» محمد على جناح (٢٧٩) مؤسس باكستان والشاعر الفيلسوف محمد إقبال. حدثه عن تحامل الانجليز على المسلمين وانتصارهم

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

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

واستمع محمد رجب البيومي إذاً إلى العالمين الكبيرين يتناقشان في التفسير، ومجالس الزيات بالرسالة لا تنسى. فقد كانت ندوات حافلة بأئمة من أهل الفضل في العالم العربي، وبها عرف عزوبية ساطع الحصرى ومحمد إسعاف النشاشيبي وعلى الطنطاوى وروفائيل بطى، ومحمد البشير الابراهيمى من كبار المفكرين في العالم العربي. أما أحمد أمين فمن ذكرياته معه أنه كتب بحثاً عن جرجى زيدان، ودفع به إلى مجلة الثقافة. وانتظر قرابة شهر فلم ينشر، فتوجه للسؤال عنه فأسعدنى أن يكون أحمد أمين بإدارة المجلة فسأله فى خشية، فأشرق الابتسام على وجهه، وقال له: أنا احتفظ بالمقال حتى تأتى لتزيد فيه سطرين، فأنت وازنت بين مسلك الشيخ الخضرى فى التأليف التاريخى، ومسلك جرجى زيدان، فقضيت بأن مسلك صاحب الهلال أعم وأوسع دائرة من مسلك الشيخ الخضرى، حيث تحدث زيدان عن سائر نواحي التمدن الحضارى فى الإسلام، واقتصر الخضرى على القليل، وكان عليك أن تضيف إلى قولك أن الخضرى كان مقيداً بمنهج دراسى مقرر على طلبة مدرسة القضاء فليس له أن يتسع أما زيدان فيكتب كما يشاء دون أن يتقيد بمنهج

دراسى كالخضرى وفى استطاعته أن يجارى زيدان فيما انتحاه. بقى حديث عن محمود تيمور، وقد كان البادىء بمراسلته تفضلاً، لأنه نشر بمجلة الكتاب (٢٨٢) بحثاً تاريخياً عن والده أحمد تيمور، إذ كان محب الدين الخطيب دائم الحديث عن جهود أحمد تيمور الصادقة فى خدمة الإسلام والتراث العربى. واندفع إلى كتابة هذا الفصل عنه. ثم قال فى نفسه، أما الكتابة الدائمة فسهلة، وأما النشر والكسب فقد أجاب عنهما أبو العلاء المعرى حين قال :

«فيا دارها بالحزن إن فرارها قريب، ولكن دون ذلك أهوال».

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

القطرين والأقطار العربية خليل مطران (٢٨٥) رائد تحرير الشعر العربي من قيوده فى العصر الحديث، إذ لا يجد السبيل إلى لقائه مع أنه مولع بفنه، وقد حفظ أكثر ديوانه عن هوى شديد. وكان الشاعر فى أخريات أيامه ينزل بأحد مستشفيات حلوان ليرد عينا من عيون الماء بها، قيل إنها تعوق انتشار الداء، فاستجاب زكى مبارك لرجائه وصحبه لزيارة الشاعر، وقد دهش حين وجده كما قال بشار:

«إن فى بردى جسماً ناحلاً لو توكأت عليه لا نهدم»

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

هوامش الفصل الأول:

- ١- جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: د. وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد سبتمبر، عام ١٩٩٥. أن عبارة إعادة قراءة القرآن، هو متن العنوان الذي كان قد اختاره كاتب هذه السطور لنصه المترجم «لدراسة محاولة تفسيرية قرآنية - عندما كنت أعيد قراءة القرآن لجاك بيرك، تلك المحاولة الملحقة بترجمته الفرنسية للقرآن الكريم (باريس، دار سندباد، ١٩٩٠)؛ أنظر فيما يتعلق باتساق مشروع جاك بيرك مع مفهوم القراءة بعامة، ومشكلات إعادة القراءة في الفكر المصري المعاصر وفي البحث النظري العربي الحديث، بخاصة: «قراءة جديدة لعصر النهضة»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة ٣، العدد ٣١-٣٢، نيسان-أبريل-أيار-مايو ١٩٨٧، عدد مزدوج؛ على حرب، «الممنوع والممتنع»، نقد الذات المفكرة، «النص والحقيقة»، III، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٥، ص ٥٣: استراتيجيات القراءة؛ عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص»، «قراءات في توظيف النص الديني»، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٣؛ د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٠٧؛ د. نصر حامد أبو زيد، «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٠، ١٩٩٠، ص ٥٤-١٠٩؛ د. محمد عابد الجابري، «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، ط ٢ مزيدة ومنقحة، الدار البيضاء-المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ١٩٨٢؛ على حرب، «مداخلات»، «مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد

الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد، بيروت-لبنان، دار الحدائثة، ط ١، ١٩٨٥ ص ٧-١٢٦؛ عبد الوهاب حمودة، القراءات واللهجات، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨؛ د. سعيد اللاوندي، إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم، القاهرة، مركز الحضارة العربية، نصف الدنيا تفتح ملف ترجمات القرآن الكريم، ٢، مجلة نصف الدنيا، السنة ١٢ العدد ٥٨٧، ١٣ مايو ٢٠٠١؛ عبد الحميد م. أحمد، المواجهة بين الأزهر والحركات العصرية في مصر من زمن محمد عبده حتى اليوم، رسالة دكتوراه، جامعة هامبورج، ١٩٦٣ .

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

٣- مفهوم تكرار القراءة.

٤- د. أحمد علم الدين الجندي، اللهجات العربية في التراث، ليبيا-تونس، دار العربية للكتاب، ١٩٧٨، القسم الأول في النظامين الصوتي والصرفي، الباب الثاني : مصادر اللهجات، ص ١٠٣-٢٣١ .

٥- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق د. شوقي ضيف، ط ٣، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ١٠؛ أ. ولفنسون (أبو ذؤيب)، تاريخ اللغات السامية، بيروت-لبنان، دار القلم، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٦١ .

٦- ٣٧١-٤٤٤هـ .

٧- الداوُدِيّ، طبقات المفسرين، ج ١، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٧٣-٣٧٦ .

٨- الداني، التيسير في القراءات السبع، سلسلة، النشريات الإسلامية، ٢، لجنة المستشرقين الألمان، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٥٥ .

٩- الداني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، في سلسلة، النشريات الإسلامية، ٣ (لجنة المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢ .

١٠- الداوُدِيّ، طبقات المفسرين، ج ٢، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٥٩-٦١، عني بنشر كتاب ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، (٣ ج)، ج. برجستراسر وأوتو برتزل، طبع لأول مرة بنفقة الناشر ومكتبة الخانجي بمصر (١٩٣٢م) .

١١- الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع، (٣ أجزاء) . وحققه علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، وراجعه محمد علي النجار، القاهرة، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠ .

١٢- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، حققه شوقي ضيف، ط ٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨ .

١٣- ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (ج ١) . وحقق المحتسب، علي النجدي ناصف، صاحب البحث المعروف عن كتاب، سبويه، وعبد الحليم النجار، مترجم

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

14- Th. Nöldeke.

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

إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ ويشمل البحث في تاريخ القرآن، البحث في مصادر Ursprung القرآن (ج ١)، وفي جمع Sammlung القرآن (ج ٢)، وفي تاريخ Geschichte مصاحف

القرآن (Qorantexts ج ٣) ، وقامت مؤسسة كونراد-ادناور الألمانية بترجمة الكتاب الى اللغة العربية في مناسبة العقاد معرض الكتاب العربي والدولى في بيروت وتعاونت مع معهد جوته في العاصمة اللبنانية وقد نقل النص الى العربية الدكتور جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من عبلة معلوف تامر وخير الدين عبد الهادى ونقولا أبو مرزاد وصدر الكتاب عن دار نشر جورج المرهيدسهايم في زيورخ ونيويورك ؛ د. محمد مصطفى الأعظمى ، تاريخ نص الوحي القرآنى ، دراسة مقارنة بينه وبين العهدين القديم والجديد ، الأكاديمية الإسلامية بالمملكة المتحدة ، لايسستير ، انجلترا ، د. ميشال جحا ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، الدراسات الإنسانية ، معهد الإنماء العربي ، ط ١ ، بيروت- لبنان ، ١٩٨٢ ، ص ١٩٨-١٩٩ ؛ د. عبد الصبور شاهين ، تاريخ القرآن ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ ؛ الزنجاني ، تاريخ القرآن ، تحقيق محمد عبد الرحيم ، تقديم محمد كرد علي ، دمشق- سوريا ، دار الحكمة ، ط ١ ، ١٩٩٠ م ؛ أ. جيفرى ، مواد تاريخ النص القرآنى ، ١٩٣٧ ؛ ريجيس بلاشير ، المدخل إلى القرآن ، باريس ، ميزونوف ولاروز ، ١٩٩١ ؛ باريس ، حدود البحث في القرآن ، ١٩٥٠ ؛ روتراود فيلاننت ، الوحي والتاريخ في فكر المسلمين المعاصرين ، دار شتاينر ، فيسبادن ، ١٩٧١ ؛ سبتينو موسكاتى ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، راجعه د. محمد القصاص ، الحضارات السامية القديمة ، سلسلة روائع الفكر الإنسانى ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، من دون تاريخ ، ص ٣٨٥ ؛ عبد الله العروى ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت-لبنان ، دار الحقيقة ، قدم له مكسيم رودنسون ، نقله إلى العربية محمد عيتانى ، ط ١ ، ١٩٧٠ ، ص ١١٣ ؛ العرب والاستمرار التاريخى ، ص ١١٧ ؛ التاريخ الاعتبارى ، ص ١٢٥ ؛ التاريخ المقدس

المؤقنم،، ص ١٤٣ : التاريخ الوضعى؛ كمال عبد اللطيف،
التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى،،
المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٧، ٤- درس العروى، حول
المشروع الأيديولوجى التاريخانى، ص ١٢٥-١٥٠؛ د. عبد المنعم
عبد العزيز المليجى، تطور الشعور الدينى عند الطفل والمراهق،،
تقديم د. مصطفى زيور، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥؛ د. نصر
حامد ابو زيد، نقد الخطاب الدينى،، القاهرة، سينا للنشر، ط١،
١٩٩٢، ص ٥٢ : ٥- اهدار البعد التاريخى..

١٦- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار
الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٨٧-١١١ .

١٧- لا السبعة وحسب.

١٨- السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، ج١، دار قهرمان
للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول-تركيا، من دون تاريخ، ص٧٦
وما بعدها.

١٩- طه حسين، فى الأدب الجاهلى،، ١٩٢٧ .

٢٠- د. طه حسين، فى الأدب الجاهلى،، القاهرة، لجنة التأليف
والترجمة والنشر، ١٩١٤، ١٩٢٧، ص ٩٨؛ مطاع صفدى، قراءة
ثانية للشعر الجاهلى : الأصالة والممكن،، محور قضايا الشعر
العربى الحديث، فى مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت-
لبنان، مركز الإنماء القومى، العدد ١٠، شباط ١٩٨١؛ البرت
حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩،،
بيروت-لبنان، دار النهار للنشر، من دون تاريخ، الفصل الثانى
عشر، طه حسين، ص ٣٨٦-٤٠٦ .

٢١- طه حسين، فى الأدب الجاهلى،، ١٩٢٧ .

22- «De Origine et Compositione Surarum Qoranicarum
Ipsiusque Qorani» .

٢٣- السجستاني، كتاب المصاحف، نقل من نسخة خطية وحيدة
محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وقد صححه ووقف علي
طبعه الدكتور آرثر جفري، القاهرة، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م. لا بد
من التذكير بأن ت. نولدكه نفسه، حسب قول الزنجاني، نقل عن
كتاب أبي القاسم عمر ابن محمد بن عبد الكافي في تاريخ القرآن
المحفوظ بمكتبة Godlugd 674 Warn.

٢٤- الاستشراق الغربي بعامة.

٢٥- الدراسة العربية أو الدراسة الإسلامية بعامة.

٢٦- ت ٩٦٥ .

٢٧- الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر،
القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٠ .

٢٨- الاستشراق الغربي عامه.

٢٩- كلمة منحوتة وتستعمل أولاً للإشارة إلى أولية العلم علي أي
معرفة أخرى.

٣٠- د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، القاهرة، دار الكاتب
العربي، ١٩٦٦، ص ٧ .

٣١- الزنجاني، تاريخ القرآن، دمشق، دار الحكمة، ١٩٩٠ ص
١٨٣ .

٣٢- أبو الحسن علي الحسن الندي، رجال الفكر والدعوة في
الإسلام، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٩.

٣٣- السيوطي، تاريخ الخلفاء، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

- القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨، ص ٣٥٥ .
- ٣٤- هو مولي بني الحكم، كان يسكن دمشق، ويعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فنسب إليه، فقبيل : مروان الجعدى.
- ٣٥- ت ٥٩١١ / ١٥٠٥ م.
- 36- W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology, in Le shiisme imamite, Paris, Puf, PP. 13-30.
- 37- Redondance.
- ٣٨ - السيوطى، «الاتقان فى علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج ٢ النوع ٥٦ فى الإيجاز و الإطناب، ص ٦٩ .
- 39- Enchaînement.
- 24- 40، ٦٤٦ م.
- 41- B. Latoure.
- 42- G. Agamben.
- 43- R. Musil.
- ٤٤- روبرت موزيل، «الرجل الذى لا خصال له»، الكتاب الأول منشورات الجمل، ترجمة فاضل العزاوى، كولونيا-المانيا، ٢٠٠٣ .
- 45- L. Wittgenstein.
- 46- L. Wittgenstein, «Logisch-Philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus», hypertext pf the Ogden bilingual edition, translated from the german by C.K. Ogden with an introduction by B. Russel, Note by C.K. Ogden, [http : //www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html](http://www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html), 4. 003.
- 47- Sinn.
- 48- 1887-1914.

- ٤٩ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٣٧ : مكان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبى تمثيلا أوروبا للشرق ولقدره المعاصر. وص ٥٤ .
- ٥٠ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٢ .
- ٥١ - بنند الحيدرى، الإسلام وتحريم التصوير، فى مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص٣٩-٤٦ .

52- Graphe.

- ٥٣ - حتى عندما لا يدور علي الجنس
- ٥٤ - جوستاف أ. جرونباوم، الإسلام الحديث، البحث عن الهوية الثقافية، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بركلى- لوس انجليس، ١٩٦٢، نقله جزئيا الي الفرنسية روجيه ستوفيراس، وقدم للترجمة جاك بيرك، دار جاليمار، باريس، ١٩٧٣ .
- ٥٥ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢٧ وص ٢٢٠ وص ٢٣٣ وص ٢٨٦ .

56- bürgerlich

57- bürger

58- bourgeois

59- staatsbürgers

60- bürger

61- E. Morin.

٢٦ - شعر به نحو العام ١٩١٥ بصورة عامة .

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

64- O. Spengler.

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

66- Sturm und Drang.

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

٦٨ - ج ١ ١٩٢٠ وج ٢ ١٩٢٢ .

٦٩ - ١٩١٠ - ١٩٩٥ .

٧٠ - كلية فرنسا

71- Prism.

٧٢ - ت ٥١٨ .

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

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

ص ٧٠-١٠٥؛ د. أنور عبد الملك، «ريح الشرق»، القاهرة، دار المستقبل العربي، ط ١، ١٩٨٣؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١٢١ .

٧٥- ايف لاکوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيروت-لبنان، دار ابن خلدون، ط ١، ١٩٧٤ .

٧٦- كوستاس أكسيلوس، «في التراث»، في مجلة أدب، بيروت-لبنان، دار مجلة شعر، شتاء ١٩٦٣، ج ٢، العدد ١، ص ١٤-٢٦ .

٧٦- مكسيم رودنسون، «الإسلام والرأسمالية»، ترجمة نزيه الحكيم، مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط ١، ١٩٦٨ .

٧٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٣٣، هامش ١٥٥ وص ٣٢٣ .

٧٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٩٧ .

٨٠ - ١٨٨٣-١٩٦٢

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

٨٢- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت-لبنان، دار الطليعة،

ط ١٤ ، ١٩٨٠ ، ص ١٤ .

83- Daseinsanalytik.

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

٨٥ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٧٣ .

٨٦- أنور الجندي، يقظة الفكر العربي، حركة اليقظة في مواجهة
التغريب، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص
١١٦ .

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

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

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

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

٩١- هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط ٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ٣٨؛ عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٨، ص ٧.

٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٧.

٩٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٣٧..

٩٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٥.

٩٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧١.

٩٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢١٤؛ ف. بوليانسكي، «التأريخ لعصر الإمبريالية»، ترجمة عبد الاله النعيمي، دمشق- سوريا، ج ١ و ٢، ط ١، ١٩٨٨.

٩٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٨.

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

١٠٦ - ايف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت- لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤، ص ١٩٠-٢٠٠؛ جورج لابیکا، السياسة والدين عند ابن خلدون، محاولة في الأيديولوجيا الإسلامية، تعريب د. موسي وهبي ود. شوقي دويهي، بيروت- لبنان، الفارابي، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٧ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤؛ عبد الله العروى، في سبيل منهجية للدراسات الإسلامية، مجلة ديوجين، العدد ٨٣، يوليو- سبتمبر، ١٩٧٣، ص ١٦-٤٢؛ هشام جعيط، ملاحظات علي ثلاثة تساؤلات حول الحدائثة بين الإسلام والغرب، مسيحيون، ١٩٧٦؛ د. سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٨ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤

١٠٩ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧ .

١١٠ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥-٥٦ وص ٨٠ وص ١٢١ .

١١١ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٦ .

١١٢ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٦-٥٧ .

١١٣- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧١ .

١١٤- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٩ و ص ١٤٢-١٤٣ و ص ١٦١
و ص ٢٣٦ و ص ٢٣٩؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-
لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٦٤ .

١١٥- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢١٣ .

١١٦- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٦؛ سمير أمين، الطبقة والأمة في
التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنرييت عبودي،
بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٥؛ د. سمير أمين،
التراكم علي الصعيد العالمي، نقد نظرية التخلف، بيروت-
لبنان، دار ابن خلدون، ص ٢٣ .

١١٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ١٩٠ .

١١٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله
الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٨١ .

١١٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .

١٢٠- ١٩١٦ .

١٢١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٥٠ .

١٢٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٨٠ .

١٢٣- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة
١٨٧٥-١٩١٤، ط ٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨،
ص ١٠ .

124- A. Gramsci.

١٢٥- الأدب، والدين، والفلسفة، والسياسات .

١٢٦- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة
١٨٧٥-١٩١٤، ط ٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨،
ص ١٥ .

١٢٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٤٥ .

Yann fitt, andre farhi, Jean-pierre vigier, introduction de
noam Chomsky, La crise de l'impérialisme et la troi-

sième guerre mondiale, Paris, Maspero, 1976.

١٢٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧٥ وص ٣٠٦ .

١٢٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٢ .

١٣٠- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٥٦ ديلوز/ فوكو، المثقفون والسلطة، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، العدد ٥٧- شتاء ١٩٨٩، ص ١٣٨-١٤٨ .

١٣١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .

١٣٣- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٩ .

١٣٤- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»،
بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٧ .

١٣٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤ و ص ٢١٣-٢٣٤ .

١٣٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .

١٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٦؛ فردينان دي سوسير، «دروس
في الألسنية العامة»، تعريب صالح الفرماوى ومحمد الشاوش
ومحمد عجينة، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص
١٢٦-١٥٦ .

١٣٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٣٧-٢١٢ .

١٤٠- «الفكر العربي وأزمة المنهج»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت-
لبنان، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد ١، يونيو
١٩٧٨، السنة الأولى؛ «محور الفكر العربي ومشكلة المنهج»، في
مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت- لبنان، مجلة العلوم
الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، العددان ٨ و ٩ كانون
الأول ١٩٨٠ كانون الثاني ١٩٨١؛ محور الزمن الثقافى والمنهج،

في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت-لبنان، مركز الإنماء القومي، الأعداد ٢٠ و٢١ و٢٢ صيف ١٩٨٢ .

١٤١- إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ٩-١٠ .

١٤٢ - ١٨٥٧-١٩١٣

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

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

145- Unlimited semiosis.

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

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

١٤٨- انطونيو جرامنتشي.

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

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

103.

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

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

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

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

153- Matière mouvante.

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

155- Plis.

156- Le dedans du dehors.

157- Double.

158- Intériorisation du dehors.

159- Plissement

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

١٦١- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٩، و ص ١٠١؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٦ .

١٦٢- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٠١ .

١٦٣- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٦ .

١٦٤- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة
الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، بيروت- لبنان، دار الطليعة،
ط١، ١٩٨٠، ص ٢٠ .

١٦٥- عبد الله العروى، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية
؟، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧، هامش ١ .

١٦٦- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ .

١٦٧- كالتعيين والدلالة ودلالة اللغة، والوسط المادى، والعالم
المحسوس أو المعقول.

١٦٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٤ .

169 - L>être du phénomène

170- Archiviste.

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

العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٧٢ وص ١٠٧ وص ١٥١-١٥٢ .
172 - Cartographe.

١٧٣ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٠ .

١٧٤ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٢ .

١٧٥ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٢٦ .

١٧٦ - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء،
نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث
العربية، ط ١، ١٩٨١، ص ٢٣٩ .

177- Stellen.

178- Vor.

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

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

١٩٥ - المنهجية الأفلاطونية في التمثيل.

١٩٦ - منهجية التكرار في التمثيل.

١٩٧ - المنهجية الذهنية في التمثيل.

١٩٨ - وحدة الزمن في التمثيل.

١٩٩ - منهجية المماثلة في التمثيل.

- ٢٠٠ - أولية الاتصال علي الانقطاع .
- ٢٠١ - منهجية المطابقة في التمثيل .
- ٢٠٢ - منهجية الهوية في التمثيل .
- ٢٠٣ - نفي منهجية الاختلاف .
- ٢٠٤ - ١٨٣٩ ١٩١٤ .
- ٢٠٥ - أنور الجندي ، يقظة الفكر العربي ، حركة اليقظة في مواجهة التغريب ، (مرحلة ما بين الحربين) ، القاهرة ، زهران ، ١٩٧٢ ، ص ١١٨ .
- ٢٠٦ - حين وضع الأنا مقابلا لنفسه .
- ٢٠٧ - ٤٣ ق . م . / ١٨ م .
- ٢٠٨ - أوفيد ، التحولات ، نقلها الي العربية أدونيس ، ابو ظبي ، المجمع الثقافي ، ٢٠٠٢ ، ص ٩٠٠ - ٩٠١ .
- ٢٠٩ - محمد أركون ، مشكلة الأصول ، في مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت-لبنان ، العدد ١٣ حزيران / تموز ، ١٩٨١ ، ص ١٤-٢٢ ؛ التراث وتحديثات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت-لبنان ، ط١ ، ١٩٨٥ .
- ٢١٠ - إدوارد سعيد ، الاستشراق ، المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ١٢١-١٢٢ و ص ١٣٢ .
- ٢١١ - إدوارد سعيد ، الاستشراق ، المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٣١ و ٢٣٢ و ص ٢٣٨ و ص ٢٤٦ .

215 - Essentialising.

- ٢١٣ - عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في مجلة مواقف، لندن، دار الساقي، ط١، ١٩٩٠، ص ٧١-١٠٢.
- ٢١٤ - في الوقت الحاضر.

215- Mythologising.

- ٢١٦ - النموذج الأصلي الروحي.
- ٢١٧ - د. وائل غالى، «نهاية الفلسفة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢؛ تشارلز فرنكل، «أزمة الإنسان الحديث»، ترجمة د. نقولا زيادة ومراجعة عبد الحميد ياسين، بيروت-نيويورك، ١٩٥٩، «المجتمع الليبرالي والقيم النهائية»، ص ٨١-٩٢.
- ٢١٨ - د. محمد حسين دكروب، «الأنثروبولوجيا والأنوية الحضارية للغرب»، مجلة الفكر العربي، طرابلس-لبنان، يناير-فبراير ١٩٨١، العدد ١٩، السنة ٣، ص ٥٨؛ خلدون الشمعة، «نحو الأنثروبولوجية الفلسفية»، مجلة الفكر العربي، طرابلس-لبنان، العدد ٣، ١٥ أغسطس-١٥ سبتمبر ١٩٧٨، السنة ١، ص ٢٢٢.
- ٢١٩ - د. وائل غالى، «تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥.
- ٢٢٠ - لم يسبق له قط أن ابتكر ابتكارا واحدا في خدمة البشرية لأنه يتعذر عليه أن يستنبط أي شيء جديد.
- ٢٢١ - جاك بيرك، «القرآن، محاولة الترجمة»، باريس، دار نشر آلبان ميشيل، طبعة منقحة ومصححة، المكتبة الروحية، ١٩٩٥.
- ٢٢٢ - صحيفة «الدستور»، العدد الصادر بتاريخ ٨/١٠/١٩٩٧.

223- I. Goldziher.

٢٢٤ - اجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار الكاتب المصري، ط١، ١٩٤٦، ص ١٠ .

٢٢٥ - د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ٥٨-١ .

٢٢٦ - د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ٩١-٦١ .

٢٢٧ - ١٩٣٣-١٩٧٧

٢٢٨ - ابو الحسن على الحسنى الندوى، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٦٢-١٨٠؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٨١-١٨٢؛

M. Driscoll, Apoco-elliptic Thought in Modern Japanese Philosophy, <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/driscoll.html>

P. Leroy, Alchimie et mystique en terre d'islam, Paris, Verdier, 1989; Ch. Jambet, L'acte d'être, La philosophie de la révélation chez Molla Sadra, Paris, Fayard, 2002..

229- M. Weber.

٢٣٠ - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٩ .

٢٣١ - فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، بيروت-لبنان، دار الطبيعة، ط٢، ١٩٦٦؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٦ .

٢٣٢- د. نصر حامد أبو زيد، «هكذا تكلم ابن عربي»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢، الفصل ٦ : تأويل الشريعة : جدلية الظاهر والباطن، ص ٢٠٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فاضل رسول لتسمية مشروع علي شريعتي : فاضل رسول، «هكذا تكلم علي شريعتي»، فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، بيروت-لبنان، دار الكلمة للنشر، ط٢، ١٩٨٣؛ د. إبراهيم الدسوقي شتا، «الثورة الإيرانية»، الصراع، الملحمة، النصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٦؛ د. إبراهيم الدسوقي شتا، «الثورة الإيرانية»، الجذور الأيديولوجية، الملحمة، النصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨، ص١٤٣-٢٤٢؛ مختارات من أقوال الإمام الخميني، ٢، ترجمة محمد جواد المهري، دار وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٢٠٢ هجرية؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره د. محمد عبد المطلب لتسمية مشروع «استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام، تحت عنوان : د. محمد عبد المطلب، «هكذا تكلم النص»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فريدريش نيتشه قبل أكثر من قرن من الزمان لتسمية مشروع زرادشت الذي اعتنقته فارس وأثر في حضارتها وعاصر الإسلام : «هكذا تكلم زرادشت»، كتاب ليس لأحد وللكل.

٢٣٣- تستند إعادة قراءة جاك بيرك للقرآن علي إعادة ابن حزم تأسيس أصول الفقه، بخاصة، وعلي رفضه قياس الفقهاء، بنحو أكثر خصوصية. واستعاد الراحل لطفي عبد البديع، من جهته، النظام الفكري الحزمي، بطريقته النقدية اللغوية التراثية المتميزة في : د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللفظة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ١٩٧ : ابن حزم، واستعاد تلميذة جاك

بيرك، الباحثة والمفكرة اللبنانية ندي توميش، ابن حزم في : ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ترجمته إلى الفرنسية الباحثة ندي توميش، مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت-لبنان، ١٩٦١؛ سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦؛ محمود عوض، متسردون لوجه الله، ابن حزم، ابن تيمية، رفاة الطهاوي، جمال الدين الأفغاني، عبد الله النديم، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٩-٦٢؛ البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت-لبنان، دار النهار، من دون تاريخ، الفصل الرابع، الجيل الأول (الطهاوي-خير الدين-البستاني)، ص ٨٩-١٣٠ .

٢٣٤- جاك بيرك، حاضر العرب علي لسانهم، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ٧ .

٢٣٥- جاك بيرك، حاضر العرب علي لسانهم، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ١٩١ .

٢٣٦- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط١، مطبعة الأزهر، ١٩١٠م، ج١، ص ٢٩؛ محمد عبده، رسالة التوحيد، مكتبة الثقافة العربية، ص ٨ : «فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالاً للناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.»؛ محمد حسين هيكل، حياة محمد، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٢٠؛ د. برهان غليون، اغتيال العقل، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، القاهرة، مديولي، ط٣، ص ٢٣٦ : «مأزق العقلانية

العربية الحديثة؛ د. محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»،
«نقد العقل العربي»، (١)، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة
العربية، جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، ط٣، ص
٢٢٠ : تنصيب العقل في الإسلام؛ محمد سعيد العشماوي، «حصار
العقل في اتجاهات المصير الإنساني»، القاهرة، سينا للنشر، ط٢،
١٩٩٢؛ زكي نجيب محمود، «طريق العقل في التراث الإسلامي»،
الإسلام والحضارة، أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة، ١٩-٢٢
نوفمبر ١٩٧٩، القاهرة، جامعة عين شمس، كلية التربية، ص١-
١٣؛ محمد أركون، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة هاشم
صالح، بيروت-لبنان، منشورات مركز الإنماء القومي، ط١،
١٩٨٦، ص ٦٥ : الفصل الثاني : مفهوم العقل الإسلامي؛
العقلانية والفكر العربي، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية،
السنة ٥، العدد ٥١، ديسمبر ١٩٨٨؛ اجناس جولدتسيهر، «العقيدة
والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة
الإسلامية»، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه، محمد يوسف
موسي، وعبد العزيز عبد الحقي، وعلي حسن عبد القادر، القاهرة،
دار الكاتب المصري، ١٩٤٦، ص ٨٥ : «الحركة القدرية [مع هذا
كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام، بسبب أنها
الخطوة الأولى والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية
السائدة». إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة،
الإنشاء»، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة
الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ ..

٢٣٧ - ١٨٤٩-١٩٠٥

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

محاولة لفهم عصرى،، بيروت-لبنان، دار الشروق، مايو ١٩٧٠،
وكانت الطبعة الأولى للكتاب في مصر قبل هذا التاريخ؛ محمود
محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم العصرى،، مطبعة
مصر، الخرطوم، ١٩٧١ (٢)؛ عبد الكريم الخطيب، الإسلام في
مواجهة العصر وتحدياته أو تعقيب علي ندوة الأهرام،، ندوة حرة
مع الرئيس معمر القذافي، في ٧-٤-١٩٧٢، القاهرة، دار الفكر
العربى، ١٩٧٢ .

٢٣٩- محمد حسين هيكل، حياة محمد،، دار المعارف بمصر، ط١٣،
١٩٧٥، ص٣٦ : «من الحق علينا للغرب أن نقول إن ما يقوم به
علماء اليوم من بحوث نفيسة في تاريخ الدراسات الإسلامية
والدراسات الشرقية، قد مهد لأبناء الإسلام وأبناء الشرق أن
يتزيدوا من هذه البحوث في تلك الدراسات، وأن يكونوا أكبر رجاء
في الاهتداء إلى الحق.»

٢٤٠- طه حسين، اسلاميات،، ج٣، دار الآداب، بيروت-لبنان،
ط١، ١٩٦٧، صص١٧٣ . «أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو
ثابتاً مستقراً، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذته آلا في
نصوصه يقرأونها ويعيدون قراءتها، ويستظهرونها ويمعنون في
استظهارها.» د. طه حسين، في التجديد، في مجلة «المجلة
الجديدة»، العدد الأول، نوفمبر، ١٩٢٩، ص٥١؛ د. لطفى عبد
البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص
١٥٣ : «طه حسين ومصير النقد العربى»؛ طه حسين، من
الشاطيء الآخر، في جديده الذي لم ينشر سابقا، كتابات طه حسين
الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق
محمودى، ط١، ١٩٩٠، ادفرا باريس، شركة المطبوعات للتوزيع
والنشر، بيروت؛ نبيل فرج، «طه حسين ومعاصروه»، القاهرة، دار

الهِلال، العدد ٥٢١، مايو ١٩٩٤؛ طه حسين، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، ١، قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دورى، دمشق-سوريا، عيبال، من دون تاريخ.

٢٤١- خالد محمد خالد، كما تحدث القرآن، فى إسلاميات، دار الفكر، ١٩٧٨، ص ١١٩-٢١٤ .

٢٤٢- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ١٥، ١٩٧٥، اضحى الإسلام، ج ١ و ٢ و ٣، ط ١٠، من دون تاريخ، وظهر الإسلام، ج ١-٢-٣-٤، ط ٧، ١٩٩٩، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

٢٤٣- عباس محمود العقاد، عبقرية جيتى، تقديم محمد خليفة التونسى، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠ .

٢٤٤- أمين الخولى، مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب، فى الأعمال الكاملة، ج ١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥ .

٢٤٥- طه حسين، فى الشعر الجاهلى، ط ١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٦ .

٢٤٦- على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام، نقد وتعليق د. مدوح حقى، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨؛ د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ خالد محمد خالد، خلفاء الرسول، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٩ .

٢٤٧- محمد فريد وجدى، المصحف المفسر، ١، ط ٢، القاهرة، مطابع الشعب، ١٣٧٧ هجرية، دائرة معارف القرن العشرين، ودعى

أطلال المذهب المادى، والإسلام دين عام خالد، والفلسفة الحقّة
في بدائع الأكوان، والمرأة المسلمة، والمدنية والإسلام، ووصفة
العرفان في تفسير القرآن.

٢٤٨- الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم
غيرهم، تقديم محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، القاهرة،
دار البشير، ١٩٨٥ والأمير شكيب أرسلان، سيرة ذاتية، دار
الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩.

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

٢٥٠- السيوطى، الإتقان، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص١١-١٥.

٢٥١- عائشة عبد الرحمن.

٢٥٢- ١٩٧٥.

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

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

أحمد النعيم، «نحو تطوير التشريع الإسلامي»، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، ط ١، دار سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٦٣؛ نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص»، «دراسة في علوم القرآن»، بيروت-لبنان، ط ١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٩؛ محمد جلال كشك، «الحوار أو خراب الديار»، «بعض ما أمكن نشره»، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٣، ص ٣٦ يريدون الوحدة الوطنية في الجنة!! لا التفسير عصري ولا هو من اكتشاف العشاوي!

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

٢٥٦- أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي.

- ٢٥٧- إجماع الأمة سنة، وشيعة.
- ٢٥٨- أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، نقلها الى العربية د. عفيف دمشقية، بيروت-لبنان، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩.
- ٢٥٩- القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجري.
- ٢٦٠- ١٩ مارس ١٩٢٦.
- ٢٦١- خليل عبد الكريم، دولة يثرب، بصائر في علم الوفود، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٩، ص ١٧.
- ٢٦٢- بكسر القاف مقصور.
- ٢٦٣- ابو الحسن على الحسنى الندوى، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٤-١٤٥.
- ٢٦٤- من اللفظ وهو العصر الشديد.
- ٢٦٥- د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩.
- ٢٦٦- محمد اقبال، تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، (١٩٣٤)، ترجمة عباس محمود العقاد، مراجعة عبد العزيز المراغى، مهدي علام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥.
- ٢٦٧- ٥٤٣-٦٠٦ / ١١٤٩-١٢٠٩.
- ٢٦٨- محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سبق ذكره، ص ٨، الرازى، التفسير الكبير، بيروت-لبنان، دار احياء التراث العربى،

٣، من دون تاريخ، ج ١، دلالة الألفاظ علي معناه غير ذاتية،
ص ٢٢، دلالة الألفاظ علي معانيها ظنية، ص ٢٨؛ الزمخشري،
الكشاف، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٧٥؛ ابن رشد، الكشف
عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب
التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، في : فلسفة ابن
رشد، القاهرة، المكتبة المحمودية، من دون تاريخ، ص ٧٢ :
مطلب في أول من فتح باب الأويل في الشرع.

٢٦٩- الجاحظ، البيان والتبيين وأهم الرسائل، المطبعة الكاثوليكية،
بيروت، ١٩٥٩، ص ١٤٧-١٤٨ .

٢٧٠- جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، باريس، دار ألبن ميشيل،
عام ١٩٩٣ .

٢٧١- جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة : د. وائل
غالي، القاهرة، دار النديم عام ١٩٩٦ .

٢٧٢- سعد الله ونوس، جاك بيرك والفكر العربي، مجلة
المعرفة، دمشق، سورية، العدد ٦٤، السنة ٦، حزيران/يونيو عام
١٩٦٧، ص ١٤٢-١٤٧؛ جاك بيرك، نحو علم اجتماع جديد، ٢،
ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، مجلة المعرفة، دمشق-سورية، العدد
٣٨، نيسان ١٩٦٥، ص ٤-١٣ .

٢٧٣- ١٨٧٣-١٨٠١ .

٢٧٤- ١٨٣٥-١٧٦٦ .

٢٧٥- الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز أو الديوان
النفيس بباوان باريس، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع

الطهطاوى، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
ج ٢، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة،
ط ١، ١٩٧٣، ص ١١ .

٢٧٦- د. محمد رجب البيومى، كانت القرية تغرس الفضيلة والحب
والاحترام، في الكتاب الجماعى، تحت عنوان : مجموعة من
المؤلفين، التكوين، حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم،
القاهرة، الهلال، العدد ٥٦٦، عدد شهر فبراير من العام ١٩٩٨ .

٢٧٧- مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون كانت تصدرها وزارة
الثقافة والارشاد القومى.

٢٧٨ - ١٨٧٦-١٩٥٢ .

٢٧٩ - ت ١٩٤٧ .

٢٨٠ - ١٨٦٧-١٩٥٦ .

٢٨١- عبد القادر المغربى، تفسير جزء تبارك وهو الجزء التاسع
والعشرون من الكتاب الكريم، (القاهرة، المطبعة الأميرية،
١٩٤٩م)، وله أيضا، البيئات، والأخلاق والواجبات، وعلی
هامش التفسير، وجمال الدين الأفغانى، وذكريات وأحاديث،
وكلمتان في السفور والحجاب، ومحمد والمرأة.

٢٨٢ - ١٨٣٩-١٨٩٧ .

٢٨٣ - أبريل ١٩٤٨ .

٢٨٤ - ١٨٩٢-١٩٥٢ .

٢٨٥ - ١٨٧٢-١٩٤٩ .

الفصل الثانی :

مفهوم الخطأ فی التفسیر

٢ - ١ - مفهوم التطور اللغوي :

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

٢ - ٢ - مضمون اللغة التي نزل بها القرآن :

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

الكوفة وحبس بالمدينة (٤).

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

هذا الحديث مشهور في كتب القراءات والمصاحف

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

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

ولم تكن القراءات متميزة عن بعضها فى صدر الإسلام
إنما تميزت فى القرن الرابع الهجرى حينما جمعها ابو بكر
بن مجاهد واعتبر القراءات السبع هى المنقولة عن الأئمة
السبعة وهم : عبد الله بن كثير المكى القرشى - قارىء مكة-
ونافع بن عبد الرحمن بن ابى نعيم المدنى - قارىء المدينة-
وعبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبى
الدمشقى - قاضى دمشق وقارؤها - وأبو عمرو بن العلاء بن
عمار بن عبد الله البصرى - قارىء البصرة - وقيل اسمه
زبان - وعاصم بن أبى النجود أبو بكر الاسدى الكوفى،
وحمزة بن حبيب بن عمارة بن اسماعيل الزيات التميمى
الكوفى أبو عمارة، والكسائى : أبو على بن حمزة الأسدى
الكوفى، وهؤلاء الثلاثة قراء الكوفة، يقول الزركشى : وليس
فى هؤلاء السبعة من العرب إلا ابن عامر وأبو عمرو (١٣).
ورأى ابن الجزرى أن «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه
ووافقت أحد المصاحف ولو احتمالا وصح سندها فهى القراءة
الصحيحة التى لا يجوز ردها ولا يحل انكارها، بل هى من

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

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

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

بلاد العرب فى عصر ظهور الإسلام، فى القرآن من جميع لغات العرب، لأنه أنزل عليهم كافة، وأبيح لهم أن يقرعوه بلغاتهم المختلفة، فاختلفت القراءات فيه لذلك (١٨). فيرجع الاختلاف فى القراءات إلى الاختلاف فى لهجات العرب. وهكذا أخرج أبو عبيد من طريق عكرمة عن ابن عباس فى الآية «وأنتم سامدون». قال: الغناء. وهى لهجة يمنية. وأخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة بالحميرية. وأخرج أبو عبيد عن الحسن قال: كنا لا ندرى ما الأرائك حتى لقينا رجلاً من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة فيها السرير. وأخرج عن الضحاک فى قول الآية «و لو ألقى معاذيره» قال: ستوره بلغة أهل اليمن.

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

بيرك بقوله منطق تكوين القرآن، ويقول إن اللغة المعاصرة فى أثناء جمع القرآن حلت محل التطور اللغوى للوحى. وكان القائمون على الجمع، كما هو معروف، من خيار الصحابة وكانوا لا يقتصرون على حفظ الصحابة بل يقرنون الحفظ بما جاء فى الرقاع المدونة، ثم يسألون الحفظة من زملائهم ليتيقنوا أن الحفظ والكتابة معاً فى ملتقى واحد. وكانوا كتبوا فى «الخاف والأكتاف والعسب ونحو ذلك» (٢١). وكان لا يقبل من أحد آية حتى يشهد «شاهدان» (٢٢). إنهما يشهدان أن ذلك المكتوب كتب بين «يديّ» الرسول (٢٣). ولم يعتمد زيد بن ثابت (٢٤) الحفظ وحده، ولكنه أراد أن يجمع بين الحفظ والكتابة.

وأكد محمد رجب البيومى على الاختلاف اللغوى، إلا أنه يصر على أن اللغة العربية لم تتطور من طور نزول الوحى إلى طور التدوين. مع أن المصاحف التى كتبت فى عهد عثمان تؤسس للمختار من القراءات، إذ جردت المصاحف «جميعها من النقط والشكل، ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته» (٢٥). وشرطوا للقراءة الصحيحة موافقتها للعربية ولو بوجه، وموافقتها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحة السند. ووضعوا القراء السبعة أنفسهم تحت هذا الضابط. وتطور الأمر إذاً بعد ذلك إلى أن أصبح بقاء المصحف مجرداً

من النقط، أى من وضع علامات تدل على حركات الحروف، كما كان مجردا من الإعجام، أى من تفريق الحروف المتشابهة، بوضع نقط لمنع اللبس، وكان هذا النقط وذاك الإعجام مصدر التحريف والتصحيف. فصار الإعجام من بعد ما كان علامة الإبهام والإخفاء، «نور» الكتاب. وقعت (ع ج م) فى كلام العرب للإبهام والإخفاء، ووقعت ضد البيان والإفصاح. من ذلك قولهم رجل أعجم، وامرأة عجماء : إذا كانا لا يفصحان ولا يبينان كلامهما. وكذلك العجم والعجم، ومن ذلك قولهم عجم الزبيب وغيره، إنما سمي عجماء لاستتاره وخفائه بما هو عجم (٢٦). غير أن الإعجام، من جهة، والنقط التشكيلي، من جهة أخرى، صارا أساس الوقاية من التصحيف. «وقد روى أن السبب فى نقط المصاحف أن الناس غبروا يقرعون فى مصاحف عثمان رحمة الله عليه، نيفا وأربعين سنة، إلى أيام عبد الملك بن مروان. ثم كثرت التصحيف وانتشر بالعراق، ففرغ الحجاج إلى كتابه، وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال : إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النقط أفرادا وأزواجا. وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف، وبعضها تحت الحروف. فغبر الناس بذلك زمانا لا يكتبون إلا منقوطا. فكان مع استعمال النقط أيضا يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام،

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

الرفع والنصب والجر والجزم والضم والفتح والكسر والسكون. إن أبا الأسود بعد أن استعفى زيادا ما أمره به من أن يجعل للناس ما ينتفعون به ويعربون القرآن، عاد إليه بعد أن سمع اللحن في الآية «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»، فقال له : أنا أفعل ما أمر به الأمير. فليبغنى كاتباً لقناً يفعل ما أقول. فأتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه. فأتى بآخر «قال أبو العباس» المبردُ أحسبه منهم»، فقال أبو الأسود : إذا رأيتني قد فتحت فمى بالحرف فانقطه فوقه أعلاه، فإن ضمنت فمى فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت، فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن اتبعت شيئاً من ذلك غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين، فهذا نقط أبي الأسود (٣١).
ودل أبو الأسود على الفتحة بنقطة فوق الحرف، وعلى الضمة بنقطة بين يدي الحرف، أى إلى جانبه من دون أن تكون النقطة على أعلى الحرف كما فى الفتحة، وعلى الكسرة بنقطة أسفل الحرف. وأما الحروف الساكنة فأهملت. وأما التنوين- الغنة، فدل عليه بنقطتين من دون الواحدة. ولم تكن الحروف فى عهد أبى الأسود معجمة. من هنا وضع أبو الأسود الضوابط التى تؤمن إعراب القرآن، كما حفظه متواتراً عن الصحابة. وقد كان ذلك تطويراً من أجل تطویر رسم المصحف. وقد أدى ذلك التطور فى رسم المصحف، إلى تطور

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

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

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

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

٤ - الاختلاف في قولهم «أن زيدا» و «عن زيدا».

٥ - الاختلاف في الهمز والتلين نحو «مستهزؤون» و«مستهزون».

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

٧ - الاختلاف في الحذف والإثبات نحو «استحييت»

و«استحيت» و«صددت» و«أصددت».

٨ - الاختلاف فى الحرف الصحيح يبدل حرفا معتلا نحو
«أما زيد» و«أيما زيد».

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

١٠ - الاختلاف فى الحرف الساكن يستقبله مثله. فمنهم
من يكسر الأول ومنهم من يضم فيقولون : «اشترَو الضلالة»
و«اشترُوا الضلالة»، «أولئك الذين اشترُوا الضلالة بالهدى
فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (١٦)

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

١٢ - الاختلاف فى الإدغام نحو «مهتدون» و«مهئون».

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

٢ - ٣ - مفهوم ترتيل القرآن :

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

محمد رجب البيومي على جاك بيرك قرنه بين الاختلاف الصوتي واختلاف المعنى فى النص، بينما أفرد باب التلاوة بالتصنيف جماعة منهم النووى فى «التبيان»، وقد ذكر فيه وفى «شرح المهذب فى الأذكار» جملة من الآداب، ولخصها السيوطى^(٢٤). تسن القراءة بالتدبر والتفهم فهو المقصود الأعظم والمطلوب الأهم وبه تنشرح الصدر وتستنير القلوب. تقول الآية : كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته. وقال أفلا يتدبرون القرآن، وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكر فى معنى ما يلفظ به فيعرف معنى كل آية ويتأمل الأوامر والنواهي ويعتقد قبول ذلك فإن كان مما قصر عنه فيما مضى اعتذر واستغفر وإذا مرّ بآية رحمة استبشر وسأل أو عذاب أشفق وتعوذ أو تنزيه نزّه وعظم أو دعاء تضرع وطلب. ودرست «القراءات» القرآنية طرق الأداء الصوتي. وأشار القرطبي إلى أن «الخلافة» ودرسة «القراءات» القرآنية، عائد إلى عدم فهم معنى القرآن بترديد الأصوات وكثرة الترجيعات.»^(٢٥) وقال الطبرى^(٢٦)، إن أهل التأويل اختلفوا فى تأويل عبارة «يتلونه حق تلاوته». فمعنى ذلك «يتبعونه حق اتباعه». من هنا، اقتترنت التلاوة بمعنى اتباع القرآن. وقال الزركشى فى سياق الكلام على آداب تلاوته وكيفيةها، إنه «ينبغى أن يشتغل قلبه فى التفكير فى معنى ما يلفظه بلسانه، فيعرف من كل آية

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

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

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

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

٢ - ٤ - دلالة النص الصوتية المطردة :

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

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

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

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

٢ - ٤ - ١ - النبر الصرفي - نبر الصيغة :

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

٢ - ٤ - ٢ - ارتكاز الجملة :

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

٢ - ٤ - ٢ - ١ - التوكيد :

إما أن يكون تأكيدا، أي رفعة أقوى وأعلى من التقريرى :

٢ - ٤ - ٢ - ٢ - التقرير :

إما أن يكون تقريريا.

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

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

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

من هنا يختلف موسيقى الكلام من لغة إلى لغة ومن لهجة إلى لهجة ومن فرد إلى فرد بحيث يستحيل وضع ضوابط تنغيمية أو نظام من موسيقى الكلام يجب اتباعه ولكن هنالك نوعين من موسيقى الكلام وهما النغمة الهابطة من أعلى إلى أسفل على آخر مقطع وقع عليه النبر ومن أسفل إلى أعلى على آخر مقطع وقع عليه النبر. والنغمة الهابطة أكثر ما تستعمل فى التقرير لتفيد أن الجملة قد انتهت والمعنى قد تم، والنغمة الصاعدة تدل على أن الكلام بحاجة إلى إجابة وغالبا ما تكون استفهاما، وهناك نغمة سُميت باسم «النغمة المسطحة» فى قوله : وإذا وقف المتكلم قبل تمام المعنى وقف على نغمة مسطحة لا هى بالصاعدة ولا بالهابطة كالوقف على البصر، القمر فى الآيات ٧ و٨ و٩ و١٠، من سورة القيامة ٧٥ : «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (٧)، «وَحَسَفَ الْقَمَرُ» (٨)، «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (٩)، «يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرَأُ» (١٠).

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

فى الآفة ١١٦ من سورة المائفة : «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّى إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لى أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لى بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا فى نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلامُ الْغُيُوبِ» (١١٦)، إذا لِحققته همزة التقرير عاد نفايا أى ما قلت لهم. قول الآفة : «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّى إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، اختلف فى وقت هذه المقالة، فقال قتادة وابن جريح وأكثر المفسرين إنما يقال له هذا يوم القيامة وقال السدى وقطرب قال له ذلك حين رفعه إلى السماء، واحتجوا بالآفة : «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (المائفة، الآفة ١١٨)، فإن «إذ» فى كلام العرب لما مضى. والأول أصح يدل عليه ما قبله من الآفة : «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنْكَ أَنْتَ عَلامُ الْغُيُوبِ» (المائفة: الآفة ١٠٩ وما بعدها : «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (المائفة، الآفة ١١٩). وعلى هذا تكون «إذ» بمعنى «إذا» كما فى الآفة : «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزَعُوا فَلَافُوتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ» (سورة سبأ، الآفة ٥١)، أى، إذا فزعوا.

٢-٥- دلالة النص الصوتية غير المطردة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن هنا ومن خلال تحليل «الأصوات اللغوية»، صار

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

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

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

اسما من القادة. لكن بضع مئات من القراء كانوا يحيطونهم، وكانوا يشكلون بيئة عريضة نسبية شديدة التماسك، فقد استطاع الأشتر سنة ٢٤ هجرية أن يجند ٥٠٠ رجل على أقل تقدير، وبلغ عدد من انتقل من أهل الكوفة إلى المدينة في تحركهم ضد عثمان سنة ٢٥ هجرية، ٥٠٠ و ٦٠٠، وبلغ عدد قراء البصرة في أيام أبي موسى الأشعري (٤٢)، أي قبل ٢٩ هجرية، ٢٠٠، وانتظم نحو ٤٠٠٠ قاريء من جيش الشام في وحدات قتالية مستقلة في معركة صفين، تماما مثل قراء الكوفة. مع ذلك، لا نعرف على وجه الدقة مركز هؤلاء المحاربين-القراء، القبلي، ولا مركزهم القتالي في التسلسل القيادي في الجهاد. (٤٣)

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

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

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

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

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

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

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

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

٢ - ٦ - **لحن القول** :

وردت على العمل الذى تم على يد عثمان شبهاة ضمن

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

وأفرد إعراب القرآن بالتصنيف مكى فى كتابه «مشكل

إعراب القرآن»، و الحَوْفى فى «إعراب القرآن» (١٠ ج) (٤٨)،
وأبو القاسم التُّيمي، والطلحي الأصبهاني، فى «إعراب
القرآن» (٤٩)، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين، العُكبرى (٥٠)،
فى «التبيان» (٥١)، و«إعراب الشواذ من القراءات»، وابن
الأنبارى فى «البيان فى غريب القرآن»، والزجاج فى «إعراب
القرآن المنسوب إلى الزجاج»، وغيرها من الأعمال العربية
القديمة المطبوعة والمخطوطة فى ميدان إعراب القرآن.
واختلف النحاة، كما هو معروف، فى مدى الاستفادة من
قراءات القرآن. وفى الوقت الذى تقبل الكوفيون القراءات
المتواترة والآحاد والشاذة كافة، استبعد البصريون من
منهجهم الاستشهاد بالقراءات إلا إذا كان هناك شعر
يسندها أو كلام عربى يؤيدها أو قياس يدعمها. من هنا كان
الاحتجاج بهذه القراءات موضع جذب وشد وأخذ ورد بين
الدارسين. فمنهم المانع ومنهم المجيز، ولكل فريق حججه
وأدلته. ويذكر السيوطى من أدلة المانع نسبة القراء إلى
اللحن، ومن أدلة المجيزين تواتر تلك القراءات وثبوتها
بالأسانيد. أما أبو عمرو الدانى فيقرر أن أئمة القراء تقدم
صحة النقل على مقاييس العربية. وكان قوم من النحاة
يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة فى
العربية وينسبونها إلى اللحن، مع ثبوت هذه القراءات

بالأسانيد الصحيحة، وثبت ذلك دليل على جوازها عند
السيوطى الذى اعتبر كل ما ورد أنه قريء به جاز الاحتجاج
به سواء كان متواترا أم أحادا أم شاذاً (٥٢). وأما القراءات
المتواترة غير المخالفة للقياس فقد احتج بها البصريون
والكوفيون على السواء. أما الاحتجاج بالقراءات الشاذة
والقياس عليها واعتبارها أصلا من أصول الاستشهاد فهو
ليس منهج البصريين، لأنهم لم يكونوا يعتبرون من القراءات
حجة إلا ما كان موافقا لقواعدهم، فإن خالفها ردوها. فى
حين كانت القراءات مصدرا مهما من مصادر النحو الكوفي،
يأخذون بالقراءات السبع وبغيرها من القراءات يحتجون بها
فيما له نظير من العربية، ويجيزون ما ورد فيها مما خالف
الوارد عن العرب، ويقيسون عليها ويجعلونها أصلا من
أصولهم. وهم إذا رجحوا القراءات التى يجمع عليها القراء لا
يرفضون غيرها ولا يغلطونها.

ونذكر الآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ
وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٢٠، مكية،
سورة محمد، ٤٧). « وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ » أى فى فحوى
القول، ومعنى القول. ومنه قول الشاعر:

وخير الكلام ما كان لحناً،

أى ما عرف بالمعنى ولم يصرح به. مأخوذ من اللحن فى

الإعراب ، وهو الذهاب عن الصواب، ومنه قول النبي (ص) :
«إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من
بعض» أى أذهب بها فى الجواب لقوته على تصريح الكلام.
أبو زيد: لحن له (بالفتح) ألحن لحنا إذا قلت له قولاً يفهمه
عك ويخفى على غيره. ولحنه هو عنى (بالكسر) يلحنه لحناً،
أى فهمه. وألحنته أنا إياه، ولاحننت الناس فاطنتهم، قال
الفزاري:

وحديث أذه هو مما ينعت الناعنون يوزن وزناً
منطق رائع وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحناً
يريد أنها تتكلم بشيء وهى تريد غيره، وتعرض فى
حديثها فتزيله عن جهته من فطنتها وذكائها. وقد قال تعالى:
«ولتعرفنهم فى لحن القول». وقال القتال الكلابي:
ولقد وحيث لكم لكيما تفهموا ولحننت لحناً ليس بالمرتاب
وقال مزار الأسدي:

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

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

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

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

الخطأ فى الإعراب : يقال: لحن فى كلامه يلحن (بفتح الحاء) فهو لحيان ولحانة. واللحن ترك الصواب فى القراءة والنشيد ونحو ذلك. يقال : لحن فى كلامه يلحن، فهو لحيان ولحانة. والرجل اللاحن هو الرجل الذى يخطئ. إن «اللحن» بهذا التصور، قد عرف منذ عهد النبي، بدليل ما جاء من قوله: « أنا من قريش ونشأت فى بنى سعد، فأنى لى اللحن» (٥٤). وقول أبى بكر : «لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أن أقرأ فألحن» (٥٥). وقول عمر : «لأن أقرأ فأخطئ أحب إلى من أن أقرأ فألحن، لأنى إذا أخطأت رجعت، وإذا لحننت افتريت» (٥٦). وقول بعض السلف : «ربما دعوت فلحننت فأخاف ألا يستجاب لى.» (٥٧). وهذه الروايات جميعا تؤدى إلى معنى واحد، وهو أن اللحن، أو الخطأ فى الإعراب ، أو مجانبة الصواب عند القراءة أو الكلام، اقترن «بقراءة» النصوص الدينية.

ولا ريب فى أن اللحن الإعرابى كاد يسود سائر المعاني، حين أخذ النحاة يكثرُونَ من ترديده، ولاسيما بعد أن تعاظم أيام العباسيين، فكان بدهياً أن نراهم يتذرعون به وهم يحدثوننا عن البواعث على وضع النحو. «وأعلم أن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعلم الإعراب ، لأن اللحن ظهر فى كلام الموالى والمتعربين من عهد النبي (ص)، فقد

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

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

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

شُبْرمة (بضم المعجمة و إسكان الموحدة) الضبى الكوفي،
قاضى الكوفة الفقيه والشاعر (ت ١٤٤) (٦٢) : إن الرجل
يلحن وعليه الخز الأدكن -الدكنة : لون إلى السواد- فكأن
عليه أخلاقا -يقال : خلق الثوب خلوقه إذا بلى، وثوب أخلاق؛
إذا كانت الخلوقه فيه كله-، ويعرب وعليه أخلاق فكأن عليه
الحز الأدكن. وقال أبو عبيد فى قول عمر : تعلموا اللحن، أى
الخطأ فى الكلام. وقال الزمخشري : تعلموا الفريب واللحن
لأن فى ذلك علم غريب القرآن.

الفناء وترجيع الصوت والتطريب.

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

المأمون لأبى على المعروف بأبى يعلى المنقرى : بلغنى أنك أُمي، لا تقيم الشعر، وأنت تَلْحَنُ في كلامك. وقال عبد الملك بن مروان : الإعراب جمال للوضيع، واللحن هُجْنَةٌ على الشريف. وقال الشاعر:

النحو يبسط من لسان الألكن والمرء تكرمه إذا لم يَلْحَنَ
فإذا طلبت من العلوم أجلها فأجلها منها مقيم الألسن
فاللحن الخطأ في الألفاظ با يرادها على خلاف الطريقة
«العربية» من اللغة والإعراب (٦٤).

التعريض والإيماء : منه قول القتال الكلابى:

«وقد لحت لكم لكيما تفهموا ووحيت وحيًا ليس بالمرتاب»
المعنى والفحوى: كقوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»،
أى فى فحواه ومعناه.

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

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

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

ابن منظور^(٦٩)، أن النبي قال : إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، أي أفطن لها وأجدل. وقد روى أن القرآن نزل بلحن قريش أي بلغتهم. وقال الزمخشري مفسرا الآية : « قيل للمخيط لحن لأنه يعدل بالكلام عن الصواب »^(٧٠). والآية : « وَلَوْ نَشَاءُ لَأرِينَاكَهُمْ فَلَعرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ » (الآية ٣٠، مكية، سورة محمد، ٤٧)، في معنى الاحتراس مما يقتضيه مفهوم « وَلَوْ نَشَاءُ لَأرِينَاكَهُمْ » من عدم وقوع المشيئة لإراعتة المنافقين بنعوتهم. والمعنى : فإن لن نرك إياهم « بِسِيمَاهُمْ » فلتقن معرفتك بهم من لحن كلامهم بإلهام يجعله الله في علم الرسول، فلا يخفى عليه شيء من لحن كلامهم، فيحصل له العلم بكل واحد منهم إذا لحن في قوله، وهم لا يخلو واحد منهم من اللحن في قوله، ووكله الله إلى معرفتهم بلحن قولهم، فلما أريد تكريم النبي بإطلاعه على دخائل المنافقين سلك الله في ذلك « مسلك الرمز »^(٧١).

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

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

أصلح به نحو هذا، أو كلام هذا معناه. فوضع النحو» (٧٧).
 وفى الآية ٢ من سورة التوبة: «وَأَذَانُ مَنْ لَلَّهٖ وَرَسُولُهُ إِلَى
 النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ
 فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي
 اللّٰهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ أَلِيمٍ»، «أن» بالفتح فى موضع
 نصب. والتقدير بأن الله. ومن قرأ بالكسر قدره بمعنى قال
 إن الله «بريء» خبر أن. «ورَسُولُهُ» عطف على الموضع، وإن
 شئت على المضمرة المرفوعة فى «بريء». كلاهما حسن؛ لأنه قد
 طال الكلام. وإن شئت على الابتداء والخبر محذوف؛ التقدير:
 ورسوله بريء منهم. ومن قرأ «ورَسُولُهُ» بالنصب - وهو
 الحسن وغيره - عطفه على اسم الله على اللفظ. وفى الشواذ
 «رسوله» بالخفض على القسم، أى وحق رسوله؛ ورويت عن
 الحسن. وقد تقدمت قصة عمر فيها أول الكتاب. «فإن تبتم»
 أى عن الشرك. «فهو خير لكم» أى أنفع لكم. «وإن توليتم» أى
 عن الإيمان. «فاعلموا أنكم غير معجزى الله» أى فائتيه؛
 محيط بكم ومنزل عقابه عليكم.

ومن آثار اللحن فى النثر ما يروى من أن الحجاج بن
 يوسف قال ليحيى بن يعمر: أتجدنى أحن؟ قال: الأمير
 أفصح من ذاك. قال: عزمت عليك لتخبرنى، وكانوا يعظمون
 عزائم الأمراء. فقال يحيى: نعم، فى كتاب الله. قال: ذاك

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

إذا مت كان الناس صنفاً شامت وأخر مثن بالذى كنت أصنع
وأنشد :

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

الجهاد، وإيثاره على راحة النفس وعلائقها بالأهل والمال. وسيأتى فضل الجهاد فى آخر السورة. وقد مضى من أحكام الهجرة فى «النساء» ما فيه كفاية، والحمد لله. وفى الحديث الصحيح «إن الشيطان قعد لابن آدم ثلاثة مقاعد قعد له فى طريق الإسلام فقال لم تذر دينك ودين أبائك فخالفه وأسلم، وقعد له فى طريق الهجرة فقال له أتذر مالك وأهلك فخالفه وهاجر، ثم قعد فى طريق الجهاد فقال له تجاهد فتقتل فينكح أهلك ويقسم مالك فخالفه وجاهد فحق على الله أن يدخله الجنة». وأخرجه النسائى من حديث سبرة بن أبى فاكه قال: سمعت الرسول يقول: «إن الشيطان...». فذكره. قال البخاري: «ابن الفاكه». ولم يذكر فيها اختلافًا. وقال ابن أبى عدي: يقال ابن الفاكه وابن أبى الفاكه. ولا مجال للشك فى وجود ظاهرة الإعراب فى الفصحى، لدليل ملازمة «الإعراب» للقرآن، الذى صان الحركات المختلفة الصادرة عن الالتزام بظاهرة التصرف الإعرابى، وفيه نصوص عدة لا سبيل إلى فهمها إلا بالالتزام بهذه الحركات. ومن ذلك ما سبق أن ذكرنا وما يمكن أن نذكره مثلاً فى سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالِدَوَّابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨)، وفى سورة البقرة: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١٢٤)
 «بنصب إبراهيم مفعولاً به مقدماً ورفع رب فاعلاً مؤخرًا»،
 وفي سورة «النساء»: «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ
 وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا
 مَعْرُوفًا» (٨)، «بنصب القسمة مفعولاً به مقدماً». وبين القرآن
 أنَّ من لم يستحق شيئاً إرثاً وحضر القسمة، وكان من
 الأقارب أو اليتامى والفقراء الذين لا يرثون أن يكرموا ولا
 يحرّموا، إن كان المال كثيراً؛ والاعتذار إليهم إن كان عقاراً أو
 قليل الرضخ. فمثل مواقع الكلمات في هذه الآيات لا يمكن أن
 يكون إلا في لغة لا يزال الإعراب فيها حياً، عدا شهادة
 القرآن نفسه في مثل الآية ١٠٢ من سورة النحل: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ
 أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي
 وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مَّبِينٌ». وكان الحجاج بن يوسف يقرأ
 سورة السجدة-آية ٢٢، «وَمَنْ أَتْلُمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ
 أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (٢٢)، على النحو
 التالي: «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ». ونسبوا إلى الحسن
 البصرى - وهو لم يقل فصاحة عن الحجاج، مع أنه من
 طبقة الموالي - أنه قرأ: «سورة» ص، «ص وَالْقُرْآنِ ذِي
 الذِّكْرِ» (١)، برفع القرآن مع أن الواو للقسمة، وقرأ الحسن

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

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (٢٤)، بفتح الواو المشددة، أى بصيغة المفعول، بدلا من كسرها، أى بصيغة الفاعل، أو فى مثل جهر الإعراب ي بالتبرؤ من الرسول إذا كان الله بريئا منه، حين سمع القارىء يقرأ سورة التوبة : «وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ أَلِيمٍ» (٣)، بكسر لام « ورسوله».

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

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

٢ - ٧ - : حرف إن :

من الأخبار المروية : حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة

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

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

«لَكِن الرَّاَسْخُونِ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»، سورة النساء، الآية ١٦٢ .

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

فقلت : يابن أختي : هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتابة. وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وقال : حدثنا حجاج عن هارون بن موسى، أخبرني الزبير بن الحريث عن عكرمة قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان. فوجدت فيها حروفا من اللحن، فقال : لا تغيروا. فإن العرب ستغيرها، أو قال : ستعربها بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والملى من هذيل لم توجد هذه الحروف^(٨١). وأخرج

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

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

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

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

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

٢ - ٨ - الاختلاف فى الإعراب :

اختلاف لغات العرب من وجوه منها الاختلاف فى الإعراب نحو «إِنَّ هَذِينَ» و «إِنَّ هَذَا» (سورة طه، الآية ٦٣)، وفى موضع «إِنَّ هَذَا سَاحِرَانِ» قراءات :

تشديد النون من «إِنَّ» و «هَذِينَ» بالياء، وهى قراءة أبى عمرو، وهى جارية على سنن العرب؛ فإن «إِنَّ» تنصب الاسم وترفع الخبر، و«هَذِينَ» اسمها؛ فيجب نصبه بالياء لأنه مثني، و«ساحران» خبرها فرفعه بالألف.

«إِنْ» بالتخفيف «هَذَانُ» بالألف، وتوجيهها أن الأصل «إِنْ هَذِينَ» فخفت «إِنْ» بحذف النون الثانية، وأهملت كما هو الأكثر فيها إذا خفت، وارتفع ما بعدها بالابتداء والخبر فجيء بالألف، ونظيره أنك تقول : إِنْ زيدا قائمٌ؛ فإذا خفت فالأفصح أَنْ تقول : إِنْ زيدٌ لقائمٌ، على الابتداء والخبر؛ قال الله تعالى : «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ»، من الآية ٤ من سورة الطارق، والاستشهاد بالآية على قراءة من خفف الميم من «لَمَّا» وقد قرأ بذلك نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وخلف ويعقوب، وإعرابها «إِنْ» مخففة من الثقيلة «مَبْتَدَأٌ»، وهو مضاف و «نفس» مضاف إليه «لَمَّا» اللام لام الابتداء، وما زائدة «عليها» جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم و«حافظ» مبتدأ مؤخر، وجملة المبتدأ المؤخر وخبره المقدم فى محل رفع خبر المبتدأ الذى هو كل.

«إِنْ» بالتشديد «هَذَانُ» بالألف، وهى مشكّلة؛ لأن «إِنْ» المشددة يجب إعمالها؛ فكان الظاهر الإتيان بالياء كما فى القراءة الأولى، وقد أجيب عليها بأوجه؛ إحداها : أن لغة بلحارث بن كعب، وختعم، وزبيد وكنانة وأرين استعمال المثنى بالألف دائماً؛ تقول : جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال :

تزودَ منا بين أذناه ضرباً
دعته إلى هابى التراب
عقيم (٨٢)

وجاز على لغة من يجرى المثنى بالألف فى أحواله الثلاث. وهى لغة مشهورة لكنانة، وقيل لبني الحارث وابن كثير وحفص؛ قرأوا العبارة «على قولك إن زيد لمنطلق واللام هى الفارقة بين إن النافية والمخففة من الثقيلة وقرأ أبى إن ذان إلا ساحران وقرأ ابن مسعود أن هذان ساحران بفتح أن وبغير لام بدل من النجوى، وقيل فى القراءة المشهورة «إن هذان لساحران» هى لغة للحارث بن كعب جعلوا الاسم المثنى نحو الأسماء التى آخرها ألف كعصا وسعدى فلم يقبلوها ياء فى الجر والنصب» (٨٤).

اسم إن ضمير الشأن محذوفاً، والجملة مبتدأ وخبر إن؛ إن هنا بمعنى نعم. وهو خبر مبتدأ محذوف اللام داخله على الجملة تقديره لهما ساحران وقد أعجب به أبواسحق؛ أن ها ضمير القصة إسم إن، وذان لساحران مبتدأ وخبر، ورد هذا الوجه بانفصال إن واتصال ها فى الرسم؛ إن الإتيان بالألف لمناسبة ساحران يريدان كما نون سلاسلًا لمناسبة أغلالاً، ومن سبأً لمناسبة نبياً.

وأما قوله «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ»، ففیه أوجه :

انتصب على المدح بتقدير أمدح.

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

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

١ - ويؤمنون بالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء أو الملائكة.

٢ - ويؤمنون بدين المقيمين، أي دين المسلمين.

٣ - ويؤمنون بإجابة المقيمين.

وهو، عند القيسي^(٨٨) بعيد. لأنه يصير المعنى كما في أ و ب و ج. وفي مصحف عبد الله «والمقيمون» بالواو. وهي قراءة مالك بن دينار والجحدرى وعيسى الثقفى :

١ - أنه معطوف على قبل، أي «ومن قبل المقيمين»، فحذفت قبل وأقيم المضاف إليه مقامه.

٢ - أنه معطوف على الكاف في قبلك؛ وهو، عند القيسي^(٨٩) بعيد. لأنه عطف ظاهر على مضمير مخفوض.

٣ - أنه معطوف على الكاف في إليك.

٤ - أنه معطوف على الضمير في منهم : الهاء والميم.

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

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

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

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

لا يبعدن قومي الذين هم

سم العداة وآفة الجزر

النازلين بكل معترك

والطيبون معاقد الأزر

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

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

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

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

«وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»، مرفوع وذلك من خمسة أوجه :

١ - أن يكون مرفوعا على الابتداء وخبره أولئك سنؤتيهم؛
سبويه (٩٥).

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

٣- أن يكون مرفوعا. لأنه معطوف على المضمرة في
«المقيمين».

٤ - أن يكون معطوفا على المضمرة في «يؤمنون».

٥ - أن يكون معطوفا على قوله «الراسخون».

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

١ - أنه مبتدأ حذف خبره، أى والصابئون كذلك.

٢ - أنه معطوف على محل إن مع اسمها، فإن محلها رفع
الابتداء.

٣ - أنه معطوف على الفاعل فى هادوا.

٤ - أن إن بمعنى نعم، كما أسلفنا من قبل.

٥ - أنه على إجراء صيغة الجمع مجرى المفرد والنون
حرف الإعراب . حكى هذه الأوجه أبوالبقاء.

وإنما رفع «الصابئون» عند أبى البركات ابن الأنبارى
لوجوه (٩٦). وفى الآية تقديم وتأخير والتقدير: «إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»،
سورة المائدة، الآية ٦٩ .

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

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

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

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

وقد اختار ابن الأنباري هذين الوجهين الأولين.

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

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

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

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

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

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

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

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

محمد عبده، تقدم مثله». لكن الأنباري يقول إن «أن وصلتها، في تأويل المصدر وهو في موضع نصب لأنه مفعول له (١٠٤). تقول الآية: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (سورة القصص، الآية «٧٦»). يقول چاك بيرك : يثير استخدام إن بعد اسم الموصول ما خلافاً شديداً، فقد قبله نحاة البصرة، بينما رفضه نحاة الكوفة الذين وجب عليهم الالتجاء إلى انكار وجود اسم موصول. لكن محمد رجب البيومي قال إن الكوفيين لا يذهبون مذهب البصريين في عد كلمة (ما) اسم موصول، وهو ما نعهاه عليهم على بن سليمان فقال: ما أقبح ما يقول الكوفيون في الصلوات. إنه لا يجوز أن تكون صلة الذي إن وما عملت فيه، وفي القرآن ما إن مفاتحه. وقال الداني إنه اتفقت كتاب المصاحف على رسم الف بعد الواو صورةً للهمزة في الآية المذكورة «لتنوء بالعصبة»، ولا يعلم همزة متطرفة قبلها ساكن صورت خطأً في المصحف إلا في هذين الموضعين لا غير (١٠٥).

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

١ - هو مفعول يبين؛ أي يبين لكم ضلالكم؛ لتعرفوا

الهدى.

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

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

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

٢ - ٩ - ما لفظه الإفراد ويراد به الجمع :

تقول الآية : «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيَّاتِ أَتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِيَّاتِ هَاجِرُنَّ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ

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

٢ - ١٠ - الجزم :

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

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

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

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

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

٢ - ١١ - أداة الموصول :

أشار جاك بيرك في الآية : «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ
الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ
الْمُسْلِمِينَ» (سورة «النمل»، الآية ٩١)، إلى أن «الذي» وقعت
بعد الْبَلَدَةِ، فلا بد أن تكون أداة الموصول مؤنثة، فتكون العبارة
«التي حَرَّمَهَا» . وقال البيومي إن «الذي» صفة ربّ الْبَلَدَةِ،
للمضاف لا للمضاف إليه، لكن قريء التي على الصفة للبلدة،
وقرأ ابن عباس «التي حرّمها»، نعنا للبلدة، وقراءة الجماعة
«الذي»، وهو في موضع نصب نعت ل «رب» ولو كان بالألف
واللام لقلت المحرمها، فإن كانت نعنا للبلدة قلت المحرمها هو،
لا بد من إظهار المضمرة مع الألف واللام، لأن الفعل جرى على
غير من هو له، فإن قلت الذي حرّمها لم تحتج أن تقول هو.
وجميع ما في القرآن من «الذين» و«الذي» يجوز فيه الوصل
بما قبله نعنا له، والقطع على أنه خبر مبتدأ، إلا في سبعة
مواضع فإن الابتداء بها هو المعين (١١٣).

٢ - ١٢ - النصب :

تقول الآية ٣٣ في سورة «فاطر» : «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا

يُحَلَّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ»،
وقد ظن ببيرك، بحسب نقد البيومي، النصب في كلمة لؤلؤاً
قراءة. فتساءل عنه، أن لؤلؤاً نصبت على المحل، لأن الأصل
«يحلون أساور»، فالجار والمجرور في محل نصب. ويقول جاك
بيرك، وعلى كل حال فقد صوبتها قراءة أخرى بالجر. وليست
قراءة ببيرك، التي أدهشت البيومي، إلا قراءة قديمة معروفة
أوردها ابن مجاهد، تمثيلاً لا حصراً. بعبارة أخرى، قرأ نافع
وعاصم في رواية أبي بكر : «ولؤلؤا» نصبا. وكان عاصم «في
رواية يحيى عن أبي بكر» يهمز الواو الثانية ولا يهمز الأولى.
والمعلّى عن أبي بكر عن عاصم يهمز الأولى ولا يهمز الثانية
ضد رواية «يحيى عن» أبي بكر. وحفص عن عاصم :
«ولؤلؤا» يهمزهما. والمفضل عن عاصم : «ولؤلؤ» خفضا
ويهمزهما. وقرأ الباقر : «ولؤلؤ» خفضا ويهمزونهما. (١١٤)

٢ - ١٣ - العطف :

تقول الآية ٢٥ في سورة «الكهف» : «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ
ثَلَاثَ مِئَةِ سِنِينَ وَأَزْدًا بَأْسًا». فجزم جاك ببيرك بحسب
قراءة البيومي، بأن التركيب غير صواب، وليس من شك في
أن الزمخشري والزجاج وغيرهما من المفسرين القدماء، قد
سبق أن قالوا إن : «سنين عطف بيان لثلاثمائة». وهنا أيضا
اختلاف في القراءة : «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم

وابن عامر : «ثلث مائة سنين» منونا، وقرأ حمزة والكسائي :
«ثلث مائة سنين» مضافا «غير منون» (١١٥). وتقول الآية :
«لَكِنَّ الرَّاْسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنزِلَ
إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَالمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»
(سورة النساء، الآية ١٦٢).

فجزم جاك بيرك، بحسب قراءة محمد رجب البيومي، بأن
التركيب غير صواب، مع أن الموضوع، هنا أيضا، لا يتعدى
حدود القراءة الأخرى الممكنة. فقد انتصب على المدح لدى
سيبويه (١١٦). وهو عند الكسائي (١١٧) في موضع خفض
عطف على ما في قوله : «بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ»، وهو بعيد، بحسب
البعض (١١٨)، لأنَّ المعنى يصبح : يؤمنون بما أنزل إليك
وبالمقيمين الصلاة. وإنما يجوز أن تجعل المقيمين الصلاة هم
الملائكة فتخبر عن الراسخين في العلم وعن المؤمنين بما أنزل
الله على محمد ويؤمنون بالملائكة الذين من صفتهم اقامة
الصلاة لقوله : «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (سورة
الأنبياء، الآية ٢٠). وقيل المقيمين معطوفون على الكاف في
«قبلك»، أي ومن قبل المقيمين الصلاة وهو، لدى البعض (١١٩)،
بعيد، لأنه عطف ظاهر على مضمرة مخفوض. وقيل : هو
معطوف على الهاء واليم في «منهم» وكلا القولين فيه عطف

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

٢ - ١٤ - جمع المؤنث :

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

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

٢ - ١٥ - ضمير المذكر :

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

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

٢ - ١٦ - تذكير المؤنث :

تقول الآية ٧٨ من سورة الأنعام : «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»، أي، هذا الشخص أو هذا المرئى ونحوه. وكذلك قوله «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 فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٢٧٥). إنما ذكر «جاءه» لثلاثة أوجه :

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

على المعنى كثير فى كلامهم.

٢ - لأن تأنيث موعظة ليس بحقيقي.

٣ - لوجود الفصل بالهاء. (١٢٨)

«قوله : «فمن جاءه موعظة» ذكر جاء حمله على المعنى لأنه بمعنى: فمن جاءه وعظ. وقيل ذكر لأن تأنيث الموعظة غير حقيقى إذ لا ذكر لها من لفظها. وقيل ذكر لأنه فرق بين فعل المؤنث وبينه بالهاء.» (١٢٩) وقال المبردُ إنما صح أن تقول : «طاب البلدة»، و «جاءنا موعظة» و «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (سورة هود، الآية ٦٧)، لأنه ليس تحت ذا معنى له حقيقة تأنيث (١٣٠). إن الفعل إذا تقدم، فهو عارٍ من علامة الاثنين والجماعة، فشبهوا تعريه من علامة التأنيث بذلك (١٣١). وقال : قَرِيبٌ، بالتذكير، فى الآية «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦) والآية «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة «الشورى» ، الآية: ١٧)، لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعنى، لأن الرحمة بمعنى الرحم وهو

مذكر.

٢ - لأن المراد بالرحمة المطر وهو مذكر.

٣ - ذكره على النسب، أي، ذات قرب، كقولهم : امرأة طالق وطامث وحائض، أي، ذات طلاق وطامث وحيض (١٢٢).

ويجوز أن يكون التذكير هنا إنما هو لأجل فعيل (١٢٣).

وفي باب ذكر ما رسم في المصاحف من هاءات التانيث بالتاء على الأصل أو مراد الوصل، من «المقنع» للداني، ذكر

«الرحمة» : حدثنا محمد بن أحمد قال حدثنا محمد بن القسم

النحوي قال وكل ما في كتاب من ذكر «الرحمة» فهو بالهاء

يعنى في الرسم الأ سبعة أحرف»، في الآية المذكورة : «اللَّهُ

الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ

قَرِيبٌ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦)، كما في آيات أخرى

عدة (١٢٤). ومن القراءات التي طال حولها الجدل واشتد

الخلاف قراءة عبد الله بن عامر، للآية ١٢٧ من سورة الأنعام:

«وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ

لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ

وَمَا يَفْتَرُونَ»، على النحو التالي : «وكذلك زين لكثير من

المشركين قتل أولادهم شركائهم» بالفصل بين المضاف

والمضاف إليه بالمفعول أي قتل شركائهم أولادهم. وتعنى

الآية: « وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ

لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ

وَمَا يَفْتَرُونَ»، أنه كما زين لهؤلاء أن جعلوا لله نصيبا ولأصنامهم نصيبا كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم. قال مجاهد وغيره: زينت لهم قتل البنات مخافة العيلة. قال الفراء والزجاج: شركاؤهم ههنا هم الذين كانوا يخدمون الأوثان. وقيل: هم الغواية من الناس. وقيل: هم الشياطين. وأشار بهذا إلى الواد الخفي وهو دفن البنت حية مخافة السبب والحاجة، وعدم ما حرمن من النصر. ويسمى الشياطين شركاء لأنهم أطاعوهم في معصية الله فأشركوهم مع الله في وجوب طاعتهم. وقيل: كان الرجل في الجاهلية يحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم؛ كما فعله عبد المطلب حين نذر ذبح ولده عبد الله.

ثم قيل: في الآية أربع قراءات، أصحها قراءة الجمهور: «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم» وهذه قراءة أهل الحرمين وأهل الكوفة وأهل البصرة. «شركاؤهم» رفع بـ «زين»؛ لأنهم زينوا ولم يقتلوا. «قتل» نصب بـ «زين» و«أولادهم» مضاف إلى المفعول، والأصل في المصدر أن يضاف إلى الفاعل؛ لأنه أحدثه ولأنه لا يستغنى عنه ويستغنى عن المفعول؛ فهو هنا مضاف إلى المفعول لفظا مضاف إلى الفاعل معني؛ لأن التقدير زين لكثير من المشركين قتلهم أولادهم شركاؤهم، ثم حذف المضاف وهو الفاعل كما حذف

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

ليك يزيد ضارع لخصومة

أبي يبيكه ضارع. وقرأ ابن عامر وعاصم من رواية أبي بكر «فِي بُيُوتِ أُنْزِلَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ

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

قبيح، وهذا محال، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبي (ص)، فهو الفصيح لا القبيح. وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان «شركائهم» بالياء وهذا يدل على قراءة ابن عامر. وأضيف القتل في هذه القراءة إلى الشركاء؛ لأن الشركاء هم الذي زينوا ذلك ودعوا إليه؛ فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب في الأصل، لكنه فرق بين المضاف والمضاف إليه؛ وقدم المفعول وتركه منصوبا على حاله؛ إذ كان متأخرا في المعنى، وأخر المضاف وتركه مخفوضا على حاله؛ إذ كان متقدما بعد القتل. والتقدير: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم. أى أن قتل شركائهم أولادهم. قال النحاس: فأما ما حكاه غير أبي عبيد (وهي القراءة الرابعة) فهو جائز. على أن تبدل شركاءهم من أولادهم؛ لأنهم شركائهم في النسب والميراث. «ليردوهم» اللام لام كي. والإرداء الإهلاك. «وليلبسوا عليهم دينهم» الذي ارتضى لهم؛ أى يأمرونهم - بالباطل ويشككونهم في دينهم. وكانوا على دين إسماعيل، وما كان فيه قتل الولد؛ فيصير الحق مغطى عليه؛ فبهذا يلبسون. «ولو شاء الله ما فعلوه» بين تعالى أن كفرهم بمشيئة الله. وهو رد على القدرية. «فذرهم وما يفترون» يزيد قولهم إن لله شركاء. وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف

وحرف الخفض لضرورة الشعر. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا ذلك لأن العرب قد استعملته كثيرا في أشعارها.» (١٢٥)

وممن أنكروا القراءة المذكورة في الآية سبالفة الذكر، أبو علي الفارسي وابن عطية والزمخشري وابن الأنباري، كما أن ممن أيدها أبا حيان الأندلسي وعبد القاهر البغدادي من القدماء والأفغانى من المحدثين. وليس عبد الله بن عامر بأول من ينسب إليه «الحن» فقد نسب الحن إلى النابغة الذبياني وحسان بن ثابت ودريد بن الصمة وجريير والفرزدق ومعظم شعراء الجاهلية والإسلام، وأكثر من ذلك أن سيبويه نسب الغلط إلى بعض العرب (١٢٦). وذكر ابن الأنباري أمثلة عدة من أخطاء العرب نثرا وشعرا.

٢ - ١٧ - تعريف القرآن ومناهجه الشعرية - ٢ :

أثار محمد رجب البيومي سؤالا آخر : أصحيح أن بعض الآيات القرآنية تأثرت بطابع الإنشاد في الشعر الجاهلي القديم؟ وقد أثار السؤال تبعا لما قاله جاك بيرك من إن القرآن لم يفقد من الشعر القديم غنائيته ولا لونه ولا حتى أوزانه أحيانا. والقرآن، عند محمد رجب البيومي، نمط وحده، ومحاولة إيجاد بعض التشابهات بينه وبين الشعر، عبث. ولم

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

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

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

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

الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه، ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقل حفاظه والقائمون به والمقرئون له.» (١٣٩)

٢ - ١٨ - الاقتضاب والاستطراد :

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

أمية بن أبي عائذ الهذلي حين شبه ناقته فقال :
كأني ورحلى إذا رعتها على جمزى جازيء بالرمال
فشبه ناقته بثور، ومضى فى وصف الثور، ثم نقل الشبه
إلى الحمال فقال :
أو أصحم حام جراميزه حزابية حيدى بالدحال
ومر فى صفة العير إلى آخر كلمته.

وقد قيل فى القرآن من هذا النظم : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (٤١) «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ
بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (٤٢) «مَا يُقَالُ
لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرَّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو
عِقَابٍ أَلِيمٍ» (٤٣) «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ
آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ
مَّكَانٍ بَعِيدٍ» (٤٤)، (سورة فصلت). والاستطراد هو كقول
السموأل :

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

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

٢ - ١٩ - الالتفات :

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

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

١ - من التكلم إلى الخطاب.

٢ - من المتكلم إلى الغيبة.

٣ - من الخطاب إلى التكلم.

٤ - ومن الخطاب إلى الغيبة.

٥ - ومن الغيبة إلى التكلم.

٦ - ومن الغيبة إلى الخطاب.

٧ - وبناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله (١٤٢).

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

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

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

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

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

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

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

٦- وَبَعَيْنِكَ أوقدتُ هَندُ النَارِ أخيراً تُلَوِي بها العلياءُ

٧- أوقدتها بين العقيق فشخصين بعود كما يلوح الضياءُ

٨- فتنورتُ نارها من بعيدٍ بخزاز

هيهات منك الصلاة (١٤٨)

ذلك هو الالتفات في ذهن جاك بيرك. ونقدر أن نستشهد

ببيت من قصيدة عنتره بن شداد :

حلت بأرض الزائرين فأصبحت عسرا على طلابك مخرم

فإن قال قائل : كيف قال «حلت بأرض الزائرين»، فذكر

غائبة، ثم قال «طلابك» ابنة «مخرم»، فخاطب؟ قيل له : ترجع

العرب من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة.

فالموضع الذي رجعوا فيه من الغيبة إلى الخطاب في الآيتين

٢١ و ٢٢ من سورة «الإنسان» : «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ

وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوْا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَّاهُمْ رَبَّهُمْ شَرَابًا

طَهُورًا» (٢١) «إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا»

(٢٢)، فرجع من الغيبة إلى الخطاب. قال لبيد :

باتت تشكى إلى النفس مجهشة وقد حملتك سبعا بعد

سبعينا

فرجع من الغيبة إلى الخطاب. والموضع الذي رجعوا فيه

من الخطاب إلى الغيبة في الآية ٢٢ من سورة «يونس» : «هُوَ

الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينِ

بِهِمْ بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَفَرَحُوا بِهَا جَاعَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاعَهُمُ الْمَوْجُ
مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أَحْيَطَ بِهِمْ دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ
الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»، معناه
وجرين بكم، فرجع من الخطاب إلى الغيبة (١٤٩). أما في
الشعر الغنائي اليوناني فتمتعة تمثلها فرقة المنشدين. فهو يعد
الشعر المسرحي مثال المجاز المتسع، حيث لا يقتصر على
اثنين هما المتكلم والمخاطب، بل يشمل كثيرين، وقد مثل لما
يريد من الالتفات بقول عروة بن الورد:

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

وذلك، حسب البيومي، صحيح. ثم انتقل جاك بيرك إلى
 سورة الفاتحة فقال إن الالتفات بها كثير. ثم قال يمكن أن
 نعرف التعبير الإجمالي للقرآن بأنه التفات متصل. وقال
 الزجاج القول نفسه، ففي الباب ٨٣ من كتاب «إعراب
 القرآن» المنسوب إليه أورد ما جاء في القرآن من تفنن
 الخطاب والانتقال من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى
 الغيبة، ومن الغيبة إلى المتكلم، ومن ذلك «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
 الْعَالَمِينَ» (الفاتحة، الآية ٢)، ثم قال: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ
 نَسْتَعِينُ» (الفاتحة، الآية ٥). وقال: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي
 الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينِ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ
 وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ
 وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنَّا أَنْجَيْنَا
 مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (يونس، ٢٢)، وحق الكلام:
 وجرين بكم. وقال: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ
 فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ
 شَتَّى» (سورة طه، الآية ٥٢)، وقال: «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ
 بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَلِيمًا
 قَوْمٌ يَعِدُّونَ» (سورة النمل، الآية ٦٠). وهو، عند الزجاج،
 «كثير في التنزيل»، والأصل في الكلام البداية بالمتكلم، ثم

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

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

فالالتفات، عند البيومي، يبعد بنا عن المعنى البلاغي، بدليل أن بيرك مثل له بالآية «٤٦» من سورة النساء، وهى الآية : «مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لِيَا بِأَسْنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا». فالحديث هنا عن الآخرين، والرد عليهم من الكتاب المبين، وهذا الجدل هو الذى يسمى بالالتفاف عند جاك بيرك فى ضوء هذا المثال وفى ضوء ما استشهد به من شعر عروة بن الورد.

٢ - ٢٠ - القسم فى القرآن :

رأى جاك بيرك أن القسم فى القرآن لم يستخدم صيغاً مشوبة بالمعتقدات الوثنية. قال بيرك : بدلاً من العبارة الشهيرة لله فى حديثه إلى موسى «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه.» (سفر الخروج، ٣ : ٤١)، فإن القرآن يذكر :

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

«الحق»، من جهة، وبين صدق البلاغ : «وعلى الذين هادوا حَرَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شَحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (السورة ٦، الأنعام، آية ١٤٦).

وقال جاك بيرك : «ثمة الحق الخالص». ولما كان الله هو الحق إذاً فإن الحقيقة تعبر عن نفسها في قيمها الموضوعية والذاتية الموحية في أن واحد بالمفهوم والصورة معاً. ويؤكد التكرار المتعدد هذه المقولة. وهكذا في سورة الذاريات، الآية ٢٣ : «فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ»، وكذلك في سورة الصافات، الآية ٢٧ : «بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ». فهل يوجد في هذه العبارات خضوع لألباب اللغة، كما يمكن أن يكون القسم الذي غالباً ما يمتزج به الخطاب القرآني؟ نعم ولا. ولكن الإصرار «الإحقاقي» (كما يقول علماء العلامات) للحقيقة الثابتة بنفسها، ينبغى الحفاظ عليه. ويبدو المطلق الالهي كأنه يقول في هذا السياق من القرآن قولاً مخالفاً لكلام الكاهن اليوناني القديم ابيميند الكريتي (١٥٢) Épiménide من القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح. فذلك الفيلسوف، إذ يقرر كمقدمة كبرى أن الكريتيين كلهم كاذبون، يضيف كمقدمة صغرى إنه نفسه كريتي. وقد أطلق

بذلك حلقة مفرغة مماثلة للعبة المرايا التي تنعكس إحداها في الأخرى. وهذا التصوير للانهاى الذى كثيراً ما نجده فى أضرحة الأولياء المغاربة، وارد فى صورته الكلامية فى القرآن: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (السورة ٣، آل عمران، الآية ١٨)، «يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٢٥)، وفى السورة ٤٣، سورة الزخرف، الآية ٢: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، فإن الزمخشري أعرب عن إعجابه قائلاً: «أقسم بالكتاب المبين وهو القرآن وجعل قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا جوابا للقسم وهو من الإيمان الحسنة البديعة لتناسب القسم والمقسم عليه وكونهما من واد واحد ونظيره قول أبى تمام وثناياك إنها إغريض» (١٥٣).

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

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

وفي أثناء القرن العشرين كله، حاولت النزعة المنطقية لدى ب. رسل، والنزعة الشكلية لدى دافيد هيلبرت، والنزعة الحدسية لدى برووير، إنقاذ الرياضيات من التناقضات بالتضحية تماما «بالقطع الكبيرة» من متن الرياضيات الصحي. فقد ضحت النزعة المنطقية بالتطبيق الذاتى للأفكار الرياضية، والنزعة الشكلية - ومعناها، النزعة الحدسية- بمبدأ الثالث المرفوع الأساسى فى علم المنطق، الخ. لكن كل هذه التضحيات العظيمة أسست لاجتناب حل التناقضات وحسب، من دون حل مشكلة التناقضات نفسها. والمقصود هنا بالحل هو المعنى الرياضى المعروف بوصفه الصياغة الواضحة للشروط الضرورية والكافية لقابلية التناقض ككل، وكظاهرة منطقية ورياضية فى أن معا.

واعتقد البعض بأنه يقدر أن يجرى ذلك الآن،

وتم تصنيف المتناقضات المعروفة بواسطة طريقة تصنيف الرسومات الالكترونى الآلى CCG. وتبين أن إحالة ب. رسل الذاتية ضرورية، لكنها لم تكن شرطا كافيا لقابلية

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

(١)

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

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

هكذا، أي عبارة طبيعية تأخذ الشكل :

P is S

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

أيّ عبارة طبيعية، تقول X ، له الشكل :

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

أيّ عبارة ذاتية الإحالة، تقول X ، تأخذ الشكل :

$X = \text{« X is P »}$ ، لكي تقدر العبارة X الاتصال بالعالم الخارجي من قبل قناة P وحسب، وذلك لإثبات X أو تنفيذها .

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

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

أيّ أنه يخلو من أيّ ارتباط بالخبرة العملية المباشرة. وينهض التحويل شبه المنطقيّ للحقيقة في «الكذاب» :

a) $X = \text{«S is P»}$; b) $X = \text{«X is P»}$; c) $X = \text{X is a}$ «LIE

فانّ العبارة المنطقية وغير المتناقضة المشهورة $X = \text{«X is P»}$ هو صحيح» هو نموذج آخر من النماذج الدالة على «الشيء في ذاته» لدى عمانوئيل كانط، في هذا السياق، ومن وجهة النظر المعروضة هنا.

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

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

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

لا توجد أية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النغمة الفكرية، التي استرعت انتباه بيرك كثيراً، والتي تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك العهد الجديد. وفي مواضع أخرى من الخطاب القرآني تظهر أنماط أخرى من التوكيد ويتعلق بعضها بفاعلية الوعد نفسه. تقول الآية ٣٦ من سورة هود: «وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»، فهل النبي لا يهدى إلى الإيمان «إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ»؟، «وَمَا أَنْتَ

بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ
مَسْلُومُونَ» (السورة ٢٧، سورة النمل، الآية ٨١)، «وَفِي
الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ»، (السورة ٥١، سورة الذاريات،
الآية ٢٠)، «، وَأَيْضًا : «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ
اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (السورة ٢٦، سورة النحل، الآية ١٠٤).
هل هو قضاء وقدر كما هو الحال بالنسبة للجانسينية المتزمتة
في التراث الغربي المسيحي ؟ وردت الجبرية في التراث
الفكري المسيحي. فقد كتب جانسنينوس «اللاهوتي الهولندي»،
في العام ١٦٤٠، مؤلفا ضخما بعنوان «أوجستينوس». شرح
مذهبه عن النعمة الإلهية والجبرية. ورمى ذلك المذهب إلى
تحديد حرية الخيار البشري. لا يقدر المرء شيئا بمفرده، بل
كتب نصيبه منذ الأبد. أنكر مفعولية النعمة الإلهية. واعتقد
بفساد الإنسان منذ سقوطه. فإن الإنسان بخلطة آدم قد فقد
حقه في النعمة، وينعم الله على من يشاء. وهذا المذهب دافع
عنه لاهوتيو «بور رويال» Port-royal. ثانيا، أهي جبرية كما
تردد كثيرا (١٦٢) ؟

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

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

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

الإنساني. وتأمل هذه السوابق وبعث هذه الدروس فى نفسه، هو أيضاً إحياء للذكر. ومن هنا أيضاً اتصال مثل اتصال إبراهيمية أو الحنفية. ويخصص القرآن للإسلام نفسه بصورة ما للعودة الأبدية، إلا أنه يقوم بهذه الحركة كفاية نهائية. وهذا المعنى تاريخى وأخرى معاً. وللقسم والمقسم به، كما هو معروف، أدوات فى حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا فى واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و«وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمراً فى هذا الباب، والحلف توكيد. وقد تقول : تالله ! وفيها معنى التعجب.

٢ - ٢١ - الجملة الاعتراضية :

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

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

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

٢ - ٢٢ - «فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» :

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

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

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

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

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

٢ - ٢٣ - الإحساس بالطبيعة :

إذا كان القرآن ينزع صفة القداسة عن العالم ويكشف

الطابع الأسطوري للإسرائيليات، فيمكن القول إنه يرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة الذي ينبثق باندفاع من الشعر العربي القديم. أما عن النزعة الطبيعية فإنه يفيض بها من دون أدنى أثر لمذهب الحلول. ولنتصور النبي أمام منظر طبيعي في نجد : الواحة الريانة منبتقة من الصحراء التي هي نفسها لا فراغ فيها. ويمكن للتنوع الكوني أن يبعث في ذاكرته كعربي إحدى تلك الصور التي تسلطت عليها مقولة بكلام الشعراء المنشدين. فإنه يرد هذا الكلام جزئياً حتى لا يتلقى إلا رمزاً رائعاً : رمز النزول المنجم للوحي. ثم يمضى بيرك إلى أبعد من ذلك، فتنوع العالم بالنسبة إليه هو تنوع لغة وتنوع إسناد، ودليل ذلك البوح الغريب في السورة ٣٥، سورة فاطر، آية ٢٧: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مَخْتَلَفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ». وبالإمكان أن نحلم بما كان يمكن لهذه الإحساسات القوية، والمتوارثة من دون شك، أن تقدمه لشعر النابغة أو قيس بن الخطيم، إذ لم يفقد القرآن من الشعر القديم غنائيته ولا لونه، بل ولا حتى أوزانه أحياناً. فإن القرآن يذهب أبعد من هؤلاء المنشدين في فهم الطبيعة والحياة. وهكذا إذ يذكرنا يقصد النبي (ص) بشأن هذه النقطة شعراء ما قبل سقراط، فإنه يضيف على الحمم

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

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

قدر المستطاع، تصوراً متكاملاً عن الطبيعة (١٦٤). وقد درج التقليد على جمع برمنيدس مع الفلاسفة «القبسقراطيين»، وهو مؤسس المدرسة «الإيلية» وواضح أولى مبادئ «علم الوجود». وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط حتى الفيلسوف المعاصر مارتن هيدجر، في تفسير نشيده «حول الطبيعة». وكان الشاعر يعالج، في قصائده، المسائل الدينية، وعقائد الإيمان، وعلاقات الأخلاق بالدين، وكان بذلك يعوض عن غياب قانون أخلاقي شعبي مرتكز على الديني. كان الشاعر يصوغ، في قالب سهل التبادل، تراث الأفكار الخلقية المشترك المسيطر على الحياة المدنية، وكان يبرزه في تعبير واضح سهل الحفظ، ويجمع أقسامه في كل متمم. وعلاوة على ذلك كان بمقدور الشاعر أن يبسط مفاهيم الأخلاق الشعبية ويرسخها في الأذهان، حيث يجعلها أكثر إقناعاً بالبرهنة الدقيقة داعماً إياها بقوة الإلهام المرافق للشعور بالألوهية الذي ينعم به. كان الشعب الإغريقي يرى في القصيدة ملامح مزجه وعائده الشخصية، موضوعة من قبل الشاعر في قالب فني، فيزداد حفظاً لها بمثابة كنز في القلب. ومعروف أنه في القرن الخامس قبل الميلاد بدأ الانتقال من الإيمان البسيط والتصوير التقليدي للأشياء والكلمات، إلى يقين الحجج الفلسفية، فبرزت حاجة ملحة إلى تصحيح الآراء التقليدية المتوارثة تارة، أو إلى دعمها وتثبيتها منطقياً تارة أخرى.

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

وكان الجديد عند برمنيدس هو إخضاع رواية الرحلة

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

٢ - ٢٤ - غريب القرآن :

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

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

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

وكأن الخمر للعتيق من الإسفنت ممزوجة بماء زلال.

الإسفنت أعجمية هي اسم من أسماء الخمر.

لنا جلسان حولها يوتقسج وسيسنبر «والمرزجوش» منما
في البيت أربعة ألفاظ أعجمية لأنواع مختلفة من الأزهار.

ووردت تلك الألفاظ الأعجمية في شعر بعض الشعراء
الإسلاميين كالفرزدق وجريرو والأخطل، ثم زادت نسبة ورودها
في شعر العباسيين. وكانت الكلمة الأعجمية التي يشيع
استعمالها لدى العرب القدماء تأخذ النسخ العربي فيقتص
من أطرافها، وتبدل بعض حروفها، ويغير موضع النبر منها
حتى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية، وتلك هي
التي سماها علماء العربية فيما بعد «بالمعرب» (١٦٧)، أما
غيرها من الكلمات الأجنبية التي بقيت على صورتها الأصلية

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

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

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

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

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

والآية ٤٣ من سورة فصلت : «مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرَّسُولِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ إِيمٍ».

والآية ٣٦ من سورة الرعد : «وَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ بِالْكِتَابِ يُفْرِحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٍ».

والآية ١٠٢ من سورة يوسف : «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ

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

والآية ١١٢ من سورة طه : «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا».

والآية ٦ من سورة الشورى : «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ».
والآية ٢ من سورة الزخرف : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ».

والآية ١١ من سورة الأحقاف : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ
آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ
هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ».

والآية ١٩٣ من سورة الشعراء : «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ».

وانقسم العلماء قسمين :

١ - قسم يرفض أن يكون في القرآن كلام غير عربى.
ومن هؤلاء أبو عبيدة وابن فارس والطبرى والشافعى
والباقلانى.

٢ - قسم يقول بوقوع غير العربى فيه. ومنهم ابن سلام
وابن الجوزى والجوالقى والخفاجى.

وأفرد «غريب القرآن» (١٦٨) بالبحث أبو عبيدة وأبو عمر الزاهد وابن دريد ومن أشهرها كتاب العريزي، حرره هو وشيخه أبو بكر بن الأنباري، ومن أحسنها «المفردات» للراغب ولأبي حيان في ذلك بحث في ذلك. فالمراد به مصنفو الكتب في معنى القرآن كالزجاج والفراء والأخفش وابن الأنباري. فقد أخرج البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعاً «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبها». وأخرج مثله عن عمر بن عمرو بن مسعود موقوفاً. وأخرج من حديث عمر مرفوعاً «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنة».

والمراد بإعراب القرآن هو معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقدته ليست قراءة ولا ثواب فيها، وعلى الخائض في ذلك التثبيت والعودة إلى كتب أهل الفن وعدم الخوض بالظن فهذه الصحابة وهم العرب العرباء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم وبلغتهم توقفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شيئاً. والغريب هو معرفة المدلول. وقد صنف فيه جماعة. وهو تصيد المعاني من السياق، لأن مدلولات الألفاظ خاصة. وهو البحث في المعاني، كما بحث الفراء والزجاج وابن الأنباري. ويحتاج الكاشف عن

ذلك إلى معرفة علم اللغة، اسما وفعلا وحرفا. وروى عكرمة عن ابن عباس قال : إذا سألتموني عن غريب اللغة، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب، وأراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر^(١٦٩). لذلك أمكن جاك بيرك القول بسعى الشعراء وراء الكلمات نادرة الاستعمال، وقد يحدث أن يكس هؤلاء الشعراء قدراً من الغريب أو شواذ اللغة معجمياً، لدرجة أن المعنى يتسم بالغموض في رونق باهر. وفي هذا النطاق فإن رطانة متطرسة تستحوز على السمع من نون تحريك الفكر. فلدى كل قارئ للقرآن، خاصة إذا قرأ قراءة صامتة، نجد أن الأثر الأعظم، ولكن ليس الوحيد، يتعلق غالباً بإيحاءات غير مباشرة ومفاهيم وتفرد في التعبير. يقول بيرك في هذا الإطار، إذا قسنا على الاستخدامات المماثلة في الشعر الجاهلي، ولم نر أنواعاً معينة من المصدر ومن ذلك ينبغي أن نفهم البيت في معلقة النابغة :

«أعطى لفارهة حلو توابعها من المواهب، لا تُعطي، على نكد»

وهو في الديوان مع الأبيات ٣٢-٣٦ بعد البيت ٢٦ .
ويعنى البيت : لا أرى فاعلا في الناس يشبهه، أعطى لفارهة.
ويروى : « على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الابتداء والخبر، والمبتدأ والخبر في موضع جر. وفي تفسير آخر :

«أنعم على الرشاقة، ذات التوابع الحسان» باعتبارها
«الفراهة» أى «واقعة» أن تكون «فارهة».

٢ - ٢٥ - السورالية :

درس جاك بيرك سورة العاديات أى «ركض الخيل». وبقى
أن نعرض ايقاعها اللاهث، وهذا الصخب المتجاوز للواقع فى
صوره، إذا جاز التعبير، وهذا ما لم يقدر الطبرى أن يفسره
وإن استطاع الإحساس به وإذا كان الزمخشرى قد أجبر
على عرض القوة الموحية للسورة ٥١، الذاريات أى «يذرو
الحب»، فإنه لو فعل ذلك لوجد نفسه عاجزاً مثل عجز
كينتيليان أمام نثر من «الإشراقات» للشاعر الفرنسى
المعاصر آرتور رامبو.

وواقع الأمر أن هذه السورة «الذاريات» تسمى بإثبات
الواو تسمية لها بحكاية الكلمتين الواقعتين فى أولها. وبهذا
عنونها البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه، وابن عطية
فى تفسيره، والكواشى فى تلخيص التفسير، والقرطبي.
وتسمى أيضا «سورة الذاريات» من دون الواو اقتصارا على
الكلمة التى لم تقع فى غيرها من سور القرآن. وكذلك عنونها
الترمذى فى جامعهم وجمهور المفسرين. وكذلك هى فى
المصاحف. ووجه التسمية أن هذه الكلمة لم تقع بهذه الصيغة
فى غيرها من سور القرآن. وهى مكية بالاتفاق. وقد عدت

السورة ٦٥ في ترتيب النزول عند جابر بن زيد. نزلت بعد سورة الأحقاف وقبل سورة الغاشية. واتفق أهل عد الآيات على أن آياتها ٦٠ آية. واحتوت السورة على تحقيق وقوع البعث والجزاء ولا بعث في السوريات ولا جزاء.

٢ - ٢٦ - الإلغاء الرجعي :

أشار جاك بيرك، من جهة أخرى، إلى أن قدرة القرآن على الإلغاء الرجعي هي في مستوى قدراته الخلاقة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلي لدرجة أنها لم تدع باقياً منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «في الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معاني لفظ المعلقات حتى أن عمر سمع يوماً شاهداً يذكر بيت شعر يصلح لتفسير عبارة قرآنية فأعرب صراحة عن أمنيته في أن يرى العرب يحفظون ديوانهم، وكان ينبغي حينذاك تفسير هذه الكلمة الغريبة ديوان، وكان الخليفة يشير إلى ما تبقى من أشعارهم باعتبارها بقايا لوجودهم السابق لم تعد ضارة، ذاك كان تنازل الإسلام في زمن الانتصار. والحق «أن الشعر الدنيوي للعرب آنذاك لم يكن قد قال كلمته الأخيرة». ويتبين من تحليل نتائج البحث عن كلمات دين في القرآن، أن كلمة دين وردت تسع مرات في القرآن ككل، في سورة آل عمران-آية ٨٣، «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»، وفي سورة النساء-آية ١١ و ١٢:

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (١١) «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَاءَةً أَوْ امْرَأَةً وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (١٢)، وفي سورة التوبة-آية ٢٩: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، وفي سورة يوسف-آية ٧٦: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ

أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ
وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة النور- آية ٢: «الزَّانِيَةُ
وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا
رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَ شَهَدَةُ
عَذَابِهِمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»، وفي سورة البينة- آية ٥: «وَمَا
أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»، وفي سورة
الكافرون- آية ٦: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، وفي سورة النصر،
الآية ٢: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا». وهو ما
يتوافق مع التصور الأكثر شيوعاً الذي يعطيه لها النص
خاصة في التعريف الشهير في سورة «الكافرون»، آية ٦:
«لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ». فيه معنى التهديد. وهو كالأية: «وَإِذَا
سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)،
أي إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا. وكان هذا قبل
الأمر بالقتال، فنسخ بآية السيف. وقيل: السورة كلها
منسوخة. وقيل: ما نسخ منها شيء لأنها خبر. ومعنى «لَكُمْ
دِينُكُمْ» أي جزاء دينكم، ولي جزاء ديني. وسمى دينهم ديناً،
لأنهم اعتقدوه وتولوه. وقيل: المعنى لكم جزاؤكم ولي جزائي؛
لأن الدين الجزاء. وفتح الياء من «ولِي دِينِ» نافع، والبرزى عن

ابن كثير باختلاف عنه، وهشام عن ابن عامر، وحفص عن عاصم. وأثبت الياء في «ديني» في الحالين نصر بن عاصم وسلام ويعقوب؛ قالوا: لأنها اسم مثل الكاف في قمت. الباقيون بغير ياء، مثل الآية: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ» (سورة الشعراء: الآية ٧٨)، «وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَحْلَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (سورة آل عمران: الآية ٥٠)، ونحوه، اكتفاء بالكسرة، واتباعا لخط المصحف، فإنه وقع فيه بغير ياء. والمعنى الأول، يجده بترك لدى الشعراء القدامى، ويستدعى «الخشوع» و«التبعية». وهذا ما ذكرته قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود: «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا» أي: «يكرهون الخشوع الذي يذل بالعدوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخشوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» بيوم التبعية. وجرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة وذلك غير جائز لأن القرآن ما أنزل ليتمثل به، بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه. إلا أن التمثل به لا ينافى العمل بموجبه وما التمثل به إلا من تمام بلاغته واستعداد للعمل به. وقدم في كلتا الجملتين المسند على المسند إليه ليفيد قصر المسند إليه على المسند، أي دينكم مقصور على الكون بأنه

لكم لا يتجاوزكم إلى الكون لي، ودينى مقصور على الكون بأنه لا يتجاوزنى إلى كونه لكم، أى لأنهم محقق عدم إسلامهم. فالقصر قصر أفراد، واللام فى الموضعين لشبه الملك وهو الاختصاص أو الاستحقاق. والدين هو العقيدة والملة، وهو معلومات وعقائد يعتقدونها المرء فتجرى أعماله على مقتضاها، فلذلك سمي دينا لأن أصل معنى الدين المعاملة والجزاء (١٧٠).

٢ - ٢٧ - حفظ الكتاب :

أثار محمد رجب البيومى السؤال: أصحيح أنه لم تنشأ نسخة مكتوبة للقرآن، إلا فى عهد عثمان، أما الجمع فقد كان من الأفواه اعتماداً على ذاكرة الصحابة من بون اللجوء إلى ما سطره كتاب الوحي؟ كيف يقال إن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضماناً، ومع الذاكرة ما كتب وروجع بمحضر جبريل؟ كيف يقال إن ما جمع فى عهد الخليفة عثمان كان أول جمع من الذاكرة الصحابية؟

عقد جاك بيرك فقرة تحت عنوان «الجمع» - جمع القرآن - وقال : كانت ذاكرة الحفاظ تعتبر أكثر ضماناً، بمقتضى الأهمية التى كانت هذه المجتمعات ومازالت تسبغها على الصوت، حاملة النفثة الحية، ولم تنشأ عن هذه المصادر المتنوعة وثيقة مكتوبة بصورة قاطعة إلا فى عهد الخليفة

عثمان. وهذا الكلام يتضمن أمرين :

١ - أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضماناً في حفظ القرآن قبل أن يجمع في عهد الخليفة عثمان.

٢ - أن ما جمع في عهد الخليفة كان أول جمع من الذاكرة الصحابية.

أولاً - ذاكرة الحفاظ :

أما القول الأول وهو أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضماناً، فمعناه أن كتاب الوحي على عهد الرسول لم يكتبوا شيئاً من القرآن، وإنما وكل الأمر للذاكرة وحدها. وألح جاك بيرك في أثناء دراسته على أن : « الحاجة الملحة والحنين إلى الماضي يملكان معاً أن نستمتع إلى سورة من القرآن اليوم، الأمر الذي يذكرنا بحق، وإن على الضد من علم النحو، أن الصوت والنفس تفوقاً دوماً على الكتابة، وإنهما لا يزالان متفوقين فيما يتعلق بالقرآن. » وكان الكتابة يكتبون الآيات في العُسْب (١٧١)، واللِّخَاف (١٧٢) والرقاع (١٧٣) وأحياناً في الحرير وقطع الأديم (١٧٤) والأكتاف (١٧٥)، على عادة العرب بالكتابة على تلك الأشياء. وكانت تطلق عليها الصحف. وكانت توضع في بيت الرسول. وكان زيد بن ثابت يجمع القرآن من صدور الرجال، أي من ذاكرة الصحابة. ولئن قيل إن الثابت

المتواتر هو أن النبي مات والقرآن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور، فإن هذا كان من جهة الكتابة وحدها لا من جهة الحفظ في الصدور، أى أن القرآن كان مجموعاً في موضع واحد ومرتب السور من جهة الحفظ في الصدور، أى أن القرآن كان محفوظاً في الذاكرة، ولم يكن مكتوباً. وكان الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، كما جاء في صفة أمة الرسول «أناجيلهم في صدورهم»، وذلك لقاء أهل الكتاب الذين لا يحفظونه لا في الكتب ولا يقرؤونه كله إلا نظراً لا عن ظهر قلب (١٧٦). غير إن حفظ الصحابة، يقول محمد رجب البيومي، لم يكن وحده المصدر للنص، ولكن ما سطره كتاب الوحي بتعليم جبريل، وتبليغ النبي لكتابه كان الحافظ للكتاب في عهد النبوة. ومن الأدلة على ما أورده البيومي ما رواه الإمام أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص، قال : كنت جالساً عند رسول الله (ص) إذ شخص ببصره ثم صوبه وقال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى... إلى آخرها»، كما روى الإمام مسلم عن عمر قال : ما سألت النبي عن شيء أكثر مما سألته عن الكلاله حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال نكفك آية الصيف التي

فى آخر سورة النساء». فهذا الحديث يدل على أن آيات السور كانت مرتبة معلومة على عهد النبي. ثانياً، ما هو صحيح فى كلام بيرك بالكامل إنما هو قوله بأن جمع عثمان كان «الصورة القاطعة» للوحى النهائى. لم يقل إنه كان أول جمع، إنما قال إنه كان «الصورة القاطعة» للوحى. (١٧٧)

٢ - ٢٨ - التوقيف والاصطلاح :

يقول جاك بيرك إن ما يعترى قيم الأفعال لتاريخ تنقيحه، لا يمتد إلى أقل من ألفى عام. والقرآن وإن كان يتعلق بالقسم نفسه من التاريخ العالمى، إلا أنه لا يدرسه، إذا أمكن القول، إلا من زاوية مميزة هى زاوية النبوة، وتبليغه الموضوعى لم يدم إلا ما يقرب من عشرين عاماً وكان موضوعه الحقيقى الذى يتطابق مع أسلوب تعبيره «حدثاً إلهياً خاصاً»، أى أن القرآن نص إلهى. وبالتالى يقول جاك بيرك بالرأى المجمع عليه فى الإسلام من نون مراجعة. إن ترتيب الآيات القرآنية فى المصحف، بحسب الرأى المجمع عليه، كان بتوقيف من النبي. فقد كان جبريل ينزل بآيات القرآن منجمة فيوحىها إلى النبي، ويدله على موضع كل آية من سورتها، فكان يبلغها للصحابة، ويأمر كتاب الوحى بكتابتها، فيقول : ضعوا هذه الآية فى المكان الذى يذكر فيه كذا وكذا، وكان جبريل يعارضه بالقرآن فى رمضان من كل عام مرة، فكان الرسول

يقرؤه فى مدارسته له مرتب الآيات على النحو الذى نراه فى المصاحف، حتى إذا تم نزول القرآن كانت كل آية مرتبة فى سورها، وقد حفظها الصحابة عنه بترتيبها. ذلك هو قول المذهب التوقيفى. ويتمثل هذا المذهب فى أن الوحي «توقيف» مطلق، غير أن التوقيف لا يعنى أنها «جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد. وليس الأمر كذلك، بل وقف الله جل وعز آدم على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه فى زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله.» (١٧٨)

٢ - ٢٩ - فكرة علم التكرار ٢ :

بحث جاك بيرك فى التكرار فى القرآن، كما أوردنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب، ونختتم الفصل الثانى باستدعاء نتائج الفصل الأول من التحليل. قال جاك بيرك إن التكرار فى القرآن مغاير تماماً للأثر البلاغى للتكرار والإطناب. لكن البيومى أثار السؤال : لا أدرى كيف يكون التكرار ذا أثر بلاغى يستقيم معه الأسلوب، ثم يكون تكرار القرآن مغايراً له فلا يحقق هذا الأثر؟ ثم يجيب البيومى قائلاً: لقد نزل القرآن فى قوم أهل بلاغة، بل من أقوالهم أخذت قواعد البلاغة، واستمعوا للسور التى جاء فيها التكرار مثل سورة الرحمن وسورة المرسلات وسورة القمر، فامتألوا منها رهبة! وقال قائلهم : ما هذا بقول بشر؟ فإذا كانت البلاغة

القوية قد أرهبتهم، وجعلتهم يحارون في تحليل الروعة البالغة فيما يسمعون؟ فكيف يقول بيرك إن التكرار في القرآن لم يكن له أثر؟

لم يقل جاك بيرك، كما ادعى البيومي، إن التكرار في القرآن ليس له أثر إنما يقول إن التكرار في القرآن له أثر مغاير للأثر الناتج عن التكرار البلاغي السائد، بمعنى أن التكرار القرآني يتجاوز حدود التكرار البلاغي المعروف إلى المعني. يقول بيرك : «إن تسلسل الآيات نراه من ٨ إلى ٥٢ من السورة الثامنة عشرة «الكهف»، «وَأَنَا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» (٨) «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (٩) «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا» (١٢) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبَّنَا رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوكَ مِنْ دُونِهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا» (١٤) «هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ آلِهَةٍ لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَمِينٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (١٥) «وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى

الكَهْفَ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبِّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ
مَرْفَقًا» (١٦) «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ
الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ
ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ
لَهُ وَلِيًّا مَرشِدًا» (١٧) « وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ
ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ
اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا» (١٨)
«وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا
لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا
أَحَدَكُمْ بِوَرَقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا
فَلْيَأْتِكُمْ بَرِزْقٌ مِنْهُ وَلِيَتَلَطَّفَ وَلَا يَشْعُرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» (١٩) «إِنَّهُمْ
إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا
إِذَا أَبَدًا» (٢٠) «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا
ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبَّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ
لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» (٢١) «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ
وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ
وَتَأْمَنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا
تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفَتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (٢٢)
«وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكِ غَدًا» (٢٣) «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

وَأذْكَرَ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ
 هَذَا رَشَدًا» (٢٤) «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا
 تِسْعًا» (٢٥) «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَأَسْمَعُ مَا لَهُمْ مِنْ نُورِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ
 فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (٢٦) «وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا
 مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ نُورِهِ مُلْتَحِدًا» (٢٧) «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ
 مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ
 عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ
 عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (٢٨) «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ
 رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ
 نَارًا أَحَاطَ بِهَا مِنْ سُرَادِقِهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ
 يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (٢٩) «إِنَّ الَّذِينَ
 آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»
 (٣٠) «أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ
 فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ
 وَإِسْتَبْرَقٍ مَتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ
 مُرْتَفَقًا» (٣١) «وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا
 جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا»
 (٣٢) «كُلَّتَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا
 خِلَالَهُمَا نَهْرًا» (٣٣) «وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِسَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ

أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا» (٣٤) «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا» (٣٥) «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رَدَدْتِ إِلَى رَبِّي لَأُجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا» (٣٦) «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا» (٣٧) «لَكِنَّهُ هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا» (٣٨) «وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا» (٣٩) «فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَنِيعًا لَزَقَاءَ» (٤٠) «أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَهَا غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا» (٤١) «وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا» (٤٢) «وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا» (٤٣) «هَٰذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» (٤٤) «وَأَضْرَبُ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا» (٤٥) «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (٤٦) «وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (٤٧) «وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّنَا صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ أَن لَّنْ نَجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا» (٤٨) «وَوَضَعَ الْكِتَابُ
فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مَشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوَيْلِتُنَا مَا لِهَذَا
الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا
عَمَلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (٤٩) «وَإِذَا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ
أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ
لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (٥٠) «مَا أَشْهَدْتَهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا
خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (٥١) «وَيَوْمَ
يَقُولُ نَابُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ
وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» (٥٢)، أو في القسم الثاني من السورة
٥٥ «الرحمن»، وفي هذا القسم الثاني من السورة ٥٥، سورة
«الرحمن» يتشكل التكرار في صورة الترديد : «فَيَوْمَئِذٍ لَا
يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ» (٣٩) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا
تُكذِّبَانِ» (٤٠) «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي
وَالْأَقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٢) «هَذِهِ جَهَنَّمُ
الَّتِي يُكذَّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ
أَنْ» (٤٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٥) «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ
رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (٤٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٧) «ذَوَاتَا
أَفْنَانٍ» (٤٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٤٩) «فِيهِمَا عَيْنَانِ
تَجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ

فَاكْهَةَ زَوْجَانِ» (٥٢) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَّكِنِينَ
 عَلَى فُرُشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ أَسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (٥٤)
 «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ
 يَطْمِئُنَّ بِإِنْسٍ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٍ» (٥٦) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ»
 (٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا
 تُكذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبَأَى
 آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٦١) «وَمَنْ يُوْنِهْمَا جَنَّتَانِ» (٦٢) «فَبَأَى
 آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٦٣) «مُدْهَامَّتَانِ» (٦٤) «فَبَأَى آلَاءَ
 رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبَأَى
 آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِمَا فَاكْهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨)
 «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠)
 «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ»
 (٧٢) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِئُنَّ بِإِنْسٍ
 قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٍ» (٧٤) «فَبَأَى آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٧٥)
 «مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (٧٦) «فَبَأَى آلَاءَ
 رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»
 (٧٨)، وهذه حالة أبعد ما تكون عن كونها حالة منفردة، ومن
 ناحية أخرى، «فإنه لما كان القرآن قد نزل مجزئاً، أو كما
 يقول الحديث منجماً، فإنه يفترض بصفة عامة أن المنهج قد
 أسهم -مع عملية جمع الأجزاء المتفرقة التي تمت بالتنقيح-

فى اجتذاب تكرار التعبيرات المتماثلة فى الآيات المجاورة أو المتناثرة، ومن ثم تعود بعض الجمل سواء فى السورة نفسها أو على امتداد صفحات القرآن، وأنها لازمة ملحة». وقرن جاك بيرك فى التكرار آيات سورة الكهف بآيات سورة الرحمن. لكن النصين متباعدان، حسب البيومي، فى الطريقة التعبيرية. إذ أن آيات سورة الكهف -من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - المبتدأة بقول: «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً»، والمنتھية إلى قوله: «ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً». هذه الآيات -من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - ليس بها تكرار. أما النصف الثانى من سورة الرحمن فغير ذلك. لأن تكرار «فبأى آلاء ربكما تكذبان» يكاد يعقب كل آية. لماذا نص جاك بيرك على النصف الثانى وجعله موضع التكرار مع أن النصف الأول مماثل للنصف الثانى تماماً؟ .

إن السر، حسب محمد رجب البيومي، هو أن الله قد عد نعماءه من ابتداء السورة فكان يعقب كل نعمة بسؤال الإنس والجن عنها، وهى واضحة المشاهد، ساطعة البلاغ فلا يستطيعان غير التصديق، وبهذه الأسئلة الملحة أخذ عليهما مناقد الخلاف وألزمهما بالتسليم، كما أن هناك وجهاً للتعقيب على النقم فى مثل قول الله: «يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران» ليردوا على من يقول: أين الآلاء فى الشواظ والنحاس، بأن الإزهاب زجر للإنسان عن المعصية،

ودفع له عنهما، فيفر منها إلى الطاعة، وبينوا بلاغة التكرار بما لا مزيد عليه. وقرأ جاك بيرك أقوال المفسرين في انتقال من معنى إلى بسواه، ووقف عند ما قاله محمد عبده في تفسير «المنار» بصدد ذلك مرات مختلفة. منها ما نص عليه في سورة البقرة عند قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون». قال: «إن الآية متصلة بما قبلها ومتممة لها، وقال بعض المفسرين إن ما تقدم من أول السورة إلى ما قبل هذه الآية، كله عن القرآن والرسالة وأحوال المنكرين للداعي، وما جاء فيها من الأحكام فإنما جاء بطريق العرض والاستطراد، وهذه الآية ابتداء قسم جديد للكلام، وهو سرد الأحكام إذ يذكر بعدها أحكام محرّمات الطعام وأحكام الصوم والحج والقصاص والوصية والنكاح والطلاق والرجعة والعدة، وينتهي هذا القسم بما قبل قول الله «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»، فلا غرو أن بين كل قسم وآخر في القرآن من التناسب مثل ما بين كل آية وأخرى في القسم الواحد «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير». وقال محمد عبده في موضع آخر: «إن القرآن لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين، ويسمونها فصلاً أو باباً، ولكن للقرآن أغراضاً يبرزها بصور مختلفة، فكلما لاحت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به، يجذب

إليه الأذهان، ويسارق به خطرات القلب، مع مراعاة التناسق، وحفظ الأسلوب البليغ». وقد عقب عبد الوهاب حمودة على هذا النص بقوله : «فذكر الآية بعد الأخرى إما أن يكون ظاهر الارتباط لتعلق الكلم بعضه ببعض، وعدم تمامه بالأولي، وإما ألا يظهر الارتباط لأول وهلة بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى، وأنها خلاف النوع المبدوء به، على حين أن هناك روابط خفية، وعلاقات عجيبة، ومناسبات عميقة تسير النفوس في تموجاتها، والقلوب في تقلبها، والخواطر في تسلسلها ولتكون أقوى في التأثير وأسرع في الإقناع، وأدعى إلى الخضوع». وتحدث جاك بيرك عن سورة البقرة فذكر أنها :

بدئت بتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ : «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٣) «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (٤). وقد أشار البيومي في هذا الموضع بالذات إلى أن التماسك واضح جداً فيما رآه جاك بيرك انقطاعاً، فتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ يقتضى الحديث عن خصومهم لأن الضد يتميز بذكر الضد. وهذا ما كان في الآيات من ٦ إلى ١٩ .

ثم بحملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم من الآية ٦ إلى الآية ١٦ : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ

أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (٦) «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ
 وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (٧)
 «وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ
 بِمُؤْمِنِينَ» (٨) «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا
 أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (٩) «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ
 مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (١٠) «وَإِذَا قِيلَ
 لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (١١)
 «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (١٢) «وَإِذَا قِيلَ
 لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا
 إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ» (١٣) «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ
 آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا
 نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» (١٤) «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدَّهُمْ فِي
 طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (١٥) «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ
 بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (١٦).

ثم بصور مجازية عن الطبيعة من ١٧ إلى ٢٠ : «مَثَلُهُمْ
 كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاعَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
 بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (١٧) «صَمٌّ بَكُمْ عَمِيَ
 فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ
 وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ
 الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ

أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ» (٢٠). أما قول جاك بيرك إن هذه الآيات ١٧، ١٨، ١٩،

٢٠ هي صور مجازية عن الطبيعة فيوهم، بحسب محمد رجب
البيومي، أن هذه الصور بعيدة من السياق مع أنها تبتديء
بقول الله «... مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً»، أى مثل
المنافقين كمثل من استوقد.

ثم بأوامر للمؤمنين من ٢١ إلى ٢٥ : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١)
«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ
أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ
عِبْدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ
الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشِّرِ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا
مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ» (٢٥). ترشد الآيات من ٢١ إلى ٢٥ المؤمنين الذي
جرى عنهم القول في مبتديء السورة، ولا يزال حديثهم

متصلاً. فأين الفصل إذن ؟

ثم فقرة تتضمن مرجعية ذاتية فى الآية ٢٦ : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٢٦).

ثم بالوعيد الأخرى فى الآية ٢٧ : «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧). والوعيد الأخرى الذى تلى هذه الآيات شيء طبيعى يلفت السامع إلى ضرورة التمسك بما جاء به الإسلام.

ثم بمشاهد من سفر التكوين ٢٩ وما بعدها : «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ

أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (٣٢) «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (٣٤) «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (٣٥).

واقع الأمر أن تكرار الأنبياء والقصص يصدر عن نزول النص نجوماً في ثلاث وعشرين سنة، بفرض بعد فرض، تيسيراً منه على العباد؛ وتدرجاً لهم إلى كمال دينه، ووعظ بعد وعظ : تنبيهاً لهم من سنة الغفلة، وشحذاً لقلوبهم بمتجدد الموعظة، وناسخ بعد منسوخ : استعباداً لهم واختباراً لبصائرهم، تقول الآية «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٣٢). وتقول الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» اختلف في قائل ذلك على قولين:

١ - أنهم كفار قريش؛ قاله ابن عباس.

٢ - حين رأى اليهود نزول القرآن مفرقا قالوا: هلا أنزل عليه جملة واحدة كما أنزلت التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والزبور على داود.

فنزلت الآية : «كَذَلِكَ» أى فعلنا «لنثبت به فؤادك» نقوى به قلبك فتعيه وتحمله؛ لأن الكتب المتقدمة أنزلت على أنبياء يكتبون ويقرؤون، والقرآن أنزل على نبي أمي؛ ولأن من القرآن الناسخ والمنسوخ، ومنه ما هو جواب لمن سأل عن أمور، ففرقناه ليكون أوعى للنبي (ص)، وأيسر على العامل به؛ فكان كلما نزل وحى جديد زاده قوة قلب. وقال القرطبي إن قيل هلا أنزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً وحفظه إذا كان ذلك فى قدرته؟ فى قدرة الله أن يعلمه الكتاب والقرآن فى لحظة واحدة، ولكنه لم يفعل ولا معترض عليه فى حكمه. وقد قيل إن قوله «كَذَلِكَ» من كلام المشركين، أى لولا نزل عليه القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ، أى كالتوراة والإنجيل، فيتم الوقف على «كَذَلِكَ» ثم يبتدىء «لنثبت به فؤادك». ويجوز أن يكون الوقف على قوله: «جُمْلَةً وَاحِدَةً» ثم يبتدىء «كَذَلِكَ لنثبت به فؤادك» على معنى أنزلناه عليك كذلك متفرقا لنثبت به فؤادك. وتدل الآية : «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (سورة القدر، الآية ١)، على نزول القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً من عند الله فى اللوح المحفوظ إلى السفارة الكرام الكاتبين فى السماء. فنجمه السفارة الكرام على جبريل عشرين ليلة، ونجمه جبريل على محمد عشرين سنة. قال: فهو قوله «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (سورة الواقعة، الآية ٧٥)، يعنى نجوم القرآن «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ

عَظِيمٌ» (٧٦) «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» (سورة الواقعة، الآيتان ٧٦
٧٧). فلما لم ينزل على النبي جُمْلَةً وَاحِدَةً، «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ
وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٢)، بمعنى «ورسلناه
ترسيلاً» أو شيئاً بعد شيء. والآية: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا
جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٣).

ولو نزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً ثم سألوا لم يكن عنده ما
يجيب به، ولكن يمسون عليه فإذا سألوه أجاب. وكان ذلك
من العلامات الدالة على النبوة، لأنهم لا يسألون عن شيء إلا
أجيبوا عنه، وهذا لا يكون إلا من نبي. فكان ذلك تثبيتاً لفؤاده
وأفئدتهم. ودليل ذلك في الآية «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ
بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (سورة الفرقان، الآية ٣٣). ولو نزل
جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم. والصلاح في إنزاله
متفرقا، لأنهم ينبهون به مرة بعد مرة، ولو نزل جملة واحدة
لزال معنى التنبيه. وفيه ناسخ ومنسوخ. فكانوا يتعبدون
بالشيء إلى وقت بعينه. فمحال أن ينزل جملة واحدة: افعلوا
كذا ولا تفعلوا. والأولى أن يكون التمام «جُمْلَةً وَاحِدَةً»
إذا وقف على «كَذَلِكَ» صار المعنى كالتوراة والإنجيل والزبور
ولم يتقدم لها ذكر. «وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» أي تفصيلاً. والمعنى أنه
أحسن من مثلهم تفصيلاً، فحذف لعلم السامع. «وَلَا يَأْتُونَكَ

بمَثَلٍ» كقولهم في صفة عيسى إنه خلق من غير أب إلا جئناك
بالحق، أي بما فيه نقض حججهم كأدم إذ خلق من غير أب
وأم، والخطاب للنبي، والمراد بالثبوت هو والمؤمنون. وكان
النبي يتخول أصحابه بالموعظة مخافة السامة عليهم، أي
يتعهدهم بها عند الغفلة ودثور القلوب. ولو أتاهم القرآن نجما
واحدا لسبقَ حدوث الأسباب، ولثقلت جملة الفرائض على
المسلمين، ولبطل معنى التنبية، وفسد معنى النسخ، لأنَّ
المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده (١٧٩). وكان
النبي «يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن
الأنبياء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم،
وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى
قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في
أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب،
ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير.» (١٨٠)

وأما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزيء عن
بعض، كتكراره في «قل يا أيها الكافرون» وفي سورة
الرحمن بقوله : «فبأي آلاء ربكما تكذبان»، فقد نزل القرآن
بلسان القوم، وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم : إرادة التوكيد
والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار : إرادة التخفيف
والإيجاز، لأن افتتاح المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجه
عن شيء إلى شيء—أحسن من اقتصاره في المقام على فن

واحد.» (١٨١) بعبارة أخرى، «قد ينزل الشيء مرتين تعظيماً لشأنه، وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه؛ وهذا كما قيل في الفاتحة نزلت مرتين : مرة بمكة، وأخرى بالمدينة؛ وكما ثبت في الصحيحين عن أبي عثمان النهدي عن ابن مسعود : أن رجلاً أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبي (ص)، فأخبره؛ فأنزل الله تعالى : «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات»، فقال الرجل : إلى هذا؟ فقال : بل لجميع أمتي. فهذا كان في المدينة؛ والرجل قد ذكر الترمذى أو غيره أنه أبو اليسر. وسورة هود مكية بالاتفاق؛ ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا، ولا إشكال، لأنها نزلت مرة بعد مرة (١٨٢).

٢ - ٣٠ - ازدواج الكلام :

ما العلاقة بين تلك البنى المزدوجة وما سمي باسم التخفيف والإيجاز فى القرآن؟ استند جاك بيرك فى موضع آخر من تحليله إلى ما سماه ياكوبسون باسم «البنى المزدوجة» (١٨٣)، وهو ما سبق أن سماه الزجاج باسم «ازدواج الكلام» (١٨٤). ودرس ياكوبسون، تحت اسم البنى المزدوجة، بعض الحالات الخاصة للعلاقة العامة بين الشفرة والرسالة. من ضمن هذه الحالات حالة الدوران وحالة «التداخل» (١٨٥):

أولا : الخطابات المروية أو الرسائل المضمونة داخل رسالة واحدة (ر- ر). و المثال العام على ذلك هو الأساليب غير المباشرة.

ثانيا : أسماء الأعلام. يدل الإسم على كل شخص يحمل هذا الإسم، والصبغة الدائرية للشفرة هنا واضحة للعيان (ش- ش) : على يدل على شخص يسمى عليا.

ثالثا : حالة التسمية الذاتية (١٨٦). محمد إسم، فالكلمة تستعمل هنا مثل مسمائها أى ما تعينه. إذن فالرسالة تتشابه مع الشفرة (ر- ش). وهذه البنية مهمة لأنها تشمل الشروح الموضحة، أى الكلام الموارد التعريضي والمترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى.

رابعا : تشكل أدوات الوصل (١٨٧) أهم بنية مزدوجة وأقرب مثال لتوضيح معنى الواصلة هو الضمير المنفصل - أنا، أنت- الرمز القريني (١٨٨)، الذى تجتمع فيه كل من الرابطة العرفية والرابطة الوجودية. مرة يشاكل اللفظ باللفظ، في القرآن، ومرة المعنى بالمعنى، ومرة باللفظ دون المعنى، ومرة بالمعنى دون اللفظ. وقال محمد رجب البيومى إن جاك بيرك يأتى بالآية، ويحذف منها كلمة، ثم يقول إن الكلام تم بدونها، وهكذا فهم معنى الإيجاز على أنه اكتناز الألفاظ فى أقصر حدودها.

١- وأخذ جاك بيرك آيتين من آيات سورة النحل الأولى هي الآية (١٠١): «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». ثم الآية «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل، الآية ١٠٢). وأشار القرطبي في تفسيره للآية: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل»، إلى أن المعنى هو «بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة. مجاهد: أي رفعنا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بآية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قالوا» يريد كفار قريش «إنما أنت مفتر» أي كاذب مخلوق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله: «بل أكثرهم لا يعلمون» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وقوله: «قل نزله روح القدس» يعني جبريل، نزل بالقرآن كله ناسخه ومنسوخه. وروي بإسناد صحيح عن عامر الشعبي قال: وكل إسرافيل بمحمد (ص) ثلاث سنين، فكان يأتيه بالكلمة والكلمة، ثم نزل عليه جبريل بالقرآن. وفي صحيح مسلم أيضا أنه نزل عليه بسورة «الحمد» ملك لم ينزل إلى الأرض قط. كما تقدم في الفاتحة بيانه. «من ربك بالحق» أي من كلام ربك. «ليثبت الذين آمنوا» أي بما فيه من الحجج والآيات. «وهدى» أي وهو هدى

«وبشرى للمسلمين». فإذا رمزنا لسياق العرض الأساسى بالحرف (أ) وللجمل الاعتراضية بحرف (ب) فيكون الترتيب كالآتي:

أ- «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ» (١٠١)

ب- «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ» (١٠١)

أ- «قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ» (١٠١)

ب- «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (١٠١)

أ- «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (١٠٢)

فهذه البنية تتكون من أب أب أ. فالعرض الأول يتتابع أ، أ، على أساس جملة ظرفية ثم الجملة الأصلية، ثم فعل الأمر المترتب عليها، أما ب، ب، فيقطعان هذا السياق فى موضعين». ومعناه أن الأصل فى منطقة أن تأتى الآية هكذا أ، أ، وإذا بدلنا آية مكان آية، قالوا إنما أنت مفتر، قل نزله روح القدس. أما قوله : «ب، ب»، «والله أعلم بما ينزل» وقوله «بل أكثرهم لا يعلمون»، فالجملتان اعتراضيتان. وقال محمد رجب البيومى إنه حين جاء الرسول بشريعته وجد أعداء المسلمين اختلافًا فى بعض الأحكام بينها وبين شريعتى موسى وعيسى، فتحدثوا عن ذلك مدعين أن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء فى الشريعتين السابقتين من

أحكام، فقال الله ردا عليهم، «وإذا بدلنا آية مكان آية، والله هو المبدل ويعلم ما أنزل من قبل وما أنزل من بعد، تعجبوا، وقالوا إنما أنت مفتّر، ومدع لما تتلو من القرآن»، وأكثر هؤلاء القائلين لا يعلمون شيئاً عن حقيقة ما يدعون بل يتبعون أقوال المضللين دون علم، وعليهم أن يعتقدوا أن القرآن ليس افتراء أتى به الرسول، وإنما أنزله روح القدس على نبيه الكريم. وقال محمد رجب البيومي : أتساءل أكانت الآيتان الكريمتان تؤديان مدلولهما الواضح إذا جاءتا على النحو الذي كان يفترضه چاك بيرك ؟

٢- ولم يكتف چاك بيرك بالمثال الأول من سورة النحل، بل عمد إلى مثال آخر من سورة «هود» :

١- ركب نوح السفينة، كما ورد في الآية ٤١ : «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (٤١)

٢- مضت به الفلك في موج متعاضم، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحُ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنِي أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٣- نادى النبي ابنه الذى بقى على البر، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحُ ابْنَهُ

وَكَانَ فِي مَعْرَلٍ يَبْنِي أَرْكَبَ مَعْنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٤- حالت الأمواج بينهما، كما ورد في الآية ٤٣ : «قَالَ سَأُوْبِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مِنْ رَحْمٍ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (٤٣).

٥- هبط نوح إلى الأرض، كما ورد في الآية ٤٤ : «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَأْ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (٤٤).

٦- تشفع نوح لدى الله من أجل ولده، كما ورد في الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧ : «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (٤٥)؛ «قَالَ يَنْوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (٤٦)؛ «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (٤٧).

٧- غادر السفينة، كما ورد في الآية ٤٨ : «قِيلَ يَنْوُحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٤٨).

وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وَقَالَ أَرْكَبُوا فِيهَا» (٤١) إنه أمر بالركوب. ويحتمل أن يكون من الله. ويحتمل أن

يكون من نوح لقومه. والركوب العلو على ظهر الشيء. ويقال: ركب الدين. وفي الكلام حذف، أي اركبوا الماء في السفينة. وقيل: المعنى اركبوها. و«في» للتأكيد كما في الآية: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنْبُلَاتٍ خَضِرٌ وَأُخْرَى يَابِسَاتٌ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» (سورة يوسف: الآية ٤٣)، وفائدة «في» أنهم أمروا أن يكونوا في جوفها لا على ظهرها. قال عكرمة: ركب نوح عليه السلام في الفلك لعشر خلون من رجب، واستوت على الجودي لعشر خلون من المحرم؛ فذلك ستة أشهر؛ وقال قتادة وزاد؛ وهو يوم عاشوراء؛ فقال لمن كان معه: من كان صائماً فليتم صومه، ومن لم يكن صائماً فليصمه. وذكر الطبري في هذا حديثاً عن النبي (ص) «أن نوحاً ركب في السفينة أول يوم من رجب، وصام الشهر أجمع، وجرت بهم السفينة إلى يوم عاشوراء، ففيه أرسى على الجودي، فصامه نوح ومن معه». وذكر الطبري عن ابن إسحاق ما يقتضي أنه أقام على الماء نحو السنة، ومرت بالبيت فطافت به سبعة، وقد رفعه الله عن الغرق فلم ينله غرق، ثم مضت إلى اليمن ورجعت إلى الجودي فاستوت عليه.

الآية: «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (٤١) قراءة أهل الحرمين وأهل البصرة بضم الميم فيهما إلا من شذ، على

معنى بسم الله إجراؤها وإرساؤها؛ فمجراها ومرساها في موضع رفع بالابتداء؛ ويجوز أن تكون في موضع نصب، ويكون التقدير: بسم الله وقت إجرائها ثم حذف وقت، وأقيم «مجراها» مقامه. وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «بسم الله مجريها» بفتح الميم و«مرساها» بضم الميم. وروى يحيى بن عيسى عن الأعمش عن يحيى بن وثاب «بسم الله مجراها ومرساها» بفتح الميم فيهما؛ على المصدر من جرت تجري جريا ومجري، ورست رسوا ومرسى إذا ثبتت. وقرأ مجاهد وسليمان بن جندب وعاصم الجحدري وأبو رجاء العطاردي: «بسم الله مجريها ومرسيها» نعت لله عز وجل في موضع جر. ويجوز أن يكون في موضع رفع على إضمار مبتدأ؛ أي هو مجريها ومرسيها. ويجوز النصب على الحال. وقال الضحاك. كان نوح عليه السلام إذا قال بسم الله مجراها جرت، وإذا قال بسم الله مرساها رست. وروى مروان بن سالم عن طلحة بن عبدالله بن كريب عن الحسين بن علي عن النبي (ص) قال: «أمان لأمتي من الغرق إذا ركبوا في الفلك بسم الله الرحمن الرحيم «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (سورة الزمر: الآية ٦٧)، «بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم». وفي هذه الآية دليل، على ذكر البسملة عند ابتداء كل فعل.

الآية : «إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (٤١)، أي لأهل السفينة.
وروي عن ابن عباس قال: «لما كثرت الأرواث والأقذار أوحى الله إلى نوح اغمز ذنب الفيل، فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث؛ فقال نوح: لو غمزت ذنب هذا الخنزير! ففعل، فخرج منه فأر وفأرة فلما وقعا أقبلا على السفينة وحبالها تقرضها، وتقرض الأمتعة والأزواد حتى خافوا على حبال السفينة؛ فأوحى الله إلى نوح أن امسح جبهة الأسد فمسحها، فخرج منها سنوران فأكلا الفئرة. ولما حمل الأسد في السفينة قال: يا رب من أين أطعمه؟ قال: سوف أشغله؛ فأخذته الحمى؛ فهو الدهر محموم. قال ابن عباس: «وأول ما حمل نوح من البهائم في الفلك حمل الإوزة، وآخر ما حمل حمل الحمار». قال: وتعلق إبليس بذنبه، ويداه قد دخلتا في السفينة، ورجلاه خارجة بعد فجعل الحمار يضطرب ولا يستطيع أن يدخل، فصاح به نوح: ادخل ويلك فجعل يضطرب؛ فقال: ادخل ويلك وإن كان معك الشيطان، كلمة زلت على لسانه، فدخل ووثب الشيطان فدخل. ثم إن نوحا رآه يغني في السفينة، فقال له: يا لعين ما أدخلك بيتي؟ قالت أنت أذنت لي؛ فذكر له؛ فقال له: قم فأخرج. قال: ما لك بد في أن تحملني معك، فكان فيما يزعمون في ظهر الفلك. وكان مع نوح عليه السلام خرزتان مضيئتان، واحدة مكان الشمس، والأخرى مكان القمر. ابن عباس: «إحدهما بيضاء كبياض

النهار، والأخرى سوداء كسواد الليل». فكان يعرف بهما مواقيت الصلاة؛ فإذا أمسوا غلب سواد هذه بياض هذه، وإذا أصبحوا غلب بياض هذه سواد هذه؛ على قدر الساعات. وأشار جاك بيرك إلى التناقض بين تسلسل البيان وتتابع الأحداث مرتين على الأقل، لأن نوحاً نادى ابنه حين كانت السفينة محاطة بالأمواج، وتشفع له بعد أن فقدته ويبقى المفسرون حيارى بصفة خاصة إزاء الجمل الاعتراضية التي تمثلها الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧، بينما يتحدث الاستشراق، عامة، لا استشراق جاك بيرك، حصراً، عن «دس النص». ورأى جاك بيرك أن السياق قد تناقض في موضعين، موضع مناداة نوح لابنه، وموضع الشفاعة له بعد أن فقدته. والقارئ المحايد لا يرى أى تناقض، فنداء نوح ابنه لا يتحتم أن يكون بعد أن سارت السفينة في موج كالجبال بدليل أن الإبن قد سمع النداء عن قرب، وعارض أباه فقال ساوى إلى جبل يعصمنى من الماء، والذي ينادى ابنه فيسمعه ويرد عليه لا يمكن أن يكون بعيداً، والقصة الأدبية تعرض الحادث في سياق يفهم من الجو العام نون تحكك باحتمال غير موجود، فالقارئ يفهم الجو العام من القصة، التي تسير أحداثها وفق التأثير النفسي.

وأما الاعتراض الثانى: «وقد ادعى جاك بيرك أن المفسرين حاروا في تعليقه وهو شيء لم يقع قط». فلأن نوحاً

تشفع فى ابنه بعد وفاته لا كى يعود إلى الحياة، بل ليرحمه الله ويغفر له ما سبق من كفره حين يلقى جزاءه يوم الحساب. وهذا المعنى من البدهاة بحيث لا يحار فيه مستشرق يعلم أن نوحاً رسول الله وقد أنذر قومه بعذاب من يشرك بربه يوم الحساب، وقال لهم فى مفتتح الحديث عن القصة «... إنى لكم نذير مبين. ألا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم إليم»، هود آية ٥٢ . فالشفاعة للإبن فى الآخرة، لا فى الدنيا، وكيف تكون فى الحياة، وقد فارق الحياة. وقد أورد محمد رجب البيومى بعد اللجاجة الخاصة بمناداة نوح ابنه قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية : «جاءت هذه الآيات على أسلوب القرآن الخاص الذى لن يسبق إليه، ولم يلحق فيه، فهو فى هذه القصص، لم يلتزم ترتيب المؤرخين، ولا طريقة الكتاب فى تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع فى القصة الواحدة، وإنما ينسق الكلام فيه بأسلوب يأخذ بمجاميع القلوب، ويحرك الفكر إلى النظر تحريكاً، ويهز النفس للاعتبار هزاً». وما أورده محمد رجب البيومى من قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية إنها لم تلتزم الترتيب التاريخي، إنما التزمت الترتيب النفسى، إنما هو قول يتوافق مع ملاحظة جاك بيرك، حيث أشار الأخير إلى التناقض بين الترتيب البياني للقصة، من جهة، وبين ترتيب وقائع القصة، من جهة أخرى.

٢- ومثال ثالث اضطر محمد رجب البيومي إلى تسجيله وهو ما جاء في قوله «وها هو ذا مثال معقد مستخرج من السورة الثالثة آل عمران : «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّدَ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ» (١٢٤)؛ «بَلَى إِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (١٢٥)؛ «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (١٢٦)؛ «لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ» (١٢٧)؛ «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ» (١٢٨). وأشار بن كثير في تفسيره للآيات إلى اختلاف المفسرين في هذا الوعد. هل كان يوم بدر أو يوم أحد على قولين :

١- إن الآية «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ» تتعلق بالآية «ولقد نصركم الله ببدر». وهذا عن الحسن البصري وعامر الشعبي والربيع بن أنس وغيرهم واختاره ابن جرير قال عباد بن منصور عن الحسن في الآية «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّدَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ». قال هذا يوم بدر رواه ابن أبي حاتم ثم قال حدثنا أبي حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا داود عن عامر يعني الشعبي أن المسلمين بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر يمد المشركين فشق ذلك عليهم فأنزل الله «أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّدَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

منزليين» إلى الآية «مسومين». قال فبلغت كرز الهزيمة فلم يمد المشركين ولم يمد المسلمين بالخمسة، وقال الربيع بن أنس أمد الله المسلمين بألف ثم صاروا ثلاثة آلاف ثم صاروا خمسة آلاف، فإن قيل فما الجمع بين هذه الآية على هذا القول والآية في قصة بدر «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين» إلى قوله «إن الله عزيز حكيم». فالجواب أن التنصيص على الألف هاهنا لا ينافي الثلاثة الآلاف فما فوقها لقوله «مردفين» بمعنى يردفهم غيرهم ويتبعهم أوف آخر مثلهم، وهذا السياق شبيه بهذا السياق في سورة آل عمران فالظاهر أن ذلك كان يوم بدر كما هو المعروف من أن قتال الملائكة إنما كان يوم بدر، وقال سعيد بن أبي عروبة أمد الله المسلمين يوم بدر بخمسة آلاف.

٢- إن هذا الوعد متعلق بقوله «وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال» وذلك يوم أحد وهو قول مجاهد وعكرمة والضحاك والزهري وموسى بن عقبة وغيرهم، لكن قالوا لم يحصل الإمداد بالخمسة آلاف لأن المسلمين فروا. يومئذ زاد عكرمة ولا بالثلاثة الآلاف لقول الآية «إن تصبروا وتتقوا» فلم يصبروا بل فروا فلم يمدوا بملك واحد وقول الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا» يعني تصبروا على مصابرة عدوكم وتتقوني وتطيعوا أمري وقول الآية «ويأتوكم من فورهم هذا». قال الحسن وقتادة والربيع والسدي، أي من وجههم هذا وقال

مجاهد وعكرمة وأبو صالح، أي من غضبهم هذا وقال الضحاك من غضبهم ووجههم وقال العوفي عن ابن عباس من سفرهم هذا ويقال من غضبهم هذا وقول الآية «يمدركم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، أي معلمين بالسيما.

وأشار جاك بيرك إلى الترتيب التالي :

آية ١٢٤ أ- إذ تقول للمؤمنين ب - ألن يكفيكم (إذن) أن (يزيدكم) ربكم بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة.

آية ١٢٥ ح- بلي، ب إن تصبروا (وتحذروا) ب يأتكم من فوركم هذا

أ- يزيدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة حاملين راية الحرب (آية ١٢٦ د- والحق أن الله لم يعمل ذلك إلا على سبيل البشرى «وليطمئن به قلوبكم»

ج «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»

آية ١٢٧ - د- ليقطع حافة المنكرين أو يلقيهم أرضاً فينقلبوا خائبين.

آية ١٢٨ - هـ دون أن تشارك قط في الأمر د- إما أن يعدل عن قسوته عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون).

وقد أدرجنا في سياق هذه الآيات حروفاً أبجدية تشير على التوالي إلى :

أ- الله، أو الراوي.

ب- خطاب الرسول للمحاربين.

ج- إجابة مفترضة أو متوقعة من المحاربين.

د- نظر لاهوتي.

هـ- نظر آخر على مستوى آخر فضلا عن النظر السابق.

وهكذا يتمثل لنا النص الذي تم تحليله وفق الترتيب أ، ب،

ج، أ ب، أ، د، ج د، هـ، ر.

ولكنه لا يكون مفهوماً إلا إذا قرئت مقاطعه وفقاً لترتيب

الحروف الأبجدية أ، ب، ج، د، هـ .

هذا ما ظن محمد رجب البيومي أن جاك بيرك كتبه ليشير

إلى أن مقاطع زائدة فى النص لا ضرورة لها، وهى ما عدا أ،

ب، ج، د، هـ.

أما المقاطع الزائدة فهى الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا

ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من

الملائكة مسومين»، والآية «وما جعله الله إلا بشرى لكم

ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز

الحكيم»، والآية «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون» . لا

يكون الكلام مفهوماً إلا إذا قرئت الآيات هكذا : «إذ تقول

للمؤمنين، ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة

منزلين وما النصر إلا من عند الله ليس لك من الأمر شيء».

لم يتحدث جاك بيرك عن زيادة إنما قال : «وما يصح فى

ترتيب المقاطع، في غير موضع، يصح في دراسة المضمون في كثير من السور التي تظهر كذلك في هيئة متداخلات. ومن هنا تنشأ كنتيجة طبيعية، صعوبة، بل وعبث المحاولات التي أجريت لتصنيف نص القرآن في أقسام أو فقرات. وقد تبدو كلمة «متتابعات» أو بالأحرى «الحزم» أكثر صواباً. وقد سبق أن عرفنا أن الآية، وهي الوحدة الأكثر دقة في التركيب، هي نفسها مركبة. والسورة، ذلك التقسيم الفرعي للقرآن، هي على الأقل كم من الأجزاء المركبة لدرجة أنها تتجزأ وتنقسم إلى مجموعات فرعية أصغر، وأخيراً إلى مجموعات متناهية في الصغر هي الآيات، ويمضى كل ذلك كما لو كان المعنى الشامل متوقعاً من أصغر الأجزاء، والعكس بالعكس، وهكذا تتكاثر الملامح التي تجعل من المحال، في التفاصيل، إقامة خطة، بل إنها من دون شك ليس لها مبرر، ولننظر إلى التصميم الذي وضعه مترجم مثل الشيخ سي حمزة بو بكر قبل كل سورة، وسنتبين أنه في كل من التصورات التي استخلصها، فإن الإشارة إلى الآيات التي تعبر عنها تتدرج طوال النص في مواقع متعددة، وهذا يعني، بالنسبة لنص ما، الحديث عن التصورات كلها، أو إذا لزم الأمر - ألا نتحدث إلا عن تصور واحد في موضعه من النص. وأما الزجاج فقد أورد، كما أسلفنا من قبل، في الباب ١٩ عما جاء في القرآن من ازدواج الكلام والمطابقة والمساءلة وغير ذلك أنه باب واسع

من أبواب إعراب القرآن. فمما جاء من ذلك فى القرآن قراءة من قرأ : «وما يخادعون إلا أنفسهم»، بالألف طابق به قوله : «يخادعون الله» (سورة البقرة، الآية ٩). وأراد أن يكون اللفظ المثبت هو المعنى. ومثله : «إنما نحن مستهزئون» (سورة البقرة، الآية ١٤)، «الله يستهزىء بهم» (سورة البقرة، الآية ١٥)، والثانى جزاء الاستهزاء. ومثله : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» (سورة البقرة، الآية ١٩٤)، والثانى جزاء وليس بعدوان. ومثله «ومكروا ومكر الله» (سورة آل عمران، الآية ٥٤)، أى جازاهم، وقوله : «فيسخرون منهم سخر الله منهم» (سورة التوبة، الآية ٧٩)، ومثله : «وجزاء سيئة سيئة مثلها» (سورة الشورى، الآية ٤٠)، فهذا كله طابق على المعنى. وروعى فى «ما يخادعون» - طابق اللفظ والمعنى. ومن ذلك الآية : «اهدنا الصراط المستقيم» (فاتحة الكتاب، الآية ٥)، أبدلوا من السين صاداً لتوافق الطاء فى الإطباق لأن السين مهموسة والطاء مجهورة. ولهذا أبدلها من أبدلها، لتوافق الطاء فى الجهر. ومثله : قوله : «أنبيئهم» (سورة البقرة، الآية ٢٢)، «فانبجست» (سورة الأعراف، الآية ١٦٠)، «وإن يك» (سورة غافر، الآية ٢٨)، أبدلوا من النون ميماً، لأن الميم يوافق الباء فى المخرج، وتوافق النون فى الغنة. فلما لم يستتب إدغام النون فى الباء لبعدها منها وأرادوا تقريب الصوت أبدلوها ميماً (١٨٩).

هوامش الفصل الثاني:

- ١- الحريري، «درة الخواص في أوهام الخواص»، أعادت مكتبة المثني ببغداد طبعه بالأوفست لصاحبها قاسم محمد الرجب، وعنى بنشره هاينريش توربيك، الأستاذ بجامعة هيدلبرج، بليبزيج، بدار نشر فون ف. س. ف. فوجل، ١٨٧١، ص ٧٣ وص ١٠٢ وص ١٨٣-١٨٤
- ٢- البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج ١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٦٩.
- ٣- الطبري، ١ / ٢٣ ط اميرية.
- ٤- السيوطي، «الاتقان»، ج ١، ص ٧٩-٨٠.
- ٥- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٧م، ص ٣١٨.
- ٦- الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبي، ط ٣، ١٩٦٨، ج ١، ص ١١؛ القاسمي، «محاسن التأويل»، ج ١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٥٧م، ص ٢٨٤؛ الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٢١١؛ الألوسي، «روح المعاني»، القاهرة، دار الفد العري، ط ١، ج ١، ١٩٩٧م، ص ٥٩؛ بن حجر العسقلاني، «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، ج ٩ / ١٩، المطبعة البهية سنة ١٣٤٨، ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، طنطا، دار

الصحابة، ٢٠٠٢، ١ / ١٨ .

- ٧- ابن قتيبة، «مشكل القرآن»، ج ١، الخانجي، ص ٢٢٢ .
- ٨- ابن الجزري، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٥١ .
- ٩- ابن الجزري، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ط ٢، ١٩٩٢م، ص ٤٩ .
- ١٠- الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبي، ط ٣، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٢، وكان ذلك قبل أن يجمع الناس عثمان علي قراءة واحدة .
- ١١- الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبي، ط ٣، ١٩٦٨، ج ١، ص ٣١ .
- ١٢- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٣٦؛ ابن الجزري، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ص ٢٠ وما بعدها، في نشأة علم القراءات، وتدوين القراءات، وأقسام القراءات عند ابن الجزري، والنقاش بين ابن الجزري وابن الحاجب .
- ١٣- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، ج ١، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط ١، ١٩٥٧م، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، ص ٣٢٩ .
- ١٤- ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ١ / ١٩ .
- ١٥- ابن الجزري، «تقريب النشر في القراءات العشر»، مرجع سبق

ذكره، ص ٢٥-٢٦ .

١٦- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره،
١ / ٢٠ .

١٧- د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، لجنة التأليف
والترجمة والنشر، ١٩٢٧، ص ٩٨؛ د. أحمد علم الدين الجندي،
اللهجات العربية في التراث، القسم الأول في النظامين : الصوتي
والصرفي، ليبيا-تونس، دار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص ١٠٣؛
د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط ٢، بيروت-لبنان،
المكتبة الأهلية، ١٩٦٢م، ص ٥٠ .

١٨- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، استانبول-تركيا، دار
قهرمان، من دون تاريخ، ج ١، النوع ٣٧، ص ١٧٥؛ ومن الكتب
التي أشارت إلى هذه اللهجات، كتاب اللغات في القرآن، أخبر به
اسماعيل بن عمرو المقرئ عن عبد الله بن الحسين بن حسنون
باسناده إلى ابن عباس (حقيقه صلاح الدين المنجد وطبع في
مطبعة الرسالة سنة ١٩٤٥م)، وإبراز المعاني لأبي شامة وغيره
من الكتب.

١٩- كان غرض الألسنية التزامنية العام، لدي فردينان دو سوسور،
هو تشييد المبادئ الأساسية لكل منظومة لغوية، أي العوامل
التكوينية، لكل حالة لغوية. وبعبارة أخرى، درست الألسنية
التزامنية العلاقات بين كلمات متعاصرة في حالة لغوية واحدة.

٢٠- كان غرض الألسنية الزمنية العام، لدي فردينان دو سوسور، هو
دراسة العلاقات بين كلمات متعاقبة، يحل بعضها زمناً محل
البعض الآخر.

٢١- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين

البواب، ج ١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٨٨؛
ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، قدم له وعلق
عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١،
٢٠٠٢، ص ٨٣ .

٢٢- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزعان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٦ .

٢٣- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزعان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٧ .

٢٤- السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين
البواب، جزعان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ١، ١٩٨٧م،
ص ٨٦ و ٨٩ و ٩٠ و ٢٦٤ و ٢٩٣ و ٣٨٦ و ٤٢٥ و ٤٣٧ و ٤٦٢ و ٤٦٣
و ٥٠١ و ٥٠٦ .

٢٥- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سبق ذكره،
ج ١، ص ١٨ .

٢٦- بن جنى، سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السقا،
ومحمد الزفزاف وإبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، ج ١، القاهرة،
الخطي، ١٩٥٤م، ص ٤٠-٤١ .

٢٧- العسكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد
العزیز أحمد، سلسلة تراثنا، القاهرة، الخطي، ط ١، ١٩٦٣، ص
١٣ .

٢٨- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد ابو الفضل
ابراهيم، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢١ .

٢٩- العسكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد

العزیز أحمد، سلسلة «تراثنا»، القاهرة، الحلبي، ط ١، ١٩٦٣، ص ٤١؛ السيوطي، «كتاب بغية الوعاه في طبقات اللغويين والنحاة»، ط ١، ١٣٢٦هـ، القاهرة، الخانجي، ص ٢٧٤ .

٣٠- الزبيدي، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢ و ص ١٣، الزبيدي، «لحن العوام»، تحقيق د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجي، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٥٩، الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج ٢، تحقيق حسن السندوي، ط ١، ١٩٢٦، ص ١٥٥، الكسائي، «ما تلحن فيه العامة»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجي، الرياض، دار الرفاعي، ط ١، ١٩٨٢ .

٣١- السيرافي، «أخبار النحويين البصريين»، كرنكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٣٦، ص ٦١ .

٣٢- السخاوي، «جمال القراء وكمال الإقراء»، تحقيق د. علي حسين البواب، ج ١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٤٢٤؛ ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٩؛ ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، ج ١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٧١ .

٣٣- بن فارس، «الصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٨-٢٩ .

٣٤- السيوطي، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٣٦؛ ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٩ .

٣٥- القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج ١، القاهرة، طبعة مصورة

- عن دار الكتب، هيئة الكتاب، مركز التراث، ١٩٣٤م، ص ١٦ .
- ٣٦- الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج ١ : ٥١٩ .
- ٣٧- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٤٥٠ .
- ٣٨- البناء، إتحاف فضلاء البشر، ج ١، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت - لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٩٧ .
- ٣٩- رومان ياكوبسون، ست محاضرات في الصوت والمعنى، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط ١، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م؛ د. صبري المتولى، دراسات في علم الأصوات، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م .
- ٤٠- وحدة السمات المميزة .
- ٤١- عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن، الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني، مجلة الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، آذار/مارس ١٩٨٢، العدد ٢٦، السنة ٤، نظرية الأدب والنقد الأدبي، II، ص ٧٠-٨٧، د. إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٩م، ص ١٢٨-١٤٣؛ د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط ١، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٨، ص ٣٤-٥٧ .
- ٤٢- أبو الحسن علي الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ١، ط ٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٤٦-١٦١ .
- ٤٣- د. هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، بيروت-لبنان،

دار الطليعة، ط٤، ٢٠٠٠، ص ٩٦-١٠٦ .

٤٤- أبو موسى الأشعري.

٤٥- ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٦٧-١٧١ .

٤٦- بن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠ .

٤٧- ابن السكيت، «إصلاح المنطق»، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٦م، ص ٢٩٣ .

٤٨- السيوطي، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص ٨٣ .

٤٩- السيوطي، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص ٣٨ .

٥٠- ت٦١٦هـ .

٥١- العُكْبَرِي، «التبَيَان فِي إِعْرَابِ الْقُرْآنِ»، يعرض لأهم وجوه القراءات، ويعرب جميع آي القرآن، ج٢، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م .

٥٢- السيوطي، «الاقتراح في علم أصول النحو»، ط٢، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٩هـ، ص ١٥ .

٥٣- د. عفيف دمشقية، «تجديد النحو العربي»، معهد الإنماء العربي، الدراسات الانسانية، تحديث اللغة العربية، ١، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٦، ص ٢٥ .

٥٤- السيوطي، «المزهر»، بيروت-دار الجيل، دار الفكر، من دون تناريخ، ج٢، ص ٣٩ .

٥٥- المرجع السابق، ص ٣٩٧ .

- ٥٦- الزجاجي،، الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٩٧٣، ص٩٦ .
- ٥٧- المرجع السابق، ص٩٦ .
- ٥٨- أبو الطيب اللغوي، كتاب مراتب النحويين، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٤-١٥؛ د. تمام حسان، الأصول، دراسة ايستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو فقه اللغة، القاهرة-بغداد، هيئة الكتاب ودار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، ١٩٨٨، عوامل نشأة النحو، ص ٢١-٢٧ القفطي، إنباه الرواة علي أنباه النحاة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٠، ص٤-٢٣ .
- ٥٩- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، الخانجي، ١٩٥٤، ص٤ .
- ٦٠- السجستاني، كتاب المصاحف، صححه ووقف علي طبعه د. أثر جفري، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م، باب المصاحف العثمانية، اختلاف ألحان العرب في المصاحف، ص٣٢ .
- ٦١- بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج١، ط١، بمطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدرآباد الدكن، ١٣٢٥هـ، ص٩٧ .
- ٦٢- الحافظ الخزرجي، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت-لبنان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٧١م، ص٢٠٠-٢٠١ .
- ٦٣- السيوطي، المزهر، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٥٦٨ .
- ٦٤- لسجستاني، كتاب المصاحف، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٨٦،

- ص ٣٢؛ الداني، المقنع، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥ .
- ٦٥- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط ١، الخانجي، ١٩٥٤، ص ١-٢ .
- ٦٦- د. بدوي طبانة، البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، القاهرة، الأنجلو، ط ٣، ١٩٦٢م، ص ١٧ .
- ٦٧- الطهطاوي، كتاب مناهج الألباب المصرية في مباح الآداب العصرية، في الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت - لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ج ١: التمدن والحضارة والعمران، ١٩٧٣، ص ٣٩٨ .
- ٦٨- السيوطي، المزهر، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٥٦٨ .
- ٦٩- ابن منظور، لسان العرب، بيروت-لبنان، دار لسان العرب، من دون تاريخ، ج ٣، ص ٣٥٣ .
- ٧٠- الزمخشري، الكشاف، بيروت-لبنان، دار المعرفة، من دون تاريخ، ج ٣، ص ٤٥٩ .
- ٧١- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٢٥، ص ١٢١-١٢٢ .
- ٧٢- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٢٥، ص ١٢٢ .
- ٧٣- الخطيب، كتاب الكفاية في علم الرواية، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية في مطبعتها القائمة ببلدة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ص ١٨٦ .
- ٧٤- أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية وسنن العرب

- في كلامها، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ.
د. عبده الراجحي، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٥٦ .
- ٧٥- الثعالبي، «فقه اللغة وسر العربية»، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٢م،
ص ١٢٨-١٢٩ .
- ٧٦- السيوطي، «كتاب الأقتراح في علم أصول النحو»، تحقيق
وتعليق د. أحمد محمد قاسم، ١٩٧٦، ص ٥٣؛ السيوطي، «المزهر»،
مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ٣٩٧ .
- ٧٧- أبو الطيب اللغوي، «مراتب النحويين»، تقديم وتعليق د. محمد
زينهم محمد عذب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص ١٧ .
- ٧٨- أبو الحسن علي الحسن الندوي، «رجال الفكر والدعوة في
الاسلام»، ج ١، ط ٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ٦٦-٩٣ .
- ٧٩- أو علم النحو.
- ٨٠- أحمد بن فارس، «الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب
في كلامها»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ.
د. عبده الراجحي، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٦٦ .
- ٨١- السيوطي، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٣٩ .
- ٨٢- السيوطي، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٤١ .
- ٨٣- ابن هشام، «شرح شذور الذهب»، ص ٤٦-٤٧؛ ابن فارس،
«الصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور
الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٩.
- ٨٤- الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص
٤٣٨-٤٣٩ .
- ٨٥- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

- القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٦٣ .
- ٨٦- الزمخشري، الكشاف، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣١٣ .
- ٨٧- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ج ٦، ص ١٤ .
- ٨٨- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٨٩- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٩٠- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢ .
- ٩١- بن جنى، المحتسب، ج ١، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحلیم النجار ود. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣؛ ابن هشام، شذور الذهب، ٥٥؛ والبنا، اتحاف فضلاء البشر، ج ١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥ .
- ٩٢- بن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج ١، ص ٢٧٥-٢٧٦ .
- ٩٣- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ج ١، ص ١٩٤ .
- ٩٤- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

- القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٥٧.
- ٩٥- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ٦٣.
- ٩٦- بن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج ١، ص ٢٩٩-٣٠١.
- ٩٧- القيسي، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢.
- ٩٨- الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٣٥٤.
- ٩٩- الفراء، معاني القرآن، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج ١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص ٣١٢.
- ١٠٠- القيسي، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢.
- ١٠١- الفراء، معاني القرآن، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج ١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص ٣١٠.
- ١٠٢- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ١٥٥.
- ١٠٣- ابن جنى، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج ١، بتحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، يشرف علي إصدارها محمد توفيق عويضة، الكتاب التاسع، القاهرة، ١٣٨٦، ص ٢١٦؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢٤٦؛ البحر المحيط، ٣-٥٣١؛ الأخفش الأوسط، معاني القرآن، ج ١، حققه د. فائز فارس، ط ٢، ١٩٨١م، الصفاة-

الكويت، ص ٢٦١-٢٦٢ .

١٠٤- الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٨ .

١٠٥- الداني، المقنع، استنبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢، ص ٤٥، سطور ٩-١١ .

١٠٦- العكبري، التبيان في إعراب القرآن، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص ٤١٤ .

١٠٧- الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، ج ١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨١ .

١٠٨- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢٩ .

١٠٩- المبرّد، المذكر والمؤنث، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١٠٠ .

١١٠- د. عبد السلام المسدي ود. محمد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن، علي نهج اللسانيات الوصفية، ليبيا- تونس، دار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧ و ص ٥١ .

١١١- بن الأنباري، الأنصاف في مسائل الخلاف، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ٣٥٢-٣٥٣ .

١١٢- الزمخشري، الكشاف، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ٤١٩-٤٢٠ .

١١٣- العكبري، التبيان في إعراب القرآن، القسم الثاني، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، من ١٩٧٦م، ص ١٠١٥

والهامش ٣، من ص ١٠١٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج ١٣، ص ٢٤٦؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص ٣٥٧-٣٥٩.

١١٤- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٤-٥٣٥.

١١٥- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٩-٣٩٠.

١١٦- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ١ / ١٨٣.

١١٧- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سبق ذكره، ٦ / ١٤.

١١٨- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢.

١١٩- القيسي، مشكل إعراب القرآن، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢.

١٢٠- بن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة، ١٩٦٦، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤.

١٢١- ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥؛ البناء، إتحاف فضلاء البشر، ج ١،

تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥؛ ابن جنى، المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم النجار، ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤ .

١٢٢- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي، ٢ / ٦٣ .

١٢٣- القيسى، مشكل إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٣ .

١٢٤- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج ١٣، ص ١٠٠ .

١٢٥- المبرد، المذكر والمؤنث، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١١٠ .

١٢٦- العكبرى، التبيان في إعراب القرآن، القسم ٢، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص ٨٠١ .

١٢٧- المبرد، المذكر والمؤنث، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧-١٠٨ .

١٢٨- ابن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ١٨٠ .

١٢٩- القيسى، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٣ .

١٣٠- المبرد، المذكر والمؤنث، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ .

١٣١- السيرافى، شرح كتاب سيبويه، حققه وعلق عليه
د. رمضان عبد التواب، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٠، ج ٢،
ص ٢٤٥ .

١٣٢- ابن الأنبارى، البيان في غريب إعراب القرآن، ص ٣٦٥؛
ابن الشجرى، الأمالى الشجرية، ج ٢، ط ١، مطبعة مجلس دائرة
المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ص ٢٥٦-
٢٥٧ .

١٣٣- ابن جنى، الخصائص، ج ٢، ص ٤١٤، الكسانى، ما تلحن
فيه العامة، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب،
القاهرة، الخانجى، الرياض، دار الرفاعى، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٢٢-
١٢٣، ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق M. Grunert، بيروت-
لبنان، دار صادر، ١٩٦٧، ص ٣١٦ وما بعدها.

١٣٤- الدانى، المقنع، استانبول : مطبعة الدولة، ١٩٣٢، مرجع
سبق ذكره، ص ٨٢، سطر ٨.

١٣٥- ابن الأنبارى، الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين
البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ط ١،
ج ١ و ٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥م، ٢٤٩-٢٥٠ .

١٣٦- سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،
القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ٢: ١٥٥.

١٣٧- القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سبق ذكره، ١: ٢٤
و ٢٥ .

١٣٨- الجرجانى، دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد
شاكرا، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠، ص ٨-٩ .

١٣٩- السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، مرجع سبق ذكره،
ج ٢، ص ٤٧ و ص ١٠٦ .

١٤٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص ٣؛
ابن منظور، «اللسان»، يوسف الخياط، بيروت-لبنان، من دون
تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٠٨-١٠٩؛ الجاحظ، «البيان والتبيين»،
تحقيق حسن السندوي، ط ١، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى،
١٩٢٦، ج ٢، ص ٢٨ .

١٤١- الحريري، مرجع سبق ذكره، ص ٥.

١٤٢- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو
الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي
الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٥٨م ج ٣، ص ٣١٤ .

١٤٣- الزمخشري، «نكت الإعراب في غريب الإعراب في القرآن
الكريم»، تقديم وتحقيق د. محمد أبو الفتوح شريف، القاهرة، دار
المعارف، ١٩٨٥، ص ١٣٢ هامش ٦٨ .

١٤٤- السيوطي، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣٣٤ .

١٤٥- السيوطي، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٣٣١ .

١٤٦- ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص
١٠٩ .

١٤٧- بن عاشور، «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص
١٠٩ .

١٤٨- الأنباري، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق
وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط ٤،
١٩٨٠، ص ٤٣٧-٤٤٠؛ الخطيب التبريزي، «شرح القصائد العشر»،
تحقيق د. فخر الدين قباوة، بيروت-لبنان، دار الآفاق الجديدة،
ط ٣، ١٩٧٩، ص ٣٧٢-٣٧٣ .

١٤٩- الأنباري، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق

عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠م،
ص ٣٠٠ .

١٥٠- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم
الأنباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٣-٩٢٤ .

١٥١- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم
الأنباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٤ .

152- A. Koyré, Epiménide le menteur, Paris, 1947.

١٥٣ - الزمخشري، الكشاف، مرجع سبق ذكره، ج٣، ص٤١٠-
٤١١ .

١٥٤- ألكساندر أ. زينكين، الشورة المضادة العلمية في الرياضيات، في مجلة نيزافيسيمايا
غازيتا، في العدد الصادر في ١٩ يوليو ٢٠٠٠ (وهي مجلة
مستقلة). ملحق العلم ن ج١؛ ص١٣ (في اللغة الروسية، وفي
في اللغة الإنجليزية) :

-A. A. Zenkin, A. A. Zenkin, Cognitive computer vis-
ualization for scientific discoveries in mathematics, log-
ics, philosophy, psychology, and education and the fou-
nadations of mathematics

ألكساندر أ. زينكين، أنتون أ. زينكين، المشاهدة الإلكترونية للكشوف
العلمية في الرياضيات، وفي المنطق، وفي الفلسفة، وفي علم
النفس، وفي التربية، وفي أسس الرياضيات.

١٥٥- من دون أى ضمان، وبمعنى آخر: بنحو مؤقت.

- ١٥٦- التوكيد .
 ١٥٧- ليس .
 ١٥٨- التوكيد + النفي .
 ١٥٩- هنا = T ، صحيح ، و = F ، باطل . .
 ١٦٠- لكى يبنى برهان X .

161- Ding an sich

- ١٦٢ - محمد حسين هيكل ، حياة محمد ، دار المعارف بمصر ، ط١٣ ،
 ١٩٧٥ ، ص ٥٤٧ .
 ١٦٣ - بن فارس ، الصحابي ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر ، قدم
 هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحي ، القاهرة ، الهيئة العامة لقصور
 الثقافة ، سلسلة الذخائر ، ٩٩ ، ٢٠٠٣ ، ص ٤١٤ .
 ١٦٤ - ابن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، مرجع سبق ذكره ، ج٣-
 ٤ ، ص ٢١٨ .
 ١٦٥ - د. بشارة صارجي ، نشيد برمنيدس ، مقدمة في الوجود ،
 مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت-لبنان ،
 العدد ١٣ ، حزيران-تموز ١٩٨١ ، ص ٥٠-٦٢ .
 ١٦٦ - د. ابراهيم أنيس ، من أسرار اللغة ، القاهرة ، الأنجلو ، ط٧ ،
 ١٩٩٤ ، ١٢٤-١٣١ .
 ١٦٧ - ابراهيم بن مراد ، المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة ، بحث
 في طرق نقل الأصوات الأعجمية الي العربية عند ثلاثة من
 العلماء المغاربة المسلمين القدامى ، ليبيا-تونس ، دار العربية
 للكتاب ، ١٩٧٨ .
 ١٦٨ - السيوطي ، الاتقان ، مرجع سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٤٩ .
 ١٦٩ - السيوطي ، الاتقان ، مرجع سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٥٧ .

١٧٠- بن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج ٣٠، ص ٥٨٤ .

١٧١- جمع عسيب، وهو جريد النخل. كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض.

١٧٢- واحدها لخرة -بضم اللام وسكون الخاء- وهي الحجارة الدقاق. صفائح الحجارة الرقاق. فيها عرض ودقة. الخزف. وهي الآنية التي تصنع من الطين المشوى.

١٧٣- جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد.

١٧٤- الجلد المدبوغ.

١٧٥- جمع كتف، مثل كذب وكذب، أنثى، وهو العظم العريض الذي للبعير أو الشاة، كانوا إذا جف كتبوا عليه. وفي الحديث : «إيتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتابا».

١٧٦- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، طنطا، دار الصحابة للتراث، ٢٠٠٢، ١ / ١٦-١٨؛ لبيب السعيد، «المصحف المرتل»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧، ص ٤٠؛ السجستاني، «كتاب المصاحف»، تحقيق آ. جفرى، ط ١، ١٩٣٦م، الرحمانية، ص ٥؛ حسن الزين، «أهل الكتاب فى المجتمع الاسلامى»، أضواء على الأوضاع الاجتماعية والقانونية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٨٢؛ بدران أبو العينين بدران، «العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الاسلامية واليهودية والمسيحية والقانون»، بيروت-لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٦٨ .

١٧٧- السيوطى، «الاتقان»، ج ١، ص ٩٣؛ السيوطى، «طبقات الحفاظ»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٧٣ .

١٧٨- بن فارس، «الصاحبى»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٨ .

- ١٧٩- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٠ .
- ١٨٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٢ .
- ١٨١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص ١٨٠؛ بن فارس، «الصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٣٤١-٣٤٣؛ أبو الأعلى المودودي، «مبادئ أساسية لفهم القرآن»، في «ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العربية»، بقلم عبد الله يوسف علي، ط ٢، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٧ .
- ١٨٢- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٧م، ص ٢٩-٣٢ .

183- Duplex Structures.

١٨٤- «إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص ٣٧٦.

185- Overlapping.

186- Autonyme.

187- Schifters.

١٨٨- حسب اصطلاح بيرس.

١٨٩- «إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص ٣٧٧ .

الفهرس

- تمهيد : نقد الاستشراق ٣
- الفصل الأول : اللامفكر فيه : الاختلاف ٦٧
- الفصل الثاني : مفهوم الخطأ في التفسير ٢٨٧

مجلة الفكر والثقافة الأولى في مصر والعالم العربي

العدد ٨ جنيهاً

ديسمبر ٢٠٠٧

انفراد



عدد خاص

٤١٦ صفحة

يروي تاريخ

السينما المصرية

في مائة عام

بقطع كبير

وصور نادرة

وأفישات الأفلام

على مدى قرن

اشترك في كتابته

٥٠ كاتباً وناقداً

في فنون السينما

رئيس التحرير

مجلى الدقاق

رئيس مجلس الإدارة

عبد القادر شبيب

هذا الكتاب

نهض الأفق المنهجي لهذا الكتاب على سَـمَـطَـة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، في إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أي من دون الالتباس في مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية هنا.

بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروف في سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومي في تفسير القرآن، والانعطاف عنهما في أن معاً. من هنا بدأ الاستشراق موجهاً توجيهاً معيناً في زمن الاقتحام وفي زمن التمرکز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالي في عهد موسوليني. وكان ذلك هو الاقتحام النفسي والسياسي الذي شهد عليه ت. لورنس ومدرسته، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهاً معيناً في زمن الذل، والاحتلال. وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكي في عصر «بوش» الإمبريالي التالي على عصر «الحدائث». فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقترنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال في جوهره ليس سؤالاً جديداً تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم. هل نقتبس من الآخر كل شيء أو جزءاً منه؟ على أساس أي انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عن نفسه؟



د. وائل غالى

- حائز على دكتوراه الفلسفة من
جامعة السوربون - باريس
(فرنسا).

- أستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون
بالهرم.

- مؤلفاته (١٥ كتاباً) منها :

«ابن رشد فى مصر»، «تاريخ العلوم العربية»، «نهاية الفلسفة
فى فكر هيجل»، «معرفة النص»، «الشعر والفكر»، «دراسة فى
تجربة أدونيس»، و«قراءات فى الفكر المصرى».

- كان مدير تحرير مجلة الفن المعاصر الصادرة عن أكاديمية
الفنون.

- نائب رئيس تحرير مجلة التحديات الثقافية الصادرة
بالإسكندرية.

- شارك فى مشروع تحسين تدريس الفلسفة بالتنسيق بين وزارة
التعليم العالى ومنظمة اليونسكو العالمية.

- كتب بصحيفة الأهرام اليومية، ومجلة إبداع الأدبية، وفصول
النقدية، وأخبار الأدب، والقدس العربية الصادرة بلندن،
والدوريات العلمية العالمية بايطاليا وفرنسا.

- كان مدير ومؤسس مركز حوار الحضارات فى باريس ١٩٩٣-
١٩٩٩.

- كان مدير النشاط الثقافى بمتحف أحمد شوقى ١٩٩٦-١٩٩٧.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

رقم الإيداع
٢٠٠٧/٢٤٨٣٨
I.S.B.N.
977- 07-1273-6