



الحوار المتوسطي

مجلة محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية و الاجتماعية و الفكرية يصدرها
مخبر البحوث و الدراسات الإستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي
جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس - الجزائر



العدد 11-12
مارس 2016

ردمك : 1112-945X

Mars
2016

DIALOGUE MEDITERRANEEN

N°
11-12

الحوار المتوسطي

مارس
2016



DIALOGUE MEDITERRANEEN

*Revue académique spécialisée en sciences Humaines et Sociales
éditée par le laboratoire de recherches sur les études
orientalistes de civilisation du Maghreb Islamique
Université Djillali Liabes Sidi Bel Abbès - Algérie*



Numéro 11-12
Mars 2016

ISSN 1112-945X



الحوار المتوسطي

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية و الاجتماعية والفكرية
يصدرها مخبر البحوث و الدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي
جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس- الجزائر

العدد 12-11
مارس 2016

ردمك : 1112-945X



الحوار المتوسطي

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية و الاجتماعية والفكرية ،
يصدرها مخبر البحوث و الدراسات الاستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي
جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس- الجزائر

العدد 11-12
مارس 2016

ردمك : 1112-945X
الإيداع القانوني : 4402-2009

الحوار المتوسطي

مدير المجلة :

أ.د- حنفي هلايلي

رئيس التحرير:

د. عبد القادر صحرابي

الهيئة العلمية

د. إسماعيل نقاز

د. ميسوري عباس

د. بن إبراهيم حميدة

د. محمد سمير عباد

د. نوال غوثي

د. محمد الزين

د.ة. صورية متاجر

د. الجليلي ملاك

الهيئة الاستشارية

أ.د- رياض بوريش (جامعة قسنطينة)

أ.د- عبد الحميد حاجيات (جامعة تلمسان)

أ.د- محمد الأمين بلغيث (جامعة الجزائر)

أ.د- عبد العزيز لعرج (جامعة الجزائر)

أ.د- دحو فغور (جامعة وهران)

أ.د- أحمد يلديز (تركيا)

د- عبد القادر دوحه (جامعة خميس مليانة)

أ.د- إبراهيم السعداوي (تونس)

أ.د- التليبي العجيلي (تونس)

أ.د- محمد جادور (المغرب)

أ.د. محمد مكحلي (جامعة سيدي بلعباس)

د. محمد محمود السيد (المملكة العربية السعودية)

مجلة الحوار المتوسطي

عنوان المجلة :	الحوار المتوسطي
مدير المجلة :	أ.د. حنيفي هلايلي
الناشر :	منشورات مخبر البحوث و الدراسات الإستشرافية.
الخطوط :	حنيفي هلايلي
الطبعة :	مارس 2016
العدد :	عدد مزدوج 11-12
الطبع :	دار الأصول سيدي بلعباس
الإيداع :	القانوني : 2009 /4402
ردمد :	1112/945x

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب و الأساتذة و الباحثين .

- تقبل للنشر الدراسات و المقالات المتعمقة وفقا للقواعد التالية :
1. أن يكون محتوى العمل المقترح للنشر أصيلا لم يسبق نشره، و أن لا يتعدى حجمه 15 صفحة و ألا يقل عن 10 صفحات.
 2. أن يتبع العمل المقترح للنشر الأصول العلمية المتعارف عليها عالميا، و خاصة ما يتعلق بالتوثيق و إثبات الهوامش و المراجع و الخرائط و الوثائق.
 3. ترسل الأعمال المقترحة للنشر في نسختين ورقيتين و نسخة إلكترونية على قرص مدمج، و لا ترد أصولها لأصحابه سواء نشرت أو لم تنشر.
 4. أن لا يقل عدد صفحات البحث عن 10 صفحات ولا يزيد عن 25 صفحة مكتوبة بخط Traditionnel Arabic مقاس 14 وتباعدا 1. وتكتب الهوامش بطريقة عادية في نهاية البحث، وبمقاس 10 وتباعدا فردي، مع تقديم ملخص باللغة الإنجليزية بالنسبة للمقالات المكتوبة باللغة العربية، وبالعربية بالنسبة للمقالات المكتوبة باللغات الأجنبية(فرنسية- إنجليزية-إسبانية)، مع اضافة الكلمات المفتاحية.
 5. تخضع كل البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي، ولا تقبل المقالات التي لا تحترم الشروط المذكورة سابقا.
 6. لا ترد الدراسات والبحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
 7. الدراسات والبحوث المنشورة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها ولا تعكس رأي المجلة.

ترسل المقالات باسم مدير المجلة :

كلية التكنولوجيا- مقر المخابر رقم 12 جامعة سيدي بلعباس-الجزائر

مخبر البحوث و الدراسات الإستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي

البريد الإلكتروني: hanifi_andalous@yahoo.fr

صفحة الواب: <http://www.univ-sba.dz/lreocmi>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذَا لَفُوكُمْ فَالَوْا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمْ
الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ فُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ

سورة آل عمران : آية: 119

كلمة العدد:

يعد القرآن الكريم محور العلوم والمعارف والنشاطات التي تمخضت عنها الحضارة العربية الإسلامية، ومنبع الإشعاعات الروحية والفكرية التي ساهمت على مدى قرون طويلة في بناء الحضارة الإنسانية وتنميتها، كما يعد ملهم المقاومة الثورية والحركات الإصلاحية النهضوية في العصر الحديث. لكن يتسبب الاختلاف غالباً في قواعد استظهار المراد النص في تحميل القرآن الكريم وترجمته فهما مختلفة عند كل عملية استنطاق وترجمة. وأول ما يتبادر إلى الذهن في مسألة ترجمة المعلومة الشرعية نقل القرآن الكريم من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى.

يعترف المستشرق الفرنسي المعاصر جاك بيرك أن محاولته ترجمة معاني القرآن الكريم ليست غير محاولة لتفسير معاني القرآن الكريم؛ لأن الترجمة الحقيقية للنص القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات القرآن الكريم لها مدلولات ومؤشرات عميقة، ولا تستطيع اللغة (القابلة) أن تنقلها بكل ما تحتويه من معاني ظاهرة وخفية. لذا اصطَلَح المسلمون على أن يطلقوا على عملية نقل القرآن الكريم، وترجمته من اللغة العربية إلى أي لغة أخرى، ترجمة معاني القرآن الكريم.

هذا العدد المزدوج من المجلة جاء بناء على الملتقى الذي سعيينا تنظييمه في نهاية 2015 . لكن الظروف حالت دون ذلك، بيد أن أعضاء لجنة الملتقى اقترحت تسجيل أعمال الباحثين في هذا السفر الجامع خدمة لكتاب الله تعالى، فאלله نسأل الثواب والسداد. يهدف هذا العدد إلى إثراء البناء المعرفي والدفع بعملية الترجمة ومناهج المستشرقين في دراسة تراث الإسلام عامة. وهذا من خلال :

- ✓ يهدف إلى إثراء البناء المعرفي والدفع بعملية الترجمة ومناهج المستشرقين في دراسة تراث الإسلام عامة.
- ✓ التنبيه إلى أخطار تحريف مقاصد القرآن الكريم وتشويه صورة الإسلام.
- ✓ تشجيع البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية، وتنمية الوعي العلمي الناقد للاستشراق ومدارسه.
- ✓ حصر دراسات المستشرقين وجهودهم حول ترجمة القرآن الكريم.
- ✓ خدمة كتاب الله تعالى من خلال دراسات علمية منهجية.

تضمن العدد ملفات متنوعة من دراسات استشرافية حول ترجمة معاني القرآن الكريم إلى ملف المدارس والدراسات الاستشرافية في حقل التراث العربي الإسلامي إلى دراسات متنوعة ثم ملف اللغات الأجنبية.

نسأل الله التوفيق وحسن الثواب.

أ.د. حنيفة هاديلي
مدير المحرر ومدير المجلة

فهرس العدد

7 كلمة مدير المجلة:

ملف القرآن والدراسات الإستراتيجية

13 د. محمود فتوح محمد:

مناهج المستشرقين في دراسة علوم القرآن الكريم

42 د. سامية خضرة بن هنية:

الاستشراق الفرنسي ودراسته للقرآن الكريم؛ الاتجاه والمنهج

59 د. عبدالرحيم الشريف:

الجهل بمعاني الألفاظ العربية وأثره في أخطاء ترجمة المستشرقين
للقرآن الكريم .

71 د. عبد الرحيم الإسماعيلي الدكالي:

الضوابط المنهجية والقضايا العلمية لإعادة قراءة القرآن الكريم؛
إعادة قراءة القرآن لجاك بيرك أنموذجا.

97 أ. الساسي بن محمد ضيفاوي:

أندري دي ريبير بين ترجمة القرآن وقرآن الترجمة.

124 د. منصور محمد:

مناهج المستشرقين الفرنسيين في الترجمة القرآنية

149 د. جويده غانم:

موقف زينب عبد العزيز من ترجمة جاك برك للقرآن؛ الوجه الآخر
لجاك بيرك.

169 عزيز عبد الإله ولهاصي:

تعذر ترجمة القرآن الكريم أمام المطلب الثقافي

ملف الدراسات الاستشرافية

- أ.د. حنيفي هلايلي: 175
المتترجمون في الجيش الفرنسي : أليات و ركائز الإدارة الاستعمارية
في الجزائر (1962-1830)
- أ.د. محمد الأمين بلغيث: 188
فجر الاستشراق الإسباني
- أ.د. الأخضر شريط: 207
من تأويلات "جاك بيرك" للثقافة والحضارة في البلاد العربية
- أ.د. بوسليم صالح: 226
حركة الاستشراق: المفهوم والنشأة، الدوافع والأهداف.
- د. خالد أواخراز: 247
تأثر المفكرين العرب بالمناهج الاستشرافية في مجال الدراسات
القرآنية محمد عابد الجابري نموذجاً

ملف الدراسات المتشعبة

- د. عبد القادر صحراوي: 277
مقاومة المقراني والحداد من خلال كتابات "لوي رين"
في ضوء المجلة الإفريقية"
- د.د. صورية متاجر : 283
كتابات أبو القاسم سعد الله في مجلة الثقافة؛ دراسة بيوغرافية
ببليومترية
- د. إسماعيل نقاز: 295
تخريج القواعد المقاصدية وآليات النظر الإجرائية؛ دراسة في المنهج

- 317 د. عبد القادر دوحة:.....
الإصلاح العسكري عند الأمير عبد القادر خلال القرن 19م
- 337 علي بن الشيخ:.....
نشأة مملكة كوكو و تطورها السياسي و العسكري و الاقتصادي
ما بين القرنين 16 و 18 م
- 350 د. طاعة سعد:.....
المسألة الزراعية في برامج الحركة الوطنية الجزائرية
ما بين 1930 - 1954م
- 364 دة. بوسلاح فايزة:.....
مستويات السلم الحجاجي في القصص القرآني
- 379 د. مختار بونقاب:.....
الطريقة الدرقاوية بالجزائر: الحضور والأثر
- 399 د. الزين محمد:.....
جهود المستشرقين الفرنسيين في خدمة تراث المغرب الاسلامي
ليني بروفنسال أنموذجا

ملف القرآن والدراسات

الإستشرافية

مناهج المستشرقين في دراسة علوم القرآن الكريم

د. محمود فتوح محمد
جامعة الجوف- السعودية

Abstract:

Orientalists numerous platforms in the Holy Quran and its Sciences study, came the attention of Orientalists in this special, being the science serves the Koran, and skepticism in this science means questioning the validity of the Quran.

Keywords:

Orientalist -translation- Koran- religion- Moral

تعددت مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم وعلومه ، وقد جاء اهتمام المستشرقين بهذه العلوم خاصة، كونها تخدم القرآن الكريم، والتشكيك في هذه العلوم يعني التشكيك في صحة القرآن الكريم، ومحاولة التشويش على عقيدة المسلمين، ومن هذا المنطلق تهدف الدراسة الحالية الى التعرف على مناهج المستشرقين في دراسة علوم القرآن الكريم. وقد استخدمت الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي ، الذي يعبر عن الظاهرة المدروسة تعبيراً كمياً وكيفياً من خلال جمع المعلومات وتصنيفها ومن ثم تحليلها وكشف العلاقات بين أبعادها المختلفة من أجل تفسيرها تفسيراً كافياً والوصول إلى استنتاجات عامة تسهم في فهم الحاضر وتشخيص الواقع وأسبابه. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها:

- 1) يمكن تلخيص أهداف المستشرقين في دراساتهم العربية والإسلامية في هدف عام رئيسي هو تحطيم أسس العلوم القرآنية وركائزها المتمثلة في المرويات المتصلة بالصحابة والتابعين ، بقصد الخلوص الى نتيجة مفادها أن التراث التفسيري لم يدون إلا في مرحلة متأخرة من العصور الأولى . وقد نهج المستشرقون في كل ذلك طرائق عدة تمثلت في التشكيك في الروايات الصحيحة والتقليل من أهمية أعلام التفسير ومكانتهم.
- 2) سعى المستشرقون لتحقيق أهدافهم بوسائل متعددة كثيرة ، فهم لم يتركوا وسيلة لنشر أهدافهم وبث آرائهم إلا سلكوها، ومن هذه الوسائل: تأليف الكتب، وإصدار المجلات الخاصة

ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه ، وارساليات التبشير إلى العالم الإسلامي ، وإلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية ، وعقد المؤتمرات...الخ.

(3) تعددت مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم وعلومه ، وقد جاء اهتمام المستشرقين بهذه العلوم خاصة، كونها تخدم القرآن الكريم، والتشكيك في هذه العلوم يعني التشكيك في صحة القرآن الكريم، ومحاولة التشويش على عقيدة المسلمين، من أبرز المناهج الاستشراقية في بحث علوم القرآن وقضاياها: منهج التشكيك فيما هو قطعي، ومنهج الانتقاء في استعمال المصادر ، ومنهج الأثر والتأثر ، والمنهج الافتراضي ، والمنهج الاسقاطي ، ومنهج التركيز على المرحلة التأسيسية للحقل القرآني ، والمنهج النفي.

اهتم المستشرقون بدراسة علوم القرآن والتفسير اهتماما بالغاً على اعتبار كونها علوماً خادمة للقرآن ومعينة على فهم مقاصده وأغراضه ، ولأشك أن القرآنيات تشكل المجال الخصب الذي تواردت عليه أقلام كثير من المستشرقين سواء بالدراسة والبحث أم بالتحليل والنقد . وقد استأثرت الدراسات الاستشراقية بمزيد اهتمام الباحثين المسلمين في العقود الثلاثة الأخيرة، وانصب جانب كبير من هذا الاهتمام على مناقشة تلك الدراسات والرد عليها ، وتفنيد مضامينها ذات الأبعاد التشكيكية في معطيات الإسلام وتعاليمه السامية¹.

كان للقرآن الكريم مركزاً جوهرياً في الدراسات الاستشراقية التي بدأت بترجمته لأهداف دينية معادية مكشوفة ومعلنة مثل ترجمته الأولى إلى اللغة اللاتينية التي أشرف عليه (بيتروس فينيرا بيليس) الملقب ب (بطرس المبجل) رئيس دير (كلوني) ، وقد كان الغرض الأساس من هذه الترجمات هو دراسة القرآن الكريم وفق مناهج معينة ساروا عليها بما تخدم آرائهم وأفكارهم ورغباتهم².

تعددت مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم وعلومه بين منصف وجاحد، وقد جاء اهتمام المستشرقين بهذه العلوم خاصة، كونها تخدم القرآن الكريم، والتشكيك في هذه العلوم يعني التشكيك في صحة القرآن الكريم، ومحاولة التشويش على عقيدة المسلمين، هذا هو المنهج القديم الذي دأب عليه المستشرقون، لكن في مقابل ذلك نجد منهجا آخر أقرب إن لم نقل أفضل المناهج الإستشراقية الحديثة والتي عمدت إلى "استيعاب بعض قضايا ومسائل علوم القرآن وإحيائها عكس ما كان سائداً قبل مطلع القرن العشرين، فهذا شيخ المستشرقين تيودور نولدكه ت (1931) the Noldeke في كتابه الشهير تاريخ القرآن geschichte des qorans عمل على استقصاء واستقراء مختلف الآراء والمسائل

والمتعلقة بالقرآن الكريم من مضامنها الأصلية عربية كانت أو أجنبية، مستدلا على أقوال بمنهج أكاديمي بحث، وعلى الرغم من موضوعية نولده في كثير من أقواله فإن هذا لا يمنع الرجل من الوقوع في بعض الهفوات - لمرجعيته الدينية³. وإن مما لا شك فيه أن للمستشرقين في كل موضوع من موضوعات القرآن التي يناقشونها ويدرسونها هدفاً وغاية يدور فلكها حول الهدف الأكبر الذي هو إثبات بشرية القرآن الكريم بكل الوسائل. وإزاء موضوع ترتيب آيات وسور القرآن الكريم، يتضح أن هدفهم من افتراض ترتيبات جديدة ومحاولات مبتكرة على بساط البحث والدرس يرمي إلى إظهار التناقض المزعوم في القرآن الكريم سواء من حيث الموضوع أو من حيث الأسلوب⁴. وفي ضوء ما سبق تسعى الدراسة الحالية الى التعرف على مناهج المستشرقين في دراسة علوم القرآن الكريم.

المبحث الثاني: مفاهيم الدراسة:

أولاً: مفهوم الاستشراق:

أ- الاستشراق في اللغة: تعد كلمة "الاستشراق" كلمة مشتقة من مادة "شرق" يقال شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت⁵.

ب- المعنى الاصطلاحي للاستشراق: تعددت تعريف الاستشراق، فنجد رودى بارت يعرفه بأنه علم الشرق أو العالم الشرقي⁶. ويرى أحمد رضا الاستشراق بأنه طلب علوم الشرق ولغاتهم "مولدة عصرية" تقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة⁷.

ويرى أحمد حسن الزيات ان الاستشراق يراد به اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممهم ولغاتهم وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرة لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدينة والعلم كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقاً في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح⁸. ويعرف كل من محمد عبد الغني وحسن عبد الله الفكري "الاستشراق" بأنه اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضاراته وفلسفاته وأديانه وروحانياته وأثر ذلك في تطور البناء الحضاري للعالم كله⁹.

وفي ضوء ما سبق نستطيع تعريف الاستشراق بأنه عبارة عن اتجاه فكري يعني بدراسة حضارة الأمم الشرقية بصفة عامة وحضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة وقد كان مقصوراً في بداية ظهوره

على دراسة الإسلام واللغة العربية فقط ثم اتسع ليشمل دراسة الشرق كله بلغاته وتقاليده وآدابه. المستشرق:

يعرف المستشرق بأنه الباحث في فرع من فروع المعرفة التي تتعلق من قريب أو من بعيد بهذا الشرق ، ويسعى مستشرقاً. ويقول مالك بن نبي : " إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية . ثم علينا أن نصنف أسماءهم في شبه ما يسعى بالطبقات على صنفين :

الاول: من حيث الزمن : طبقة القدماء مثل جرير دوريباك ،والقديس توماس الإكويني ، وطبقة المحدثين مثل كار هودو وجولد تسهير.

الثاني :من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتاباتهم : فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية ، وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها¹⁰.

ثالثا : مفهوم المنهج الاستشراقي:

المنهج الاستشراقي هو المنهج الذي يتناول مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضارتهم بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة.

المبحث الثالث: الاستشراق

أولاً:نشأة الاستشراق:

تختلف آراء العلماء فيما بينهم في مسألة تحديد فترة زمنية معينة لبداية الاستشراق، فنجد محمد البهي يرى أن الاستشراق بدأ في بعض البلدان الأوروبية في القرن الثالث عشر الميلادي، على الرغم من اعترافه بإمكانية وجود محاولات فردية قبل ذلك ثم يؤكد أن المؤرخين يكادون يتفقون على أن هذا العلم قد انتشر بصورة جديّة بعد الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوتر وغيره في أوروبا¹¹.

في حين يرى أحمد الاسكندراني وزملاؤه ان الاستشراق ترجع بدايته إلى القرن العاشر الميلادي حينما أدرك الغرب تلك المعجزة الحضارية التي سادها العرب. فاندفعوا إليها ليتعلموها ويتسلحوا بها ويستفيدوا منها فأخذوا يدرسون لغتها وآدابها ويترجمون كتبها وينقلون علومها إلى بلادهم وكان أول من بدأ بذلك رجال الدين ثم تلاهم غيرهم من أبناء جلدتهم¹². ويرى إبراهيم عبد المجيد اللبان أن حركة الاستشراق بدأت في القرن العاشر الميلادي حيث ظهر الاهتمام بالعلوم العربية في هذا القرن بالذات

ثم ازدهرت حركته في القرن الثاني عشر حين انتشرت تلك المراكز العلمية في العالم الإسلامي وبدأ الأوروبيون يتوافدون إليها ليتعلموا فيها.¹³

ويعتبر إسحق موسى الحسيني أنه من العسير للغاية تحديد نشأة الاستشراق بسنة معينة لانه من الطبيعي أن يسترعي الإسلام نظر رجال الدين المسيحي منذ ظهور انتشاره في المشرق والمغرب بسرعة مذهشة. فخير مثال على ذلك رأي الكاردينال كوبنج، رئيس أساقفة النمسا، الذي أشاد بجهود يوحنا الدمشقي واعتماده في كتاباته.¹⁴

ثانيًا: مراحل الاستشراق:

مر الاستشراق بعدة مراحل في طور نشأته يمكن توزيعها على النحو التالي:

(1) المرحلة المبكرة: وهي المرحلة التي نقل فيها الكنسيون فيها علوم الكنيسة وفلسفة اليونان من حاضرة العرب (بغداد) وغيرها من البلدان العربية الى روما حيث كانت الكنيسة في احتضار فكري. فبدأت رحلات كتاب الكنيسة على بغداد لينهلوا من العلوم الاسلامية ويصلوا الى المؤلفات اليونانية ومناقشات العرب المسلمين عليها ليترجموها الى لغة الكنيسة آنذاك¹⁵. وفي موجتهم الاستشراقية الأولى هذه، تعلموا اللغة العربية، ونقلوا علومها الى شعوبهم، ولكنهم نقلوا أفكارا مشوهة عن العرب والمسلمين ودينهم ونبيهم وشوهوا صورة الإسلام فيهم، وأنه مستقى من أصول مسيحية ويهودية. ولعل تفصيل هذه الصور قد دونها القديس يوحنا الدمشقي الذي عاش في العصر الأموي في دمشق، وبعضها في رسالة نشرها مؤلف يدعي أنه كان مسلما وأرتد عن الإسلام وآمن بالمسيحية اسمه عبد المسيح بن إسحاق وقد أعاد المبشرين المسيحيين نشرها لتخدم اغراضهم وتساعدهم في التأجيج للحروب الصليبية ضد المسلمين بهدف تهديم معالم الإسلام، وإنهاء دوره الذي طغى على دور الكنيسة آنذاك هذا من جانب ومن جانب اخر إيجاد مستعمرات في الأراضي العربية ينقلون إليها مراكز حكمهم بعد أن اشتد الصراع بين الحكام ورجال الكنيسة.¹⁶

(2) مرحلة التبشير: وتعتبر هذه المرحلة هي حركة الاستشراق بالمعنى العلمي الذي اصطلح عليه، وقد بدأت في القرن السابع عشر، حيث نشطت الكنيسة في إرسال أعضائها الى مناطق عديدة في آسيا وافريقيا وبخاصة الى البلدان العربية فيها. وكان عملهم ناجحا في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي أكثر من المجال الديني، وبالتالي فقد أفلس رجال الكنيسة الغربية الى تحويل المسلمين الى مسيحيين مما جعلهم ينقمون عليهم وينقلون تراثهم الى أوروبا بصورة مشوهة لا تعكس الحقيقة وجعلوا الاوربيين

ينظرون الى المسلمين العرب بحقد. ويمكن تلخيص دور أولئك المبشرين من المستشرقين في الأمور التالية :

-إن دراساتهم قد كونت صورة مشوهة عن الإسلام في أوروبا وكانت تستمد موادها الأولية من مصادر سبقهم الى كتابتها المستشرقون الأوائل الذين ذكروا دورهم أثناء وبعد الحروب الصليبية .
- إن تلك الدراسات قد كونت شكلا منهجيا وإطارا فكريا في أوروبا عدها جميعهم مسلمات وحقائق على الرغم مما توصل إليه كثيرون من نقائص لها في بحوثهم.¹⁷ -تعتيم أجواء الاستشراق بحقد دفين على الأمة الإسلامية على الرغم مما تدعيه تلك الدوائر من الموضوعية والعلمية.¹⁸
وقد أساءوا الى مقدسات التراث الإسلامي وعظمائه ، فحين يتكلمون عن نساء النبي (يصفونه بأنه زير نساء) وداعية صلى الله عليه وسلم للإباحية . متناسين أن تعدد الزوجات كان موجودا في القرن المسيحي الأول ومنعته الكنيسة في القرن الثاني. ولم يقفوا عند هذا الحد بل تعدى هجومهم الى القرآن الكريم فراحوا يصفونه بأنه مستقى من أصول مسيحية ويهودية تلقاها (من أحبار اليهود والرهبان) . وإذا جاءوا الى النبي (صلى الله عليه وسلم) تفسر آياته بترجمون الكلمات التي تحتل أكثر من معنى في لغاتهم الى المعنى الذي يتفق وأهدافهم التبشيرية دون الرجوع الى تفسير المفسرين المسلمين للاستفادة من المعاني التي ذكروها . كما أساءوا الى أمتنا العربية ووصفوها بالعجز ، وأن سبب ظهور البحث العلمي والفلسفة عند العرب أبان العصور الوسيطة يعود الى الأجانب الذين دخلوا في الإسلام . وهذا الرأي ملموس في كل المدارس الاستشراقية . فهم يتغنون بفضل الرومان والكنيسة الغربية والفرس على الفكر العربي ويعزون اليهم تقدمه.¹⁹

(3) مرحلة الاستعمار:بدأت هذه المرحلة عندما شعرت أوروبا بالانتعاش الاقتصادي ، وصارت لها الاساطيل الحربية القوية ، بدأ ملوكها بأرسال علمائها الى الأقطار العربية لدراسة أوضاعها وتراثها ، وقد صاحب ذلك حملة قوية لتعلم العربية ، حتى نادى رجال الكنيسة أنفسهم بفتح مراكز لتعليم العربية في جامعات أوروبا المختلفة ، فقد كانت الكنيسة قد تطوعت لخدمة الأغراض الاستعمارية بإرسال بعثاتها الدبلوماسية التي بدأت تؤدي دورها الاستشراقي أيضا ، فكثير من أعضائها وقناصلها كانوا من العاملين في حقل الاستشراق وكتبوا عن العرب الشيء الكثير²⁰

المبحث الثالث: أهداف المستشرقين ووسائله

أولاً : أهداف المستشرقين:

يمكن تلخيص أهداف المستشرقين في دراساتهم العربية والإسلامية في هدف عام رئيسي هو تحطيم أسس العلوم القرآنية وركائزها المتمثلة في المرويات المتصلة بالصحابة والتابعين، بقصد الخلوص إلى نتيجة مفادها أن التراث التفسيري لم يدون إلا في مرحلة متأخرة من العصور الأولى. وقد نهج المستشرقون في كل ذلك طرائق عدة تمثلت في التشكيك في الروايات الصحيحة والتقليل من أهمية أعلام التفسير ومكانتهم، كما سعوا إلى تشويه صورتنا بالاعتماد على امرين:

الأول: أن يتعرفوا علينا، فتكون معرفتهم بنا صورة ينقلونها إلى بلدانهم وشعوبهم، وتشكل تلك الصورة مجموعة من المعرفة الحضارية، والنفسية، والتاريخية، والثقافية.

الثاني: تصدير تلك الصورة التي كونوها عنا، والتي تركز على الماضي منها فقط، وذلك بقصد فصل الحاضر عنها متقصدين خلق هوة سحيقة تفصل بين ذلك الماضي وبين الحاضر الذي أهملوه.

يمكن تقسيم الهدف العام الرئيسي للمستشرقين في دراساتهم للإسلام إلى ثلاثة أقسام فرعية، هي: القسم الأول: أهداف علمية مشبوهة:

وتهدف الأهداف العلمية المشبوهة إلى التشكيك بصحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم ومصدرها الإلهي، وقد اتخذت أشكالاً عدة هي:

(أ) إنكارهم لنبوة الرسول وسماوية القرآن: ينكر جمهورهم أن يكون الرسول نبينا موحى إليه من عند الله جل شأنه، ويتخبطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أحياناً، وبخاصة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فمن المستشرقين من يرجع ذلك إلى ((صرع)) كان ينتاب النبي صلى الله عليه وسلم حيناً بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيلات كانت تملأ ذهن النبي صلى الله عليه وسلم، ومنهم من يفسرها بمرض نفسي، وهكذا، كأن الله لم يرسل نبياً قبله حتى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي، ولما كانوا كلهم ما بين يهود ومسيحيين يعترفون بأنبياء التوراة، وهم كانوا أقل شأناً من محمد صلى الله عليه وسلم في التاريخ والتأثير والمبادئ التي نادى بها²¹، كان إنكارهم لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم تعنتاً مبعثه التعصب الديني الذي يملأ نفوس أكثرهم كرهبان وقسس ومبشرين، وكما سعوا إلى محاولة اختراق السيرة النبوية وإخضاع حياة النبي لعلوم التربية والسيكولوجيا في محاولة للنيل منها وقد باءت المحاولة بالفشل²². فالطفل محمد صلى الله عليه وسلم الذي حرم من نعمة الأمومة والأبوة واقتصد الحنان منح الدنيا بأسرها عاطفة وحناناً ورحمة مع أن القاعدة المعروفة أن فاقد الشيء لا يعطيه، والطفل الذي لم يتعلم - علم الدنيا - أدبي ربي

فأحسن تأديبي والطفل الفقير أغني الدنيا لقوله تعالى: { أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (6) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى (7) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى (8) } . 23.

ويتبع انكارهم لنبوة الرسول أن يكون القرآن كتاباً منزلاً عليه من عند الله عزوجل، وحين يفهمهم ما ورد فيه من حقائق تاريخية عن الأمم الماضية مما يستحيل صدوره عن أمي مثل محمد صلى الله عليه وسلم، يزعمون ما زعمه المشركون الجاهليون في عهد الرسول من أنه استمد هذه المعلومات من أناس كانوا يخبرونه بها، ويتخبطون في ذلك تخبطاً عجيباً، وحين يفهمهم ما جاء في القرآن من حقائق علمية لم تعرف وتكتشف إلا في هذا العصر يرجعون ذلك إلى الذكاء النبي صلى الله عليه وسلم، فيقعون في تخبط أشد غرابة من سابقه. 24 ويتبع انكارهم لنبوة الرسول وسماوية القرآن، انكارهم أن يكون الإسلام ديناً من عند الله وإنما هو ملفق - عندهم - من الديانتين اليهودية والمسيحية، وليس لهم في ذلك مستند يؤيده البحث العلمي وإنما هي ادعاءات تستند على بعض نقاط الالتقاء بين الإسلام والدينين السابقين. 25

ويلاحظ أن المستشرقين اليهود - أمثال جولدزهر وشاخت - هم أشد حرصاً على ادعاء استمداد الإسلام من اليهودية وتأثيرها فيه، أما المستشرقون المسيحيون فيجرون وراءهم في هذه الدعوى إذ ليس في المسيحية تشريع يستطيعون أن يزعموا تأثر الإسلام به وأخذه منه، وإنما فيه مبادئ أخلاقية زعموا أنها أثرت في الإسلام، ودخلت عليه منها، كأن المفروض في الديانات الألّهية أن تتعارض مبادئها الأخلاقية، وكأن الذي أوحى بدين هو غير الذي أوحى بدين آخر، فتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. 26

(ب) التشكيك في صحة الحديث النبوي الذي اعتمده علماؤنا المحققون: ويتذرع هؤلاء المستشرقون بما دخل على الحديث النبوي من وضع ودس، متجاهلين تلك الجهود التي بذلها علماؤنا لتنقية الحديث الصحيح من غيره، مستندين إلى قواعد بالغة الدقة في التثبت والتحري، مما لم يعهد عندهم في ديانتهم عشر معشاره في التأكد من صحة الكتب المقدسة عندهم. 27

(ج) التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية: السعى إلى التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية، ذلك التشريع الهائل الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور، لقد سقط في أيديهم حين إطلاعهم على عظمتهم وهم لا يؤمنون بنبوة الرسول، فلم يجدوا بداً من الزعم بأن هذا الفقه العظيم مستمد من الفقه الروماني (مستمد منهم - الغربيين). 28

(د) التشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي: السعى الى التشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي لنظل عالمة على مصطلحاتهم التي تشعربنا بفضلهم وسلطانهم الأدبي علينا، وتشكيكههم في غنى الأدب العربي، وإظهاره مجدداً فقيراً لنتجه إلى آدابهم، وذلك هو الاستعمار الأدبي الذي يبغيه مع الاستعمار العسكري الذي يرتكبهونه.²⁹

القسم الثاني: الأهداف الدينية والسياسية:

وتتمثل الأهداف الدينية والسياسية الى سعى الاستشراق الى تحقيقها في الآتي:

❖ تشكيك المسلمين بنبيهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم: سعى الاستشراق الى تشكيك المسلمين بنبيهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم وهو ما يشكل هدفان الاول هدف ديني، والثاني هدف استعماري.³⁰

❖ تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري: سعى الاستشراق الى تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، فنجد المستشرقون يدعون أن الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان، ولم يكن العرب والمسلمون إلا نقلة لفلسفة تلك الحضارة وآثارها، لم يكن لهم إبداع فكري ولا ابتكار حضاري.³¹

❖ إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم: سعى الاستشراق الى إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام، وإثارة الخلافات والنعرات بين شعوبهم، وكذلك يفعلون في البلاد العربية، يجهدون لمنع اجتماع شملها ووحدتها كلمتها بكل ما في أذهانهم من قدرة على تحريف الحقائق، وتصيد الحوادث الفردية في التاريخ ليصنعوا منها تاريخاً جديداً يدعو إلى ما يريدون من منع الوحدة بين البلاد العربية والتفاهم على الحق والخير بين جماهيرها.³²

❖ إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم: سعى الاستشراق الى إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم وبث روح الشك في كل ما بين أيديهم من قيم وعقيدة ومثل عليا، ليسهل على الاستعمار تشديد وطأته عليهم، ونشر ثقافته الحضارية فيما بينهم، فيكونوا عبيداً لها يجرحهم حبها إلى حبيهم أو إضعاف روح المقاومة في نفوسهم.³³

- ❖ محاولة إرجاع ما يوجد من صور النهضة في الحياة الإسلامية إلى الاحتلال الأوروبي : سعى الاستشراق الى محاولة إرجاع ما يوجد من صور النهضة في الحياة الإسلامية إلى الاحتلال الأوروبي مثل الحملة الفرنسية على مصر وبعثات محمد علي إلى أوروبا.
- ❖ كراهية كل الدول والجماعات التي أنقذت المسلمين ووقفت ضد الزحف الصليبي: سعى الاستشراق الى كراهية كل الدول والجماعات التي أنقذت المسلمين ووقفت ضد الزحف الصليبي مثل المماليك والأيوبيين والعثمانيين ويفوز العثمانيون بالنصيب الأوفى من حقد هؤلاء.³⁴

القسم الثالث: أهداف علمية خالصة:

وهي أهداف علمية خالصة لا يقصد منها إلا البحث والتمحيص، ودراسة التراث العربي والإسلامي دراسة تجلو لهم بعض الحقائق الخافية عنهم، وهذا القسم يمثل عدد قليل جداً. ويعتبر اصحاب هذا القسم أسلم انواع الاستشراق في أهدافها، وأقلها خطراً، إذ سرعان ما يرجعون إلى الحق حيث يتبين لهم، ومنهم من يعيش بقلبه وفكره في جو البيئة التي يدرسها، فيأتي بنتائج تنطبق مع الحق والصدق والواقع، ولكنهم يلقون عنتاً من أصحاب الهدفين السابقين، إذ سرعان ما يتهمونهم بالإنحراف عن النهج العلمي، أو الانسياق وراء العاطفة، أو الرغبة في مجاملة المسلمين والتقرب إليهم³⁵، كما فعلوا مع (توماس أرنولد) حين أنصف المسلمين في كتابه العظيم (الدعوة إلى الإسلام) فقد برهن على تسامح المسلمين في جميع العصور مع مخالفهم في الدين، على عكس مخالفهم معهم، هذا الكتاب الذي يعتبر من أدق وأوثق المراجع في تاريخ التسامح الديني في الإسلام، يطعن فيه المستشرقون المتعصبون وخاصة المبشرين منهم، بأن مؤلفه كان مندفعاً بعاطفة قوية من الحب والعطف على المسلمين، مع أنه لم يذكر فيه حادثة إلا أرجعها إلى مصدرها. ويعد (ليوبولد فايس) المستشرق اليهودي النمساوي واحداً أيضاً من هؤلاء من يؤدي بهم البحث الخالص لوجه الحق، والذي أعلن اعتناقه للإسلام والدفاع عنه في أوساط أقوامهم الغربيين، والذي كتب فيه كتابه المعروف (الإسلام على مفترق الطرق) وتسمى باسم محمد أسد، ومثله فعل المستشرق الفرنسي الفنان (دينيه) الذي عاش في الجزائر فأعجب بالإسلام وأعلن إسلامه وتسمى باسم (ناصر الدين دينيه) وألف مع عالم جزائري كتاباً عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وله كتاب (أشعة خاصة بنور الإسلام) بين فيه تحامل قومه على الإسلام ورسوله، وقد توفي هذا المستشرق المسلم في الجزائر، ونقل جثمانه إلى فرنسا ودفن فيها.³⁶

ثانيًا : وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم:

سعى المستشرقون لتحقيق أهدافهم بوسائل متعددة كثيرة ، فهم لم يتركوا وسيلة لنشر أهدافهم وبحث آرائهم إلا سلكوها، ومنها:

▪ تأليف الكتب: سعى المستشرقون الى تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام واتجاهاته ورسوله وقرآنه، وفي أكثرها كثير من التحريف المتعمد في نقل النصوص أو ابتسارها وفي فهم الوقائع التاريخية والاستنتاج منها³⁷.

▪ إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه: سعى المستشرقون الى إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه ومن أهم المجلات التي يصدرونها:

أ - في عام 1787م أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين الحقوها بأخرى في عام 1820م، ثم أصدروا (المجلة الآسيوية).

ب - وفي لندن تألفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في عام 1823م، وقبل الملك أن يكون ولي أمرها، وأصدرت ((مجلة الجمعية الآسيوية الملكية).

ج - وفي عام 1842م أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة بإسم (الجمعية الشرقية الأمريكية) وفي العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم، وكذلك فعل المستشرقون في كل من النمسا وإيطاليا وروسيا.

د - ومن المجلات التي أصدرها المستشرقون الأمريكيون في هذا القرن ((مجلة جمعية الدراسات الشرقية)) وكانت تصدر في مدينة جامبير Gamber بولاية Ohio ولها فروع في لندن وباريس وليبزج، وتورونتو في كندا، ولا يعرف إن كانت تصدر الآن، وطابعها العام على كل حال طابع الاستشراق السياسي وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات الدينية، وخاصة في باب الكتب.

هـ - ويصدر المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر، (مجلة شئون الشرق الأوسط)). وكذلك ((مجلة الشرق الأوسط))، وطابعها على العموم طابع الاستشراق السياسي كذلك، ومجلة (العالم الإسلامي) The Muslim World أنشأها صمويل زويمر S. Zweimer في سنة 1911م، وتصدر الآن من هارتفورد Hartford وأمريكا ورئيس تحريرها كنيث كراج K. Gragg وطابع هذه المجلة تبشيري سافر.

و - يصدر المستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة ((العالم الإسلامي)) في روحها وإتجاهها العدائي التبشيري وإسمها Le Monde Musulman

- ارساليات التبشير إلى العالم الإسلامي: سعى المستشرقون الى ارساليات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً انسانية في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجيء والمياتم ودور الضيافة كجمعيات الشبان المسيحية وأشباهاها³⁸.
- إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية: سعى المستشرقون الى إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية والحرص على المشاركة في فعاليتها والحرص على قبول دعواتها بإلقاء محاضرات بها.
- مقالات في صحفنا المحلية : نشر مقالات في صحفنا المحلية مثل المقالات حول التعبير عن الآراء المسيحية التبشيرية.

■ عقد المؤتمرات: يعد عقد المؤتمرات المتوالية حول دراسة القرآن الكريم وتفسيره من صور الاهتمامات الاستشراقية الحديثة بالقرآن الكريم ، ومن تلك المؤتمرات: مؤتمر جامعة بون في نوفمبر 1993م والذي جمعت أعماله في كتاب: (القرآن كنص) الصادر عن بريل 1996م. ومنها: مؤتمر الدراسات القرآنية على أبواب القرن الواحد والعشرين في جامعة لايدن في عام 1998م. ثم تلاه مؤتمر: القرآن نص وتفسير، والذي عقد في جامعة لندن في أكتوبر عام 1999م³⁹. وقد سعى المستشرقون الى عقد المؤتمرات لأحكام خططهم في الحقيقة، ولبحوث عامة في الظاهر، وما زالو يعقدون هذه المؤتمرات منذ عام 1783م حتى الآن⁴⁰.

المبحث الرابع: مناهج المستشرقين في دراسة علوم القرآن الكريم وقضاياها:

كان للقرآن الكريم مركزاً جوهرياً في الدراسات الاستشراقية التي بدأت بترجمته لأهداف دينية معادية مكشوفة ومعلنة مثل ترجمته الأولى إلى اللغة اللاتينية التي أشرف عليه (بيتروس فينيرا بيليس) الملقب ب (بطرس المبجل) رئيس دير (كلوني) ، وقد كان الغرض الأساس من هذه الترجمات هو دراسة القرآن الكريم وفق مناهج معينة ساروا عليها بما تخدم آرائهم وأفكارهم ورغباتهم⁴¹.

تعددت مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم وعلومه بين منصف وجاحد، وقد جاء اهتمام المستشرقين بهذه العلوم خاصة، كونها تخدم القرآن الكريم، والتشكيك في هذه العلوم يعني التشكيك في صحة القرآن الكريم، ومحاولة التشويش على عقيدة المسلمين، هذا هو المنهج القديم الذي دأب

عليه المستشرقون، لكن في مقابل ذلك نجد منهجا آخر أقرب إن لم نقل أفضل المناهج الإستشراقية الحديثة والتي عمدت إلى "استيعاب بعض قضايا ومسائل علوم القرآن وإحيائها عكس ما كان سائدا قبل مطلع القرن العشرين، فهذا شيخ المستشرقين تيودور نولدكه ت (1931) the Noldeke في كتابه الشهير تاريخ القرآن geschichte des qorans عمل على استقصاء واستقراء مختلف الآراء والمسائل والمتعلقة بالقرآن الكريم من مضامها الأصلية عربية كانت أو أجنبية، مستدلا على أقوال بمنهج أكاديمي بحث ، وعلى الرغم من موضوعية نولدكه في كثير من أقواله فإن هذا لا يمنع الرجل من الوقوع في بعض الهفوات - لمرجعيته الدينية.⁴² وقد دفعت هذه الخلفيات الدينية (من نصرانية ويهودية) للمستشرقين، إلى خلق مناهج وآليات خاصة في دراسة القرآن الكريم وعلومه. ولعل من أبرز المناهج الاستشراقية في بحث علوم القرآن وقضاياها ما يلي :

المنهج الأول : منهج التشكيك فيما هو قطعي:

انساق المستشرقون المعاصرون مع أسلافهم في اتباع منهج الشك والمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يصبون إليه من نتائج عكسية.⁴³ وقد حاول المستشرقون بهذا المنهج التشكيك في كل الوقائع التاريخية المتعلقة بالقرآن الكريم وعلومه، خاصة منها ما يتعلق بجمعه وتدوينه وترتيبه، وذلك على النحو التالي:

- تشكيك المستشرقين في جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم: حاول المستشرقون التشكيك في جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فراحوا يتساؤلون هل قام النبي صلى الله عليه وسلم بجمع القرآن قبل وفاته أمر تركه مفرقا بين رقايع وعظام، وسعف نخيل؟ يجيب هاملتون جب وكالمرز على هذا السؤال قائلا: "هذا سؤال لا يمكن الإجابة عليه بيقين مطلق، شيء واحد مؤكد ومعتترف به "الأحاديث" والأخبار صريحة... هو أنه لم يكن القرآن جمع والنبي على قيد الحياة"⁴⁴ ، ووجد المستشرقون في هذا الموضوع مجالا خصبا يشفي غليلهم فراحوا يدلون بأرائهم، فهذا بلاستير يقول في هذا الشأن "إن ميل الرسول وأصحابه على ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلا في الحاضر ولا يهتمهم المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه"⁴⁵ . ويذهب "كازانوف" في كتابه (محمد ونهاية العالم) بشكل من التهكم والسخرية إلى أن السبب الرئيسي الذي جعل محمد لم يعر اهتماما خاصا لجمع

القرآن واللبث في أمره، هو انشغاله بأمر اقتراب نهاية العالم⁴⁶، وهذا إدعاء يتنافى والأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، والدلالة على إذنه للصحابة (كتبة الوحي) بتدوين القرآن الكريم، فعن أبي سعيد الخدري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن"⁴⁷، وفي هذا الحديث إشارة قوية إلى أن القرآن الكريم كتب في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أما جمعه فيقول الدكتور مشتاق بشير الغزالي: "لقد جمع القرآن بعض الصحابة كاملا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعض منهم بدأ يجمع القرآن وأكمّله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وهم: علي بن أبي طالب عليه السلام، وسعد بن عبيد، وأبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد ثابت، وأبي بن كعب، وعبيد بن معاوية وزيد بن ثابت⁴⁸."

-التشكيك في فواتح السور: إلى جانب تشكيك المستشرقين في جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ذهبوا إلى التشكيك في بعض آياته من ذلك، مثل التشكيك في فواتح السور، فذهب جمع من المستشرقين إلى التشكيك في الحروف المقطعة التي حوتها فواتح السور القرآنية، ومن هؤلاء المستشرقين الذين شغفهم حب البحث في هذه الموضوعات، نجد "هنري ماسية الذي قال: "هناك تسع وعشرون سورة تنتهي كلها تقريبا إلى العصر الذي سبق الهجرة مباشرة، وتبدأ بحروف مفردة لا تزال تحير مفسري القرآن من المسلمين وغيرهم، فالعلماء المسلمون بعد أن بحثوا لها عن إيجازات وجدوا فيها لغزا لا يعرفه إلا الله وحده، وعاد بعض المستشرقين إلى فكرة الإيجازات هذه، وأراد آخرون أن يجدوا فيها الحروف الأولى لأسماء المالكين الأول للنسخ التي كتبها زيد"⁴⁹. وقد علق أحمد نصري من خلال كتابه "آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، قائلا: " أن القرآن الكريم – فعلا- قد تضمن تسع وعشرين سورة استهلت "بحروف التهجّي" وقد ذكر البعض منها: ألم: البقرة، والر: يونس- هود- إبراهيم – الحجر، والمر: الرعد... وغيرها من فواتح السور مستشهدا بما قاله جلال الدين السيوطي من أن النبي صلى الله عليه وسلم تلا عليهم (صم) فصلت (ص) وغيرهما فلم ينكر أحد ذلك بل سلموا بها دون إنكار ولو كان في الأمر لبس لكان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من استفسروا عنها. وهي من أسرار الله تعالى كما قال بذلك جلال الدين السيوطي ووافقه في ذلك بعض المستشرقين⁵⁰."

-إسقاط المعوذتين من مصحف ابن مسعود: ذهب كثير من المستشرقين إلى التشكيك في موثوقية القرآن الكريم من خلال ادعائهم بإسقاط المعوذتين من مصحف ابن مسعود وممن تبني ذلك

المستشرق ولش welch، وقد حاول إثبات مزاعمه بنصوص وضعية ضعيفة تصيدها من كتاب "المصاحف" لابن أبي داود وغيره من الكتب التي لم تتم الصحة في النقل⁵¹، في مقابل ذلك نجد الإمام الباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" قال: "و لو كان قد أنكر السورتين على ما ادعوا لكانت الصحابة تناظره على ذلك وكان يظهر وينتشر، فقد تناظروا في أقل من هذا، وهذا أمر يوجب التكفير والتضليل، فكيف يحوز أن يقع التخفيف فيه؟ وقد علمنا إجماعهم على ما جمعه في المصحف⁵²، فهل يعقل أن يحذف ابن مسعود السورة التي لا صلاة لمن لم يقرأها⁵³."

وفي ضوء ما سبق يتضح لنا مجموعة من الأمور الهامة، وهي:

- أنه على الرغم من اقتناع غالبية المستشرقين بتواتر جميع سور القرآن الكريم فإن منهج التشكيك في ما هو قطعي يبقى سمة خاصة بهم، فلقد انساق المستشرقون المعاصرون مع أسلافهم في اتباع منهج الشك والمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يصبون إليه من نتائج عكسية، كما أن عدم ثقتهم في صحة النص القرآني دفعهم إلى الشك في أمانة نقله وسلامة تبليغه، إضافة إلى الشك في جمعه وترتيبه، وهكذا يدعي كثير من المستشرقين أن النص القرآني الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم قد نالته - بعد إفضائه به إلى الناس - تعديلات بالزيادة والنقصان خاصة في صورته المكتوبة، ووجدوا في موضوع اختلاف المصاحف الخاصة التي كانت بأيدي بعض الصحابة ميداناً يخبئون فيه ليشفوا رغبة في صدورهم: هي زلزلة العقيدة وفتح أبواب الشكوك والارتباب⁵⁴.

- يعرف هؤلاء المستشرقون أن الشك في نص يوجب الشك في آخر؛ ولذلك فهم يلحون في طلب روايات الاختلاف، وينقلونها في غير تحرز، ويؤيدونها غالباً، ولا يمتحنون أسانيدها، ولا يلتفتون إلى آراء علماء المسلمين فيها. وقد جمع المستشرق الإنجليزي آرثر جفري الاختلافات المنسوبة إلى المصاحف الفردية لبعض الصحابة أمثال ابن مسعود، وأبي بن كعب، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وحفصة، وأنس بن مالك، وزيد بن ثابت، وغيرهم -رضي الله عنهم- كما جمع الاختلافات المنسوبة إلى بعض مصاحف التابعين، وقد جمع ذلك من مختلف المصادر القديمة التي احتفظت بالروايات الأحاد والشاذة المنسوبة

إلهم، وبخاصة تفسير الطبري الذي استقصى الشيء الكثير من ذلك. ومع أن بعضهم لا يجدون مناصاً من الاعتراف بأن بعض الاختلافات تبدو مستحيلة من الناحية اللغوية، وبعضها الآخر يشعر أنها مما اخترعه بعض اللغويين الذين نسبوها لهؤلاء الصحابة والتابعين، فإنهم يصفون مصحف عثمان (رضي الله عنه) بأنه أقرب المصاحف إلى الأصل، ولا يقولون إنه الأصل الموثوق به نفسه، فهم يتحاشون الاعتراف بأن القرآن الكريم قد جُمع وفق منهج علمي رصين قوامه التوثيق والدقة والتثبت.⁵⁵

المنهج الثاني: الانتقاء في استعمال المصادر:

إن طبيعة البحث في أي موضوع كان يقتضي من الباحث الاعتماد على مصادر أصلية لها علاقة مباشرة بمادة البحث، إلا أن المنهج الذي اتبعه المستشرقون في بحثهم ودراساتهم لم تخل من خلل وتتجلى مواطنه فيما يلي:

❖ اعتماد عدد معين ومحدود من مصنفات علوم القرآن دون غيرها: يلاحظ على بعض دراسات المستشرقين في القرآنيات اعتمادها على عدد معين ومحدود من مصنفات علوم القرآن دون غيرها، فعدد المصنفات العربية المتعلقة بعلوم القرآن المعتمدة من طرف المستشرقين محدودة جداً، وهي في معظمها كتب جامعة لم تتحر الصحة والنقد والرواية السليمة وهكذا نجد أن ولدكه، وبيل، وبلاير، وبورتون في جمع القرآن الكريم لا يتجاوزون كتب المصاحف لابن أبي داود، والإتقان للسيوطي، والفهرست لابن النديم، في حين لا نجد عندهم اعتماداً يذكر على الروايات الصحيحة الواردة في كتب الصحاح والسنن أو في مقدمات المفسرين. فاقترضوا على دراسة تفاسير محددة (الطبري - الزمخشري-ابن عربي..). ولم يستقصوا بيان مذاهب التفسير كله وقد يكون من حق الباحث أن يسلك هذا الطريق طوال بحثه، وألا يؤمن ببعض المنهج ويكفر بالبعض الآخر، ولو فعل المستشرق ذلك واستقصى جوانب التفسير المذهبي كلها من تشريعية فقهية، إلى لغوية نحوية، أو أثرية موسوعية من خلال جميع كتب التفسير التي كانت - على الأقل- في وقته لتكشفت له حقيقة مغايرة، وهي أن النص القرآني خصيب متجدد وثري. فليس سهواً إذن أن يغفل جولد تسهر عن آثار أخرى في التفسير، وإنما هو التجاهل المتعمد لبدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذاً متناثراً فرقة الأهواء الحزبية والفكرية.⁵⁶

❖ انتقاء الروايات الضعيفة والمنقطعة من مصادر علوم القرآن: يكاد يتفق منهج المستشرقين العام في الدراسات القرآنية على تعمد اختيار الأخبار الضعيفة والروايات المنقطعة في بطون المصادر العربية قصد بناء أحكامهم عليها، على مقاصد وأغراض معينة. ولقد وجد المستشرقون في كتب معينة ما أفادهم في مبتغاهم هذا .

❖ توليد النصوص والشواهد بتصيدها من كتب الأدب والتاريخ وغيرها: يختلف البحث الاستشراقي في حق القرآنيات عن المنهج الإسلامي المؤسس على ضرورة اعتماد الموثوق من المصادر والمشهود له بالأولية والتميز ، فالمصادر القرآنية الموثوقة ليس فيها ما يسعفهم في تسويع ما يصبون إلى تأكيد من أحكام مغرضة ، واستنتاجات مغلوطة وخاطئة أريد لها أن تكون كذلك، ولهذا يلجئون إلى مصادر أخرى بحثاً عما يعينهم على بلوغ مأمولهم فيجدون بغيتهم في كتب الأدب والتاريخ وغيرها دون أدنى اكتراث بما يشكله اعتماد تلك المصادر في قضايا جوهرية ترتبط بالدراسات القرآنية، والواقع أن كثيراً من المستشرقين ودعاة التغريب قد ألحوا على اعتماد مثل هذه الكتب ، وأولوها الاهتمام البالغ وأعادوا طبعها وأذاعوا بها ، وحرصوا الباحثين من التغريبيين على اعتمادها مصادر ومراجع ؛ وذلك لأنها تفسد الحقائق وترسم صوراً غير صحيحة ولا موثوقة عن واقع الأمور.

❖ إهمال المصادر القرآنية الأصيلة والاحتفاء بدراسات المستشرقين السالفة: يبدو أن من أخطاء منهج المستشرقين في اعتماد مصادر ومراجع معينة تعمّد عدم الاكتراث بموثوقيتها وأولوية بعضها؛ لهذا نجد أن المستشرق الذي يسعى إلى فرض فكرة معينة وتكريسها لا يلقي بالا إلى المصادر التي ترمي مضامينها إلى ما يذهب إليه ، وهو يعمد في الغالب إلى تقديم كتب ثانوية وغير موثوقة على ما هو معروف من كتب موثوقة ، وهذا المنهج الخاطئ كفيل بأن يؤدي إلى نتائج مغلوطة وخاطئة ، ويبدو أن من أعظم أخطاء هذا المنهج المتمثل في عدم ترتيب المصادر حسب موثوقيتها وقيمتها هو تقديم كتب المستشرقين على غيرها من كتب العلماء المسلمين الأوائل في نقل الروايات، والنصوص القديمة.⁵⁷

المنهج الثالث : منهج الأثر والتأثر:

يقوم منهج الأثر والتأثر على قاعدة مفادها أن المصادر الإسلامية قد أخذت الشيء الكثير عن المصادر اليهودية وخاصة القرآن الكريم، حيث يذهب كثير من المستشرقين إلى أنه منتقى من المصادر

اليهودية وقد كتب في هذا الموضوع الكثيرون نذكر على سبيل المثال "اليهودي أبراهام غايغر A-geiger أصدر عام 1833 كتابا يحمل عنوانا مثيرا وهو "ماذا أخذ القرآن عن اليهودية؟". إن مثل هذه الكتابات تهدف بالدرجة الأولى إلى اعتبار القرآن أخذ جزءا مهما من التوراة على حد زعمهم، فالقوم كلما تأثروا يحدث ما بين ثنايا كتابهم المقدس إلا حاولوا البحث عن مشابهة له في القرآن ليسقطوا عليه. والأكثر من ذلك ذهبوا إلى القول أن القصص القرآنية مأخوذة عن القصص اليهودية والنصرانية كما أشار إلى ذلك بلاشير في كتابه "معضلة محمد حيث قال: "إن التأثير النصراني كان واضحا في السور المكية الأولى إذ كثيرا ما تكشف مقارنة بالنصوص غير الرسمية كإنجيل الطفولة الذي كان سائدا في ذلك العهد عن شبه قوي" بل أكثر من ذلك يؤمن الكثير من المستشرقين بأن كثيرا من الأعلام الواردة في القرآن الكريم إنما ترجع إلى أصل عبراني، وإن كان بعض المستشرقون أنفسهم يرفضون هذه الادعاءات جملة وتفصيلا. وغير بعيد عن بلاشير نجد المستشرق شورايي يذهب في مقدمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى أنها أقرب ما تكون لغته إلى اللغة العبرية، وفي هذا تكذيب واضح لعربية القرآن التي قال بها عز وجل وتواترته أسفار المؤلفين العرب وغير العرب مد قرون. فعبارة "رب العالمين" يترجمها ب Rabb des univers فيترك لفظة Rabb كما هي لأنها في العبرية على حد زعمه نفس المعنى في العبرية أما لفظة تفيد الشيطان فيتركها كما هي Shaitan معتقدا أنها مرادفة للمعنى التوراتي 58 .

إن تشيع المستشرقين بمنهج الأثر والتأثر راجع إلى كون هذا المنهج قد طبق بصورة صارمة في بيئتهم، ذلك أن النهضة الأوروبية قد تأسست على الحضارة اليونانية التي تعدُّ الميراث القديم للفكر الغربي، وهكذا كلما أنشئ مذهب فكري وديني جديد وجد له نظير في الحضارة اليونانية القديمة، ومن خلال هذا تم تطبيق هذا المنهج على كل معطيات التراث الإسلامي ومنها حقل القرآنيات، وذلك من غير اكتراث بأصالة التراث الإسلامي ذي الأصول والأسس الواضحة المؤسسة على معايير دينية أصيلة، مستمدة مباشرة من الوحي الإلهي المنزل على محمد (صلى الله عليه وسلم).

المنهج الرابع : المنهج الافتراضي:

إذا كانت الوقائع والأحداث القطعية الإسلامية مجالا خصبا لتشكيك المستشرقين كما رأينا في المناهج السالفة الذكر، فإنهم في هذا المنهج آمنوا وصدقوا بكل ما هو أقرب إلى الكذب ووراحوا يسقطونه على الحقل القرآني، إن أهم مجال في القرآن مارس فيه المستشرقون منهجهم هو ما يتعلق بترتيب الآيات والسور في متبعين في ذلك ترتيبا خاصا يوافق وأهدافهم، إذ نجد معظم المستشرقين قد

أبدوا في مسألة ترتيب الآيات على وجه الخصوص موقفاً مخالفاً لما هو مقرر لدى المسلمين من كون ترتيب الآيات أمراً توقيفياً لا خلاف فيه فهم إذن، وانطلاقاً من منهجهم التاريخي الذي يفترض ترتيباً منطقياً يقبله العقل البشري، حاولوا افتراض ترتيبات جديدة يحكمها الهوى المجرد، وهذا الترتيب الجديد الذي قادهم إليه سلوكهم للمنهج التاريخي قد علق عليه المستشرقون أخطر النتائج في حقل القرآنيات، واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن، وتضارب أحكامه وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية⁵⁹. وتتعدد الأمثلة على هذا المنهج، ومنها:

(أ) يأتي المستشرق الانجليزي "آثر جفري" بفرضية حول سورة الجن فيقول: "إن الآيات الخاتمة للسورة تختلف كثيراً في الشكل والأسلوب، وتظهر وكأنها قطعة غريبة وضعها جامعوا القرآن أو كتبتة". ويريد "جفري" بذلك أن يؤكد للقارئ وجود اختلاف وعدم تناسب وتناسق بين الآيات الخاتمة (يرمي بدون شك إلى الآيات التاسعة عشر فما بعدها من السورة) والتي قبلها من خلال التلميح _ بشكل عرضي وكأنه أمر طبيعي _ إلى أن كتبه الوحي هم الذين أضافوا المقطع الذي لا يتناسب -حسب زعم جفري - مع الآيات السابقة، وهذه طريقة معروفة لدى المستشرقين في مخاطبة قرائهم، ولورج جفري إلى كتب التفسير، وكتب علم التناسب القرآني؛ لتبين له أن لاضطراب ولا اختلاف بين طرفي السورة⁶⁰ ، وكما أشار الإمام برهان الدين البقاعي (ت 885) في آخر حديثه عن سورة الجن يقول: "لقد التقى أول السورة وآخرها، فدل آخرها على الأول المجمل وأولها على الآخر المفصل، وذلك أن أول السورة بين عظمة الوحي بسبب الجن ثم بين في أثناءها حفظه من مسترقي السمع وختم بتأكيد حفظه وحفظ جميع كلماته".⁶¹

(ب) يستعمل المستشرق الفرنسي "أنري ماسيه" مصطلح (الافتراض) حين ينسب لعثمان بن عفان رضي الله عنه هدفاً سياسياً صبا إليه وهو يأمر بجمع القرآن، فيقول: (يمكن الافتراض أنه كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا يعادل الهدف الديني، فقد وصل إلى الخلافة بجهد، وكان أن عزز مركزه بإقراره نصاً لا يتغير للكتاب المقدس).⁶²

(ج) يرى " رودويل " أن الآيات التي نزلت مع أول الوحي تتسم بالقصر قد حاول أن يضع على أساسها ترتيباً جديداً للصور المختلفة، فنراه مثلاً يعلق على سورة الملك بقوله: (من الواضح أن الآيات من (8) إلى (11) قد نزلت متأخرة عن بقية السورة، ثم ألحقت بها؛ لأن كلاً منها أطول من بقية آيات السورة. ويكفي للرد على افتراضاتهم أنه إذا كانت تلك الآيات لم تنزل في الوقت الذي أنزلت فيه بقية

السورة، فما هو إلا دليل صريح على أن ما جاء في المصحف من ترتيب للآيات على غير الترتيب التزليلي إنما هو من عند الله الحكيم الخبير، وكفى. ولا شك أن الردّ على مثل هذه الافتراضات والتصورات لا يحتاج إلى جهد كبير، ولاسيما أنها قد بلغت من الشذوذ إلى حد إنكارها واستغرابها من قبل المستشرقين قبل غيرهم من المسلمين. فكفى الله المؤمنين القتال⁶³.

المنهج الخامس : المنهج الإسقاطي:

مارس المستشرقون عملية الإسقاط متأثرين بخلفياتهم العقدية وموروثاتهم الفكرية ، ومندفعين بدافع نفسي يهدف الى رمي القرآن الكريم بما ثبت في حق كتبهم المقدسة ودياناتهم المحرفة ، محاولين بذلك الانتقاص من قدر هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والأمثلة على المنهج الإسقاطي متعددة، منها:

(1) ذهب "بلاشير" في معرض حديثه عن جمع القرآن الكريم في مصحف واحد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من أنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يميلون إلى ترك الأمور على حالها، بدعوى أن العرب في جملتهم لا يفكرون إلا في الحاضر ويغفلون ما سيأتي به المستقبل مما جعلهم يعزفون عن جمعه، وقد استغل المستشرقون الحالة المزرية التي يمر بها العالم الإسلامي من تخلف وتأخر في مجالات عدة خاصة ما يتعلق منها بالمجالات الحديثة التي أنتجتها أوروبا لإثبات فكرتهم والتي مفادها أن المسلمين والعرب بصفة خاصة تخلفوا لأن كتاب المسلمين المقدس القرآن – عاقهم عن التفكير الحر.⁶⁴

(2) ذهب بعض المستشرقين الى كون أسلوب القرآن المكي متميز عن أسلوب القرآن المدني، لاعتبارات عدة مفادها أن البيئة القرشية كانت بيئة متخلفة بخلاف بيئة المدنية المتحضرة وبناء على هذا ذهب أحد المستشرقين إلى القول: "إن اختلاف الأسلوب بين العهد المكي والعهد المدني يعتبر انعكاسا واضحا للبيئة التي وجد فيها، والنصوص القرآنية تعكس طبيعة وبيئة وظروف كل مكان ويفترض المستشرق "رودوير" في حديثه عن نزول الوحي أن أوائل السور تتسم بالقصر ويحاول أن يرتبها حسب هواء، فنراه مثلا يعلق على سورة الملك بقوله: "من الواضح أن الآيات من 8 إلى 11 قد نزلت متأخرة عن بقية السورة ثم ألحقت بها لأن كلا منها أطول من بقية آيات السورة، ولكن بالرجوع إلى سورة الملك لا نجد أن الآيات المشار إليها أطول من غيرها، ولو فرضنا جدلا أن حدوث هذا الأمر فإن هذا لا يعني أن في الآيات خلل في الترتيب، وإنما يجب التسليم بأن ترتيبها توقيفي من عند الله⁶⁵.

(3) يذهب "نولدكه" بعيدا حين يصف في محاولة له إعادة ترتيب سور القرآن معتمدا على أسلوب القرآن وما نقلته كتب السيرة، والتأريخ الإسلامي المتقدمة، لكن في مقابل ذلك لم يخف معوقا مهما رافق عمله، تمثل في عدم الوثوق بما جاء في الروايات الإسلامية، لاسيما ما يتعلق منها بالسنوات المهمة والمراحل المختلفة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم⁶⁶. وفي الواقع أن سور القرآن وآياته لا تتضمن أي تناقض أو تباين في أسلوبها وليست متأثرة بأي بيئة مدنية كانت أو بدوية كما يزعم المستشرقون وكل ما في الأمر هو أن هذه الآيات جاءت مخاطبة للناس وفق أحوالهم بين اللين والتشدد والوعد والوعيد تارة أخرى، تبعا لما يقتضيه الحال والمقام.⁶⁷

وفي ضوء ما سبق يتضح لنا بدون أي شك أن المنهج الإسقاطي، الذي اختلقه المستشرقون لا يستند إلى أي دليل، ولو درسوا وقرؤوا كتب العرب وسيرهم وإنجازاتهم لما افترخوا كل هذه الأكاذيب.

المنهج السادس: التركيز على المرحلة التأسيسية للحقل القرآني:

إهتم هذا المنهج بشكل دقيق ومفصل بالمرحلة التأسيسية للعلوم القرآنية وعلى رأسها علم التفسير، فبعد الاهتمام البالغ بمراحل جمع القرآن وتكوين مصحف إمام، أخذ الاهتمام الاستشراقي يتوجه إلى بحث البدايات الأولى لظهور علم التفسير مع جيلي الصحابة والتابعين، ولعل الهدف من كل ذلك هو تحطيم أسس العلوم القرآنية وركائزها المتمثلة في المرويات المتصلة بالصحابة والتابعين؛ قصد الخلوص إلى نتيجة مفادها أن التراث التفسيري لم يدون إلا في مرحلة متأخرة عن العصور الأولى. وقد نهج المستشرقون في كل ذلك طرائق عدة:

- تمثلت في التشكيك في الروايات الصحيحة والتقليل من أهمية أعلام علم التفسير ومكانتهم، كابن عباس ومجاهد، ورواد الجمع القرآني، كزيد بن ثابت وأبي بكر وعثمان رضي الله عنهم. لقد تبين لهؤلاء المستشرقين أن العلوم الإسلامية وعلى رأسها العلوم القرآنية قد استوت معالمها ومركزاتها على أساس وبناء صرح المرحلة التأسيسية في عهد الصحابة والتابعين؛ من أجل ذلك تفتقت أذهان القوم على التفكير في إعادة بحث ودراسة تلك المرحلة التي يركز عليها تاريخ القرآن بكل أطواره بصورة تهدف إلى تحطيم أسسها وإثارة مختلف الشبهات حولها.

لم يترك المستشرقين المعاصرين مرحلة من مراحل جمع القرآن الثلاث إلا ونسجوا حولها سياجا من الافتراءات والشبهات، منها:

(أ) أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجمع القرآن في مصحف؛ لأنه لم يكن يفكر إلا في الحاضر، ولأنه أيضاً كان يتوقع قرب قيام الساعة فلا داعي إذاً لجمعه .

(ب) اعتبار مصاحف الصحابة الخاصة التي انفردوا فيها بقراءات شاذة كانت أكبر دليل على عدم تواتر القرآن وموثوقيته. ويعد هذا الاتهام لا أساس له من الصحة، فالمصاحف الخاصة بالصحابة كانت مخالفة لسواد المصاحف التي أجمعت عليها الأمة خلال الجمع العثماني، إلا أن أصحابها كانوا واعين لتلك القراءات الشاذة والتفسيرات المدرجة.⁶⁸

(ج) اعتبار زيد بن ثابت (رضي الله عنه) شخص غير مؤهل أو موثوق به في مهمة جمع القرآن، فهم يعتبروا أن زيد بن ثابت (رضي الله عنه) لم يكن ذلكم الرجل المؤهل والموثوق بأمانته في مهمة جمع القرآن في عهد أبي بكر (رضي الله عنه). ويعد هذا الاتهام لا أساس له من الصحة، إذ لا يخفى مدى ما بلغه زيد بن ثابت (رضي الله عنه) من الثقة والضبط منذ أن كان كاتباً للوحي في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن توفي رضي الله عنه عام (45هـ)، وقد شهد كثير من الصحابة بفضلته وجلالة قدره، وعلاوة على ذلك فإن زيداً رضي الله عنه قد شهد العرضة الأخيرة للقرآن في حياته صلى الله عليه وسلم، كما أنه كان من أشهر الصحابة إتقاناً لحفظ القرآن ووعياً لحروفه وأدائه لقراءته.⁶⁹

المنهج السابع: منهج النفي:

يعتبر منهج النفي أحد المعالم البارزة في كثير من أبحاث المستشرقين التي تتناول المرويات الصحيحة المرتبطة بالدراسات القرآنية وعلوم القرآن على وجه الخصوص، فنجدهم ينفون العديد من الروايات لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبثون -بالمقابل- بكل ما هو ضعيف شاذ، وخير مثال على ذلك هو المستشرق الفرنسي إميل درمنغهم الذي عبر عن ذلك قائلاً: "من المؤسف حقاً أن يكون قد غالى بعض هؤلاء المتخصصين من أمثال موير ومرجليوت ونولدكه وسبرنجر ودوزي وغيرهم وجولدزهر وغيرهم في النقد أحياناً، فلم تزل كتبهم عامل هدم ونفي على الخصوص، ولا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة....."⁷⁰

يسعى منهج النفي إلى إثارة الشكوك والمبالغة في النقد إلى حد الإلغاء والنفي الكيفي لكل ما يتعارض مع وجهات النظر الاستشراقية وذلك بهدف نفي الحقائق القرآنية والوقائع التاريخية المرتبطة بآزوله وجمعه وغير ذلك، والأمثلة على ذلك، منها :

❖ يعتمد كثير من المستشرقين إلى تجاوز ونفي الوقائع التاريخية المرتبطة بعلوم القرآن والتي أجمع عليها علماء الإسلام وذلك من خلال اقتناص وتصيد روايات ضعيفة ومنقطعة وبناء أحكام باطلة عليها، ولا شك أن الوقوف عند الروايات الضعيفة التي لا تتفق مع الروايات والوقائع الصحيحة يكون مدعاة لنفي ونقض ما هو صحيح وثابت أو إدخال الشك والارتياب _ على الأقل _ في النفوس من خلال المبالغة في نقد الصحيح إلى حد إلغائه ونفيه ، ومما يدلُّ على ذلك إثارتهم الخلاف حول أول من جمع القرآن، وذلك بالاستناد إلى روايات منقطعة . وقد يعمدون إلى ضرب بعض الروايات ببعض؛ قصد كشف تناقضها وتعارضها حسب زعمهم، وبالتالي التشكيك في مصداقية النص القرآني. وفي سبيل ذلك يستند المستشرقون إلى بعض الأحاديث الضعيفة من أجل استنتاج كون القرآن قد سقطت منه بعض الآيات أثناء كتابته وجمعه ، وقد يسعون إلى إحداث نوع من البلبلة والتشويش من خلال استعراض مختلف الروايات الضعيفة في الموضوع الواحد كما هو الشأن في أول من جمع القرآن . ولا شك أن كثرة اعتماد ورجوع بعض المستشرقين أمثال نولدكه ، وبلاشير ، وولش ، إلى الكتب التي تُعج بالروايات الضعيفة والمنقطعة والمتناقضة ، تبين لنا طبيعة المنهج المسلوك لدى المستشرقين الذي يتجلى في تصيّد ما يخدم آراءهم ؛ من أجل نفي ما هو صحيح ومجمّع عليه.

❖ يرى "سبرنجر" أن اسم النبي (صلى الله عليه وسلم) قد ورد في أربع سور من القرآن هي آل عمران والأحزاب ومحمد والفتح، وهي جميعها سور مدنية، ومن ثم فإن لفظة (محمد) لم تكن اسم علم للرسول قبل الهجرة. وهذا ينفي ويُلغى بسهولة كل الروايات التاريخية والسنن المأثورة التي ورد فيها (في الفترة المكية، لا لشيء إلا لكون صلى الله عليه وسلم الاسم) ذكر اسم محمد (صلى الله عليه وسلم الاسم لم يرد في القرآن المكي ، ومعلوم أن كثيراً من المستشرقين ينفون أحداثاً ووقائع معينة من السيرة النبوية ما دامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تاريخي خاص بتفاصيل حياة النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا ما مكّهم من عملية انتقاء متعسفة ذات طابع هدمي وإقصائي يرمي إلى نفي كل رواية أو واقعة لا يرد ذكرها أو الإشارة إليها في القرآن الكريم.

المبحث الخامس: نتائج الدراسة وتوصياتها:

أولاً : نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة الى مجموعة من النتائج من اهمها:

- (1) يمكن تلخيص أهداف المستشرقين في دراساتهم العربية والاسلامية في هدف عام رئيسي هو تحطيم أسس العلوم القرآنية وركائزها المتمثلة في المرويات المتصلة بالصحابة والتابعين ، بقصد الخلوص الى نتيجة مفادها أن التراث التفسيري لم يدون إلا في مرحلة متأخرة من العصور الأولى . وقد نهج المستشرقون في كل ذلك طرائق عدة تمثلت في التشكيك في الروايات الصحيحة والتقليل من أهمية أعلام التفسير ومكانتهم.
- (2) سعى المستشرقون لتحقيق أهدافهم بوسائل متعددة كثيرة ، فهم لم يتركوا وسيلة لنشر أهدافهم وبث آرائهم إلا سلكوها، ومن هذه الوسائل: تأليف الكتب، وإصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه ، وارساليات التبشير إلى العالم الإسلامي ، وإلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية ، وعقد المؤتمرات...الخ.
- (3) تعددت مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم وعلومه ، وقد جاء اهتمام المستشرقين بهذه العلوم خاصة، كونها تخدم القرآن الكريم، والتشكيك في هذه العلوم يعني التشكيك في صحة القرآن الكريم، ومحاولة التشويش على عقيدة المسلمين، من أبرز المناهج الاستشراقية في بحث علوم القرآن وقضاياها: منهج التشكيك فيما هو قطعي، ومنهج الانتقاء في استعمال المصادر ، ومنهج الأثر والتأثر ، والمنهج الافتراضي ، والمنهج الاسقاطي ، ومنهج التركيز على المرحلة التأسيسية للحقل القرآني ، والمنهج النفي.

ثانياً: التوصيات:

من خلال عرض النتائج السابقة توصل الباحث للتوصيات التالية :

- ✕ ضرورة التوعية بالأساليب الملتوية التي يلجأ إليها بعض المستشرقين في الطعن في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والتوعية بخطورة من سار على نهجهم من تلازماتهم ممن ينتسبون للإسلام ويستخدمون أساليب زاعمين حمل لواء التجديد في التفسير والفهم لكتاب الله تعالى، مدعين النعمة على مناهج المستشرقين المعادين للإسلام ، وفي حقيقة أمرهم لم يخرجوا عن نهجهم كثيراً، وإنما يرددون ما سمعوه ودرسوه عنهم، هذا من

جانب، ومن جانب آخر مدعين الوصول إلى مناهج جديدة في التفسير والتأويل لم يصل إليها أحد من قبلهم.

✕ ضرورة عقد مؤتمرات وندوات لتوعية الشباب بدينهم، وتبصيرهم بالادعاءات الكاذبة الموجهة اليه وتصحيحها بالدليل القاطع مما لا يدعى لديهم مجال للشك.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية أبريل، 1970.
- أحمد الاسكندراني وآخرون، المفصل في الأدب العربي، دار إحياء العلوم، بيروت، 1994.
- أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2002.
- أحمد رضا، معجم متن اللغة، ج 3، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دراسة نقدية، ط 1، دار العلم للطباعة والنشر، 2009.
- الباقلائي، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت، 1988.
- التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ج 1، منشورات كتاب مناهج المستشرقين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، الرياض، 1985.
- حسن عبود، موسوعة القرآن الكريم، مجلة الاجتهاد، العددان (57، 58)، 1424 هـ.
- حسن عزوزي، مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتفسير، الطبعة الأولى، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 1998 م.
- حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، كتاب المجلس العلمي، العدد 13، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 1996.
- الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق يوسف الغش، 1984.
- رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.
- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الجزء (3-4)، الطبعة الأولى، 1992.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط 2، دار العلم لملايين، 1989.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (التبشير - الاستشراق - الاستعمار)، الطبعة السادسة، دار القلم، دمشق، 1990.

- عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م.
- عبد الكريم يونس الخطيب، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، مؤتمر الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة 1396هـ، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1404هـ.
- مالك بن نبي، إبتاح المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، 1969.
- محمد أحمد دياب، أضواء على الاستشراق والمستشرقين، دار المنار، 1992.
- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1964.
- محمد عبد الغني، حسن عبد الله الفكري، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، 1965.
- محمد عوني عبدالرؤوف، جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004م.
- مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه، وجمعه ط 1، دار النفائس، 2008م.
- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون أهداف الاستشراق ووسائله، مجلة حضارة الإسلام، العدد 9، السنة 2، 2007.
- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، ط3، 1405هـ.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، 1985.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، 1985.
- يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- Blachere, Regis, Introduction ou coran, paris, 1959, p : 16- 26

الإحالات :

- ¹. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، ط3، 1405هـ.
- ². مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، 1985.
- ³. حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، كتاب المجلس العلمي، العدد 13، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 1996.

- ⁴. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م.
- ⁵. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
- ⁶. رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- ⁷. أحمد رضا، معجم متن اللغة ج 3، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- ⁸. أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2002.
- ⁹. محمد عبد الغني، حسن عبد الله الفكري، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، 1965.
- ¹⁰. مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، 1969.
- ¹¹. محمد البي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1964.
- ¹². أحمد الاسكندراني وآخرون، المفصل في الأدب العربي، دار إحياء العلوم، بيروت، 1994.
- ¹³. إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية أبريل، 1970.
- ¹⁴. يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004.
- ¹⁵. سامي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الجزء (3-4)، الطبعة الأولى، 1992.
- ¹⁶. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاث وخوافها (التبشير - الاستشراق - الاستعمار)، الطبعة السادسة، دار القلم، دمشق، 1990.
- ¹⁷. سامي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الجزء (3-4)، الطبعة الأولى، 1992.
- ¹⁸. عبد الكريم يونس الخطيب، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، مؤتمر الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة 1396هـ، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1404هـ.
- ¹⁹. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط 2، دار العلم للملايين، 1989.
- ²⁰. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، ط 3، 1405هـ.
- ²¹. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، ط 1، مكتبة وهبة، 1412هـ/1992م.
- ²². عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاث وخوافها (التبشير - الاستشراق - الاستعمار)، الطبعة السادسة، دار القلم، دمشق، 1990.

- ²³ . سورة الضحى، (6-8).
- ²⁴ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، كتاب المجلس العلمي، العدد 13، مطبعة أنفوبرانت، فاس ، 1996
- ²⁵ . سامي سالم الحاج ،الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الجزء (4-3) ، الطبعة الأولى، 1992.
- ²⁶ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ²⁷ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.
- ²⁸ . عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ،أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (التبشير – الاستشراق – الاستعمار) ، مرجع سبق ذكره.
- ²⁹ . محمد عوني عبدالرؤوف، جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004م.
- ³⁰ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض ، ط 1، مرجع سبق ذكره.
- ³¹ . محمد أحمد دياب، أضواء على الاستشراق والمستشرقين ،دار المنار، 1992.
- ³² . مصطفى السباعي ،الاستشراق والمستشرقون أهداف الاستشراق ووسائله،مجلة حضارة الإسلام، العدد 9، السنة 2، 2007.
- ³³ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م.
- ³⁴ . التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ج 1، منشورات كتاب مناهج المستشرقين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، الرياض، 1985.
- ³⁵ . مصطفى السباعي ،الاستشراق والمستشرقون أهداف الاستشراق ووسائله،مجلة حضارة الإسلام، مرجع سبق ذكره.
- ³⁶ . محمد أحمد دياب، أضواء على الاستشراق والمستشرقين ،دار المنار، 1992.
- ³⁷ . سامي سالم الحاج ،الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، الجزء (4-3) ، الطبعة الأولى، 1992.
- ³⁸ . مصطفى السباعي ،الاستشراق والمستشرقون أهداف الاستشراق ووسائله، مرجع سبق ذكره.
- ³⁹ . حسن عبود، موسوعة القرآن الكريم. مجلة الاجتهاد ،العددان (57، 58) ، 1424هـ.
- ⁴⁰ . مصطفى السباعي ،الاستشراق والمستشرقون أهداف الاستشراق ووسائله، مرجع سبق ذكره.
- ⁴¹ . مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ج1، 1985.
- ⁴² . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.

- ⁴³ . حسن عزوزي ، مدخل إلى دراسة علوم القرآن والتفسير، الطبعة الأولى، مطبعة أنفوبرانت ، فاس، 1998م.
- ⁴⁴ . مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه، وجمعه ط 1، دار النفائس، 2008م
- ⁴⁵ . Blachere, Regis, Introduction ou coran, paris, 1959, p : 16- 26.
- ⁴⁶ . التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، ج 1، منشورات كتاب مناهج المستشرقين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، الرياض، 1985.
- ⁴⁷ . الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق يوسف الغش، 1984 .
- ⁴⁸ . مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه، وجمعه ط 1، دار النفائس، 2008م.
- ⁴⁹ . أحمد نصري ، أراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دراسة نقدية، ط 1، دار العلم للطباعة والنشر، 2009.
- ⁵⁰ . أحمد نصري ، أراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دراسة نقدية، مرجع سبق ذكره.
- ⁵¹ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁵² . الباقلائي، إعجاز القرآن ، عالم الكتب، بيروت، 1988.
- ⁵³ . الباقلائي، إعجاز القرآن ، المرجع السابق.
- ⁵⁴ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.
- ⁵⁵ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره
- ⁵⁶ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁵⁷ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.
- ⁵⁸ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁵⁹ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁶⁰ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.
- ⁶¹ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁶² . أحمد نصري ، أراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دراسة نقدية، مرجع سبق ذكره
- ⁶³ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.
- ⁶⁴ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.

⁶⁵ حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.

⁶⁶ مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، مرجع سبق ذكره.

⁶⁷ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.

⁶⁸ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مرجع سبق ذكره.

⁶⁹ . حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، المرجع السابق.

⁷⁰ . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض نقد، مرجع سبق ذكره.

الاستشراف الفرنسي ودراسته للقرآن الكريم الاتجاه والمنهج

د. سامية خضرة بن هنية
جامعة الجزائر

Abstract:

The Orientalist thought, whether old or new, cognitively field, I care about scientists and thinkers of the West of different schools. Quran out human civilization University of each variants and their differences and coalitions. Has given the European and French Orientalist school, interest in this area.

What is the attitude of the French Orientalism Quran? What are the reasons and motives and goals of the study of the Quran and its translation?

Keywords:

Orientalist- Quran- civilization- French Orientalism- European

يُعَدُّ الفكر الاستشراقي، سواء كان قديماً أو حديثاً، حقلاً معرفياً، اهتم به علماء ومفكرى الغرب على اختلاف مدارسهم، فهو إنتاج فكريّ شهده العالم في حقبات تاريخية متصلة تسير جنباً إلى جنب مع التحوّلات والمتغيّرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت العصور، والتي عاش فيها أولئك المستشرقون، فلا يمكن فصل ما شهدته من ظروف سياسية واجتماعية وغيرها، وبين ما أنتجه المستشرقون من دراسات.

وعليه، فهو بُنية معرفية ارتبط منذ نشأته بالمصلحة والسلطة، كما ارتبط هذا الفكر بدراسة الشرق عامة ودراسة الإسلام خاصة. هذا الأخير الذي زخرت به الحضارة الإسلامية مما أفرز اهتمام الغرب بهذه المنظومة المتناسقة، انطلاقاً من دراسة مصادره بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكل ما يتعلق بالتراث الإسلامي، وما يشمل من علوم وأدب وثقافة وعقيدة وفكر؛ وكان في مقدمة هذا الاهتمام العناية بدراسة القرآن الكريم ومحاولة ترجمة معانيه باعتباره حقلاً معرفياً ثرياً يتمتع

بمميزات ومضامين وخصوصيات، فهو النصّ المركزي الأكبر في الثقافة العربية الإسلامية، إذ يصل إلى أعماق الحقائق القصوى الثابتة في كلّ من النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني ليرسم الخطوط الفاعلة في علاقة البشر بالواقع ويعيّن خطوطها.

فالقرآن الكريم أصل حضارة إنسانية جامعة لكلّ تنوعاتها واختلافاتها وائتلافاتها، وهو الكتاب الوحيد الذي منّ الله به على البشرية وأودعه تلك الطاقات الهائلة على الاستيعاب والتجاوز والقدرات التي لا تحصى ولا تُنْقِضي على تصحيح مسارات البشرية.

انطلاقاً من ذلك أوّلّت المدارس الاستشرافية الأوروبية عامة، والفرنسية خاصة، الاهتمام بهذا المجال، لأسباب ودوافع وأهداف متعددة أدّت إلى تعدد المنهج في دراسة وترجمة القرآن الكريم.

لذلك تطرح الإشكالية الآتية المتمثلة في أسئلة فرعية هي:

1. ما موقف الاستشراق الفرنسي من القرآن الكريم؟
 2. ما هي الأسباب والدوافع والأهداف من دراسة القرآن الكريم وترجمته؟
 3. ما هو المنهج المتبع في الاستشراق الفرنسي دراسة القرآن الكريم؟
- للإجابة على الإشكاليات الآتية، لابدّ من تحديد خطة علمية منهجية في تقسيم البحث إلى العناصر الآتية:

. المبحث الأول: مفهوم الاستشراق.

. المطلب الأول: الاستشراق في اللغة.

. المطلب الثاني: مفهوم الاستشراق اصطلاحاً.

. المبحث الثاني: مدارس الاستشراق الأهداف والدوافع.

. المطلب الأول: مدارس الاستشراق.

. المطلب الثاني: أهداف ودوافع الاستشراق.

. المبحث الثالث: المدرسة الاستشرافية الفرنسية ودراستها للقرآن.

. المبحث الأول: اتجاهات المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن.

. المبحث الثاني: منهج الاستشراق الفرنسي في دراسة القرآن.

. الخاتمة: نتائج وتوصيات.

المبحث الأول

مفهوم الاستشراق

اختلف الباحثون والمفكرون في تحديد مفهوم الاستشراق وفي أنساقه ومناهجه منذ قرون عديدة، سواء عند الغرب أو عند المسلمين، باعتباره حقل معرفي ضخم نشأ في الغرب لدراسة الثقافات الشرقية، وتمثلها في الفنون المختلفة؛ فعزف بتعريفات اصطلاحية كثيرة من طرف الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين؛ وقبل ذكر بعض هذه التعريفات لابد من تحديد المفهوم اللغوي لهذا المصطلح.

المطلب الأول: الاستشراق في اللغة.

(الاستشراق): تعريب لكلمة الإنجليزية (Orientalism)، مأخوذ من الاتجاه إلى الشرق، وهي على وزن استفعال، مشتقة من مادة (شرق)، يقال: شرقت الشمس، شرقا، وشروقا: إذا طلعت (1).
والجدير بالذكر أن الكلمة التي نبحث عن مفهومها اللغوي لم ترد في المعاجم العربية المختلفة (2)؛ غير أن هذا لا يمنع الباحث من الوصول إلى معناها الحقيقي، استنادا إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، حيث يبدو أن معنى الاستشراق أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم (3)؛ فيفهم مما سبق أن (الاستشراق): كلمة مشتقة من (الشرق) الذي أصبح يعني خاصة: الشرق العربي الإسلامي.

المطلب الثاني: مفهوم الاستشراق اصطلاحا

تعددت مفاهيم الاستشراق اصطلاحا عند المفكرين الغربيين، وعند المفكرين الإسلاميين، إذ لم يتفقوا على مفهوم محدد يمكننا اعتماده، مدلولاً للفظ (الاستشراق)، فكثرت التعاريف، نذكر منها ما يأتي:

1. يعرف (الاستشراق) بأنه: «عِلْمُ الْعَالَمِ الشَّرْقِيِّ»؛ وها التعريف يحمل مَعْنَيْنِ:
(أ). معنى خاص، وهو: «الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده» (4).

(ب). معنى عام، حيث يطلق الاستشراق على كل غربي يشتغل دراسة الشرق كله وآدابه وحضاراته وأديانه.

2. ويعرف محمد عبد الغني (الاستشراق) بقوله: «هو اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضارته وفلسفاته وأديانه وروحانياته، وأثر ذلك في تطوّر البناء الحضاري للعالم كله» (5).

3. أما المفكر الجزائري مالك بن نبي، فإنه يُحدّد مصطلح (الاستشراف) فيقول: « إننا نغني بالمستشرقين الكتاب الغزيرين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية، وأنّ صفة (مستشرق) ينبغي أن تقتصر على من ليس شرقيا، لأنها تصف حالة طلب لشيء غير متوفّر في البيئة التي نشأ فيها الطالب » (6).

4. بينما يعرف الدكتور حسن حنفي (الاستشراف) بقوله: « هو مجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية إبان المدّ الأوروبي عندما أرادت جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، أي: في المستعمرات خارج أوروبا » (7)؛ وهذا التعريف حصره صاحبه في فترة النهضة الأوروبية، وحصّر هدفه في أغراض استعمارية، وحصّر (الاستشراف) في المدرسة الأوروبية دون الأمريكية، والواقع يثبت عكس ذلك.

5. ومن المعاصرين العرب الذين تناولوا موضوع (الاستشراف) وتحديد مفهومه إدوارد سعيد، الذي عرّفه بقوله: « إنّه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقارير حول، وبوصفه وتدريبه والاستقرار فيه وحكمته » (8)؛ ويصفه في موضع آخر بأنّه « قراءة الشرق بنطق سلطوي ويؤسّس للتمييز بين نمط المعرفة الغربية التي توصف دائما بالعقلانية، وبين الثقافة الشرقية التي بدت في كلّ التقارير الاستشرافية عنوانا لنمط التفكير الأسطوري، ونموذجا لعقل لا يملك الربط بين البرهان وبين المقدمات والنتائج » (9).

6. ويُذكر مفهوم آخر أكثر عمومية « هو اعتباره أسلوبا للتفكير على التمييز الأنطولوجي والإبستمولوجي بين الشرق والغرب، إذ يهدف هذا المفهوم إخضاع الشرق للغرب، وأداة ووسيلة للتعبير عن التناقض بين الشرق والغرب » (10).

كلّ هذه المفاهيم تتعلّق بالمفكرين العرب والمسلمين الذين أرادوا تحديد مفهوم (الاستشراف) (المستشرقين) على أنّه نشاط فكريّ يهدف لدراسة المشرق الاسلامي، ليشمل العلوم والآداب والثقافة والعقيدة والفكر، فهو أسلوب التميّز المعرفي والفكري والعنقي والإيديولوجي بين الشرق والغرب، سواء كان لهذا النشاط الفكري بُعد أكاديمي يَنبُني على أصل علمية، أو بُعد عرقي يَرْتَكِز على التمييز الثقافي والعنقي والتاريخي والعنقي بين المشرق والغرب، أو بُعدا استعماريّا يهدف إلى السيطرة على الشرق وإعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكّم فيه.

أما مفهوم (الاستشراف) لدى علماء الغرب، فنجد تعريفات ومفاهيم كثيرة، منها:

1. ما يَرَاهُ (رودي بارت Rodi part) أَنَّ (الاستشراق): هو عِلْمٌ يختصّ بفقه اللغة خاصّة، ولا بدّ لَنَا إِذْنٌ أَنْ نُفَكِّرَ في المعنى الذي أطلق عليه كلمة (استشراق) المشتقة من كلمة (شرق) التي تعني: مشرق الشمس؛ وعلى هذا يكون (الاستشراق): هو علم الشروق أو علم العالم الشرقي (11).
 2. ويعتمد المستشرق الإنجليزي (آبري) تعريف (قاموس أكسفورد) الجديد الذي يعرف (المُسْتَشْرِق) بأنّه: «من تبحّر في لغات الشرق وأدابه» (12).
 3. ويعرّف (جويدي) (علم الاستشراق) بقوله: «والوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب إنما هو علمُ الشرق». بل نستطيع أن نقول: «إنّ غرض هذا العلم الأساسي ليس مقصوراً على مجرد درس اللغات واللهجات أو تقلّبات تاريخ بعض الشعوب، كلّاً... بل من الممكن أيضاً أن نقول: إنّ بناءً على الارتباط المتين بين التمدّن الغربي والتمدّن الشرقي ليس علم الشرق إلّا باباً من أبواب تاريخي الروح الإنساني...» (13).
 4. أمّا (ديتريش)، فيعرّف (المُسْتَشْرِق)، وليس (الاستشراق)، بأنّه: «هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق» (14).
- وخلاصة القول أننا نقول: إنّ الاستشراق له دلالات واسعة ومفاهيم كثيرة، كلّها تتفق على أنّه عِلْمٌ يختصّ بفقه اللغة ومتعلقاته وعلم الشرق بكلّ جوانبه التاريخية والحضارية والاجتماعية... الخ. إلّا أنّه لا يوجد اتفاق تامّ حول معنى (الاستشراق) وحدوده ومضموناته؛ وعليه يمكننا القول بأنّ (الاستشراق) بمعناه العامّ يشير إلى الدراسات والأبحاث والأعمال الكتابية الأخرى التي قام بها المفكّرون الغربيون عن الشرق للّك عرّفه إدوارد سعيد بأنّه علم الشرق في الغرب.
- ويظهر بهذا أنّ (الاستشراق) فَرْعٌ من فروع المعرفة في الثقافة الغربية؛ وهو مصطلح مطّاطي، لم يتوقّف عند تعريف واحد جامع مانع، إذ لم يحدد المفهوم والتعريف النهائي له بسبب (المُسْتَشْرِق) نفسه الذي سعى أن يكون المصطلح مطّاطياً، فتارة يسمّى (استشراقاً)، وتارة يسمّى (استغراباً)، وتارة يسمّى ب(الدراسات للعلوم الإنسانية)... الخ.

المبحث الثاني

مدارس الاستشراق الأهداف والدوافع

المطلب الأول: مدارس الاستشراق.

ينقسم (الاستشراف) من حيث التحديد الزمني، ومن حيث الرقعة الجغرافية، إلى قسمين:

1 . (استشراف قديم): يتمثل في القارة الأوروبية مع تفاوت بلدانها، ويسعى هذا القسم بـ(المدرسة الاستشرافية الأوروبية)، التي كان لها احتكاك بالعرب والمسلمين منذ الفتوحات الإسلامية التي وصلت إلى (إسبانيا) وجنوب (فرنسا) و(روسيا)، مما أدى بهذه الدول إلى الاهتمام بالحضارة الإسلامية، فأنشأت مدارس ومعاهد لتعليم اللغة العربية. وجلبت الكثير من المخطوطات والكتب من كل أنحاء العالم الإسلامي، وكانت الغاية من ذلك التعرف على لغة وتاريخ حضارة العالم الإسلامي، بنية الاستفادة من جهة، وبنية يلب العقلية العربية الإسلامية من كل خصائص الأصالة والابتكار، انطلاقا من فكرة فوقية الجنس الآري على ما عداه من أجناس أخرى، والإلحاح على فكرة المركزية الأوروبية بالنسبة للعالم فكرا وثقافة وحضارة ومدنية.

2 . (استشراف حديث): تصنف (أمريكا) ضمن دول العالم الجديد، لذلك فـ(الاستشراف الأمريكي) ليس استشرافا قديما، كما في أوروبا، بل هو استشراف معاصر حديث، استفاد من القديم، إذ نشأ في أوائل القرن التاسع عشر، وشهد نهضة شاملة بعد منتصف القرن العشرين. فقد ظهرت الدراسات العربية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، لتأخذ مضمونا جديدا وشكلا أكثر دقة وتخصّصا، لأن هدف أمريكا هو الانفراد بقيادة العالم، ولا يمكنها ذلك إلا بمعرفة ثقافة شعوبه وقيمه، فأنشأت لذلك مراكز بحوث كثيرة ومؤسسات عملية مختلفة، ومعاهد عليا للدراسات الشرقية، ليصبح (الاستشراف الأمريكي) علما نشيطا وغزيرا بعد الاستفادة من (الاستشراف القديم) والاستعانة بالمستشرقين التقليديين.

وبذلك يُعدُّ هذا الاستشراف امتدادا واستمرارا للاستشراف الأوروبي، وأرتا مجمل تصورات المسبقة عن العالم العربي والإسلامي، متّخذا منهجية خاصّة به في دراسة الشرق حتى لا يعدّ استشرافا تقليديا. وتفرّد هذا النوع عن غيره من المدارس الأوروبية بالتركيز على العلوم الاجتماعية والدراسات الإقليمية، وجعل المنطقة خاضعة للدراسة من قبل جميع التخصصات الأكاديمية.

فلم يُعدّ الاستشراف ذلك الفرع المعرفي المقتصر على بعض المتخصصين في لغات تلك البلاد، وإنما تحوّل إلى استشراف أنثروبولوجي واجتماعي ينصبّ اهتمامه على الإنسان نفسه وسلوكياته وعاداته.

المطلب الثاني: أهداف ودوافع الاستشراف.

مَثَّلَ (الاستشران) تيارًا فكريًا في الدراسات المختلفة عن بلاد الشرق وفي البحث عن علومه وعقائده وأدابه، وشملت كتاباته حضارته وأديانه ولغاته وثقافته، وأسهمَ تياره في صياغة التصورات الغربية عن العالم العربي والإسلامي، وعَبَّرَ عن خلفية الصراع الحضاري القديم والحديث بين الغرب والشرق؛ لذلك خضعت الدراسات الاستشرافية لغايات وأهداف ودوافع سياسية أو استعمارية أو دينية أو علمية. وأغلب الأهداف كانت سياسية، استعمارية، تنصيرية، ومن الطبيعي هنا أن يصرح (هرمن استنجلر)، وهو أحد أعلام الاستشران الألماني بقوله: « إننا يجب أن نكسب وجهات نظر جديدة لعقائدنا المسيحية، بناء على فهمنا العميق للتعاليم الإسلامية، وفهمنا لنفسية المسلم المتدين، وذلك حتى نتجنب نقاط الضعف فيما نستخدمه من أدلة، وحتى نَتَبَنَّى من جديد، دفاعًا جديدًا عن العقيدة المسيحية والدفاع عنها والتمكين لها بين المسلمين بأسلوب يبدو في ظاهره علميًا ».

وتقتضي الضرورة المنهجية تصنيفًا عادلًا وموضوعيًا بوجود استشران علمي، على الرغم من مساحته الضيقة مقارنة بالأول، فمثلاً أسهمت الدكتوراة (زُغْرِيدُ هُونُكَه) في هذا المضمار وأنصفت العرب والمسلمين في عدد من كتبها، أهمها: (شمس العرب تشرق على الغرب)، وفي كتابها الذي أصدرته عام (1990م): (اللهُ بَرِيءٌ مما يصنعون)؛ لقد كشفت ألف تحامل وتحامل ضدَّ العرب في الغرب حين كشفت قائمة طويلة من التعاملات والتحريفات التاريخية، كما كشفت عن الصدمة النفسية للغرب من الإسلام (15).

ويؤكد ذلك المفكر (ليوبولد قَايسِن) الذي أسلم وسعى نفسه: (محمد أسد) بقوله: « إنَّ أبز المستشرقين الأوروبيين جعلوا أنفسهم فريسةً للتحزُّب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام، ولذلك يظهر الإسلام في تلك الكتابات ليس على أنَّه موضوع بحث علمي، بل على أنَّه مَهم يقف أمام قضائته يلتمسون الأدلة الباطلة لإدانتِهِ » (16). وعليه نرى أنَّ الهدف الرئيسي والمركزي للاستشران هو الدافع الديني الذي يسعى إلى:

أ. مَنع الإنسان الغربي من أن يرى نور الإسلام، وذلك عن طريق تلفيق صورة مشوَّهة سوداء عنه، تجعل الغربي خائفًا منه وكارها له؛ وفي المقابل تحويل المسلمين أيضًا عن دينهم وتقطيع أوصال جماعتهم الإنسانية الكبرى وبُنيًا لوحداث متقاطعة متناثرة.

ب. معرفة الشرق ودراسة أرضه وعلمه وحضارته والاستفادة منه؛ وفي المقابل التشكيك في الدين الإسلامي وكلَّ ما أنتجه المسلمون من تراث وحضارة.

ج . ويضاف إلى ما سبق أهداف فرعية عديدة، منها: الهدف الاستعماري والاقتصادي والفكري... الخ. ومجمل القول حول ما سبق بيانه، أنّ أهداف ودوافع الاستشران انطلقت من عقدة الآخر، حيث سعى هذا الفكر في تحجيم (الأنا) وهيمنة الآخر بنظرة استعلائية غريبة تنطلق من أنّ المجتمعات الغربية ما ساد فيها من فلسفات بين الشرق والغرب.

وكان من الطبيعي أن يركّز الفكر الاستشراقي نشاطه على قراءة القرآن الكريم ودراسته وترجمته، باعتباره المصدر الأساسي لبناء الحضارة الإسلامية. فتضاءلت اهتمامات المستشرقين على اختلاف مدارسهم وملكهم وألستهم وذولهم، قديما وحديثا، في معرفة ودراسة تاريخ القرآن وعلومه، والسعي والإسهام في ترجمته؛ فمنهم من تحامل وشكّ في أنّ القرآن ليس وحيًا ومصدرا إلهيًا؛ وهناك من درسه بكلّ موضوعية، بل هناك من انتقد افتراءات ومواقف غيره من المستشرقين حول الإسلام عامة، والقرآن خاصة. وهنا نطرح السؤال الآتي: أين موقع المدرسة الاستشراقية الفرنسية من هذا الفكر؟، وما هو الاتجاه والمنهج المعتمد في دراسة القرآن داخل هذه المدرسة؟؛ هذا ما سنعرفه فيما يأتي من الكلام.

المبحث الثالث

المدرسة الاستشراقية الفرنسية ودراستها للقرآن الكريم

تُعَدُّ المدرسة الاستشراقية الفرنسية من المدارس الكبرى التي كان لها الشأن والأثر الأكبر على الفكر الاستشراقي العام قديما وحديثا، إذ كان لها السبق في الخوض في هذا المجال، فتميّزت بإنشاء أول كرسي للغة العربية في بداية القرن الرابع الميلادي وفي مدارسها وجامعتها. كما أنشئ في هذا العصر كرسي للدراسات الإسلامية في جامعة باريس تتمة للقسم العربي في (السوربون) الذي يهتم بحضارة العرب والفقهاء الإسلامي وتراثه. ونتيجة لذلك اعتبرت (باريس) قبلة لجميع المستشرقين الأوروبيين، مما أثر على مجمل المدارس الأخرى في الطريقة والأسلوب والمنهج والأهداف، حيث تبنّى اتجاهها الكثير من المستشرقين الذين أصبحوا فيما بعد المرآة العاكسة التي مثّلت المسار العام للاستشران الأوروبي عموما، والفرنسي على وجه الخصوص، لِمَا مثّله من عمق في تناول أغلب نواحي الدراسات الشرقية منذ انطلاق أول مدرسة للغات الشرقية في (باريس).

واستنادًا لِمَا سَبَقَ ذكره من إسهامات الاستشران الفرنسي، اعتبرت المدرسة الاستشراقية الفرنسية رائدة المدارس الأوروبية، فهي من المدارس الرئيسية ذات التأثير الفاعل على الدراسات

والبحوث الاستشرافية العالمية التي لم تكن أنشطتها تقتصر على الجوانب العلمية فحسب، بل امتدّت لتشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث رسمت الكثير من الخطوات على طريق الأحداث والتغيرات السياسية وملحقاتها في العالم. وأهمّ المجالات التي انصبّ الاستشراف الفرنسي في دراساته والاهتمام به هو القرآن الكريم، حيث تدفّقت جهود المستشرقين الفرنسيين منذ فترة مبكرة في دراسة القرآن من كلّ الوجوه، وتواصلت هذه الجهود إلى يومنا هذا، مما حقّق لها تدفّقًا هائلًا من الأبحاث والدراسات الاستشرافية ملأت الساحة الفكرية والأكاديمية.

ففي مجال الترجمة .مثلا. تعددت وتنوّعت، كان من أشهرها:

- 1 . ترجمة دوريه (E. Duryer) التي ظهرت في باريس عام (1647م)، وكان واضعها قنصلا لفرنسا بأرض الكنانة، وكان أديبًا في اللغتين العربية والتركية.
- 2 . ترجمة سافاري (E. Savary) التي طبعت في باريس عام (1783م).
- 3 . ترجمة كازيميرسكي (Kazimirski) صدرت في باريس عام (1832م).
- 4 . ترجمة مونتيه (E. Montet)، طبعت في باريس عام (1929م).
- 5 . ترجمة بلاشير (R. Blachere) طبعت في باريس عام (1947م)؛ وكان صاحبها مستشرقًا مرموقًا، وأستاذًا للفلسفة العربية في جامعة السوربون.
- 6 . ترجمة ماسون (D. Masson) التي صدرت في بيروت عام (1975م)، وهي مستشرقة مرموقة (17).

وما ميّزَ هذه الترجمات وغيرها أنّ البعض منها كانت ترجمات كلية، وبعضها ترجمات جزئية؛ ومنها ما كانت مفيدة وعلمية، وأغلبها كانت تحمل أهدافًا عدائية عنصرية. ومثلما اهتمّ الاستشراف الفرنسي بترجمة معاني القرآن الكريم، اهتمّ أيضًا بكلّ العلوم المتعلقة بكتاب الله تعالى، وذلك بتحقيق ونشر بعض الكتب في علوم القرآن والتفسير وغيرها، منها: (تاريخ القرآن) للمستشرق الفرنسي بلاشير، وكتاب بالعنوان نفسه للمستشرق الفرنسي بوتيه، وغيرها.

وفي العصر الحديث ألّف المستشرق الفرنسي جاك جوميه كتابه: (الاتجاه الحديث لتفسير القرآن بمصر) (18). وأغلب هذه الدراسات والبحوث والإسهامات لم تكن مقاصدها معرفية، بل تنصيرية، انطلقت لخدمة مصالح ومقاصد ذاتية، تمثّلت في تشكيك المسلمين واستثمار الترجمات خاصة لشنّ مزيد من الغارات والهجمات ضدّ الإسلام وتعاليمه وثقافته، وذلك بإثبات بشريّة القرآن

الكريم، وتَشْوِيهِه بِشَتَّى الطرق. وقد ترتَّب على تلك المقاصد والأهداف تعدد الاتجاهات والمنهج داخل المدرسة الاستشرافية الفرنسية، وهو ما سوف يتَّضح في المطلب الآتي.

المطلب الأول: اتجاهات المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم

انعكست أهداف ودوافع الاستشراق العام على الاتجاهات والمناهج المعتمدة في دراسة الفكر الإسلامي عموماً، ودراسة القرآن الكريم خصوصاً من طرف المستشرقين، مما أدى في غالب الأحيان إلى انحراف عن المنهج العلمي السليم، وإلى تصنيف المستشرقين على حسب توجههم وأهدافهم، أو باعتبار المدرسة الاستشرافية جُزءاً من هذا الاستشراق العام، فإنَّ المستشرقين الفرنسيين في تناولهم ودراستهم للقرآن وعلومه انقسموا إلى اتجاهين هما:

الاتجاه الأول: اتَّجاه تلفيقيّ تحامليّ. سلك كلّ الطرق والمسالك لتصوير الإسلام وإظهاره في صورة مشوَّهة، لإثبات بشرية القرآن الكريم والتشكيك في مصدره، فحاولوا التشكيك في مَوْثُوقِيَّتِهِ، وفي كلّ جانب من جوانبه اللغوية والأدبية والتشريعية. كما حاولوا ترجمة معانيه ليس بهدف الإطّلاع عليه، أو الاستفادة منه، أو إفادة قومهم به، وإنما بهدف خدمة مصالحهم وتحقيق مقاصدهم التنصيرية؛ فلا غرابة أن يبذلوا جهوداً مضاعفة لإثبات مزاعمهم وادّعاءاتهم، فأثروا بتعليقات وتأويلات كلّها تنساق في التشكيك في صحّة القرآن والعلم، فإنَّ معظم هذه الترجمات التي أعدّها المستشرقون الفرنسيون فيها أخطاء وتحريفات وتجاوزات، بسبب أنّهم لم يحاولوا فهم القرآن الكريم قبل كلّ شيء من نصّه؛ فضلاً عن انطلاقهم في دراستهم له مِنْ هدفٍ أساسيٍّ سَعَوْا إلى تحقيقه، وهو التشكيك فيه، ونَقْيَ صفة الإعجاز التي يَنصِفُ بها ويرتكز عليها (19).

وعليه، فإنَّ هذا الاتجاه تَمَيَّز داخل المدرسة الفرنسية خاصة، والفكر الاستشرافي عامّة، بأنَّ أفرادهم يعتبرون من الأوائل الذين حاولوا بَثَّ الروع بأنَّ القرآن الكريم من وضع محمد ^ص، وأنَّه كتاب متناقض، وليس بكتاب يوحى به من الله تعالى.

الاتجاه الثاني: وهو الاتَّجاه الأقرب إلى الموضوعية والعلمية، وينقسم إلى فِئَتَيْنِ:

الفئة الأولى، وهي التي أنصفت نفسها أَوَّلًا قبل أن تنصف الحقيقة، فلمْ يكلِّف هؤلاء المستشرقون أنفسهم سوى أن يكونوا موضوعيين في تفكيرهم ودراساتهم للقرآن الكريم بكلِّ موضوعية، مما قادهم هذا التفكير إلى اعتناق الإسلام، أمثال: المستشرق والطبيب الفرنسي (موريس بوكاي)،

الذي تحوّل إلى مدافع عن الإسلام، وخادما للقرآن الكريم، بإثبات مصدريّة الوحي لكتاب الله تعالى أمام الغرب.

الفئة الثانية، وهي التي حاولت أن تكون موضوعية في دراسة القرآن وترجمته، كما أنها انتقدت بعض افتراءات ومواقف الاتجاه الأول، لارتباطه بالدوائر الاستعمارية والصليبية؛ ومن أبرز أفراد هذه الفئة المستشرق الفرنسي المعاصر (جاك بيرك)، الذي اهتمّ بالدراسات القرآنية، وأنجز ترجمة لمعاني القرآن الكريم، محاولة معاصرة منه، لقيت صدًى واسعاً، وتغطية إعلامية هائلة جعلتها تترنّع كرسي الصدارة في الاستشراق الفرنسي المعاصر، فقد صدرت ترجمة بيرك لمعاني القرآن الكريم سنة (1990م)، واشتهرت لأسباب وعوامل عديدة، منها:

1. اعتكافه الطويل في إنجاز هذه الترجمة، دامت أكثر من عشر سنوات، ومراجعة هذا الإنجاز وتدقيقه أكثر من ثلاث سنوات، واستئناسه بمعظم التفاسير القرآنية المشهورة، مما جعل هذه الدراسة أفضل وأقرب إلى الصواب من غيرها.

2. إجادته اللغة العربية وقواعدها، مع بعض النواقص؛ فمقارنة بمستويات المستشرقين الآخرين، يعتبر (جَاكُ بِيرْكُ) أفضلهم إتقاناً للغة العربية وقواعدها، لذلك يُعدُّ من أبرز المستعربين المعاصرين، الذين رفضوا أن ينسبوا إلى (الاستشراق)، فأطلقوا على أنفسهم مصطلحاً حديثاً هو (المُسْتَعْرِب).

3. تميّزه عن غيره من المستشرقين الذين عُرفوا بتهجّمهم المباشر على الإسلام وتشويه الحقائق فقد عُرفَ (جَاكُ بِيرْكُ) باعتداله وموضوعيّته، على الرغم من أنّ حقيقة الأمر تدلّ على أنّ مواقف الرجل من الإسلام لا تخلو من انتقاد لبعض القضايا والمبادئ والأسس الإسلامية؛ ومع ذلك، فقد لُقِبَ عند البعض من المسلمين المهتمّين بالدراسات الاستشراقية بـ(المستشرق الخبير) في الفكر الاستشراقي الجديد، مقابلاً له في الفكر الاستشراقي القديم المسى بـ(المستشرق المُبَشِّر) (20)، إذ تحوّل من (الاستشراق القديم) إلى (استشراقٍ جديدٍ)، يقوم على دراسات علمية دقيقة، بهدف تقديم الدلالات التي تخدم المخبرات الغربية، تحت غطاء مراكز بحثية.

ومهما قيل حول الرجل من انتقادات، فإنّه اعترف بأنّ محاولته لترجمة معاني القرآن الكريم ليست محاولة لتفسيره، إذ الترجمة الحقيقية لنصّ القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات القرآن الكريم لها مدلولات ومؤشرات عميقة، ولا تستطيع اللغة (القابلة) أن تنقلها بكلّ ما تحتويه من معاني ظاهرة وخافية (21).

المطلب الثاني: منهج الاستشراق الفرنسي في دراسة القرآن الكريم

لا يمكن معرفة مناهج الاستشراق الفرنسي في دراسته للقرآن الكريم وترجمته، إلا إذا حددنا أهداف هذه المدرسة، لأنَّ المنهج يُوظَّف انطلاقاً من هذه الأهداف. وعليه فأغلب أهداف الاستشراق العام، والاستشراق الفرنسي على الخصوص، هي أهداف سياسية، استعمارية، تنصيرية؛ وقد تَمَّ الإشارة إلى ذلك من قَبْلُ؛ ومع ذلك فإنَّنا لا ننكر وجود استشراق علميٍّ، على الرغم من أنَّ مساحته ضيقة مقارنة بالأوَّل. ونرى أنَّ الهدفَ الرئيسي والمركزي من الاستشراق عموماً، والفرنسي خصوصاً، هو الدافع الديني الذي يسعى إلى التشكيك في الإسلام وكلَّ ما أنتجه المسلمون من تراث وحضارة، فلم يكن الهدف بطبيعة الحال هو عرض صورة موضوعية عن القرآن وترجمته وتفسيره، إنما هو العكس من ذلك. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الاستشراق الفرنسي . من أجل تحقيق تلك الأهداف . سَلَكَ عدَّة مناهج غير علمية؛ يمكن استعراض بعضها في العناصر الآتية:

1. (المنهج التشكيكي): اتَّصف منهج الاستشراق الفرنسي بالتشكيك المستمر في مصداقية القرآن الكريم، وذلك بالمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن الكريم وعلومه؛ واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يَصْبُؤُونَ إلى تحقيقه من نتائج عكسية (22)، انطلاقاً من نوايا مسبقة، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:
 - (أ). عدم الثقة في صحَّة النصِّ القرآني
 - (ب). سوء الفهم للنصِّ القرآني، وضعف استيعاب اللغة العربية وقواعدها.
 - (ج). عدم الالتفات إلى آراء علماء الإسلام وأقوالهم.
 - (د). البحث عن مواضع الاختلاف أكثر من مواضع الاتِّفاق في جمع الروايات والتفسيرات.
- ولتحقيق ذلك، سَعَتِ المدرسة الاستشراقية الفرنسية في دراستها للقرآن الكريم وعلومه إلى منهج الانتقاء في استعمال المصادر، وذلك من خلال اعتماد عدد معيَّن ومحدود من مصنَّفات علوم القرآن وتفسيره دون غيرها، وذلك:

- . بانتقاء الروايات الضعيفة والمنقطعة عن مصادر علوم القرآن الكريم.
- . إهمال المصادر القرآنية الأصلية والاكتفاء بدراسات المستشرقين السالفة (23).

2. (المنهج الإسقاطي): وهو إسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخية، وهذا المنهج غير علمي، إذ يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث، فهذا المنهج ينطلق من نتيجة سلبية تخدم مصالح الباحث لِيُثْبِتَ عليها النتيجة . مقدمات: وهذا المنهج تَمَّ توظيفه من طرف الاستشراق الفرنسي في أبحاثه القرآنية.

ومن أمثلة المنهج الإسقاطي: ما أورده المستشرق (بَلاشِير) في سياق البحث عن أسباب عدم جمع القرآن الكريم في مصحف واحد في عهد النبي .^٨، إذ يُزَجُّ السبب في أَنَّ النبي .^٨ وأصحابه كانوا يميلون إلى ترك الأمور على ما هي عليه، لأنَّ العرب في جملتهم لا يفكرون إلَّا في الحاضر، ولا يهتمهم المستقبل، وهذا المِيل يَقِف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده . عليه الصلاة والسلام . (24).والحقيقة أَنَّ التفسير الإسقاطي لا يستند إلى دليل علمي أو منطقي سليم صحيح، وإنما هو منهج يخضع لهوى المُسْتَشْرِق وأحكامه المسبقة، ممَّا نَتَجَّ عنه أحكام تعسّفية وجائرة.

3. (منهج التأثير والتأثير): وهو . في عُرْفِهِم : الأخذ بالنزعة التأثيرية التي تُفَرِّغ الحضارة المدروسة من إبداعها الذاتي، وإسناد ذلك إلى مصادر خارجية؛ وهو منهج متطرّف عدواني، غير علمي، خالي من نزاهة الفكر، يغلب عليه الانحراف العلمي. وهذا المنهج نجده حاضرًا بقوة في الدراسات القرآنية للاستشراق الفرنسي، فأغلب كتاباتهم أخذت بأحكام تعسّفية، وتزعم بأنَّ القصص القرآني مأخوذة عن القصص اليهودية والنصرانية، وهو قرره . مثلاً . المستشرق الفرنسي (بلاشير)، بقوله: « إِنَّ التأثير النصراني كان واضحاً في السُّورِ المَكِّيَّة الأولى ».

وفي هذا السياق نفسه يذهب المستشرق الفرنسي اليهودي الديانة (أندري شوراي) إلى أَنَّ كثيرا من الأعلام الواردة في القرآن ذات أصلٍ عِبْرانيّ، وذلك عندما قامَ بترجمة معاني القرآن؛ وقد انتقدَهُ المستشرقون أنفسهم قبل غيرهم من المسلمين (25).

ونخلص في الأخير . مما سبق بيانه في هذا البحث . إلى أَنَّ منهج الاستشراق الفرنسي في دراسته للقرآن الكريم وعلومه منهجٌ متطرّفٌ عدوانيّ، خالٍ من نزاهة الفكر، يغلب عليه الانحراف العلمي، فكثير من الأبحاث والدراسات القرآنية التي جاء بها الاستشراق مَبْنِيَّةٌ على افتراضات لا أساس لها، ولا سند علمي لها، معبّرة عن غاية خبثهم وعمق دوافعهم المعادية للإسلام وللأمة العربية والإسلامية، فكشفت عن أصولهم الفكرية ومُنْطَلَقَاتِهِم الإيديولوجية، وخلفياتهم اللاهوتية التي تصدر عنها تلك

الآراء المتهافئة، والتي تهدف للنيل من الوحي الربّاني، والطعن في صِدْقِيَّتِهِ، والتقليل من قيمته، والتهوين من شأنه عند المسلمين.

الخاتمة: نتائج وتوصيات

تنوعت الاهتمامات الاستشرافية بالدراسات الاسلامية عامة و الدراسات القرآنية خاصة؛ واتخذت مسارات متعددة قديما و حديثا , و تعد المدرسة الاستشرافية الفرنسية من أهم المدارس وأقدمها اهتماما بهذا المجال .

ومن خلال هذه المداخلة توصل البحث الى النتائج الآتية :

1. إن الفكر الإستشرافي تشكل في أنساق كثيرة و إتجاهات متعددة تنطلق من تصورات و رؤى خاطئة ناتجة عن سوء فهم أحيانا و سوء نية أحيانا أخرى .
2. لقد كان للمدرسة الإستشرافية الفرنسية الأثر الكبير على الفكر الإستشرافي العام خاصة في مجال الدراسة القرآنية إذ تبرز بشكل واضح في مجال الترجمة حيث كان لها السبق في ذلك كما تدفقت جهود هذه المدرسة في دراسة القرآن منذ فترة مبكرة في تاريخ الإستشراق و استمرت تلك الجهود الى عصرنا الحاضر .
3. لم تتسم أبحاث المستشرقين في مجال الدراسات القرآنية بالعمق العلمي بل غلب عليها السطحية و الجهل بأصول البحث العلمي و ظهر فيها أثر خلفياتهم العدائية للإسلام مما يؤكد أن المقصد من الدراسات القرآنية لم يكن مقصدا معرفيا بل تبشيريا .
4. تبين أن مناهج و آليات البحث عند المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم و ترجمته قد انحرفت عن المنهج العلمي مما يؤكد أن أغلبهم غير مؤهلين في الحديث و البحث في المجال القرآني لافتقارهم الى كل خصائص الأمانة العلمية بسبب بغضهم التاريخي للصليبي للإسلام فغالبية تلك الدراسات يغلب عليها طابع الانحراف العلمي اذ كشفت دراساتهم عن أصولهم الفكرية و ممنطلقاتهم الايديولوجية و خلفياتهم اللاهوتية .
5. إن غياب المنهج العلمي في الدراسات القرآنية و استبداله بالمنهج الإسقاطي و التشكيكي و الإنطلاق من نتيجة سلبية لتبنى عليها مقدمات و لد ذلك منهجا تصادمي مع الآخر من حيث دراسة تفاعلاته المتنوعة لا من باب التشبع بنظرية عامة حول خصائص و مميزات ثقافة الآخر بقدر ماهي أساليب مستعملة في البحث عن نقاط ضعفه.

6. إن بعض المستشرقين الفرنسيين الذين حاولوا أن يكونوا على درجة من الحيادية و التزام الموضوعية في أبحاثهم القرآنية لم يفلحوا في ذلك لأن دراسة هؤلاء في مجال القرآنيات ليس كغيرها لا لشيء إلا لكونها تنصب على موضوع يرتبط بمسألة الوحي الذي لا يؤمن به الباحث الفرنسي ولا يمكن أن يتعاطف معه مبدئيا و بالتالي لا بدّ أن تؤثر عليه قناعاته الدينية و خلفياته الفكرية في مجال البحث.

التوصيات :

1. ضرورة تحليل الخطاب الاستشراقي و موقفه من القرآن الكريم و ذلك بإنشاء مؤسسة علمية تجمع نخبة المفكرين العرب المسلمين تهتم بإعادة قراءة الفكر الاستشراقي و تأصيله.
 2. ضرورة الاهتمام بدراسة آراء المدرسة الفرنسية حول القرآن الكريم دراسة علمية نقدية تتسم بقدر كبير من الجدة و الموضوعية و ذلك لسد فراغ ملحوظ في هذا المجال و كل ذلك يحتاج الى وضع خريطة جديدة في دراسة الفكر الاستشراقي عامة و بانتاجه في مجال الدراسات القرآنية خاصة.
- هوامش البحث ومصادره ومراجعته:**

- (1) ابن منظور: لسان العرب، (10/173)؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط، (3/248).
- (2) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، القاهرة، (1960م)، (1/482).
- (3) يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1425 هـ/2004م)، (ص/5).
- (4) محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب الأمة، قطر، طبعة (1404 هـ)، (ص/41).
- (5) محمد عبد الغني، حسن عبد الله الفكري: أعلام العرب، (ص/89).
- (6) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، الطبعة الأولى، (ص/5).
- (7) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية، (1998م)، (ص/545).
- (8) إدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة (1984م)، (ص/39).
- (9) المرجع نفسه، (ص/56).
- (10) المرجع نفسه، (ص/68).
- (11) يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين، (ص/6).
- (12) المرجع نفسه، (ص/6).

- (13) المرجع نفسه، (ص/7).
- (14) المرجع نفسه، (ص/8).
- (15) أنور الجندي: تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، (ص/309).
- (16) المرجع نفسه، (ص/36).
- (17) علي الصادق حسنين: (مقال) بحوث الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، (1986م)، (ص/171 . 172).
- (18) انظر: عبد الرزاق هرماس: تفسير القرآن الكريم في كتاب المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء . الرياض، العدد: (67)، (ص/111 . 112).
- (19) انظر: إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم وآرائهم فيه، مكتبة زهراء الشرق . القاهرة، الطبعة الأولى، (1423 هـ/2003م).
- (20) مصطفى عبد الغني: الاستشراف المعاصر: جاك بيرك نموذجا.
- (21) مصطفى عبد الغني: ترجمة جال كيرك للقرآن: من القرآن إلى التفسير، مجلة الاجتهاد، العدد (49)، تشاد، (1422هـ/2001م)، (ص/115 . 137).
- (22) انظر حسن عزوزي: آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مطبعة أنفو . فاس، المملكة المغربية، طبعة (2007م)، (ص/15).
- (23) المرجع نفسه، (ص/19 . 25).
- (24) المرجع نفسه، (ص/38).
- (25) المرجع نفسه، (ص/28).

الجهل بمعاني الألفاظ العربية وأثره في أخطاء ترجمة المستشرقين للقرآن الكريم

د. عبد الرحيم الشريف
جامعة الزرقاء. الأردن

Abstract:

Some of the Orientalist attitudes of the Koran has taken another tack is to translate a challenge at its source and the safety of his arrival to us; a prelude to form a preconceived idea in the mind of the reader before proceeding to read the translated text from the Koran.

Keywords:

Orientalist -translation- translate- religion- Koran

من البديهي عدم تساوي جميع أفراد أمة من الأمم بمعرفة كل ما في لغتها من معاني مفردات وما لها من دلالات أصلية، وما يتفرع عنها من دلالات فرعية يقتضيه السياق. لا يمكن أن يكون العامي من أبناء لغة معينة مساوياً للمثقف العالم باللغة، بل لا يتصور وجود مثقف ليس بحاجة إلى الاستفسار عن معنى كلمة غريبة من لغته الأم إذا اطلع على تراثها وآداب مثقفها. واللغة العربية . شأنها شأن كل اللغات الكبرى . لا يتساوى أهلها . بمختلف مستوياتهم الثقافية . بمعرفة معاني كل ألفاظها، وهذا لا يعيها . بداهةً . بمقدار ما يكون دليل غناها. فكيف إن كانت تتكون من عشرات اللهجات، دون أن يكون لها ثقافة مدونة، فضلاً عن معجم يضم معاني كل ألفاظ لهجة واحدة على الأقل من لهجاتها ؟ فإن كان المثقف العربي لم يبلغ تمام العلم بلغته الأم، فالمستشرق أولى بذلك النقص. هذا إن أغفلنا هدف الدراسات الاستشراقية الرئيس وهو محاولة إيجاد ثغرة في القرآن الكريم، يتوصلون منها إلى الطعن في الإسلام. وقع أصحابها في أخطاء علمية لجهلهم وعدم اختصاصهم، وقلة المصادر الصحيحة بين أيديهم.⁽¹⁾

فكل محاولة لتقييم مصدر عقائد الإسلام وتشريعاته (القرآن الكريم) على نحو موضوعي، كانت تصطدم بحكم سابق يتمثل في أن هذا الدين المعادي للنصرانية لا يمكن أن يكون فيه خير. يضاف

إليه خشية النصارى في الغرب من وصول الصورة الصحيحة للإسلام إلى مجتمعهم، فاندفعوا يشوهون صورة الإسلام، بدون أسس علمية أو أخلاقية. معتذرين عن ذلك المنهج غير العلمي: بأن هدفه نبيل، وهو: التحذير من الشر.⁽²⁾

وتكمن خطورة تلك الدراسات المليئة بالأغلوطنات في أثرها على الطلبة المسلمين، الذين يفدون إلى جامعات يهيمن عليها أولئك المستشرقون، وبخاصة أن أكثرهم لا يملكون قاعدة معرفية فكرية صحيحة راسخة.. تؤهلهم للحكم على ما يعلمهم إياه معلومهم المستشرقون. فقد أدرك المستشرقون والمبشرون عُقدة الشهادات في البلاد الإسلامية، فوجهوا توصيتهم للجامعات عندهم، بشراء ما يستطيعون شراءه من أبناء المسلمين، نظير منحه اللقب. ومن ثم إرسالهم إلى (الشرق) ليكونوا المبشرين المجهولين، لتأسيس السلوك الاجتماعي والسياسي الذي يصبون إليه في البلاد الإسلامية.⁽³⁾ ولا يكاد طالب عربي درس في تلك الجامعات، إلا وتأثر بهم.⁽⁴⁾ ولم يكتفوا بمن أتى ليدرس في بلادهم، فحين قديم الاحتلال الأجنبي إلى الدول الإسلامية، لم تغادرها جيوشه إلا بعد أن ترك جناحيه: الاستشراق والتنصير.. ليقوم أولهما بالهدم، والثاني بالبناء.⁽⁵⁾ فلا تحلية بلا تخلية.

أهمية الدراسة وأهدافها:

تهدف هذه الدراسة إلى أمور أبرزها:

1. بيان خطر التسليم بترجمات المستشرقين دون مراجعتها.
2. ضرب أمثلة على أخطاء المستشرقين في ترجمتهم للقرآن الكريم.

منهجية الدراسة وخطتها:

التزمت الدراسة المنهج الاستقرائي لتتبع أخطاء المستشرقين في ترجمة معاني آيات من القرآن الكريم، ثم المنهج النقدي لنقدها وبيان مناقضتها للمعنى الصحيح. وتقسم هذه الدراسة إلى مبحثين: نظري وتطبيقي، فالمبحث النظري بيّن تعريف مباشر للمقصود بالمستشرقين، ولمحة تاريخية عن علاقة المستشرقين بالقرآن الكريم، ويليهِ المبحث التطبيقي الذي اشتمل اثني عشر مثلاً على أخطاء وقع بها المستشرقون في ترجمتهم لمعاني القرآن الكريم.

أولاً: المبحث النظري

المستشرقون هم باحثون أكاديميون غربيون تخصصوا في دراسة اللغة العربية والحضارة العربية والدين الإسلامي وقضايا العالم العربي.⁽⁶⁾

وكانت البواكير الأولى لتعرّف الغربيين على القرآن الكريم، حين قصد الأندلس بعض رهبان أوروبا، ودرسوا في مدارسها، فشرعوا بترجمة معاني القرآن الكريم وبعض الكتب العلمية إلى لغاتهم. أما أول وأقدم ترجمة كاملة معروفة لمعاني القرآن الكريم، هي تلك التي قام بها المدعو: "بطرس المحترم" (Pierre le vénérable) وتمت سنة 1143م، وطُبعت في سويسرا عام 1543م.⁽⁷⁾ وفيه زعم أن مسلماً اسمه (محمد) قد ساعده.

والراجع أن محمداً هذا . الذي ذُكرَ اسمه على هامش إحدى النسخ الخمس لتلك الترجمة . شخصية وهمية، فقد دأب القوم على تلفيق الكتب ونسبتها زوراً وكذباً لمسلم ارتد إلى النصرانية؛ قاصدين ترويح تلك الكتب. في حيلةٍ لطالما استعملوها، وخصوصاً عند ترجمة القرآن الكريم، فكثيراً ما كانوا يدّعون أن الترجمة تمت عن الأصل العربي، في حين أن مترجمها إلى اللسان العربي مجهول.⁽⁸⁾ وقد أكد المستشرق بلاشير⁽⁹⁾ (Blashère) بأن تلك الترجمة لم تكن أمينة، ولا كاملة النص.⁽¹⁰⁾ تلتهما الطبعة التي قام بها الكاهن الألماني أبراهام هنكلمان (Abram Henckelman) في مدينة هامبورج بألمانيا، في مطبعة (Schultzio Schilleriana) سنة 1694م، ووقعت في (560) صفحة.⁽¹¹⁾ وذكر في مقدمتها العبارة التالية: "من الضروري أن نعرف القرآن معرفة دقيقة إذا أردنا مكافحته، وتمهيداً لنشر المسيحية في الشرق".⁽¹²⁾

وقد اتخذت مواقف بعض المستشرقين من القرآن الكريم مسلكاً آخر. غير ترجمته . وهو الطعن في مصدره وسلامة وصوله إلينا؛ تمهيداً لتكوين فكرة مسبقة في ذهن القارئ قبل الشروع بقراءة النص المترجم من القرآن الكريم، ومن ثم تقبل ما في الترجمة من أخطاء تجعل من محتوى القرآن الكريم مخالفاً للعقل؛ لذا ظهرت عدد من المؤلفات الاستشراقية التي أثارت الشبهات حول مصدر القرآن الكريم وتاريخ تدوينه، منها:

1. " تاريخ النص القرآني "، جولدتسيهر⁽¹³⁾ (Goldtziher)، 1860م.
2. " مصادر الإسلام "، موير⁽¹⁴⁾ (Muir)، لندن، 1901م.
3. " القرآن "، فلهاوزن⁽¹⁵⁾ (Wellhausen) (مقال بالمجلة الشرقية الألمانية)، 1913م.
4. " مدخل إلى القرآن "، بلاشير⁽¹⁶⁾ (Blashère)، 1947م.

5. " تاريخ الإسلام "، لويس⁽¹⁷⁾ (Louis)، كامبردج، 1970م.

وبعد هذه اللوحة التاريخية حول جذور البحث الاشتراقي في القرآن الكريم، تبدأ الدراسة التطبيقية في بيان أمثلة على أخطاء المستشرقين عند ترجمة معاني القرآن الكريم.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

ماذا تظن بمقدار علم شخص يترجم اسم أبي بكر الصديق ﷺ هكذا: "أبو العذراء"؟!⁽¹⁸⁾ وكيف سينظر عاقل إلى زعم المستشرق (بلاشير) أن " سدرة المنتهى " مكان قرب مكة المكرمة، و " جنة المأوى " هي (فيلا) واسعة، تحيط بها البساتين قرب مكة المكرمة؟!⁽¹⁹⁾

إن فرضنا إحسان الظن بأصحاب تلك الترجمات فهي تعطي مثلاً على مقدار علم القوم الذين يتصدون لترجمة القرآن الكريم، وتفسير آياته اعتماداً على مجرد الظن والأفكار المغلوطة المسيقة، ودون أسس بحث نقدي علمية منهجية واضحة؛ وإن أسأنا الظن: فسبب ذلك المنهج العجيب في الترجمة، يتقاطع مع الهدف الرئيس لأكثر الدراسات الاستشرقية، وهو: محاولة إيجاد ثغرة في القرآن الكريم، يتوصلون منها إلى الطعن في الإسلام.⁽²⁰⁾ انطلاقاً من شعار: الغاية تبرر الوسيلة! وإليكم أمثلة أخرى تشمل ترجمات مغلوطة لبعض المستشرقين في ترجمتهم لمعاني القرآن الكريم، والأولوية فيها بحسب ترتيب المصحف الشريف:

المثال الأول:

قال تعالى: " صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ " [البقرة: 138]. ترجمها أحد المستشرقين فكان معنى ترجمته: " صباغة (تلوين) من الله، لكن من ذا الذي يمكنه أن يصبغ (يلوّن) أفضل من الله، عندما نعبده؟ " ⁽²¹⁾.

والصحيح أن معنى " صِبْغَة " في الآية الكريمة: الدين، وسمي بذلك؛ لظهور أثر الدين على صاحبه كأثر الصباغ على الثوب، ولأنه يلزمه ولا يفارقه كالصبغ في الثوب. ولأن الداخل في الإسلام يصبغ نفسه بالماء (يغتسل) بدلاً من المعمودية (الاعتسال) عند النصارى.⁽²²⁾

المثال الثاني:

قال تعالى: " الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ " [الأعراف: 157].

قام أحد المستشرقين بترجمة الآية الكريمة بحيث صار معنى: " الأُمِّيَّ ": الوثني⁽²³⁾. والصواب: أن الأُمِّي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب، ثم صار هذا الوصف علماً على المنسوب إلى أمة العرب؛ لأن الغالب عليهم ذلك.⁽²⁴⁾

وورد في الحديث النبوي الشريف: " إنا نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب ".⁽²⁵⁾ فلا يعقل أنه يقصد: " نحن أمة وثنية "؛ بل إن جلَّ رسالة الإسلام في محاربة الوثنية وأسبابها وآثارها..

المثال الثالث:

قال تعالى: " وَأَخْرُوجُوا يُذْنِبُوا يَخْلُقُوا غُلَامًا وَأَخْرَجَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ " [التوبة: 102].

ترجمها أحد المستشرقين بحيث صار معناها: " عسى الله أن يندم لصالحيهم ".⁽²⁶⁾ والصحيح أن كلمة (عسى) تدل على الشك في حق الناس، ولكنها في حق الله تعالى واجب، والدليل عليه قوله تعالى: " فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ " [المائدة: 52] وفعل ذلك، وتحقيق القول فيه: أن القرآن نزل على عرف الناس في الكلام، والسلطان العظيم إذا التمس المحتاج منه شيئاً فإنه لا يجب إليه إلا على سبيل الترجي مع كلمة " عسى "، أو " لعل "، تنبيهاً على أنه ليس لأحد أن يلزمني شيئاً، وأن يكلفني بشيء، بل كل ما أفعله فإنما أفعله على سبيل التفضل والتطول.. كما أن على المكلف أن يلزم الطمع والإشفاق والتذلل إلى خالقه؛ لأنه أبعد من الأنكار والإهمال.⁽²⁷⁾

المثال الرابع:

قال تعالى: " وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ. فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ ". [هود: 69 و 70].

مع أن من الواضح عودة الضمير في جملة " لَا تَصِلُ إِلَيْهِ " إلى العجل، إلا أن أحد المستشرقين ظن أن الضمير يعود إلى إبراهيم. عليه السلام. فتخيل المشهد بأن إبراهيم. عليه السلام. مد يده ليصافح الضيوف، ولكنهم حين لم يمدوا أيديهم ليصافحوه علم أنهم غرباء فأوجس خيفة منهم.⁽²⁸⁾ وهذا الخطأ منشأه من جهل المستشرق بعادات العرب، قال قتادة: " فلما رأى أيديهم لا تصل إليه [أي: الطعام] نكَّرهم وأوجس منهم خيفة، وكانت العرب إذا نزل بهم ضيف فلم يطعم من طعامهم، ظنوا أنه لم يجئ بخير، وأنه يحدث نفسه بشرٍ ".⁽²⁹⁾

المثال الخامس:

قال تعالى: "وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" [الإسراء: 13]

أغرب أحد المترجمين من المستشرقين فزعم أن القرآن يقول إن الكافري يأتي وفي رقبتة حمامة يوم القيامة.⁽³⁰⁾ والصواب أن الآية الكريمة تتحدث عن ما يراه الناس يوم القيامة في صحائف أعمالهم من نتيجة العمل الدنيوي، إن عمل خيراً فسيرو خيراً، وإن عمل شراً فسيرو شراً. وقد جاءت الآية الكريمة بحسب عادة تعرفها العرب، حين كان العربي إن أراد القيام بعمل كبير. كالسفر. طَيرَ طائراً و " عادة العرب في الطائر الذي يجيء من ذات اليمين فيتبرك به، والطائر الذي يجيء من ذات الشمال فيتشاءم به. فجعل الطائر اسماً للخير والشر جميعاً، فاقتصر على ذكره [في الآية الكريمة] دون ذكر كل واحد منهما على حياله؛ لدلالته على المعنيين ".⁽³¹⁾

المثال السادس:

قال تعالى: "أَنْصُرْ بِهِ وَأَسْمَعْ" [الكهف: 26].

ورد في ترجمة أحد المستشرقين أن معناه: " انظر أنت واستمع ".⁽³²⁾

والصواب أن الآية الكريمة وردت في صيغة التعجب بهدف إثبات عظمة الخالق سبحانه وتعالى و " اختصاصه بما غاب في السموات والأرض وخفي فيها من أحوال أهلها ومن غيرها، وأنه هو وحده العالم به، وجاء بما دل على التعجب من إدراكه المسموعات والمبصرات؛ للدلالة على أن أمره في الإدراك خارج عن حد ما عليه إدراك السامعين والمبصرين ".⁽³³⁾

المثال السابع:

قال تعالى: "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" [الأنبياء: 98].

تدخل أحد المستشرقين لتصحيح كلمة " حَصَبٌ ". بزعمه. فقال: " إنه ينبغي أن تكون الكلمة هنا "حطب"، فهي الكلمة التي تعني الخشب للنار.. وإنه لسهل جداً التصور كيف حصل هذا الخطأ عند كتابة " الحطب " نسي الناسخ وضَع الخط العمودي للطاء فأصبحت الطاء صاداً ".⁽³⁴⁾

أما الصواب في ترجمة معنى الآية الكريمة فإن الآية تتحدث عن عملية التحصيب (الرمي والإلقاء) ولا تتحدث عن الوقود. ف " الحصب: اسم بمعنى المحسوب به، أي المرمي به. ومنه سميت الحصباء: لأنها حجارة يرمى بها، أي يُرمون في جهنم ".⁽³⁵⁾

المثال الثامن:

قال تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ". [الحج: 1]

فقد جعل كثير من المستشرقين مقابلها في الفرنسية: (Heure)⁽³⁶⁾ بمعنى الساعة التي تشتمل على ستين دقيقة. والصحيح أن الساعة في هذا السياق . ونظائره . تطلق " على الوقت الذي ينقضي به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم . وإنما يكون ذلك في زمن قصير . وعلى ما يلي ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة . فإن كان إطلاقه عليه بالتبع لإطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك، وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه " .⁽³⁷⁾

المثال التاسع:

قال تعالى: " وَلَا تَضْرِبْنَ بِأَرْجُلَيْنِ لِإِغْلَامٍ مَا يُخْفَيْنِ مِنْ زِينَتِكُمْ " [النور: 31].

ترجم أحد المستشرقين الآية الكريمة فصار معناها: تحريم إظهار زينة المرأة الموجودة في فخدها حين تضع رجلاً على رجل.⁽³⁸⁾

وهذا التفسير مغلوط يخالف اللغة وسبب النزول، قال ابن كثير: " كانت المرأة في الجاهلية إذا كانت تمشي في الطريق وفي رجلها خلخال صامت . لا يُسمع صوته . ضربت برجلها الأرض، فيعلم الرجال طنينه، فنهى الله المؤمنات عن مثل ذلك. وكذلك إذا كان شيء من زينتها مستوراً، فتحرّكت بحركة لتظهر ما هو خفي، دخل في هذا النهي " .⁽³⁹⁾

المثال العاشر:

قال تعالى: " وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ " . [الزمر: 75]

زعم أحد المستشرقين أن الآية تخبرنا بأن الملائكة " حفاة الأقدام " .⁽⁴⁰⁾ والصواب أن معنى " حَافِينَ " أي: " مُحِيطِينَ مُحْدِقِينَ به، يقال : حَفَّ القوم بفلان إذا أطافوا به " .⁽⁴¹⁾

المثال الحادي عشر:

قال تعالى: " كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ " [الصافات: 49].

زعم أحد المستشرقين أن القرآن الكريم يشبه عيون الحور العين بالبيض.⁽⁴²⁾

والصواب: " شبهنَّ ببيض النعام تَكُنُّهَا النعمامة بالريش من الريح والغبار.. وتقول العرب إذا وصفت الشيء بالحسن والنظافة: كأنه بيض النعام المغطى بالريش " .⁽⁴³⁾

وعلى هذا فالتشبيه لجسم الحور العين وليس لعيونهن!

المثال الثاني عشر:

قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا " [المجادلة: 11].

ورد في ترجمة أحد المستشرقين أن المسلمين أمروا بالقيام عند قدوم النبي ﷺ إلى مجالسهم⁽⁴⁴⁾. والصواب أن المقصود به هنا " القيام للتوسعة على المقبلين "⁽⁴⁵⁾ لحضور الدرس، " فإذا طُلب من بعض الجالس في المجلس أن ينهضوا من أماكنهم، ليجلس فيها أهل الفضل في الدين، وأهل العلم بشرع الله، فليقوموا "⁽⁴⁶⁾.

خاتمة الدراسة:

يتبين من خلال الأمثلة السابقة مخالفة كثير من ترجمات المستشرقين القواعد العامة لأي ترجمة وأبرزها الأمانة والموضوعية والمعرفة، فكيف إن حاكمناها إلى القواعد التي ينبغي مراعاتها عند الترجمة الخاصة للقرآن الكريم؟

وينبغي التنبيه إلى خطورة تلك الترجمات المليئة بالأغلوطنات وأثرها على عوام الأجانب الذين يتحرقون شوقاً للتعرف إلى الإسلام من خلال دستوره وكتابه الأول: " القرآن الكريم ". أغلب المستشرقين يضعون في أذهانهم فكرة معينة يريدون تصيّد الأدلة لإثباتها. وحين يبحثون عن هذه الأدلة، لا تهمهم صحتها بمقدار ما يهتمهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية، مما أوقعهم في تناقضات.⁽⁴⁷⁾

وخلاصة القول: الترجمات المغلوطة للقرآن الكريم ما هي إلا سلسلة أعمال يهودية وتنصيرية مشتركة، تنوعت فيه الأدوار، وتوزعت التخصصات ما بين: الخبراء، وشركات الأعمال، والمؤسسات، والإرساليات، والجيوش، ووزارات الخارجية، ووكالات الاستخبارات، وأساتذة الجامعات، والمراكز والمعاهد العلمية، والمستشرقين، وصانعي السياسة.⁽⁴⁸⁾ وهذه الأعمال المنظمة عن طريق جمعيات ومؤسسات، لا تقاوم بجهد فردي فقير، بل مقاومتها تحتاج جهود مؤسسات وجمعيات تنهض بمسؤولية الأمة تجاه نصرته القرآن الكريم.

نتائج الدراسة: من أبرز نتائج هذه الدراسة:

1. إثبات عدم مراعاة كثير من المستشرقين قواعد الترجمة العلمية الموضوعية في ترجمتهم للقرآن الكريم.

2. ضرب أمثلة على ترجمة مخلة لمعاني القرآن الكريم، التي تقدم صورة سلبية مغلوطة عن عقائد وتشريعات الإسلام.
3. عدم موضوعية كثير من المستشرقين، لذا لا ينبغي الركون إلى السمعة العلمية والأكاديمية للمستشرق، بل ينبغي تدقيق ترجمته وما يذكره في مقدمتها وحواشيها.
- توصيات الدراسة: توصي هذه الدراسة بما يلي:
 1. أهمية رصد وتتبع أخطاء مترجمي القرآن الكريم، ومن ثم نقدها.
 2. ضرورة وجود هيئة عالمية تكون مرجعية معتمدة لتحكيم الترجمة.
 - وبذا ينتهي ما يسر الله كتابته في هذا البحث، والحمد لله رب العالمين.

الإحالات :

- ¹ بل يحارب أكثر المستشرقين أي دراسة يقوم بها مستشرق منصف بعيداً، ومن ذلك: عدم رضاهم عن كتاب " محمد رسول الله " الذي كتبه المستشرق المهتدي ناصر الدين مونييه، اعتماداً على مصادر المسلمين، مهياً لكتابات المستشرقين. وزاد من غيظهم، أنه قرر في مقدمة كتابه أن: " الافتتان بالمستشرقين، لا أساس له ". انظر: الإسقاط، د. شوقي أبو خليل، ص 13.
- ² صرّح بذلك المستشرق " جيبير النوجنتي " (G.of Nogent) معللاً اعترافه بأنه لا يعتمد في كتاباته عن الإسلام على أية مصادر مكتوبة، وأنه اعتمد على أفكاره العامة. انظر: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، د. إسماعيل علي، ص 32 و 145.
- ³ الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلالات الاستشراق، د. عبد الرحمن عميرة، ص 11.
- ⁴ انظر: الاستشراق والدراسات الإسلامية، ا.د. عبد القهار العاني، ص 10-12.
- ⁵ انظر: المرجع السابق، ص 29.
- ⁶ انظر: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، د ميشال جحا، ص 10.
- 7 انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص 306، وذكر فيه أن بطرس المحترم (1092-1156م) راهب لاهوتي اعتنى بمتنصري إسبانيا سنة (1141م)، وألف كتاباً للرد على الإسلام سنة (1143م). ولتبيين المنهج غير العلمي لتلك الترجمة، تأمل ترجمة " وَالتَّيْنِ " في قوله تعالى: " زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالتَّيْنِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.. " [آل عمران: 14] وهي: " مجامعة الأولاد ومعانقتهم ".

- ⁸ انظر تفصيل ذلك في مقال: المحرفون للكلم / الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم وتأثيرها على الترجمات إلى اللغات الأوروبية، د. حسن المعاييرجي، مجلة المسلم المعاصر عدد 48، 1407هـ، ص 71.
- ⁹ ريجي بلاشير (1900-1973م) مستشرق فرنسي، ولد في باريس وسافر مع والديه إلى المغرب ودرس في الدار البيضاء، وعُيّن أستاذاً للغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية في باريس، وتولى عدة مناصب كبيرة وألف كتباً كثيرة عن الإسلام. انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص 127.
- ¹⁰ انظر: المستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير، ص 48.
- ¹¹ الاستشراق والدراسات الإسلامية، د. عبد القهار العاني، ص 22.
- ¹² الإسلام والمسلمون، د. عبد الرحمن عميرة، ص 111.
- ¹³ إجناس جولدتسهر (1850 - 1921م) يهودي مجري، تعلم في بودابست وبرلين. ورحل إلى سورية سنة 1873م، فتعرف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة. وانتقل إلى فلسطين، فمصر، حيث لازم بعض علماء الأزهر. وعين أستاذاً في جامعة بودابست حتى وفاته. له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية، عن الإسلام والفقه الاسلامي والأدب العربي. انظر: الأعلام، الزركلي 108/1.
- ¹⁴ وليم موير (1819-1905م): مستشرق بريطاني اسكتلندي الأصل، أمضى حياته في خدمة الحكومة البريطانية دخل البنغال سنة 1837م. وعمل في " الاستخبارات " وتعلم الحقوق في جامعتي جلاسجو وايدنبرج، وكان سكرتيراً لحكومة الهند سنة (1865 - 1868م) عين مديراً لجامعة ايدنبرج سنة (1885م - 1902م) حتى وفاته. انظر: الأعلام، الزركلي 8/234.
- ¹⁵ يوليوس فلهاوزن (1844-1918م): مؤرخ، ألماني نصراني، وناقد للكتاب المقدس (العهد القديم)، صار أستاذاً في جامعة جريفسلد في سنة 1872م، ثم أنتقل إلى جامعة هله (Halle) في سنة 1882م، حيث قام بتدريس اللغات الشرقية. وتنقل بين عدة مناصب في العديد من الجامعات حتى تقاعد عام 1913م. انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص 408.
- ¹⁶ ريجي بلاشير (1900-1973م) مستشرق فرنسي، ولد في باريس وسافر مع والديه إلى المغرب ودرس في الدار البيضاء، وعُيّن أستاذاً للغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية في باريس، وتولى عدة مناصب كبيرة وألف كتباً كثيرة عن الإسلام. انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص 127.
- ¹⁷ برنارد لويس ولد سنة (1916م) أحد أشهر المستشرقين المعاصرين، ألماني الأصل، يهودي الدين، تخصص بدراسة التاريخ والنظام الإسلامي، عمل في القسم الألماني من هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) في الحرب العالمية الثانية، وبعد

نهاية الحرب مُنح الجنسية البريطانية. إلا أن البريطانيين رفضوا تعيينه في الجامعات البريطانية فغادرها إلى الولايات المتحدة. شغل في أواخر أيامه إدارة معهد (Annenbeg) للدراسات اليهودية ودراسات الشرق الأدنى. انظر: الاستشراق، د.مازن مطبقاني، ص 69.

⁽¹⁸⁾ انظر: الإسلام دعوة عالمية، عباس محمود العقاد، ص 188-189 ولم يذكر اسم المستشرق.

⁽¹⁹⁾ في ترجمته لمعاني القرآن الكريم، ص 560. انظر: مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن الكريم، د. عبدالراضي عبدالمحسن، ص 17.

(20) بل يحارب أكثر المستشرقين أي دراسة يقوم بها مستشرق منصف دون اعتماده على كتبهم هم، ومن ذلك: عدم رضاهم عن كتاب "محمد رسول الله" الذي كتبه المستشرق المهتدي ناصر الدين مونييه، اعتماداً على مصادر المسلمين، مهيلاً كتابات المستشرقين. وزاد من غيظهم، أنه قرر في مقدمة كتابه أن: "الاقتتان بالمستشرقين لا أساس له". انظر: الإسقاط، د. شوقي أبو خليل، ص 13.

⁽²¹⁾ هو المستشرق (جاك بيرك)، انظر: مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن الكريم، د. عبدالراضي بن محمد عبدالمحسن، ص 17.

⁽²²⁾ انظر: تفسير حدائق الروح والريحان، الهرري، 325/2

⁽²³⁾ هو المستشرق (فنسنك)، انظر: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، د. عبدالرحمن بدوي، ص 15.

⁽²⁴⁾ روح المعاني، الألوسي 388/6.

(25) رواه البخاري (1913) ومسلم (1080) كلاهما عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(26) هو المستشرق (جاك بيرك)، انظر: إعادة قراءة القرآن، د. محمد رجب، ص 236.

⁽²⁷⁾ انظر: مفاتيح الغيب، الرازي 140/16.

(28) هي ترجمة المستشرق (سافاري)، انظر: المستشرقون والقرآن، د. إبراهيم عوض، ص 19.

(29) تفسير الطبري 92/7.

(30) انظر: اللغة الشاعرة، عباس العقاد، ص 75، ولم يُسم ذلك المستشرق.

⁽³¹⁾ أحكام القرآن، الجصاص 17/5.

⁽³²⁾ هي ترجمة المستشرق (رودويل)، انظر: دراسة نقدية لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية للمستشرق ج. م. رودويل، د. عبد الله الخطيب، ص 31.

⁽³³⁾ الكشف، الزمخشري 670/2.

- (34) هو زعم المستشرق (بيلامي)، ضمن سلسلة من المقالات في "مجلة الجمعية الاستشرافية الأمريكية" (Journal of the American Oriental Society) انظر: الفهم الاستشرافي لتفسير القرآن الكريم، عادل ماجد، ص 65.
- (35) التحرير والتنوير، ابن عاشور 153/17.
- (36) المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، د. محمد البنداق، ص 120.
- (37) تفسير المنار، محمد رشيد رضا 300/7.
- (38) هو المستشرق (أكنلادي)، انظر: المستشرق إيليجا كولا أكنلادي ومنهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغة اليوربا، د. عبد الغني أكوريدي عبد الحميد، ص 77.
- (39) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير 49/6.
- (40) هي ترجمة المستشرق (سافاري) انظر: الاستشراق والقرآن العظيم، د. محمد خليفة، ص 134.
- (41) فتح القدير، الشوكاني 308/6.
- (42) هي ترجمة المستشرق الفرنسي (مونتيه)، زاعماً أن الشعر الشرقي يمدح تشبيه العيون بالبيض، دون أن يذكر أدلة زعمه المخالف للتاريخ والعقل والفطرة. انظر: المستشرقون والقرآن، د. إبراهيم عوض، ص 40.
- (43) فتح القدير، الشوكاني 394/4.
- (44) هي ترجمة المستشرق (ريزفان)، انظر: كتاب القرآن وعالمه للمستشرق الروسي يفيم ريزفان ومزاعمه حول كتاب الله ، د. المير رفائيل كوليف، ص 19.
- (45) الكشف، الزمخشري 491/4.
- (46) التفسير المنير، د. وهبة الزحيلي 41/28.
- (47) انظر: الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي، ص 34-50. وذكر في كتابه عدداً كبيراً من الأمثلة على منهجهم.
- (48) انظر: الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، ص 300.

الضوابط المنهجية والقضايا العلمية لإعادة قراءة القرآن الكريم: (إعادة قراءة القرآن) لجاك بيرك (1910-1995م) نموذجا

عبد الرحيم الإسماعيلي الدكالي
مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية
الرباط المملكة المغربية

Abstract:

I was born contemporary Qur'anic text readings in light of the decline of the classical, and the intensification of attacks neglect and marginalization against them. Both of which began in the midst of the prevalence trends (modernism), or the spread of trends (postmodern), both directions share the starting point of the disarmament of holiness for the Quranic text.

Keywords:

Orientalist -translation- contemporary Qur'anic - religion- modernism

لقد ولدت القراءات المعاصرة¹ للنص القرآني في ظل انحسار الفصحى، واشتداد هجمات الإهمال والتمهيش ضدها. سواء منها ما انطلق في غمرة شيوع اتجاهات (الحداثة) أو انتشار اتجاهات (ما بعد الحداثة)، فكلا الاتجاهين يشتركان في نقطة الانطلاق من نزع القداسة عن النص القرآني، حقيقة أو تقديرًا، واعتبارًا. ومبدأ نزع القداسة عن النص القرآني مبدأ قديم، تمتد جذوره التاريخية في تراثنا الإسلامي في العصور الأولى. ولعل قضية (خلق القرآن) التي روج لها المعتزلة قديما انعكاس من انعكاسات ذلك المبدأ، ومظهر من مظاهره. وكل الجدل الذي دار حول تفاصيل ذلك المبدأ، وما يتصل به يشير إلى آثار ذلك المبدأ في مختلف أنواع الدراسات القرآنية.

لقد ألف ابن قتيبة (ت276هـ) (تأويل مشكل القرآن)، وكان مقصده نسف الشبهات التي روج لها أعداء هذا الدين. غير أن ذلك لم يشف غليل الجاحظ (ت255هـ) فألف (نظم القرآن). وهو بدوره لم ير هذا التوجه وافيا (لتزيه القرآن عن المطاعن)، وهو العنوان الذي اختاره القاضي عبد الجبار الهمداني (ت415هـ) لكتابه بعد ذلك. وكذلك صنيع أبي بكر الباقلائي (402هـ) حيث انتصر للقرآن انتصارا كبيرا... إلا أن ذلك لم يقف حصنا منيعا أمام أعداء هذا الدين. حيث تضاعفت جهود المستشرقين خدمة لأغراضهم ومقاصدهم الذاتية والموضوعية، فكثرت تأليفهم حول النص القرآني، مما سيوجه في اعتقادي رواد القراءات المعاصرة للقرآن الكريم للاهتمام بهذا اللون من التأليف.

لهذا يمكن القول، إن القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، جاءت ضمن سياق تجديدي إسلامي، وغير إسلامي قدمها إصلاحيون عرفوا بالالتزام بالإسلام منطلقا لتجديد بناء الأمة، وإحياء فاعليتها، ووضعها على طريق التجديد والاجتهاد. وكانت هذه القراءات المختلفة للنص القرآني تنطلق من بعد كوني، ذلك أن تفسير القرآن الكريم لابد أن يكون متجددا في كل عصر؛ ولأن أهل كل عصر مطالبون بأن ينظروا للقرآن الكريم، كما لو نزل في عصرهم وفهم. وذلك يقتضي أن يكون لهم فهمهم وتفسيرهم، وأن لا يفرضوا على أنفسهم تفسيرات غيرهم، وفق ضوابط شرعية لا كيفما اتفق. لأن ذلك الالتزام قد يحرمهم من اكتشاف علاقة القرآن المجيد الوثيقة بهم وبقضايا عصرهم. أما أصحاب المشاريع الأخرى التغييرية التي اختلفت مرجعيتها وبنيت على غير الإسلام، فقد حاولت تقديم تأويلات وتفسيرات تسمح بتوظيف النص لتبرير مشاريعها الفكرية. وهي تأويلات فاسدة. إن الجهود التأسيسية للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم في نظري، كما وجدت إرهاباتها الأولى في الفكر الإسلامي مع المعتزلة، وجدت أيضا صداها بقوة أيضا في الدراسات الاستشراقية التي انصرفت لتناول كتاب الله عز وجل، دراسة، وترجمة، وتفسيراً. لهذا وبعد ركود الحركة العلمية والفكرية لمدة من الزمن، جاد الله بجيل من العلماء، تركوا أثرا محمودا في تاريخ الإسلام. نذكر منهم الشيخ محمد عبده² وجهوده الإصلاحية والتجديدية. لقد كان الرجل ذا وعي ملحوظ في اهتمامه بالتراث العربي، فقد درس كتاب الله عز وجل، ودرس التراث الإسلامي جيدا، وخبر بإحساسه المرهف، تراث عبد القاهر الجرجاني (ت475هـ) من خلال (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة)...الخ.

إن شعور الشيخ محمد عبده بضغط العقل الحديث، وتزاحم الأسئلة المرحجة في ذهنه، سيما التي واجهت العقل الديني على المستوى الإنساني؛ أسهمت في تطور القراءات المعاصرة للنص القرآني، ومنها القراءات الأدبية لكتاب الله عز وجل. و في اعتقادي أن هاته الجهود العلمية حاولت بإخلاص ملحوظ، أن تغير طبيعة التفكير لدى القارئ المعاصر للقرآن الكريم، وعلى رأسهم تلامذته؛ كالشيخ رشيد رضا، والشيخ أمين الخولي³، وزوجه عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، وشكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله.

ثم جاء بعدهم جيل آخر، تشبعوا بالثقافة الغربية، وبقواعد علم الاجتماع، والمناهج الفلسفية، والأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم، وانهمروا بها، فحاولوا إسقاط ذلك على كتاب الله عز وجل. ومن ثم اهتموا بالنص القرآني اهتماما غريبا جدا. قلت، ومن أهم رواد هذا الجيل، محمد عابد الجابري⁴ ومحمد أركون⁵، ونصر حامد أبو زيد⁶، والصادق النهموم⁷، وعبد المجيد الشرفي⁸، وغيرهم كثير.

لقد كانت جهود هؤلاء الأعلام والمفكرين في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، تنهل من أسس مرجعية مشتركة، أقل ما يقال عنها؛ إنها شطحات ذاتية. ومن هاته الأسس المرجعية؛ التاريخية بالنسبة لمحمد أركون، والصادق النهموم وغيرهما، ثم التأويلية، وقد تجلت في تراث عبد المجيد الشرفي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد...، وكذلك عقلنة النص القرآني التي سيطرت على فكر عابد الجابري ردحا من الزمن. ونفس الأمر مع مناهج العلوم الإنسانية⁹ المختلفة، أو غيرها من النظريات المستحدثة في تحليل الخطاب، والتي انعكس صداها على النص القرآني. وفي هذا السياق، لانكاد نحصر مفهوم القراءات المعاصرة

للقرآن الكريم، وأنواعها المختلفة الممتدة في التاريخ. ومن هاته الأنواع؛ ترجمات القرآن الكريم كتوجه في القراءات المعاصرة للنص القرآني؛ من أجل تبين العلاقة القوية بينهما¹⁰. إن ترجمة معاني القرآني الكريم كثيرة جدا، سواء عند المسلمين أو عند غيرهم، بعضها سمح بالاطلاع عليه، وبعضها حورب حتى لا يطلع عليه أحد، ولذلك أسباب خاصة¹¹. ومن ثم ضاعت هاته الترجمة، كما ضاع جزء من التراث الإسلامي إبان الحروب التي تعاقبت على الدول الإسلامية ثم توالى الترجمات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر باللغات اللاتينية. ومن أهمها الترجمة الانجليزية للقرآن الكريم¹² للمستشرق جورج سيل¹³، وهي من أواخر الترجمات الأوروبية وأهمها. ثم نشطت الدراسات الاستشراقية المتخصصة في الدراسات القرآنية، فأنارت عند الإنسان الغربي تساؤلات كثيرة تخص تاريخ القرآن الكريم وعلموه، ناسخه ومنسوخه، وأسباب نزوله، وجمعه وترتيبه، وقراءته، وأهم مسائله التاريخية.... وغير ذلك).

هذا وقد ظهرت في العصر الحديث مجموعة من الدراسات الاستشراقية، اهتمت بتاريخ القرآن وتدوينه، وقد تجنت عن كتاب الله عز وجل إلى حد كبير. نذكر منها أول متخصص في الترجمة الفرنسية هو المستشرق الفرنسي بوتيه (1800-1883م) حيث عكف على هذه الدراسة، فبحث أثر النص القرآني على الديانات السابقة، وحاول تفسير الظروف التي أحاطت بنزول القرآن الكريم وغايته. كما بحث في الحضارة الإسلامية من خلال توجيه النظر إلى نشأة المذاهب الإسلامية. ثم نشط الاستشراق في ألمانيا من خلال أعمال المستشرق جوستاف فايل (1808-1889م) الذي ألف كتابا سماه: (مدخل تاريخي نقدي إلى القرآن)، فأثى بقضية تقسيم السور المكية إلى ثلاث مجموعات، فكانت هذه الإشكالية، حسب وجهة نظري بداية لمشروع كبير طبقه (تيودور نولدكه) بعده¹⁴. ثم جاء شيخ المستشرقين الألمان تيودور نولدكه (Theodor

(Noldeke) (1836-1930م) فكتب كتابا ضخما سماه: (تاريخ القرآن) وللكتاب قصة في تأليفه.¹⁵

ومن أهم الأسباب التي مكنت (نولدكه) من بلوغ تلك المكانة العلمية، وتلك الشهرة التي حظي بها في حياته وبعد مماته؛ اطلاعه الواسع على أهم المخطوطات في اللغات السامية، وانكبابه على دراسة القرآن الكريم في ضوء تعمقه لتلك اللغات، وعلى دراسته للشعر العربي القديم، وعنايته باللغة والنحو العربيين، مع التزامه بمنهج صارم، طغى على تعامله مع الحقائق".¹⁶ إن جهود الاستشراق عموما تضاءلت أمام بلاغة القرآن، فقد أضع المستشرقون المفاتيح البيانية للدخول إلى رحاب القرآن يوم قالوا ببشريته؛ مما أنساهم قداسة الوحي وربانيته، فراحوا يبحثون في سيرة الرسول الكريم لعلمهم يعثرون عن مصدر للقرآن الكريم.¹⁷ ومع مطلع القرن العشرين، ألف المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (Rigis Blacher) الذي ولد سنة (1900م) كتابين: (القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره) وكتاب آخر: (المدخل إلى القرآن)^{18,19}. إن المطلع على كتابات (بلاشير)، يسجل ملاحظة مهمة مفادها، أن الرجل ظل وفيما لما كتبه شيخ المستشرقين الألمان (تيودور نولدكه)، فقد نقل عنه كثيرا ووافقه في أغلب تحليلاته ومناقشاته.

كما كان المستشرق الأمريكي (آرثر جيفري) بصمة واضحة في تطور الدراسات القرآنية، يتجلى ذلك من خلال تحقيقه مخطوطة (المصاحف) لابن أبي داوود السجستاني. ولا تخفى أهمية هذا الكتاب، فهو أول كتاب متخصص في رسم المصحف وصلنا كاملا، وفيه وصف لنسخ جامعي القرآن الكريم. كما حقق مخطوطتين مهمتين ونشرهما تحت عنوان: (مقدمتان في علوم القرآن)²⁰. وفي هذا السياق العام رأى النور المستشرق الفرنسي المعاصر جاك بيرك (Jacques Berque)، بمدينة فرنده بالجزائر الشقيقة سنة (1910م)، حيث نشأ وتعلم في جامعة الجزائر، وفي جامعة السوربون بفرنسا، فناقش أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه سنة

(1956م) بعنوان: (البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير)، وكان جاك بيرك قد استوطن المغرب وتقلد فيه عدة مناصب، منها: مراقبا مدنيا في الإدارة الاستعمارية بالمغرب في الثلاثينيات من القرن الماضي، كما عمل خبيرا دوليا بمصر، ولقي ترحيبا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، فنال عضوية المختبر. ثم عمل مدرسا بباريس. كما أشرف على مركز لتعليم اللغة العربية بلبنان. له عدة مؤلفات توفي سنة (1995م).

هو مستشرق تنعته الدراسات المهمة بفكره، بأخ العرب، فهل عكس كتابه (relire le Coran) مبادئ الأخوة العربية أم لا؟ وما هي المنطلقات والأسس المنهجية والمعرفية التي صدر عنها في ترجمته لكتاب الله عز وجل؟ وما رأيه في القضايا العلمية الواردة في كتابه؟ تحاول هاته المداخلة تسليط الضوء على هاته الإشكالات العلمية. ونظرا لضيق الوقت، اقتضى النظر المنهجي التركيز على الإشارة دون التعمق في الأسس والضوابط المنهجية، بخلاف القضايا العلمية، فقد خصصت لها دراسة وصفية تحليلية نقدية، حاولت من خلالها أن أعرض رأي جاك بيرك في المسألة، وأن أناقشه مناقشة علمية موضوعية.

● دراسة تحليلية نقدية في كتاب: (إعادة قراءة القرآن) ل [جاك بيرك (Jacques Berque)]، إن كتاب إعادة قراءة القرآن (Relire le Coran) لمؤلفه المستشرق الفرنسي المعاصر [Jacques Berque] (1910-1995م). كتاب قيم جدير بالدراسة والبحث، نشرته دار النشر Albin Michel لأول مرة بنسخته الفرنسية سنة (1993م)، ثم نشر مترجما إلى اللغة العربية سنة (1995م) بترجمة الدكتور منذر عياشي، تحت وصاية مركز الإنماء الحضاري بحلب سوريا. ثم أعاد نشره المركز نفسه سنة (2005م). وهو كتاب متوسط الحجم، يقع في حوالي 140 صفحة، وتنتظم مباحث الكتاب على الجملة في أربعة مباحث كبرى، إضافة إلى تقديم لمحمد بنونة.

المبحث الأول: مقاربات من البنية،

المبحث الثاني: الزمن في القرآن،

المبحث الثالث: المعيار في القرآن،

المبحث الرابع: القرآن واللغة العربية،

إن هم هاته المداخلة كما سبق؛ الكشف عن آليات القراءة عند جاك بيرك، أو ما أسميه بالأسس المنهجية والعلمية التي استحضرها الرجل ووظفها في كتابه (إعادة قراءة

القرآن) وأهم هاته الأسس: (الالتزام بالموضوعية النقدية، والنزوع نحو كثرة المسألة والاستفهام، وطرح الإشكالات، ونقد المنهج التاريخي والمعطيات التقليدية، واقتراح مناهج جديدة...)، وكذلك النزوع نحو مساءلته في أهم القضايا المعرفية الكبرى الواردة في الكتاب نحو: (نظم القرآن، وجمع القرآن، ونسخ القرآن، وإعجاز القرآن، وأسلوب القرآن...الخ) إضافة إلى تفسير وبيان دوافع الإقراء والنقد غير الموضوعيين للنص القرآني، وذلك في محورين اثنين:

المحور الأول الأسس العلمية في كتاب (إعادة قراءة القرآن) لجاك بيرك: لقد اختار المؤلف عدة ضوابط وأسس منهجية للتعامل مع ترجمة النص القرآني وأول هاته الأسس:
1/ الالتزام بالموضوعية النقدية:

جعل جاك بيرك هاته المسألة أساسية في إعادته قراءة النص القرآني، حيث انطلق من مقارنة صادقة ملتزمة. يقول في هذا الباب: " لن أقاربه من موقف الإيمان، ولكن من موقف البحث والموضوعية النقدية "²¹. إضافة إلى أنه يحب الإطراء على نفسه، فيعترف بأنه الرائي الذي ينظر من بعيد [غير المسلم]، فهو يرى بشكل أفضل من ذلك الذي ينظر وهو قريب [المسلم]²².

وقد سجلنا على الرجل من خلال اعتماده هذا الضابط المنهجي ملاحظة علمية؛ مفادها أن الباحث الأكاديمي الجاد عليه أن يتصف بالتقاليد العلمية في الدراسة والبحث، وأن يحترم شروط البحث العلمي، نحو: حسن النية، والموضوعية، والالتزام بالصدق...الخ. وهاته قضية كبرى، أجمع العلماء و الدارسون عليها. لهذا سجلت على جاك بيرك إخلاله بهذا المنهج، فقد كان موضوعيا انتقائيا بشكل غريب، فحين يريد الوضوح يوضح، وحين لا يريد الوضوح يراوغ بمهارات عالية جدا. أو يلجأ إلى السطحيات والعموميات في [الدفاع] عن توجهه الخاص [الضيق]. كقوله قال ذلك المفسر...²³، وغير ذلك من التصرفات التي تنافي الموضوعية والإنصاف العلميين.

2/ اقتراح مناهج جديدة:

يرى جاك بيرك بأنه لا يمكن التقدم في فك رموز التركيب القرآني؛ إلا بإخضاع هذا الكتاب مسبقا إلى دراسة منطقية، وسميائية، وصوتية في وقت واحد. يقول: " ولكي يتقدم المرء مع ذرة من الأمان في مثل هاته المادة، يجب أن يخضع القرآن مسبقا إلى دراسة منطقية، وسميائية، وصوتية (phonologique) في وقت واحد"²⁴. كما يرى أيضا أن العلوم اللسانية بفروعها المختلفة، يمكن أن تحقق تقدما في هذا المجال. يقول جاك بيرك: " و إننا لنعتمد أن التقدم الحالي والذي سيأتي في العلوم اللسانية للبلاغة، وللشعرية، وللسيميولوجيا، يسمح باستشفاف بعض الإمكانيات في التحليل، تكون قادرة على كشف خواص النص القرآني"²⁵.

أما فيما يخص الدراسة الصوتية التي تعنى بدراسة خصائص الأصوات اللغوية، ومخارجها، وصفاتها، والتي هي فرع من فروع العلوم اللسانية. فلا فائدة لها في إعادة قراءة القرآن الكريم، وفهمه، وتفسيره. بل لها فائدة كبيرة في علم التجويد وعلم القراءات القرآنية. وكذلك السيميائيات وغيرها من العلوم التي تفيد في تخصصها.

في ضوء ما سبق يمكن القول، إن هذه الأسس، أو الأدوات المنهجية التي يقترحها جاك بيرك في تناول النص القرآني في نظري، لم تثبت ملاءمتها لهذا الكتاب، بل يبدو عدم جدواها أصلا؛ ذلك أنها إما لا تعين على الفهم والتفسير، وإما تعطي القارئ حرية التصرف في النص بالهدم والبناء، وتحول الكلام إلى مادة هلامية تقول ما يريد القارئ. ومما يؤكد هذا اعتراف جاك بيرك نفسه بأنه لا يملك الأدوات المنهجية التي يقترحها، والتي تساعد على اكتشاف خصائص النص القرآني حسب زعمه قائلا: " وما دمنا لا نملك ما هو أفضل، فلنتابع الوصف"²⁶.

إن هذا الأمر لم يرق مترجم الكتاب الدكتور منذر عياشي، فقد علق عليه قائلا: " لقد شهدت العلوم الإنسانية والسيميولوجية، منذ بداية هذا القرن تطورا عظيما، بدءا من دي سوسيور، وبرس، وانتهاء بتشومسكي، وإيكو وغيرهما. وإني لأعتقد أن المجالات التي جاء بيرك بذكرها قد أصبحت ناضجة بما فيه الكفاية، بحيث كان يمكن لباحث مثله أن يستعين بها. ولكن قد يشفع له بأنه ليس من أهل الاختصاص. وهنا نتساءل لماذا غامر جاك بيرك ب (إعادة

قراءة القرآن)، ولماذا دخل من مداخل علوم اللغة؟... وإننا لنرى هاته الملاحظة لوجاهتها تقلل من قيمة الكتاب العلمية، ولكنها مع ذلك لا تلغي قيمة بعض الآراء الهامة المثارة فيه... الخ²⁷.

3/ نقد المنهج التاريخي:

لقد أساء رواد المنهج التاريخي للنص القرآني إساءة كبيرة جدا، حينما حرصوا على قراءة القرآن الكريم قراءة تاريخية تراعي ظروفه التاريخية، والاجتماعية، والثقافية التي نزل فيها، مهملات المستويات الدلالية الأخرى التي تكتشف من داخل النص. وهو منهج نقدي تسليح به كبار المستشرقين في دراساتهم للنص القرآني كنيودور نولدكه وغيره. حيث وجدوا فيه بغيتهم للإساءة إلى كتاب الله تعالى ونفي ألوهيته. كما لجأوا إلى جمع الروايات الواهية المكذوبة المرتبطة بالقرآن الكريم في دراساتهم النقدية له. وقد دفعهم البحث إلى الحديث عن أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم عن عاصره من الأخبار والرهبان، وتأثر القرآن بالشعر الجاهلي، والشعر العربي المعاصر له. وزيادات وقعت فيه أثناء جمعه.

لهذا اطلع جاك بيرك على أساسيات هذا المنهج و منطلقاته لقراءة القرآن الكريم. حيث اقتنع بأنه لا يصلح لدراسة النص القرآني. الشيء الذي دفعه إلى انتقاد هذا المنهج انتقادا لاذعا، إذ رأى عدم ملاءمته لقراءة النص القرآني. يقول جاك بيرك: " إن الاستشراق إذا درس النص القرآني، مسلحا بعاداته في المنهج التاريخي، فقد أسس نفسه على التسلسل التاريخي للتزول. وكان هذا منه إفراطا إلى حد ما من وجهة نظري. وربما كان قد فعل هذا لكي يظهر تطورا لمتصور الله يقوم في التأكيدات المتتالية للنص... ولكني لست مقتنعا بقناعة كاملة بأنه يلائم هذه الرسالة"²⁸.

4/ نزوعه المسألة والاستفهام والاستشكال:

ومن الأدوات المنهجية التي سلكها جاك بيرك، في قراءته للقرآن الكريم طرحه أسئلة واستفسارات واستشكال إشكالات. يقول: " يجب على قراءة القرآن أن تكون مسألة ومستفهمة، وإشكالية"²⁹. وهي دعوة نوافقه عليها، ونشاطه فيها الرأي. لأن القرآن الكريم ما نزل إلا ليقرأ ويتدبر ويفهم معانيه. وهو كتاب لا تنقضي عجائبه، يجب أن يستنطق ويستفهم،

حتى يسائر الحياة ويحل المشاكل المستجدة. ولكن القراءة الاستشكالية يجب أن تكون مبنية على ضوابط علمية واضحة، فلا نستفهم القرآن الكريم لكي نجيب مكانه، فهذا تصرف لا يصدر عن عاقل، بل هو اتباع للأهواء والرغبات. ولغاية منهجية نكتفي بهاته الأسس العلمية التي سطرها جاك بيرك في كتابه، وقد حاولت دراستها والتعليق عليها سالكا منهج التلخيص والاختصار. لأننتقل إلى مساءلته في القضايا العلمية الواردة في ثنايا الكتاب بغية معرفة ملامح منهجه ونظريته إليها.

المحور الثاني: القضايا العلمية الواردة في كتاب: (إعادة قراءة القرآن) لجاك بيرك:

1/ نظم القرآن:

إن القرآن الكريم قد انفرد بنظم بديع لا يدانيه نظم؛ ذلك أنه كلام الله سبحانه وتعالى، فمعناه ولفظه كلاهما من الله. فكمثل بذلك لكمال مصدره. وفي هذا السياق تداول علماء البلاغة والنقد والإعجاز، قضية النظم³⁰. حتى أصبحت نظرية قائمة بذاتها في حدود القرن الخامس الهجري مع عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي قدم لها تعريفا دقيقا جدا. يقول: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حساب ترتيب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه إلى بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق، وكذلك كان عندهم نظيرا للنسخ والتأليف، والصياغة والبناء، والوشى والتحير، وما أشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى تكون لوضع كل حيث وضع على تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح له"³¹. هنا يفرق الجرجاني بين نظم الحروف ونظم الكلم، فنظم الكلم ليس هو توالي الألفاظ في النطق، كما هو الشأن في نظم الحروف، بل هو أن تتناسق دلالاتها وتتلاقى معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل. كما تقوم هذه النظرية على اللفظ والمعنى والالتحام الموجود بينهما، وذلك لأن الكلام بوجه عام يقوم على أشياء ثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم³².

إن المتتبع لعيون التراث العربي، ككتب الجاحظ (255هـ)، وابن قتيبة (276هـ) والرماني (384هـ)، والخطابي (388هـ)، والباقلاني (402هـ)، والجرجاني (415هـ)؛ يجد أن النظم كان حاضرا، لكن بمفهومه ومعناه، لا باصطلاحه ولفظه... أي أنهم تحدثوا عن النظم بمسميات أخرى غير هذا المصطلح (النظم). ومن هذه المسميات: النسج، والتأليف، والصياغة، والبناء، والوشي، والتحبير، كما تقدم ذلك عند الجرجاني الذي استوت معه نظرية النظم على سوقها وتوفيت بوفاته. رغم جهود علماء التفسير اللاحقة في القرن السادس، إلا أن ذلك لم يسهم في تطور النظرية كثيرا، فسارت تعرف في العصر الحديث بالسياق، والنسق، والوحدة البنائية، وغير ذلك من المسميات. كما حاول إحياء هاته النظرية الإمام عبد الحميد الفراهي (1349هـ) في مشروعه الضخم في خدمة كتاب الله عز وجل. وتبعه تلميذه الشيخ أمين أحسن الإصلاحي (1418هـ) رحمهم الله جميعا. إن أهمية النظم تعظم بعظم وظيبتها في حل مجموعة من الإشكالات التي أثرت حول القرآن الكريم، نحو التكرار والزيادة، والاشتراك اللفظي، والترادف، والنسخ... وغيرها من الإشكالات التي اقتنصها المستشرقون للطعن في كتاب الله فحاولوا تشويهه وإزالة القدسية عنه. وهي إشكالات أيضا حالت دون الفهم السليم لكلام الله عز وجل، بل أدت إلى تعطيل فاعليته في الواقع.

من هذا المدخل يرى جاك بيرك أن القرآن الكريم منتظم، وأن كثرة الأساليب البلاغية، والوجوه البيانية، وتنوع القضايا والمواضيع داخل السور القرآنية، لا تتنافى مع انتظامه، لهذا خالف إخوانه المستشرقين الذين تناولوا النص القرآني من غير استعداد ولهم انطباعات سطحية عن القرآن الكريم. ذلك أن ما يظهر من تعارض عن النص القرآني فهو تعارض ظاهري وليس حقيقي. لهذا انتظم كلام جاك بيرك في هذا الباب عن النظام التركيبي للقرآن الكريم انطلاقا من ترتيب السور، وأسلوب الالتفات في القرآن الكريم، وتنوع الأسلوب بين السور المكية والسور المدنية. يقول جاك بيرك في هذا الباب: "إن التبعض المفترض في معالجة المواضيع، إنما هو ملازم لوحدة المجموع. وأن كل هذا النثر من الكلمات، والصور، والوقائع، ليقودكم إلى خطوط هي نفسها متحدة الاتجاه، ألا فلنغامر بصورة يفهما الآخر، فهما أفضل، وإن كان الثمن هو استعارة تتناقض قليلا مع الجملة السابقة، فالقرآن يجعلنا نفكر بجرم صلب متعدد الصفحات، إنه موحد إذا نظرنا إليه في مجموعه، وهو أيضا متعدد الوجوه"³³.

وقد أشاد بهذا النص أحد الدارسين لفكر المستشرق المعاصر جاك بيرك ألا وهو شيخنا أحمد بوسوا فقال: " إن رأي جاك بيرك في مسألة نظم القرآن، لا يخالف رأي علماء الإسلام، فالقرآن عندهم منتظم في مسائله، رغم كثرة الوجوه البيانية، وتنوع الأساليب البلاغية، ووفرة القضايا والمواضيع المعالجة في سورة واحدة"³⁴.

هذا رأي شيخنا أحمد بوسوا، ولنا رأي مخالف في الموضوع مفاده أن الخلاف بينهما قائم بين علماء لإسلام، وذاك بيرك وهو خلاف مبني على اختلاف الخلفيات المرجعية التي يصدر عنها كل واحد منهما. لاشك أن علماء الإسلام ينطلقون في دراستهم لمسألة النظم من تراث من تقدمهم من المفسرين، بخلاف جاك بيرك رغم أنه صرح في أكثر من مناسبة على مرجعيته، إلا أن المرء مجبول على الفطرة. فمن الصعب التخلص من الذاتية. سيما أن النظم بمفهومه ومعناه وجد في العهد النبوي، وبعده عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم... لكنه لم يكن معروفاً باصطلاح خاص إلا في وقت متأخر جداً مع الجاحظ تقريباً. قلت: لما ناقش جاك بيرك عدم الاطراد في القرآن الكريم، تحدث عن (ترتيب السور، وعن ترتيب نزول القرآن). استحضر وهو لا يبدي عيباً في ترتيب سور القرآن، وهذا ما يفسر اعترافه بأن ترتيب سور القرآن لم يكن من باب الصدفة. يقول جاك بيرك: " وها هو أمر آخر لا يمكن للمرء أن يعزوه إلى المصادفة أيضاً، وإنني لا أعتقد أننا بهذا قد بدأنا نلازم عن قرب كاف التوزيع القائم في النظام الرباني"³⁵.

إن القارئ لفكر جاك بيرك يستشعر نوعاً من المعاناة، وهو يتعقب قراءته، نتيجة التعطيم الذي ينال مقارنته لترجمة النص القرآني، خشية المأخذ الصريحة عليه. لهذا وجدته يتلاعب باللغة، وينتقي عبارات ذكية جداً يحسن المراوغة فيها. مما ينبئ عن عمق منهجي مقصود في الدراسة. إن حديثه عن عدم اطراد القرآن الكريم منحصر في مسألتين كما سبق. مما يعني أن المؤلف لا ينجح منهجاً واضحاً في اعترافه بروعة التركيب القرآني. بل كثيراً ما يميل إلى العبارات التي لا تثبت ولا تنفي نحو قوله: " فهل يدين مثل هذا التناظر إلى المصادفة؟ من الصعب على المرء أن يظن ذلك..."³⁶. هذه بعض تجليات ومظاهر جهود جاك بيرك في الحديث عن نظم القرآن وأسرار تركيبه. فماذا عن القضية الثانية التي تتعلق بجمع القرآن الكريم؟.

2/ جمع القرآن:

هذا مبحث كبير جدا في مصنفات (علوم القرآن)، كالبرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (794هـ)، و(الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، و(مناهل العرفان) لعبد العظيم الزرقاني (ت1367هـ)، و(مباحث في علوم القرآن) لخليل مناع القطان (1420هـ)، وصبيحي الصالح (1407هـ)...الخ. فكل واحد تناوله بمنهج خاص يختلف عن منهج الآخر. وإن كانت أغلب هاته المصادر تهمل من (برهان) الزركشي مع تقديم وتأخير، وتهذيب وتشذيب.

وكما تناول علماء الإسلام قضية جمع القرآن، فقد تناوله أيضا الدارسون الغربيون. ومن هؤلاء المستشرق جاك بيرك الذي استدعى مسألة (جمع القرآن) في سياق حديثه عن بنية القرآن، حيث حصر كلامه في الجمع الأخير الذي تم في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه. وقفز-ولا ندري أسباب ذلك- عن الجمع الذي وقع في عهد أبي بكر الصديق الخليفة الأول رضي الله عنه. هذا و يبدو للدارسين بأن الأمر عاد جدا، وأن الجمع الثاني؛ أي جمع عثمان يشبه الجمع الأول. وهذا أمر غير صحيح البتة؛ بل هما يختلفان من حيث الباعث والكيفية. إن الباعث والدافع الأساس لجمع أبي بكر رضي الله عنه؛ هو الخوف من أن يضيع شيء من القرآن بعد وقعة اليمامة التي اشتد فيها الحرق و قتل كثير من الصحابة الحفظة. فمخافة ضياع القرآن الكريم، حينما كلف أبو بكر رضي الله عنه زيد بن ثابت بجمع القرآن. والقصة معروفة مشهورة عند الدارسين³⁷. وأما الباعث لجمع عثمان رضي الله عنه القرآن الكريم، وهو ما سمي بالجمع الثاني، فمخافة اختلاف القراء، لهذا كان الجمع في مصحف واحد؛ إنه مصحف عثمان.

إن التأمل في هاته القضية يفيد في تسجيل ملاحظات مهمة مفادها:

1/ أن جاك بيرك أغفل الجمع الأول وهذا في نظري خطير جدا، ذلك أنه مدخل قوي من مداخل الطعن في سلامة النص القرآني، وأنه قد يطاله الزيادة أو النقصان لطول المدة التي نزل فيها على النبي صلى الله عليه وسلم وجمع عثمان. وبالتالي سوف نقصي مرحلة مهمة من مراحل تواتر القرآن الكريم.

2/ تؤكد هاته الملاحظة سابقتها، ذلك أن موقف جاك بيرك من سلامة نقل القرآن الكريم، لم يكن موقفا صريحا وواضحا بينا، فما يفهم من كلامه أن نقل القرآن الكريم بعد

جمع عثمان إلى اليوم؛ إنما هو نقل سليم، أجمع عليه المسلمون جميعا ولم يفصح عن موقفه عن حالة هذا الجمع قبل ذلك.

نعود لتعميق النظر في دعوى جاك بيرك يقول: " وهو نص لم يعترض عليه لا في مجموعته ولا في تفاصيله أحد من الفرق العديدة التي فقت الإسلام. فلقد وصلنا إذن وضامنه رواية متتابعة ومجمع عليها".³⁵ إن مضمون كلامه، أنه لا ينهج المنهج العلمي السليم؛ بل قصده الطعن في القرآن الكريم من خلال بعض الزوايا الضيقة التي يصعب الدخول منها؛ ألا وهي جمع القرآن الكريم. لكن من كان منهجه غير علمي فكيف يستطيع أن يتصور أن أخطر قضية في علوم القرآن الكريم. هذا من جهة فيما يتعلق بالقضية الثانية، التي محورها جمع القرآن. فماذا عن قضية النسخ؟ وهي قضية أخطر من سابقتها؟

3/ نسخ القرآن:

تعد قضية النسخ من القضايا الحارقة في تراثنا الإسلامي، لقد ألفت فيها مؤلفات، وصنفت فيها مصنفات منذ القرون الأولى، وما زالت الدراسات تهتم بها إلى الآن. كما شكلت حضورا بارزا في أمهات أصول الفقه، وأمهات علوم القرآن³⁸. لغاية منهجية نكتفي بالإحالة إلى بعض الدراسات، وإلا فلا تتسع هاته الصفحات المعدودات لسرد كل ما أنجر. إن استحضار جاك بيرك لمسألة النسخ دليل قوي على أن الرجل خبير بالتراث الإسلامي، وبالنص القرآني وعلوم القرآن. يستحضر أهم قضاياها ومسائله. غير أنه تناول النسخ تناولا محتشما جدا. حيث تحدث عن الزمن في القرآن، ونبه على أن النسخ أمر "يدهش القارئ الغربي"³⁹. ولم يفصح عن موقفه في هاته القضية، بل حكى الخلاف القائم عند علماء الإسلام في قضية النسخ، وعدد الآيات المنسوخة، والسور التي وقع فيها النسخ،... ناقلا ذلك عن أبي حامد الغزالي (ت505هـ)⁴⁰.

4/ لغة القرآن: إن المرجع الأساس في فهم القرآن الكريم، والوصول إلى إدراك مراد الله تعالى من آيه، هو المتعارف عليه من فهم أهل اللغة؛ لأنه نزل بلسان عربي مبين.

يقول الله تعالى: ﴿ قرأنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون ﴾ [الزمر: 28]. وقد عد ابن عباس رحمه الله تعالى هذا الكلام، قسما من أقسام التفسير، إذ قسمه إلى أربعة أقسام. يقول بدر الدين الزركشي في بيانها: "قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته- من الحلال والحرام-، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب، فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب... فما كان من التفسير راجعا إلى هذا القسم، فسبيل المفسر التوقف فيه على ما ورد في لسان العرب، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركا، وهو يعلم أحد المعنيين"⁴¹. وفي قوله تعالى: ﴿ إنه ظن أن لن يحور بلى ﴾ [الانشقاق: 14]، يحكي الزركشي: "أن ابن عباس كان لا يدرى (يحور) حتى سمع أعرابية تدعو بنية لها: حوري، أي: أرجعي؛ فالحور في كلام العرب: الرجوع"⁴².

فلا بد إذن من العودة إلى التفسير اللغوي للآيات كخطوة أولى لفهمها، وأما كيفية حصول هذا الفهم، فيدل على ذلك ما يلي. يقول السيوطي: "قال فخر الدين الرازي في (المحصول في علم الأصول): الطريق إلى معرفة اللغة، إما النقل المحض كأكثر اللغة، أو استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء إخراج ما يتناول اللفظ، فحينئذ يستدل بهذين النقلين على أن صيغ الجمع للعموم. وأما العقل الصرف فلا بد له في ذلك، وقال: والنقل المحض: إما تواتر، وإما آحاد... قال الرازي والأمدي: وأكثر ألفاظ القرآن من الأول، أي المتواتر. واشترط الزركشي في البحر المحيط، أن يكون النقل عمن قوله حجة في أصل اللغة كالعرب العاربة مثل قحطان، ومعد، وعدنان، فأما إذا نقلوا عمن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولدين فلا"⁴³.

ويقول أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ): "من أراد تفهم القرآن، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة... إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي،

وإنه لاهمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام، يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه... وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره" ⁴⁴. وبالتالي فتعلم العربية، والتبحر في علومها من أصول التفسير. وقد أحصى العلماء العلوم التي يحتاج إليها المفسر، وهي خمسة عشر علما، منها ثمانية من علوم العربية، وهي: " اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، والقراءات" ⁴⁵.

إن التمكن من علوم العربية كفيل بتحقيق غايات سامية، أهمها القراءة الصحيحة لكتاب الله عز وجل، ثم التدرج في فهم معانيه. وفي هذا السياق حاول بعض المستشرقين إتقان العربية، فتمكنوا منها إلى حد كبير نذكر منهم آرثر جيفري، وبلاشير، ونولدكه، و جاك بيرك وغيرهم... وهم متفاوتون بشكل كبير في إتقان اللغة العربية؛ أفضلهم الذين استوطنوا البلدان العربية. فقد تمكنوا منها بشكل غريب جدا. وقد كان هذا ديدن المستشرق الفرنسي جاك بيرك حيث استقر بالمغرب، ومصر، ولبنان وغيرها، ناهيك عن الجزائر فقد ولد ونشأ بها. أكثر من ذلك؛ لقد تمكن من علوم العربية مما جعله مصدر ثقة للحصول على عضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، اعتبارا لما لمسوا فيه الأعضاء من قدرة على مناقشة القضايا اللغوية بمختلف تشعباتها. هذا وقد تحدث جاك بيرك عن خاصية اللغة العربية بالنسبة للقرآن الكريم، فقام بمقارنات بين القرآن والشعر الجاهلي من حيث الأسلوب، وتحدث أيضا باختصار عن فكرة الإعجاز. وانتظم الكلام في هذا الأساس المنهجي في نقطتين مهمتين:

1/ خاصية اللغة العربية:

إن طبيعة اللغة العربية التي نزل بها القرآن تجعل الرابط بينها وبين القرآن الكريم رابطا عضويا، بحيث تصبح جزءا لا يتجزأ من عملية قراءة هذا الكتاب وفهمه وتفسيره. وهي خاصية لا توجد في الكتب السماوية السابقة كال�وراة والانجيل. فإن دور اللغة فيها من الناحية العملية دور مفقود. وقد انتخبت نماذج من كتاب المؤلف يقول جاك بيرك: " إن مسألة اللغة

لا تضطلع عمليا بأي دور فيما يتعلق بالأناجيل؛ فاللهجة التي كان فيها عيسى يدعو بها لا تستدعي اهتمام المفسر⁴⁶.

ولم يخف جاك بيرك رأيه في اللغة، وسبب اختيار اللغة العربية لتكون لغة القرآن، فقد أرجع جاك بيرك ذلك إلى أسباب أهمها تقدم هذه اللغة، وجودتها الفائقة. يقول: "لقد تم اختيار العربية تحديدا لأنها لغة تقدم وجودة فائقة"⁴⁷. نعم لغة التقدم، والجودة الفائقة، نستشكل هنا المسألة، حسب رأي جاك بيرك، أين تكمن مظاهر التقدم والجودة؟ فهلا حددت لنا بعضا من تجليات الجودة والتقدم في اللغة العربية التي زعمت أنها لغة التقدم والجودة؟ هاته أسئلة مشروعة إلى حد كبير جدا؛ سيما أن بعض الدارسين بالغ في الركوب على هاته المسألة.

قلت، كنت أظنه لن يجيب وأنه يظهر مالا يبطن؛ غير أن تتبع تفاصيل أقواله يفيد في الوقوف على هاته المظاهر التي عبر عنها بالبيان والتفصيل. وفي هذا السياق عقد جاك بيرك مقارنة -هي في نظرنا قاصرة- بين الفلسفة اليونانية القديمة والحكمة الإسلامية، قال: "وإن هذا ليزكرنا بما كان يطليه أرسطو من الخطاب الفلسفي: أن يكون خطابا يتضوع نوره. ويجب على اللغة لكي تكون دالة، أن يتضوع النور الذي تحتويه. ولقد كان هذا الأساس اللساني والمنطقي أيضا لليونان. فلنسجل من غير أن نستخلص أي نتيجة، هذا اللقاء بين الهلينية القديمة والحكمة الإسلامية"⁴⁸.

وهي مقارنة قاصرة لاختلاف المقاصد والغايات، وهو الرأي الذي نتبناه في الموضوع، وقد ساندنا فيه مترجم الكتاب الدكتور منذر عياشي إلى حد كبير. سواء كان اللقاء المقصود بين المصطلح اللغوي اليوناني أو الحضارة اليونانية وبين الحكمة الإسلامية، فإن هذا لا ينفي الاختلاف بينهما على المستويين: مستوى المصطلح وما يقوم خلفه من مفاهيم، والمستوى الحضاري وما يملأ به هذه المفاهيم من معاني. فالحضارة الإسلامية حضارة نص، ولذا فقد كان الدرس اللغوي فيها سابقا على الدرس البلاغي. وأما الحضارة اليونانية ووليدتها الغربية المعاصرة فهي حضارة شخص. ولذا كان الدرس البلاغي سابقا فيها على الدرس اللغوي.

إن الدرس اللغوي وعلومه سار في الحضارة الإسلامية مسارا، يختلف عن مسار الدرس البلاغي في الحضارة اليونانية. فلقد نظر العرب في اللغة ونظامها والنص ونظامه، فارتقوا إلى نظام معرفي أعلى، صار فيه وجود الخلاف ضرورة لغوية. وأما اليونان، فقد نظروا إلى الشخص، ورأوا أن البلاغة هي السبيل الذي يحقق به الشخص القناعة فيما يقول، فظلوا بذلك في دائرة الشخص ولم يجردوا، وظلوا في دائرة المعطى والنتائج ولم يرتقوا إلى فكرة الأنساق والنظم.

2/ المقارنة بين القرآن والشعر:

إن الشعر ديوان العرب، والقرآن الكريم، نزل بلسان عربي مبين؛ فالصلة بين المعنى القرآني والمعنى الشعري صلة حميمة، تنعقد في رحم اللغة العربية المباركة. كما يمثل الشعر العربي الركن الأساس- بعد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف- في معرفة كلام العرب، بل يمثل مظهرا مهما من مظاهر حياتهم، فله منزلة رفيعة في نفوسهم، إذ كانوا يتناشدونه في كل مكان، ويحفظونه ويتداولونه؛ ولذلك بدأ تفسير القرآن أول ما بدأ مقتربا بالاستشهاد بالشعر. "ففي القرآن كلمات غريبة يحتاج المفسر عند بيان معناها إلى الاستشهاد بكلام العرب، ليعلم أن التفسير لم يخرج عن حدود اللسان العربي، فيطمئن إلى صحة التفسير"⁴⁹.
فقد ذكر أن ابن عباس: "كان أول من ارتقى المنبر بالبصرة، وأخذ يفسر القرآن، ويستشهد في تفسيره بالشعر"⁵⁰.

هذا وقد حرص اللغويون عموما والنحويون خصوصا على جمع الشعر والاستشهاد به لدعم ما يقولونه، وتأييد ما يقررونه من قواعد، وما يتبنونه من آراء ومذاهب، وقد حددوا له شروطا وضوابط للقبول والاحتجاج. ومن ثم وجب على كل دارس أراد تفسير وبيان معاني كتاب الله عز وجل؛ أن يتقن اللغة العربية شعرا ونثرا، حتى يستطيع الاستشهاد بكلام العرب. نتساءل عن نصيب المستشرقين في هذا الباب، سيما المستشرقون المعاصرون مثل: جاك بيرك؟ يعترف جاك بيرك في مستهل حديثه عن العلاقة القائمة بين القرآن الكريم والشعر العربي، وينتصر لعلو مكانة القرآن الكريم على الشعر العربي فيما يتعلق بالمعاني؛ ذلك أن

الشعر يتحرك -كما قال- في النهاية في إطار الشرود والخيال⁵¹. وقد سجل جاك بيرك تشابها بين القرآن والشعر الجاهلي، مستندا إلى بعض المشاهد الوصفية والوقوف في القرآن، وأحيانا أخرى إلى علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بشعراء عصره! إن شدة التشابه بين القرآن والشعر في نظر جاك بيرك؛ هي التي دفعت النبي صلى الله عليه وسلم إلى دفع تهمة الشعر، وتهمة الكهانة، والرد على كفار قريش الذين وصفوه بأوصاف باطلة.

وفي هذا الباب يقول جاك بيرك: "ولكن هذا التناظر كان من القوة إلى درجة أن الرسول صلى الله عليه وسلم، قد رأى أن يدفع عن نفسه تهمة النظم أو تهمة الكهانة"⁵². هذا رأي جاك بيرك في علاقة الشعر بالقرآن الكريم. ولنا رأي مخالف في الموضوع، ذلك أن نفي الشعر والكهانة عن النبي الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مَطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ، إِنْ هُوَ إِلَّا قَوْلُ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرُ الْعَالَمِينَ﴾ الحاقة: 40-43 إنما كان ردا على التهمة التي وجهها كفار قريش للرسول صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر وكاهن، ولا يلزم منه، أن هذا الرد كان لتشابه بين القرآن والشعر، فالقرآن نزل بلغته ومعانيه، فلا علاقة له بالعشر من هاته الزاوية الضيقة.

وللاستدلال عن مسألة المشاهد الوصفية، انتخب جاك بيرك مثلا قرآنيا ليشبهه بمشهد في معلقتي امرئ القيس، والأعشى ميمون. فاختار قوله تعالى: ﴿مِثْلَهُمْ كَمِثْلَ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ، ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظِلْمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ، صَمَّ بِكُمْ عَمِي فَهَمَّ لَا يَرْجِعُونَ، أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظَلَمَاتٍ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ، وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ، وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ، إِنْ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 17-20] يدعي جاك بيرك أنه وجد نفس المشهد في قول امرئ القيس وفي الأعشى، يقول: "وإننا لنجد المشهد نفسه ثانية في معلقة امرئ القيس، وعند الأعشى ميمون، ولكن لن نجد الاندفاع نفسه ولا الإيجاز نفسه". ولكن الغريب في الأمر هو امتناع جاك بيرك عن إيراد شواهد من الشعر لتحديد وجه الشاهد والاستدلال على دعواه. الشيء الذي يفسر

لنا أنه لم يوفق في طرحه هاته المسألة. نعم استحضر الآية القرآنية ولم يستطع استدعاء الشاهد الشعري الذي يشبه المثل القرآني، مما يعني أنه خفق في طرحه هاته المسألة. وإلا فكيف نشبه نصا مشاهدا معلوما بنص غائب غير معلوم؟. إلى غير ذلك من المسائل التي هو مطالب بتوضيح مقصوده منها⁵³.

لقد قادت الدراسة التي قمنا بها إلى تسجيل عدة نتائج، نشير إليها كالآتي:

1/ ينبغي ألا ننخدع ببريق المنهج الاستشراقي في دراسة النص القرآني. ونتناسى مقاصده وأغراضه من عنايته بالقرآن الكريم. لأن غاية هؤلاء القوم في نظري هي نفس النص من أساسه، وإشاعة الشك في توثيقه، وبالتالي تشكيك شعوب الأرض - ومن بينهم المسلمون - بحقيقة الوحي. وهي حقيقة تعذر على العالم الغربي أن يُقر بها، فحاول أن ينسف علاقة القرآن بالسماء؛ لأن الفكر الغربي مشدود إلى المادة. وكتاب: "إعادة قراءة القرآن" لمؤلفه جاك بيرك على ما يدعيه له بعضهم من دقة وموضوعية ومنهجية؛ فإنه من تلك الجهود التي طمست حقيقة الوحي في الذهنية الغربية.

2/ إن الدراسة التي قمنا بها مكنتنا من التعرف على جملة من الضوابط المنهجية التي اعتمدها جاك بيرك في ترجمته. كما سجلنا عليه عدة ملاحظات نحو سلوكه العموميات، وانتقاده لمناهج رآها غير صالحة للتعامل مع النص القرآني. كما سجلنا عليه عدة ثغرات تحتاج إلى إدامة النظر وباحث خبير ليكشفها.

3/ يختلف جاك بيرك في قراءته للقرآن الكريم عن كثير من المستشرقين؛ إذ حاول أن يتناول ترجمة القرآن الكريم بشيء من الموضوعية، وبالتزام بعض الضوابط المنهجية، بخلاف مستشرقين آخرين إذ انطلقوا من حقدهم على الإسلام، فتناولوا القرآن بالطعن والقدح، وأوردوا شهادات كثيرة عن القرآن الكريم وعن نبي الإسلام رغم أنه لم يوفي بما سطره في مقدمته.

4/ لقد كانت قراءة جاك بيرك قراءة استكشافية لبعض مباحث (علوم القرآن) ولم يهتم بها كثيرا، كما أغفل عدة مسائل، ولعل ذلك ناتج عن تقيده بتلك المباحث الأربعة التي يتألف منها كتابه. كما ظهر في مقابل ذلك نوع من السطحية في ترجمته، كثيرا ما يلجأ إلى العموميات.

5/ كما قادت دراسة القضايا العلمية الواردة في الكتاب، وهي قضايا تنتظم تحت مسمى (علوم القرآن). لهذا لاحظنا تخطيطه فيها، مما أكد لنا أنه لم يستوعب هاته القضايا جيدا، وأنه غامر حين فكر في ترجمة القرآن الكريم. ولم يشف غليل الدارسين في هاته القضايا، مما جعل التعرف على موقفه فيها أمرا صعبا، كما اقترح مناهج جديدة في التعامل مع النص القرآني، لم تثبت فائدتها في التعامل من النص القرآني، ولم يشرح كيفية تطبيقها؛ ولعل هذا سبب مروره عليها مرور الكرام... ويبقى السؤال قائما فكيف يدعو إذن إلى إعادة قراءة القرآن وفق مناهج لا يتقنها هو ؟!

التوصيات:

إن خير ما أختتم به هاته المداخلة، هو دعوة الباحثين والمهتمين بالترجمة وقضاياها؛ سيما ترجمة تراث المستشرقين المعاصرين ودراسة مشاريعهم وأبحاثهم، وهي دعوة سأنقل جزءا منها إلى زملائي الباحثين أعضاء مختبر الترجمة وتكامل المعارف، التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض بمراكش. من أجل تعميق النظر في النسق المعرفي العام، ومن أجل دراسة وتحليل المعاجم المستعملة في كتابات المستشرقين المعاصرين أمثال جاك بيرك وغيره. لقد نادى الدارسون والمهتمون بالترجمة كثيرا، وخبروا المنجز حق الخبرة. ولم يهتموا بإنجاز دراسة جادة توطر كل من أراد ترجمة القرآن الكريم، وتكون مرجعا يعتمد عند الدارسين المسلمين. سيما فيما يتعلق بأصول وضوابط ترجمة النص القرآني.

يكاد يجمع الدارسون على أن ترجمات القرآن الكريم المختلفة – الأجنبية منها خاصة- حتى التي حظيت بالثناء والتقدير، لم تسلم من الخطأ، من هنا في اعتقادي تأتي الحاجة إلى ترجمات أمينة للقرآن الكريم من جهات مختصة ومسؤولة، وفق مجموعة من الشروط اللازمة لنجاح هاته المهمة، التي هي في الواقع ترجمة تفسيرية تحتاج إلى عدة وسائل وأدوات، أهمها:

- التمكن من علوم القرآن (كنزول القرآن، والناسخ والمنسوخ، وجمع القرآن...)
- التمكن من علوم اللغة العربية (معجما، وصوتا، ونحوا، وصرفا، ودلالة...)
- التمكن من علوم الشريعة (كالحديث النبوي الشريف، والفقه وأصوله، والعقيدة

(...)

الهوامش:

- ¹ - اختلفت عبارات الدارسين والمهتمين في حقيقة هاته القراءة الجديدة للنص القرآني، فمنهم من سماها: القراءات المعاصرة، أو القراءات الجديدة، أو الحديثة، ومنهم من سماها بالحدائية، أو العصرية... وهكذا. ولا أرى مانعا في الجمع بين كل هاته المصطلحات.
- ² - محمد عبده (1266هـ - 1323هـ) (1849م - 1905م) عالم دين وفقه ومجدد إسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري، وإعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر. وعرف برسالته في التوحيد، وتحقيق وشرح (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) للرجاني. كما عرف بتفسيره (المنار) الذي أتمه تلميذه الشيخ رشيد رضا.
- ³ - ولد الشيخ أمين الخولي (1313 هـ / 1 مايو 1895 وتوفي عام: 1385 هـ / 9 مارس 1966) هو أديب مصري من كبار حماة اللغة العربية، زوج الدكتور عائشة بنت الشاطئ رحمها الله، كما أسس جماعة الأمناء، التي من أعضائها شكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله. وله العديد من المؤلفات أهمها مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والبيان.
- ⁴ - د/ محمد عابد الجابري، الذي ولد في فكيك بشرق المغرب سنة 1936م، وحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في سنة 1976م، ثم على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، وعمل أستاذا في نفس الكلية لمادة الفلسفة والفكر الإسلامي، توفي سنة 2010م، وللجابري كتب كثيرة في الفلسفة والفكر الإسلامي، يهمنها هنا كتابه: "فهم القرآن الكريم" في أجزاء صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت سنة 2008م، وكتابته: "مدخل إلى القرآن الكريم".
- ⁵ - د/ محمد أركون: ولد في مدينة تاوريرت بمنطقة القبائل الأمازيغية بالجزائر سنة 1928م، وأكمل دراسته الثانوية في وهران، ثم ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر العاصمة، لبيتها في السوربون في باريس، وهناك حصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م، وعمل أستاذا في السوربون لمدة طويلة، وتوفي سنة 2010م، ومحمد أركون كتب كثيرة في الفلسفة والفكر الإسلامي بالفرنسية تُرجم كثير منها إلى العربية، يعنينا منها ههنا، كتابه عن: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، وكتابته: "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ففيه فصول خاصة بتفسير القرآن الكريم وتدوينه وجمعه، وكتابته عن: "الفكر الإسلامي قراءة علمية" ففيه مباحث خاصة بالقرآن الكريم.
- ⁶ - ولد نصر حامد أبوزيد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943م، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، له العديد من المؤلفات أهمها: الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) وكانت رسالته للماجستير، وفلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) وكانت رسالته للدكتوراه، في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية. و(مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن)، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل) ونقد الخطاب الديني... الخ.

⁷ - د/ الصادق النهوم: ولد سنة 1937م في بنغازي بليبيا ودرّس بالجامعة الليبية بكلية الآداب والتربية في قسم اللغة العربية، وتخرّج منها، ونال الدكتوراه من جامعة ميونخ ، ودرّس مادة مقارنة الأديان بجامعة فنلندا، وتوفي سنة 1994م في جنيف، له مؤلفات كثيرة. لكن أراؤه لم تدرس.

⁸ - د/ عبد المجيد الشرفي: أستاذ الحضارة العربية الإسلامية في كلية الآداب جامعة تونس، متخصص في الدراسات الإسلامية، له كتب سترد الإحالة إليها، اشتملت على محاولات جديدة في قراءة القرآن الكريم قراءة حديثة.

⁹ - ومن هاته المناهج (البنيوية، واللسانية، والسميائية، وعلم الأناسة والأنثروبولوجيا...)، وأحيانا الخلط بين هاته المناهج كلها في دراسة النص القرآني.

¹⁰ - على اعتبار أن فعل الترجمة،-حسب نظرية التلقي الحديثة- قراءة. لهذا يتسع مفهوم القراءة ليشمل كل الأشكال القرائية الموازية والمتفاعلة مع النص الأصل. وحق القراءة ممتد في الزمان والمكان؛ لأن معنى النص لا يمكن الإمساك به بشكل نهائي. ثم إن أي نص لا يقبع أسير مادته وإنما يعرف تجددًا وحيوية عبر تعدد متلقيه واختلاف مشاربهم الفكرية والثقافية. فالترجمة قراءة بما تحمله من أسئلة وهموم. وهي استحضار لمقاصد المترجم، وأسلته الذاتية والموضوعية، وهو في نهاية المطاف قارئ مترجم مأول.

¹¹ - لعل أهم سبب هو منع عموم المسيحيين بالاطلاع عليها، خوفا من أن يسبب ذلك عاملا من شأنه أن يسهل معرفة مبادئ الإسلام من خلال دستوره كتاب الله عز وجل. ومن ثم ينتشر الدين الإسلامي، بدلا من أن تخدم هذه الترجمة الهدف الرئيس الذي سعت الكنيسة لأجله أصلا ألا وهو محاربة الإسلام وتشويه صورته فكريا. لهذا سمحوا لرجال الكنيسة الكاثوليك فقط بالاطلاع على هاته الترجمة. لمزيد توسع في هذا الباب: انظر: محمد صالح البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، (بيروت، 1980م)، ص95.

¹² - نشرت أول مرة بلندن عام (1734م)، ثم توالى الطباعات فوصلت إلى أكثر من ست وعشرين مرة. وشكلت مرجعا رسميا لفترة من الزمن

¹³ - ولد المستشرق الإنجليزي جورج سيل في لندن عام (1697م) وفيها توفي عام (1736م)، تعلّى العربية على أساتذة عرب. انظر: ترجمته مفصلة: نجيب العقيلي: المستشرقون، ط4، (القاهرة- 1946م)، ج2/، ص47؛ عبد الرحمن بدوي المستشرقون، ص 358.

¹⁴ - القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص31.

¹⁵ - إن نولدكه هو أحد أقطاب الاستشراق الألماني، وشيخ الألمان بدون منازع، به انتهت الحقبة الزاهية للاستشراق الألماني. وقد جعل مدينة ستراسبورغ في نهاية حياته مركزا للاستشراق الأوروبي. وحصيلة جهوده في مجال دراسة النص القرآني: أصبحت عمدة ومنطلقا للدراسات القرآنية في أوروبا، وأصبحت تنبني عليها أخطر النتائج في مجالات الدراسات الإسلامية. فقد كان أكبر متخصص في علوم القرآن في أوروبا كلها. وحصل على الدكتوراه سنة 1856 برسالة له باللاتينية تناول فيها " أصل القرآن وتركيب سورة. انظر: جهود المستشرقين في خدمة الدراسات القرآنية مدرسة تيودور نولدكه(ت:1931م) نموذجًا. مقال شاركنا به في ندوة دار الحديث الحسنية بتاريخ، 29/ 0/ 2013م.

16- القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه. تأليف مشتاق بشير الغزالي، طبعة دار النفائس، ط1 (1429هـ، 2008م). ص31.

17- القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص31.

18- introduction au Coran, (Paris- 1947).

19- فالأول ترجم إلى اللغة العربية من طرف رضا سعادة، بينما الثاني غير مترجم إلى حدود علي. وكان موضوع الكتاتين البحث في (تأريخ القرآن) كتدوين الآيات، والصور القرآنية خلال العهد النبوي، وتقسيم القرآن أجزاء وسورا، ونقش الروايات الإسلامية المتعلقة بجمع القرآن الكريم.

20- هما مقدمة (المباني في نظم المعاني)، لأبي محمد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام المتوفى بعد سنة 425هـ. ومقدمة (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) لعبد الحق بن عطية الغرناطي الأندلسي (ت 541هـ).

21- إعادة قراءة القرآن: ص 29.

22- نفسه، ص30.

23- لمزيد توسع في هذا الباب، يرجى العودة إلى ص 37-38-42-59.

24- إعادة قراءة القرآن، ص 41.

25- نفسه، ص 120.

26- نفسه.

27- نفسه، هامش الصفحة 120.

28- نفسه، ص36.

29- ص، 107.

30- النظم لغة هو الجمع، والضم، والاتساق، والنظام، والتأليف. جاء في معاجم اللغة: النظم التأليف نظمه نظما ونظاما ونظمه فانتظم وتنظم، ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في السلك والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر....، وكل شيء قرننه بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض قد نظمته، والانتظام الاتساق.

31- انظر: " أثر النظم القرآني في بناء علم المعاني"، مقال للدكتورة نعيمة البداوي، ضمن مجلة الترتيل، العدد الثاني، شتنبر 2014م من إصدار الرابطة المحمدية للعلماء مركز الدراسات القرآنية. ص 80-81.

32- نفسه.

33- انظر: إعادة قراءة القرآن، ص31.

34- انظر: بحث شيخنا أحمد بوسوا. ص30.

35- إعادة قراءة القرآن، ص 36.

36- المصدر السابق، ص37.

37- انظر: مسألة جمع القرآن في مصادر علوم القرآن: (كالبرهان في علوم القرآن) لبدر الدين الزركشي، و(الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي وغيرهما.

- ³⁸ -ومن القضايا التي مازالت تحتاج إلى دراسات جادة، قضية امتناع نسخ التلاوة، في حدود اطلاعي لم تبحث هاته المسألة كما ينبغي.
- ³⁹ - جاك بيرك، ص70.
- ⁴⁰ - المستقصى من علم الأصول، ج1/ ص86-103.
- ⁴¹ - البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، دارالمعرفة (1391هـ، 1972م) ج1/، ص165.
- ⁴² - نفسه.
- ⁴³ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، الطبعة الرابعة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (1378هـ، 1958م)، ج1/ص57.
- ⁴⁴ - الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق، محمد عبد الله دراز، طبعة دار الحديث، القاهرة (1427هـ، 2006م)، ج2/ص64 - 66.
- ⁴⁵ - الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، دمشق (1416هـ، 1996م)، ج2/ ص9 وما بعدها بتصرف يسير.
- ⁴⁶ - إعادة قراءة القرآن، ص 102.
- ⁴⁷ - إعادة قراءة القرآن، ص105.
- ⁴⁸ - نفسه، ص 105-106.
- ⁴⁹ - الشاهد الشعري النحوي عند الفراء، في كتابه معاني الفراء، دراسة نحوية، رسالة قدمها الطالب عبد الهادي كاظم الحربي، جامعة بابل، إشراف صباح عطوي عبود، (2005)، ص11.
- ⁵⁰ - نفسه، ص11.
- ⁵¹ - إعادة قراءة القرآن، ص 108.
- ⁵² - إعادة قراءة القرآن، ص 109.
- ⁵³ - كقولهم مثلا أن محمدا غزا الشعر، وأن بعض مقاطع الشعر قد تتوافق مع السور القصيرة...، علما أنه لا توجد آية تامة أتت على وزن بيت شعري!!... إلى غير ذلك من الشبه التي لا تسلم له. بل هي مردودة على كفار قريش؛ بله جاك بيرك. انظر: ص 112، 111، 113، 125.

لائحة المصادر والمراجع:

- إعادة قراءة القرآن جاك بيرك، ترجمة وتعليق منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الثانية، حلب، (2005م).
- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، دمشق (1416هـ، 1996م).
- الشاهد الشعري النحوي عند الفراء، في كتابه معاني الفراء، دراسة نحوية، رسالة قدمها الطالب عبد الهادي كاظم الحربي، جامعة بابل، إشراف صباح عطوي عبود، (2005)

- المستشرقون وترجمة القرآن الكريم تأليف: محمد صالح البنداق، (بيروت، 1980م).
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق، محمد عبد الله دراز، طبعة، دار الحديث، القاهرة (1427هـ، 2006م).
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، الطبعة الرابعة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (1378هـ، 1958م)
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة (1391هـ، 1972م)
- المستقصى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (1993م).
- المستشرقون، نجيب العقيلي: الطبعة الرابعة، (القاهرة- 1946م)،
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، طبعة دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، (1993م)
- مجلة الترتيل، العدد الثاني، شتنبر 2014م إصدار الرابطة المحمدية للعلماء مركز الدراسات القرآنية.
- Rigis Blacher , Introduction au Coran, (Paris- 1947)
-

أندري دي ريبير بين ترجمة القرآن وقرآن الترجمة

أ. الساسي بن محمد ضيفايي
جامعة القيروان تونس

Abstract:

It seems that the efforts of translators and subject matter experts and scientists in order to overcome all difficulties and transform the Quranic text of language institution to midwife language along the lines of the French language still require review and scrutiny of scientific rigor and act as a human.

Keywords:

Orientalist -translation- language- religion- scientific rigor

المختصون والعلماء في سبيل تذليل كل الصعوبات وتحويل النصّ القرآني من لغته المؤسسة إلى اللغة القابلة على غرار اللغة الفرنسية مازالت تتطلب المراجعة والتدقيق والصرامة العلمية باعتبارها عملا بشريا. ولئن كان هذا الأمر محمودا فوجب أن لا يحجب عنا النقائص والسلبيات، ولا يمنعنا من مناقشة بعض القضايا واقتراح بعض المقاربات منهجا ومتنا. وبحثنا يتنزل في هذا السياق، فقد ارتأينا أن ننظر في أول محاولة فعلية لترجمة القرآن الكريم باللغة الفرنسية سنة 1647م على يد "أندري دي ريبير"¹ (1580-1660م) (Andre Du Ryer).

ومما حقّنا على النظر في هذه الترجمة أسبقيتها التاريخية، يضاف إلى ذلك انتشارها في الأوساط الغربية والعربية والإسلامية والتركية حيث أعيد طبعها مرات عدّة، بل كانت هذه المحاولة في ترجمة معاني النصّ القرآني منطلقا ومنعطفًا مهمًا في ترجمة القرآن إلى مختلف اللغات الأوروبية الأخرى خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد كانت ترجمة أندري دي ريبير هذه كانت أول ترجمة إلى اللغة الإنجليزية (The Alcoran of Mohamet) بواسطة "ألكسندر روس" (Alexander Ross) عام 1649م، وإلى الهولندية (Mahomets Alcoran) بواسطة "جلاز ماخر" (Glazemaker) سنة 1657م، وإلى الألمانية (Alcoranus Mahometicus) بفضل ترجمة "لانج" (Johann Lange) سنة 1688، وهو ما

حدا بالباحثة "أفنان فطاني" (Afnan Fatani) إلى القول بأن الترجمة الفرنسية القديمة جدًا هي ترجمة أندري دي ريبير².

وبناء عليه فإننا نروم في هذه الدراسة الرجوع إلى لحظة تأسيسية بالغة الأهمية في تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية وما اتصل بهذه الترجمة من مشكلات وإكراهات وصعوبات، ولا نناقش في بحثنا إجازة ترجمة النصّ القرآني من عدمه، بل نهدف إلى النظر في ترجمة "أندريه دي ريبير" منبها ومتنا وفهما مقاصديا وتقييما لهذه الترجمة وتقديمها للبديل المقترح، والتنبيه إلى مواطن القصور والنقص والحذف والزيادة من دون انحياز أو منافحة أو تشدد. وهو ما سنعمل على تحليله في تضاعيف هذا البحث تباعا.

1- سؤال المنهج

لئن كانت الترجمة قناة تواصل بين الشعوب، وهمزة وصل ثقافية وفكرية، ولازمة حضارية بين الشعوب والأمم، فإنّ هذا لا يعني أن نتهاون في نقل النصّ من لغة إلى أخرى، أو نسلم بأنّ هذه الترجمة خالية من النقائص والمزالق والعيوب فتصبح كأنها من المسلّمات، تعلو على النقد والمراجعة والتجريح، ناهيك أنّ الترجمة ترجمات وهي محاولة لمحاكاة النصّ الأصلي، وهي نصوص على نصّ وأقوال على قول وكلام على الكلام، وهذا ما يجعلها أحيانا معولا للهدم عوضا عن أداة للبناء. وبناء على هذا المعطى المتمثل في أنّ كلّ ترجمة هي نصّ منفتح على عديد القراءات والمراجعات والنقود، رأينا أن نقف على نموذج من هذه الترجمات وهي ترجمة أندري دي ريبير للقرآن، وارتأينا أن نتناول هذه الترجمة من حيث المنهج والمتن، أمّا المنهج فهو موصول بعدد السور وطريقة ترتيبها وعدد الآيات والمكي والمدني، أمّا بالنسبة إلى المتن فإنّ الأمر يتعلّق بمباحث المفاهيم والحذف والزيادة والتحريف والعتبات ونحو ذلك من القضايا.

1- عدد السور وترتيبها

بدت السور مرتبة وفق التسلسل الذي ورد طيّ المصحف العثماني، بداية من سورة الفاتحة وانتهاء بسورة الناس، هذا الوفاء للنصّ القرآني المؤسس من حيث عدد سورته (114 سورة) واحترام ترتيبها يُحسب لدي ريبير (1580-1660م)، خاصة إذا قدّرنا أسبقيته التاريخية في ترجمة النصّ القرآني، وفي الاهتمام بهذه الترجمة نشرها ومراجعة وتصحيحها³، ممّا يدلّ على أنّه كان بذلك أميناً على الأقلّ في

هذا الجانب، محافظا على ما يجب أن يحافظ عليه علميا ومنهجيا، فكانت ترجمته وفيه نسبيا لروح النصّ القرآني ومعايير الترجمة الحقّ.

والجدير بالذكر أنّ هذا الثبات في عدد السور وترتيبها خاصة، لم يتوفر للكثير من المترجمين الآخرين الذين جاؤوا بعده بقرون على غرار المستشرق الألماني تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (1836-1930م) الذي اقترح تصنيفا تاريخيا للسور⁴، فخالف بذلك ما ثبت على الأقلّ في المصحف وما كان متداولاً في الرواية وما كان متدارساً في مباحث علوم القرآن، وبهذا التصنيف الزمني حاد عن الأصول الأولية في الترتيب -وإن وقع الاختلاف حولها بين الأوائل⁵- وقد ظهر ذلك جليا في كتابه "تاريخ القرآن" الذي عالج فيه بصفة مخصوصة إشكالية تاريخية السور فتوخى منهاجا تحقيبيا موصولا بحقبة مكة، ثم حقبة المدينة وفصل هذه الحقبة وفق أسلوب السور ومعانيها ومعجمها ومضامينها. وكذا الأمر نفسه تقريبا نجده عند المستشرق الفرنسي بلاشير (Blachère) (1900-1973م)⁶ الذي حذا حذو نولدكه، بيد أنّه بقي مترددا مضطربا في الترتيب الزمني الذي اعتمده في بدايات ترجمته، ثم تلافي ذلك وتجاوزه بالرجوع إلى ترتيب المصحف، علما أنّ المصحف لا يقوم على أيّ ترتيب تاريخي، إذ تختلط السور المكية وعددها (تسعون) والسور المدنية وعددها (أربع وعشرون) وحسب بعض المرويات فإنّ هذا الترتيب توقيفي، وهي سور يعزو ترتيبها المصحفي إلى هذا الحدث أو ذاك، أو ما يعبر عنه في مباحث علوم القرآن بأسباب الزول. والذي نستخلصه في هذا الجانب على الأقل من حيث عدد السور وطريقة ترتيبها في ترجمة المستشرق الفرنسي أندري دي ريبير، أنّه ألزم منهجيا وشكليا بترتيب أغلب المسلمين للسور القرآنية وفق المصحف العثماني، خلافا للترتيب الزمني الذي لم يحظ بقبول العلماء المسلمين.

2- أسماؤها

رغم ما أشرنا إليه من أهمية هذه الترجمة باعتبارها من أقدم الترجمات، ورغم أنّ دي ريبير حافظ على ترتيب السور وعددها، فإنّ الأخطاء الواردة في ثناياها كثيرة جدّا من ذلك ما أدرجه المترجم من تسميات وترجمات لأسماء السور، إذ لمسنا انحرافا علميا وآراء مغرضة في هذا الجانب إلى حدّ إزاحة أسماء السور الحقيقية ونشر ترجمات مضللة تناقض المتداول والمتواتر. ولعلّ أوّل ما شدّ انتباهنا أنّ دي ريبير لا يعترف إطلاقا بكلمة "سورة" بل جعل مرادفها "فصل" من أوّل ترجمته إلى آخرها إذ يسم سورة الفاتحة مثلا بـ (Le chapitre de la préface) وعلى هذا النحو ترد

كلّ أسماء السور القرآنية ممّا يدلّ على أنّ توزيعه لا يقوم على السور بقدر ما ينهض على الأبواب والفصول، وكان الأجدر به عوضاً أن يجعل مصطلح (Le chapitre) أن يدرج المفهوم المتداول كما جرى العرف على كتابته وهو أقرب شكل من النطق العربي (سورة) (Soura)، رغم أنّ البعض من الترجمات تذهب إلى كتابتها على شكل ثان (Sourate)، ونعتقد أنّ هذا الأمر في اعتماد كلمة (Soura) (سورة) هو إحالة على بدايات الإسلام وعلى ما تواتر في حقول علوم القرآن، وما دأب عليه علماء الإسلام، وما وصل إلينا من روايات تدلّ على أنّ الدارج هو كلمة سورة.

يضاف إلى ذلك أنّ بعض أسماء السور التي أطلقها المترجم كانت أسماء محرّفة في تقديرنا من الفاتحة إلى سورة الناس دون استثناء، وسننزل هذه الأسماء لاحقاً التي وسم بها دي ريبير سور القرآن فسَمّى الفاتحة بـ (La préface) (المقدمة) بدلاً من الالتزام باسمها مثلما ورد في المصحف (Al-Fatiha) أو على الأقلّ ترجمة تكون قريبة في معناها على غرار ما ذهبت إليه أغلب الترجمات الفرنسية (Prologue ou ouverture)، لأنّ كلمة (La préface) لا تحيل على أيّ اسم من الأسماء التي سُمّيت بها الفاتحة مثل أمّ الكتاب، والحمد، وأمّ القرآن، والشفافية ونحو ذلك من الأسماء التي أطلقت عليها، ثمّ إنّ اليون بائن بين المقدمة (Préface) والفاتحة (Prologue) مثلاً، ونحن نذهب إلى أنّ ترجمة أسماء هذه السور تكون ترجمة حرفية تحاكي اسم السورة ذاتها مثلما جاء اسمها في القرآن، وقد تتبّعنا أسماء هذه السور في ترجمة عدد من المستشرقين وارتأينا أن يكونوا من الفرنسيين تماشياً مع محور هذا الملتقى على غرار ترجمة أندري دي ريبير (André Du Ryer) (1580-1660م) وترجمة إدوارد مونتيه (Édouard Montet) (1856-1934م) وترجمة ريجي بلاشير (Régis Blachère) (1900-1973م) وترجمة جاك بيرك (Jacques Berque) (1910-1995م)، ولعلّ هذا الجدول سيبيّن لنا عديد المضامين والمفاهيم التي تنير دربنا في هذه الإشكالية، وإليك أسماء السور كما نعتما أندريه دي ريبير في ترجمته مقارنة ببعض الترجمات الأخرى.

السورة ⁷	Du Ryer ⁸	Montet ⁹	Blachère ¹⁰	Berque ¹¹	المقترح
الفاتحة	La préface	Introduction	La liminaire	Ouverture	Prologue
البقرة	La vache		La Génisse	La vache	La vache
آل عمران	La lignée de Loachim		La famille de Imran	La famille de Imran	La famille de Imran
النساء	Les femmes		Les femmes	Les femmes	Les femmes
المائدة	La table	La table	La table servie	La table pourvue	Le festin

			servie		
Al-Annam	Les troupeaux	Les troupeaux		Des gratifications	الأنعام
Al-A'raf	Les Redans	Les A'raf		Limbes	الأعراف
Le butin	Le butin	Le butin		Le butin	الأنفال
Le Repentir	Le Repentir ou la dénonciation	Revenir de l'erreur ou l'immunité	Repentir	La conversion	التوبة
Jonas	Jonas	Jonas		Jonas	يونس
Hûd	Hûd	Houd		Hod	هود
Joseph	Joseph	Joseph	Joseph	Joseph	يوسف
Le tonnerre	Le tonnerre	Le tonnerre		Le tonnerre	الرعد
Abraham	Abraham	Abraham		Abraham	إبراهيم
Al-Hijr	Al-Hijr	Al-Hijr		Hegir	الحجر
Les Abeilles	Les Abeilles	Les Abeilles		La mouche à miel	النحل
Al-Isra	Le trajet nocturne ou Les fils d'Israël	Le voyage nocturne ou les fils d'Israël		Voyage de nuit	الإسراء
La caverne	La caverne	La caverne		La caverne	الكهف
Marie	Marie	Marie	Marie	Marie	مريم
Tahaa	Taha	Tâ-hâ		La béatitude de l'enfer	طه
es prophètes	Les prophètes	Les prophètes		Les prophètes	الأنبياء
e pèlerinage	Le pèlerinage	Le pèlerinage		Le pèlerinage	الحج
Les croyants	Les croyants	Les croyants		Les vraicroyans	المؤمنون
La lumière	La lumière	La lumière		La lumière	النور
Le discernement	Le critère	La salvation		L'Alcoran	الفرقان
Les poètes	Les poètes	Les poètes		Les poètes	الشعراء
Les fourmis	Les fourmis	Les fourmis		La fourmi	النمل
Le récit	La narration	Le récit		L'histoire	القصص
L'araignée	L'araignée	L'araignée		L'araignée	العنكبوت
Les byzantins	Rome	Les Romains		Les Grecs	الروم
Lokman	Loqmân	Loqman		Locman	لقمان

Laprosternation	La prostration	La prostration		L'adoration	المسجدة
Les coalisés	Les coalisés	Les factions		Les bandes troupes des gens de guerre	الأحزاب
Saba	Saba	Les sabâ		Saba	سبأ
Le créateur	Créateur intégral ou les ange	Le créateur ou les anges		Le créateur	فاطر
Yâ-Sîn	Yâ-Sîn	Yâ-Sîn		Intitule o homme	يس
Les rangs	En rangs	Celles qui sont en rangs		Des ordres	الصفافات
Saad	Çad	Sâd		La vérité	ص
Les groupes	Par vagues	Les groupes		Les troupes	الزمر
Le par donneur	Le croyant ou L'indulgent	Le croyant		Le vrai croyant	غافر
Fusillât	Ils s'articulent	Elles ont été rendues intelligibles		L'explication	فصّلت
La ce concertation	La concertation	La délibération		Le conseil	الشورى
L'ornement	Les enjolivures	Les ornements		L'ornement	الزخرف
La fumée	La fumée	La fumée		La fumée	الدخان
L'agenouillé e	Assise sur les talons	L'agenouillée		La génuflexion	الجائنة
Al-Ahqâf	Al-Ahqâf	Al-Ahqâf		He caf	الأحقاف
Muhammad	Muhammad	Mahomet		Combat	محمد
Al-Fath	Tous s'ouvre	Le succès		La converse	الفتح
Al-Hu jurat	Les appartements	Les appartements		Les clôtures	الحجرات
Qâf	Qâf	Qâf		La chose jugée	ق
Ad-Drayât	Vanner	Celles qui vont		Les choses dispersées	الذاريات
At.-Thur	Le mont	La montagne		La montagne	الطور
L'étoile	L'étoile	L'étoile		L'étoile	النجم
La lune	La lune	La lune		La lune	القمر
Le clément	Le tout miséricorde	Le bienfaiteur		Miséricordieux	الرحمان
L'inévitable	L'échéante	L'échéante	L'événement inévitable	Jugement	الواقعة

Le fer	Le fer	Le fer		Le fer	الحديد
Al-Mujadalah	La protestataire	La discussion		La dispute	المجادلة
L'exode	Le regroupement	Le rassemblement		L'exil	الحشر
Al Mumtahana h	L'examinante	L'examinée	L'épreuve	L'épreuve	المتحنة
Le rang	En ligne	Le rang		Le rang	الصف
Le vendredi	Le vendredi	Le vendredi		L'assemblée	الجمعة
Les hypocrites	Les hypocrites	Les hypocrites		Les impies	المنافقون
La dupiez mutuelle	Alternance dans la lésion	La mutuelle du périe		La tromperie	التغابن
Divorce	La répudiation	La répudiation		Divorce	الطلاق
L'interdictio n	L'interdiction	Déclarer illicite		La défense	التحريم
La Royauté	La Royauté	La Royauté		L'empire	المُلك
Le calame	Le calame	Le calame		La plume	القلم
L'inéluctable	L'inéluctable	Celle qui doit venir	L'inévitable	La vérification	الحاقة
Al-Maarij	Les paliers	Les degrés		La montée	المعارج
Noé	Noé	Noé		Noé	نوح
Les djinns	Les djinns	Les djinns		Démons	الجن
Al-Mouzzamil	L'emmitoufflé	Celui qui c'est enveloppé	L'homme qui se couvre	Timide	المزمل
Al-Mouddattir	Il s'est couvert d'une cape	Celui qui couvert d'un manteau		L'enveloppe	المدثر
La résurrection	La résurrection	La résurrection		La résurrection	القيامة
L'homme	L'homme	L'homme		L'homme	الإنسان
Les envoyées	L'envoi	Celles qui sont envoyées		Les envoyiez	المرسلات
L'évènement	L'annonce	L'annonce	La nouvelle	La nouvelle	النبأ
An-Naziate	tirer	Celles qui tirent		Ceux qui arrachent	النازعات
Abasa	L'air sévère	Il s'est renfrogné	Il a froncé le sourcil	L'aveugle	عيس

L'obscurissement	Le Reploiement	L'obscurissement	L'enroulement	La rondeur	التكوير
Le bris	Se fendre	Quand le ciel s'ouvrira	La rupture du ciel	L'ouverture du ciel	الانفطار
Les fraudeurs	Les escamoteurs	Les fraudeurs		Ceux qui pèsent à faux poids	المطففين
La déchirure	La fissuration	La déchirure		La fente	الانشقاق
Al-Bouroj	Les châteaux	Les constellations	Des signes du zodiaque	Les signes célestes	البروج
At.-Taraq	L'arrivant du soir	L'astre nocturne		L'étoile ou de la tramontane	الطارق
Le très haut	Le très haut	Le très haut	Très haut	Haut et puissant	الأعلى
L'envahissante	L'occultant	Celle qui couvre		La couverture	الغاشية
L'aube	L'aube	L'aube		L'aurore	الفجر
La cité	La ville	La ville		La ville	البلد
Le soleil	Le soleil	Le soleil	Le soleil	Le soleil	الشمس
La nuit	La nuit	La nuit	La nuit	La nuit	الليل
Le jour montant	L'éclat du jour	Le clarté diurne		Le soleil levé	الضحى
L'épanouissement	L'épanouissement	N'avons-nous point ouvert		La foie	البشرح
Les figues	La figue	Le mont des figuiers		La figue	التين
L'adhérence	L'accrochement	L'adhérence	Sang Coagulé	Sang congelé	العلق
La destinée	Grandeur	La destinée		La gloire ou puissance	القدر
La preuve	La preuve	La preuve		L'instruction	البينة
Le séisme	Le secouement	Le séisme	Tremblement de terre	Tremblement de terre	الزلزلة
Les coursiers	Galoper	Celles qui galopent	Des chevaux de bataille	Les chevaux	العاديات
Al-Qariah	La fracassante	Celles qui fracasse	Jour de malheur	L'affliction	القارعة
La surenchère	Rivaliser par le nombre	La rivalité		L'abondance	التكاثر
Le temps	Le temps	Le destin		Vesprée	العصر
Le	Le détracteur	Le calomnieur		La persécution	الهُمزة

diffamateur					
L'éléphant	L'éléphant	L'éléphant		Des éléphants	الفيل
Quraysh	Quraysh	Les qoraïch		Coreis	قريش
L'ustensile	L'aide	L'aide		La loi	الماعون
L'abondance	L'affluence	L'abondance		L'affluence	الكوثر
Les mécréants	Les dénégateurs	Les infidèles		Des infidèles	الكاغرون
Le secours	Le secours victorieux	Le secours victorieux		La protection	النصر
La corde	La fibre	La corde		La corde de palmier	المسد
La foie pure	La religion foncière	Le culte	Culte pur	Salut	الإخلاص
Le point du jour	Le point du jour	L'aurore		La séparation	العلق
Les humains	Les hommes	Les hommes		Peuple	الناس

من خلال تتبعنا لهذا الجدول المقارن نستشف على الأقل ثلاث نقاط مهمة، سنعمل على دراستها تباعا.

أولاً، أنّ دي ريبير ترجم بعض أسماء السور ترجمة لا تنسجم والمعنى الأصلي لاسم السورة وفق ما ورد في المصحف العثماني، فكانت ترجمة محرفة وبعيدة كلّ البعد عن المعنى المراد على غرار ترجمة الفاتحة (La préface) والنحل (La mouche à miel) وسورة طه (La béatitude de l'enfer) ولم نفهم هذه العلاقة بين الجحيم والنعيم في اختيار هذا المصطلح، والقصص بـ (L'histoire) والفرق واضح بين القصّ والتاريخ. والروم بـ (Les Grecs) والمعنى يحيل على الاغريق، والصفات بـ (Des ordres). أي الأوامر، والشورى (Le conseil) أي المجلس، وسورة محمد بـ (Combat) ولا نعرف ما ذا يقصد أندري دي ريبير بهذه الترجمة بين اسم العلم (Muhammad) ودلالة الشجار أو المعركة، والمزمل بـ (Timide) أي الخجول، وسورة المسد (La corde de palmier) أي حبل النخيل، والإخلاص (Salut) أي الخلاص، وقس على هذه الأمثلة التي لا تحيل على المعنى الدقيق لاسم السورة، مما يوقع القارئ في متاهات وتصورات خاطئة لا تمت بصلة إلى قصيدة الشارح.

ثانياً، توفّق أندري دي ريبير إلى حدّ ما في أسماء بعض السور باللغة الفرنسية الصرفة، فكانت ترجمته قريبة من روح النصّ القرآني ومن بعض الترجمات التي تتالت بعده بقرون على غرار البقرة (La vache) والنساء (Les femmes) والأنفال (Le butin) والرعد (La tonnerre) والكهف (La caverne) والحج (Le pèlerinage) والنور (La lumière) والشعراء (Les poètes) والنمل (Les fourmis) والعنكبوت (L'araignée) والدخان (La fumée) والنجم (L'étoile) والقمر (La lune) والحديد (Le fer) والقيامة (La résurrection) والإنسان (L'homme) والشمس (Le soleil) والليل (La nuit)، ولعلّ معنى هذه الكلمات واضح ويّبن إلى درجة أن الخلاف يستحيل وقوعه في ترجمتها، وبناء على ذلك لا نجد اختلافاً جلياً بين المترجمين في ترجمة أسماء هذه السور ونقلها من لغتها الأصلية إلى لغة أجنبية على غرار اللغة الفرنسية.

ثالثاً، نعتقد أن هناك بعض أسماء السور التي إذا ترجمناها وقعنا في تحريف مهمما اجتهدنا في هذه الترجمة، ومهما حاولنا أن نلتزم بالمعنى المراد من هذه الأسماء، لذلك من الأفضل أن تكون ترجمتها ترجمة صوتية تتساقق ومخارج الحروف لهذه الكلمة، ولعلّ أندري دي ريبير انتبه إلى ذلك فحافظ على هذه التسميات كما وردت في المصحف منها، يونس (Ionas) وهود (Hod) ويوسف (Joseph) وإبراهيم (Abraham) والحجر (Hegir) ومريم (Marie) ولقمان (Locman) وسبأ (Saba) والأحقاف (He caf) ونوح (Noé) وقريش (Coreis).

بيد أنّه لم ينج من مزالق في هذا الصنف من أسماء بعض السور، فترجمها ترجمة ركيكة تجانب الصواب على غرار ترجمة الأنعام ب (Des gratifications). أي المكافآت ولعلّ الأسلم أن نكتّمها (Al-Annam) وص (La vérité) والأصح أن نقول (Sad) وفُصِّلَت ب (L'explication) أي الشرح أو التفسير، ولعلّ تثبيتها وفق نطقها (Fusillât) أفضل بكثير من الوقوع في هذا الخلط، والطور (La montagne) أي الجبل، فالأفضل أن تكتب (At.-Tur)، وترجم المجادلة ب (La dispute) أي النزاع، والفرق بين المجادلة والخصام أو النزاع واضح لذلك نكتّمها (Al-Mujadalah) أفضل من هذا اللبس الحاصل جراء هذه الترجمة الرديئة، وعبس (L'aveugle) أي البصير أو الكفيف لعلّ كتابتها وفق مخارج حروفها أفضل (Abasa)، وقس على ذلك عديد الأسماء التي إذا ترجمناها وفق نطقها يكون الأمر أفضل بكثير من ترجمة ليست وفيّة لروح النصّ ومعنى اسم السورة.

3- الآيات بين الوصل والفصل:

الأصل في النصّ القرآني هو نصّ متميز وفريد في نسجه وبنيته وإيقاعه وإعجازه ولغته وأسلوبه، تتواصل فيه الآيات وتتوازي الجمل في تركيبها وما ينطوي عليه هذا التركيب من تنغيم وإيقاع موسيقي، تقترب من الشعر وما هي بشعر، فكلّ تلك الأمور تتبدى للباحث في النصّ القرآني بيد أنها غائبة تماما أو مغيبة في ترجمة أندري دي ريبير، إذ وقفنا على بعض العيوب الموصولة بتقسيم الآية الواحدة الطويلة مثلا إلى آيتين أو إلى عدّة آيات، أو اختزال آيات أخرى ودمجها في آية واحدة، يضاف إلى ذلك خلو الآيات مطلقا من أرقامها، فكان بهذا الإجراء مخالفا لما دأب عليه العلماء والمترجمون، وهذا التمشي يحيل على التمرد على النصّ والفوضى وعدم الصرامة العلمية والالتزام بمقامات الكلام ومقتضيات الأحوال وخصوصيات التنقيط وفصائل الإيقاع والتنغيم، وهو ما يفضي إلى الوصل بدل الفصل أو الفصل عوضا عن الوصل، ولعلّ هذا ما أوقع أندري دي ريبير في أخطاء فادحة تتعلق بعدد الآيات في السور القرآنية ومثال ذلك عدّ آيات:

- البقرة: 287 آية عوضا عن 286 آية (+1 آية).
- النساء: 170 آية بدلا من 176 آية (-6 آيات).
- الأنعام: 175 آية عوضا عن 165 آية (+10 آيات).
- الأعراف: 106 آية عوضا عن 206 آية (-100 آية).
- التوبة: 127 آية بدلا من 129 آية (-2 آية).
- يوسف: 113 آية عوضا عن 111 آية (+2 آية).
- إبراهيم: 50 آية بدلا من 52 آية (-2 آية).
- الحجر: 77 آية عوضا عن 99 آية (-22 آية).
- الحج: 77 آية عوضا عن 78 آية (-1 آية).
- النور: 74 آية بدلا من 64 آية (+10 آية).
- السجدة: 130 آية بدلا من 30 آية (+100 آية).
- الأحزاب: 87 آية عوضا عن 73 آية (+14 آية).
- يس: 88 آية والصحيح أنها 83 آية (+5 آية).
- الصافات: 80 آية والصحيح أنها 182 آية (-102 آية).
- الجاثية: 59 آية والصحيح أنها 37 آية (+22 آية).

- محمد:88 آية عوضا عن 38 آية (+50 آية).
- الطور:39 آية بدلا من 49 آية (-10 آية).
- النجم:60 آية عوضا عن 62 آية (-2 آية).
- الرحمان:18 آية عوضا عن 78 آية (-60 آية).
- الواقعة:99 آية بدلا من 96 آية (+3 آيات).
- المتحنة:18 آية والصحيح أنها 13 آية (+5 آيات).
- الطلاق:18 آية والصحيح أنها 12 آية (+6 آيات).
- المدثر: 57 آية بدلا من 56 آية (+1 آية).
- الإنسان: 30 آية عوضا عن 31 آية (-1 آية).
- الانفطار: 17 آية والصحيح أنها 19 آية (-2 آية).
- البروج:20 آية والصحيح أنها 22 آية (-2 آيات).
- الأعلى:17 آية عوضا عن 19 آية (-2 آية).
- الليل:20 آية والصحيح أنها 21 آية (-1 آية).
- الضحى: 10 آيات عوضا عن 11 آية (-1 آية).
- العلق: 17 آية والصحيح أنها 19 آية (-2 آيات).
- الهمزة:7 آيات والصحيح أنها 9 آيات (-2 آيات).
- النصر:4 آيات والصحيح أنها 3 آيات (+1 آية).
- المسد:11 آية والصحيح أنها 5 آيات (+6 آيات).

بناء على هذا المنهج الاحصائي، نستخلص أن أندري دي ريبير أخطأ في عدد أكثر من ربع القرآن أي قرابة (33 سورة) فأضاف (236 آية) وأنقص (320 آية)، لكن يجب أن نشير إلى أن هذه الإضافات، وهذا الحذف، هما موصولان باجتهد المترجم في تقسيم بنية النص القرآني دون التزام بالوقوف عند رؤوس الآيات مما جعله يتورط منهجا ومتنا .

4-المكي والمدني:

كشفت ترجمة أندري دي ريبير عن الكثير من المزالق والأخطاء وعدم الأمانة العلمية دالا ومدلولا، ويكفي مراجعة ما ذكرنا من ملاحظات سابقة متعلقة بالجانب المنهجي لندرك عمق الهاوية التي سقط

فيها المستشرق الفرنسي أندري، ولمزيد التوسع في هذا الجانب حاولنا أن نقف على إشكالية المكّي والمدني، ويبدو أنّ رسم الكلمات في حدّ ذاته يعد إشكالا وصعوبة في اللغة والرسم، فما كُتب في مكّة يُطلق عليه (écrit à la Mecque) وما كُتب في المدينة وسمه بـ (écrit à la Médine) ونعتقد أنّ الأمانة العلمية تقتضي أن يرسم هذه المفاهيم على النحو التالي (Makka) بدلا من (Meque) (مك)، و (Al-Madani) و (Al-Makki) هذا على مستوى التسمية، أمّا الزلل الثاني فيتمثل في الخلط بين المكّي والمدني، فما كان مكّيّا أصبح مدنيا وما كان مدنيا أضحي مكّيّا، على غرار السور التالية التي وردت وفق المصحف العثماني هي مدنية لكن دي ريبير اعتبرها مكّية مثل البقرة والرعد والحجّ ومحمد والممتحنة والصف والتغابن والطلاق والإنسان والنصر، أمّا السور التي جاءت مكّية فقد أدرجها على أساس أنّها مدنيّة مثل سورتي الأنعام والواقعة، في حين اعتبر سورة العاديات مكّية ومدنية في الآن ذاته، وبتتبع هذا الجرد نقف على (13 سورة) طرأ عليه التحريف في مكان نزولها.

والجدير بالذكر أن مبحث المكّي والمدني من المباحث المفصلية في علوم القرآن، خاض فيها كثير من القدامى والمحدثين على غرار المستشرق الألماني نولدكه الذي يرى أنّ الترتيب التاريخي أو الزمني أو المكاني الدقيق غير جائز ومستحيل نظرا إلى تباين الروايات إلى حدّ التناقض، ويذهب في تقسيمه إلى أنّ السور المكّية هي على ثلاث مراحل: سور الفترة الأولى وأسلوبها الذي يحيل على قوة حماس النبيّ واندفاعه في الدعوة، ويلحق بهذه المرحلة قصار السور. أمّا سور الفترة الثانية فهي لا تختلف كثيرا عن المرحلة المكّية الأولى وهي تشبه كذلك سور الفترة الثالثة، لكن الذي يمكن أن نلاحظه في هذه السور هو الانتقال من الحماس العظيم إلى أكبر قدر من السكينة المتأخرة التي يغلب عليها أسلوبها الطابع النثري. ويختم نولدكه بسور الفترة الثالثة المكّية وهي خلاصة ما تكون خاصة في الفترة الثانية تدريجيا من أسلوب ولغة ومعالجة للمواضيع، إذ يبرز في الفترة الثالثة بشكله النهائي. وإذا قسّم نولدكه المرحلة المكّية إلى ثلاث فترات، فإنّه يرى أنّ السور المدنية هي عبارة عن مرحلة تاريخية واحدة تحيل على التشريع وتناول بعض الوصايا والأوامر، خاصة ما كان موصولا بالأجواء الدينية الجديدة من يهودية ونصرانية ومجوسية ووثنية وحروب ونزاعات، وتبقى الأمور في جملتها على وجه التقريب لا غير.¹²

ويُعدّ بلاشير أكثر المستشرقين الفرنسيين تأثراً بمقاربة نولدكه، لأنّ هذا التقسيم يسهم في فهم النصّ القرآني وإفهامه وقراءته قراءة سهلة وممتعة، أمّا إدوارد مونتيه فإنّه يختلف عنهما في الطرح ويرى أنّ السور تفتقر إلى وحدة وترتيب ويشبّـهها بكتلة مراحل متنوعة.¹³

والواقع أنّ هذا الاختلاف قائم في تضاعيف الدراسات التراثية التقليدية وفي المرويات القديمة، فإذا ذهب بدر الدين الزركشي إلى أنّ مبحث المكي والمدني موصول بالنبي وصحابته¹⁴، فإنّ أبا إسحاق الشاطبي يرى "هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لأراء الرجال"¹⁵ وهو الرأي ذاته الذي ذهب إليه السيوطي.¹⁶ والذي يمكن أن نستخلصه أنّه رغم الجهود المضنية التي بذلها الأوائل والمتأخرون، فإنهم لم ينجحوا في تقديم ترتيب موحد، وفي تحديد ما هو المكي وما هو المدني، وهي من المباحث التي لم تحظ بالإجماع والقبول إلى اليوم وفق قول جان جرومان (Jean Grosjean).¹⁷

وتبقى الأسئلة عالقة بهذا المبحث، هل المكي ما نزل بمكة أو ما كان قبل الهجرة؟ وهل المدني ما نزل بالمدينة أو ما كان بعد الهجرة؟ أو أنّ المكي ما كان خطابه لأهل مكة؟ والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة؟ ولعلّ هذه الأسئلة وغيرها هي التي جعلت بعض المستشرقين ومن بينهم أندري دي ريبير يقع في هذا اللبس، فيجعل المكي مدنيا والمدني مكيا، وأخطأ في عدّ السور وأسمائها وفيما اتصل بترتيب الآي وعددها، وهي من الأمور التي جعلناها موصولة بسؤال المنهج، وسنحاول لاحقاً أن نتناول بعض المسائل المتعلقة بالمتن.

II- سؤال المتن:

1- قراءة في العتبات والمطالع

قراءة العتبات مهمة جداً لأنها تخول للقارئ أن يستنبط عديد المضامين والأفكار، والعتبة هي المدخل والأفق والتمهيد الذي يجعلنا نحمل ما يمكن أن نحمله من أفكار ونحن مازلنا في بوابة النصّ، ومن جملة ما رمنا أن نقف عليه في دراسة ترجمة أندري دي ريبير: العنوان/البسملة/الحروف المقطعة.

أ-العنوان:

وظّف أندري دي ريبير عنواناً لترجمته تمثّل في مصطلح (L'alcoran) هكذا معرّفة بالفرنسية، بينما وسم بلاشير ترجمته بعنوان (Le coran) وبين قوسين (Al-Qor'ân)، واكتفى إدوارد مونتيه في ترجمته بكلمة (Le coran) وكذا الأمر بالنسبة إلى جاك بيرك.

ورغم أنّ المفهوم واضح باعتبار أنّ الكلمة مستعارة من العربية "القرآن" (Al-Quran) وهي مشتقة من فعل قرأ (Qara'a) بيد أنّه رغم هذا الوضوح، ورغم أنّ البعض من المستشرقين بحث في ذلك، بل البعض منهم يعرف هذا المبحث، فأندري مثلاً نعت سورة "الفرقان" بـ (Le chapitre de l'alcoran) ¹⁸ مما يدلّ على أنّ الرجل يعرف أنّ الفرقان هو اسم من أسماء القرآن، ورغم ذلك فإنّ التغييرات لحقت هذه الكلمة وبلاغتها فكانت (L'alcoran) و (Coran) و (Koran) و (Alchoran) وكلّ هذا في الحقيقة يدخل اضطراباً وتبايناً، ومن الأفضل أن يكون عنواننا موحداً على غرار (Le coran) أو (Al-Qur'an).

ب-البسملة:

ثبّت أندري دي ريبير في عتبة كلّ سورة البسملة على النحو التالي:

« Au nom de dieu clément et miséricordieux ».

أمّا بلاشير فيعتمد التعبير التالي:

« Au nom d'Allah, le bienfaiteur miséricordieux ».

في حين يجانب إدوارد مونتيه هاتين الصيغتين ويذهب إلى صيغة ثالثة تتمثل في:

« Au nom d'Allah très miséricordieux et compatissant ».

ويرى جاك بيرك أنّ البسملة من الأفضل أن تكون صياغتها على النحو التالي:

« Au nom de Dieu, Le tout miséricorde, Le miséricordieux ».

وهكذا نفهم لئن ذهب كلّ واحد وفق فهمه في ترجمة البسملة، فإنّ نقاط الالتلاف قائمة والاتفاق حاصل حول عديد المضامين من هذه الترجمة على غرار (Le miséricordieux) وكلمة (Dieu) ومرة أخرى (Allah)، ونعتقد أنّ الاختلاف منبته هو "الرحمان الرحيم" هذا اللبس الحاصل بين من يقوم بالفعل "الرحمان" (Miséricordeur) وهذا لا ينطبق إلا على الله وحده، وبين صفة القائم بالفعل وحده من ناحية أخرى، ثم هذه الصفة أو هذا النعت موصول بمن يستحق هذه الرحمة (Miséricordieux)، وهذا اللبس اللغوي بين فاعل الرحمة وصفته ومن يستحق رحمة الله جعل الترجمات تختلف إلى حدّ التباين .

ج-الحروف المقطعة:

تسع وعشرون سورة افتتحت بالحروف المقطعة التي تتراوح في صيغها بين "الم" و "المص" و "الر" و "المر" و "كهيص" و "طه" و "طسم" و "ن" و "ق" و "عسق" و "حم" و "ص" و "يس" و "طس". وبالرجوع إلى

كُتِبَ ترجمة القرآن فإننا نرصد أنّ كلّ واحد نهج نهجا في التعامل مع هذه الحروف، فأندري عالّج هذا الأمر مرة بتغافله نهائيا وأخرى يكتب على سبيل المثال (lure) أو نحو ذلك من الحروف التي لا تطابق ما جاء في النصّ الأصلي.

وفي تقديرنا أنّ ما ورد في فواتح السور من كلمات وحروف مقطعة، كان بالإمكان أن يُكتب بالحروف اللاتينية تفاديا لكلّ تحريف وتأويل، على نحو ما توخاه إدوارد مونتييه في ترجمته مثل "الر" (Alif Lām Rā) في سورة يوسف¹⁹ و"الم" (Alif-Lām-Mīm) و"ص" (Sād) و"ق" (Kāf)، إلى غير ذلك من الحروف والكلمات التي أدرجت في النصّ المؤسس، ولا نعتقد أنها كانت على تلك الشاكلة من باب العبث أو الصدفة أو من نافلة القول، بل هي مظهر من مظاهر الإعجاز والأسرار القرآنية فقد اعتبرها الإمام علي صفوة القرآن، وقال الشعبي: هي سرّ القرآن،²⁰ وذهب الباقلاني إلى أنّ كثيرا من هذه السور أي التي تبدأ بالحروف المقطعة إذا "تأملته (القرآن) فهو من أوله إلى آخره مبني على لزوم حجة القرآن والتنبيه على وجه معجزته"²¹، وقال ابن عباس: "هي أقسام، قيل أقسم الله تعالى بهذه الحروف لشرفها وفضلها لأنها مباني كتبه المنزل، وأسمائه الحسنى وصفاته العليا"²².

وبناء على ذلك نرى أنّ كلّ المحاولات في جعل هذه الكلمات أو الحروف الواردة في عتبة السور في سياق ترجمته على غرار (Alr) و(Alm) و(Khyac) ونحو ذلك، لا يستقيم وهو ما وقع فيه أندري دي ريبير وغيره من المترجمين مثل جاك بيرك وبلاشير ونحوهم.

2-قراءة في المفاهيم:

يمكن أن نتبع بعض المفاهيم التي تعددت كثيرا إلى درجة التواتر في النصّ القرآني، فكيف ترجمها أندري دي ريبير؟ وهل ما انتقاه الكاتب أو المترجم من ملفوظات هي عينها التي أراد أن يبلغها النصّ القرآني المؤسس؟ وهل اللغة القابلة هي لغة قادرة أن تستوعب ما تبدّى من معان ظاهرة وضامرة خاصة وعامة وردت طيّ النصّ القرآني؟

بناء على هذه الأسئلة المربكة، وبناء على ما وقفنا عليه من صعوبة في متن النصّ المترجم من العربية إلى الفرنسية، ووفقا لخصوصيات المفهوم وما يتصل به من إشكالات مقولية ولغوية وسياقية ومقامية، نستخلص أنّ اللغة المترجم إليها أو المتلقية لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون وفيّة للنصّ المؤسس، نظرا إلى عسر استيعاب نحوها وصرفها وبلاغتها وإيقاعها وإعجازها وصورها وحركة تطورها للمفاهيم في مظانها، وهو ما تبدّى في ترجمة بعض والمصطلحات التي أدرجها أندري في مقارنته،

لذا وجب أن ننبه إلى بعض هذه المفاهيم والمصطلحات المخصوصة التي تحيل على خصوصية اللسان العربي وتفاصيل البيئة مهد القرآن ومهبط الوحي، ومثل هذه المفاهيم تفرض على المترجم أن يقع في حيرة من أمره إلى حدّ الارتباك، وهو ما انعكس على طبيعة ترجمة هذه المفاهيم على نحو ما وقفنا عليه في هذه النماذج التي هي على سبيل الذكر لا الحصر، فمثلا في ترجمته قوله تعالى في سورة الصف "تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ" ²³ يقول: « Que vous souhaitez savoir la victoire » ²⁴ ويقول في سورة النصر "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ" ²⁵ « Qu'il leur donne la victoire » ²⁶ لكنّه يقع في تناقض فيسّمها بـ (Chapitre de la protection) ²⁷.

ومن المعلوم أن النصر في الفرنسية (La victoire) وهي كلمة واضحة ومتفق عليها وقد وردت في القرآن أحد عشر مرة، لكن المترجم يختار هذا التذييب في ترجمة المصطلح. وفي ترجمة قوله تعالى: "رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ" ²⁸ « Du prophète de Dieu » ²⁹ وترجمته "قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ" ³⁰ « Dis leur obéissez à Dieu et au prophète » ³¹ ترجم كلمة الرسول بـ (Prophète)، والأمر ذاته بالنسبة إلى مفهوم النبي إذ ترجم قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" ³² « O prophète » ³³ وفي سورة الشمس ترجم "رسول الله" في قوله تعالى: "فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ" ³⁴ بـ « Prophète de Dieu leur dit » ³⁵ والأمر ذاته في سورة الحجرات إذ ترجم الآية الأولى "لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" ³⁶ بـ « Ne préférez pas ce que vous faites à ce que Dieu et son prophète » ³⁷. ومن المعلوم لغة ومعنى أن البون بائن بين مفهوم النبي والرسول، فالرسول هو (Le messenger) والرسالة (Message)، بينما النبي هو (Le prophète) وهذا الخلط بين المعنيين يوقع في سوء الفهم والتأويل.

إنّ هذه الأخطاء التي ترتبط بمفاهيم لها خصوصياتها وسياقاتها وبنيتها في الحضارة العربية والإسلامية، وبصورة خاصة في سياقات النصّ القرآني، هي لِيّ للنصّ وتحمله ما لا يتحمّل إلى حدّ التعسّف فيه، فكلمة الأمّي وهي صفة لنبي الإسلام ترد مرتين في القرآن، الآية الأولى "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ" ³⁸، والآية الثانية "النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ" ³⁹، وقد ترجم أندري الأولى بـ « Qui croient au prophète qui ne sait ny lire ny écrire » ⁴⁰، وترجم الثانية بـ « Son prophète, qui ne sait ny lire ny écrire, ceux qui croirant en Dieu en ses paroles » ⁴¹.

إنّ التعبير عن الأميّ بـ (Qui ne sait ny lire ny écrire) هي ترجمة طويلة ولا تستقيم، بل لا تنسجم مع روح النصّ القرآني، ثم ليس بالضرورة أنّ من لا يحسن القراءة والكتابة هو أمي، ولعلّ اللفظ الموجز في اللغة الفرنسية موجود وأفضل تعبير على ذلك (Inculte) أي غير المتعلم .

أمّا لفظة الطلاق فترجمها بما معناه (Répudiation) وهو ما يحيل على تغييب المعنى الدقيق للكلمة في اللغة الفرنسية (Divorce)، لأنّ (Répudier) رفض وأطرد وهو ما يحيل على التعسّف في مفهوم الطلاق، رغم أنّ الرجل يصف اسم السورة بـ (Le chapitre du divorce)⁴² لكن عندما يترجم "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ"⁴³ يترجمها بـ « O prophète, lorsque répudierez vos femmes »⁴⁴ .

ومثل هذا الخلط نقف عليه كثيراً في اللبس الحاصل في ترجمة أندري دي ريبير للعديد من المفاهيم والمصطلحات على غرار الإنس والجن والملائكة، ففي سورة الأعراف مثلاً يترجم قوله تعالى: "كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ"⁴⁵ بقوله « Les diables et les hommes »⁴⁶ بينما يترجمها بلاشير بقوله « Beaucoup de Djinns et de mortels »⁴⁷، أمّا جاك بيرك فيترجمها بـ « Des djinns et des humains »⁴⁸، ويترجم دي ريبير قوله تعالى: "قُلْ لِّئِنْ جُمِعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ"⁴⁹ « Dis-leur, Si les démons et les hommes »⁵⁰

في حين يترجمها بلاشير بقوله « Si les humains et les Djinn »⁵¹ أمّا بيرك فيترجمها بقوله « Si les hommes et les génies »⁵² . ويذهب أندري دي ريبير إلى ترجمة "إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ"⁵³ « Le diable qui était un nombre des anges »⁵⁴ والآية ذاتها يترجمها بلاشير بقوله « Sauf Iblis qui était l'un des Djinn »⁵⁵ أما جاك بيرك فيترجمها بقوله « à l'exception d'Iblis c'était l'un des Djinn »⁵⁶

والذي نستخلصه أن الخلط حاصل بين الإنس (Humain) والجن (Djinn) والملائكة (Ange) وإبليس (Diable) والشيطان (Satan)، لذا نعتقد وفق ما ورد من ترجمات أن دي ريبير يخلط بين هذه المفاهيم فالجنّ يترجمها مرة بـ (Diables)⁵⁷ وأخرى بـ (Anges)⁵⁸ وتارة بـ (Démons)⁵⁹ . أمّا الإنس فيترجمها بـ (Les hommes)⁶⁰ بينما يترجمها بلاشير بـ (Mortels)⁶¹ ويترجمها جاك بيرك بـ (Humains)⁶²، وقس على ذلك عديد المفاهيم والألفاظ التي تحيل مثلاً على يوم القيامة وهي كثيرة في القرآن مثل الواقعة والطامة والحشر والغاشية والهاقة ونحوها كثير، وكل لفظ منها له دلالاته وأبعاده وسياقاته ومواصفاته الموصولة بهذا الحدث الأخروي، وبذلك يعسر على المترجم أن ينقل المعنى المراد من الشارح مهما كان قادراً على ذلك. والذي نستخلصه أنّ هذا الأسلوب في الترجمة يجعل هذه

المفاهيم تتحول إلى مصطلحات ضيقة المجال ولا تعبر عن مقصد الشارع وسياق النص إلى حدّ اضطراب الدلالة العربية وتغيّرها بسبب طبيعتها اللغوية والثقافية، مما يزيد من الاختلاف حولها .

3- إشكالية الحذف والزيادة:

لا يمكن أن نأتي على تتبع ترجمة كلّ المصحف، فهذا مبحث لا ندعي أننا قادرون عليه، ولكن يمكن أن نقف على بعض النماذج من هذه الترجمات التي تشكو خلافا قد يرقى إلى حدّ التحريف للنصّ المؤسس، هذا الخلل قد يكون زيادة مثلا أو حذف أو تغيير الكلم من مواطنه، أو ترجمة لا تندجم إطلاقا مع روح النصّ الأصلي، وقد حاولنا أن نتناول سورة الفاتحة وبعض السور القصار لأنها هي التي يحفظها جمهور المسلمين وتقرأ غالبا في الصلوات، وهي كذلك التي يشرع بها من يدخل في الإسلام نظرا إلى قصرها ويسر حفظها وفهمها، وسنقيم مقارنة بين النصّ المؤسس وترجمة أندري دي ريبير والمقترح الذي نراه أنسب وفق اجتهادنا وتقديرنا المتواضع من خلال هذه الأمثلة :

أ-سورة الفاتحة: (Chapitre de la préface)⁶³

-Au nom de Dieu, Clément et miséricordieux

-Louange fait à Dieu

-Clément et miséricordieux

-Roy du jour du jugement

C'est à toy que nous demandons secours، -C'est toy que nous adorons

-Conduits nous au droit chemin

-Au chemin de ceux que tu as gratifiés، contre lesquels tu n'as pas été courroucé، et nous ne serons pas dévoyez.

النصّ في أصله ورد غير مقسّم، بل هو متداخل الجمل والمضامين، يضاف إلى ذلك يشتمل على الكثير من الأخطاء مثل (Toy) و(Roy) وردت على هذا الشكل عوضا عن (Toi) و(Roi) وغير ذلك من الأخطاء التي حاولنا أن نصوّب بعضها وأن نرتب السور بغية توضيح المعطى، يضاف إلى ذلك العديد من مواطن الحذف والإسقاطات في النصّ ف "العالمين" ترجمها ب (Foi) عوضا عن (Univers) أو (Mondes) و"نستعين" ترجمها ب (Secours) والأقرب (L'aide) و"الضالين" ب (Dévoyez) ونعتقد أن الأسلم (égarés) ونقترح الترجمة التالية:

-Au nom de Dieu, le clément le miséricordieux
-Louange à Dieu, seigneur des univers
-Clément et miséricordieux
-Le roi du jour du jugement
-c'est toi que nous adorons, c'est à toi que nous demandons l'aide
-Conduits nous sur la vois de rectitude
-La vois de ceux que tu as gratifiés contre lesquels tu n'as pas été courroucé, et nous ne
serons pas égarés.

ب-سورة العصر : (Le chapitre de vespre) ⁶⁴

-Le iule par l'heure de vespre
-que les hommes sont en clins à leur perte
-excepté ceux qui croyant en Dieu, qui font de bonnes œuvres, et qui ont en
recommandation la vérité et la perseur crance.

إنّ الناظر في هذه الترجمة يقف على عديد الهنات والأخطاء على غرار ما ورد من إضافات في الآية الأولى، ثم ذكر (Les hommes) في الآية الثانية وهو تحريف لأن النصّ الأصلي لا يحيل على صيغة الجمع، أما التركيب في الآية الثالثة الذي يدلّ على الاستثناء (Excepté) فإنّ النصّ المؤسس يحيل على الحصر (Sauf) وقس على ذلك عديد الأخطاء الأخرى ونقترح الترجمة التالية:

-Par le temps
-L'homme et en perdition
-Sauf ceux qui croient en bien, qui font de bonnes œuvres et qui ont en recommandation
la vérité et la constance.

ج-سورة الكوثر : (Le chapitre de l'affluence) ⁶⁵

-Nous t'avons donné une grande affluence de nos graces
-Prie ton seigneur et lève tes mains
-celuy qui te haïra fera mal-heureux

لم نفهم في الحقيقة ترجمة المترجم في الجزء الثاني من الآية الأولى المتمثل في قوله « Une grande affluence de nos graces » ونعتبره إضافة لا قيمة لها، والأمر ذاته في الآية الثانية في قوله « et leve tes mains » ونقترح الترجمة التالية:

-Nous t'avons donné « le Kawtar »/L'abondance

-Ne prie que ton seigneur, ne sacrifie qu'à lui

-celui qui te haïra fera malheureux

د-سورة الإخلاص: (Le chapitre du salut) ⁶⁶

-Dis aux infidèles

-Dieux est eternal

-il n'engendre pas, il n'est pas enendré

-et n'a point de compagnon

الملاحظ أن النصّ حمله المترجم ما لم يتحمّل، إذ أضاف إليه الكثير من الملفوظات على نحو (Infidèles) و (Eternal) و (Compagnon) وبناء على ذلك نرى أن النصّ يكون على الصورة التالية:

-Dis : il est Allah unique

-Allah le seul

-Il n'engendre pas, il n'est pas engendré

-n'est égal à lui personne

ما قدمناه من نصوص بديلة هي مجرد محاولات استأنسنا فيها بترجمة بلاشير وجاك بيرك، ولا نزعم أننا نقدّم بديلاً يُسلم به ولا يناقش، رغم ما وقفنا عليه في ترجمة أندري دي ريبير من أخطاء لغوية وتركيبية وأسلوبية وإسقاط كلمات أو عبارات أو جمل كاملة لم تترجم أساساً، وهذا الإسقاط أو السقوط يؤثر تأثيراً مباشراً في المعنى المراد من الشارح .

III- سؤال النقد/في تقييم الكتاب:

لقيت ترجمة أندري دي ريبير رواجاً عظيماً، وعن ترجمته الفرنسية هذه، تُرجم القرآن إلى الانجليزية والهولندية، وعن الهولندية تُرجم إلى الألمانية، ولئن كُتب هذا السبق التاريخي للمترجم دي ريبير فكان عمله أول ترجمة للقرآن، لكن في ترجمته هذه كثيراً من المواضع الغامضة والتحريف، مما يدل على أنها

لم تخل من عديد المزالق والنقائص على غرار خلوها من فهرسة مفصلة للسور والآيات، يضاف إلى ذلك التداخل بين الآيات إلى حدّ صعوبة الفصل بين الآية والأخرى.

على أيّ حال، هذه الإشكالية تحيل على أنّ الكتاب يشتمل على حشد من المضامين الخاطئة والإضافات الهامشية التي تُسيء أكثر مما تُفيد، ولعلّ ذلك يعود في تقديرنا إلى أنّ أندري لم يتسن له أن يتخلص من أدواته ومناهجه ومرجعياته وخلفياته وإيديولوجيته ولغته وملامح حضارته الغربية، حتى لو زعم الموضوعية والالتزام بالصرامة العلمية والمنهجية البحثية الأكاديمية، زد على ذلك أنّ اللغة الفرنسية التي توسّل بها في ترجمته هي الفرنسية القديمة التي تلاشى منها اليوم الكثير من المفردات والمعجم والتراكيب، ناهيك أنّ هذه الترجمة كُتبت قبل أربعة قرون تقريبا. والناظر في عمل أندري يلحظ أنّ ترجمته لا يمكن أن ترقى إلى مستوى النصّ القرآني الأصلي، سواء كانت هذه الترجمة أو غيرها، نظرا إلى الأخطاء المتواترة مثل الحذف، والإضافة، والتصرف بحرية في عديد المواضع، و الحواشي التي لا تخلو من شروح وإضافات وأحيانا مقدّمات، وكأنّ هذه الترجمة موجهة خصيصا إلى جهة معينة، ولا غرو في ذلك لأنّ الكاتب أشار في عديد المرات خاصة في مقدّمة ترجمته إلى أنها موجهة إلى الإمبراطورية العثمانية وبالتحديد إلى الأتراك، هذا كلّ يدل على أنّ هذه الترجمة لا تتماشى مع الأصل، نظرا إلى ما حوته من مختصر لديانة الأتراك وبعض مستنداتهم .

إنّ مكمن المشكلة يكمن وفق فهمنا في العجز عن تذوق المضمون الروحي للقرآن وأبعاده ومقاصده، نظرا إلى ما يتميز به من موسيقى خاصة ونغمة متميزة ووقع خاص، مع أسلوب مفارق لا هو بالنثر ولا هو بالشعر نقف عليه في مطاوي النصّ القرآني ومطالعه وإعجازه ولغته ومقاطعه وفواصله، وهذا يُفضي إلى ما وقع فيه أندري دي ريبير وغيره من المترجمين والمستشرقين من تقصير وتحريف، كلّ هذا أنتج نصّا مترجما لم يبلغ الدرجة العلمية المرموقة الموثوق بها أكاديميا .

على سبيل الخاتمة:

رصدنا من خلال النصّ المترجم للمستشرق الفرنسي أندري دي ريبير بدءا من المنهج والبنية والعتبة إلى المتن والمضامين عديد الأخطاء والإخلالات التي تستدعي التصحيح والتصويب، ونحن واعون تمام الوعي بهذا الجانب الذي يفيد بأنّه يعسر علينا أن نجد ترجمة مثالية خالية من النقائص والسلبيات. واستخلصنا كذلك أنّ فعل الترجمة هو عمل عويص وصعب للغاية مهما أوتي أي مترجم من براعة وبلاغة وسعة إطلاع، فلا يمكن أن يأتي على جوانب التركيب في النصّ القرآني من حذف وإيجاز وتقديم

وتأخير وتمثل لخصوصيات الجملة الاسمية والفعلية والتراكيب الإسنادية والتشبيه والقسم وأقسام الاسم والفعل ومعاني الحروف مثل حروف العطف والجر والتوكيد. أما السياقات الزمنية من ماض وحاضر ومستقبل، وعلاقة ذلك بالمفاعيل مثل اسم الفاعل واسم المفعول والمصادر والبديع على وجه الخصوص، فإنها من الأمور المحالة نظرا إلى عدم قدرة المترجم على تمثيل الجناس والطباق والتورية، وقس على ذلك عديد المباحث والمسائل التي يعجز أندري دي رير أن يلم بها، وهذا ما يفيد أنه كان عاجزا عن أن يكون وفيا للنص المؤسس، وبذلك يفقد النص الأصلي جانبا من أكبر جوانبه وأهمها على الإطلاق وهو مكن إعجازه.

يظل الحديث عن كتاب أندري دي رير منفتحا على عديد القضايا والأطروحات والمقاربات الموصولة بالمنهج واللغة والمعجم والأسلوب والبنية والمتن والمقصد، ونحسب أننا بما عرضناه من أفكار كانت غايته التنبيه إلى مواطن القصور والنقص من دون انحياز أو منافحة أو تشدد، ديدنا في هذا المبحث التوصيف والتحليل والنقد العلمي الموضوعي لا غير. ويبقى من الأسئلة المنفتحة على البحث : إلى أي مدى تُحقق الترجمة الفهم المقاصدي للنص المؤسس؟ هل هذه المشاريع الموصولة بالترجمة والتي من بينها مقارنة أندري دي رير نفي بالغرض العلمي والديني والحضاري لإفهام الرأي العام الأوروبي وإقناعه بقيمة النص القرآني؟.

الهوامش:

¹-André Du Ryer, L'alcoran de Mahomet, Translaté de l'arabe en français, Antoine de Soma ville, Paris, 1652.

مستشرق ودبلوماسي فرنسي ولد في مارسيني (Marcigny) (1580-1660م) كان قنصلا عاما لفرنسا في مصر ، ألقب العربية والتركية والفارسية، من أعماله: مبادئ نحو اللغة التركية، وترجمة القرآن: L'alcoran de Mahomet.

² - Afnan Fatani, Translation and the Quran, in Oliver Lealman, The Quran : an encyclopedia, Rutledge, 2006, P: 657.

وانظر كذلك:

بدوي (عبد الرحمان) موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1993، ص.ص327 و443.

³-Sieur du Ryer, L'alcoran de Mahomet, Paris, 1647-1649-1651-1673, La Haye, 1683-1685-1719-1723-1883-1885, Amsterdam, Révisé et corrigé, 1734-1756-1770-1775, Amsterdam et Leip-zig, 1770-1775, Anvers, 1716, Genève, 1751.

إنّ هذه الطباعات تحيل على أسبقية الترجمة وأهميتها في الوسط الأوروبي.

⁴- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وتحقيقه، ط1، مؤسسة كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، 2004، ص292 وما بعدها، وانظر كذلك:

Pareja, Félix Maria (en collaboration), Islamologie, imp. Catholique, Beyrouth, 1963, P.P : 600-602.

⁵- ترتيب سور القرآن من الحقول البحثية القديمة التي تناولها القدامى، ووقع فيها خلاف بين العلماء المسلمين فيما يخص ترتيب القرآن وترتيب النزول، وهل أنّ الأمر توقيفي أو اجتهادي ؟ انظر على سبيل المثال: الزركشي (بدر الدين محمّد بن عبد الله) البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية مصر، 1957، ج1، ص236 وما بعدها. وانظر كذلك: الشاطبي (إبراهيم بن موسى) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمّد عبد الله دراز، ط2، دار الفكر العربي، السعودية، 1975، ج3، ص414، وكذلك السيوطي (جلال الدين بن أبي بكر) أسرار ترتيب القرآن، دراسة عبد القادر أحمد عطا وتحقيقه، ط2، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، 1978، ص78 إلى 83.

⁶- Régis Blachère, Histoire de la littérature arabe, librairie d'Amérique et d'orient, Paris, 1964, Tome II, P : 19.

- Le Coran « Que sais-je », 2^{ème} éd, Presses universitaire de France, Paris, 1969, P.P : 17-18.

⁷- القرآن الكريم، ط3، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، 1984.

⁸- L'alcoran de Mahomet.

⁹- Édouard Montet, Le coran, éd Payot, Paris, 1925.

¹⁰- Régis Blachère, Le coran, éd G.P, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.

¹¹- Jacques Berque, Le coran, éd Albin Michel, Paris, 1995.

¹²- لمزيد التوسّع انظر: تاريخ القرآن، ص61 وما بعدها.

¹³- Montet, Le coran, P : 47.

« Ces sourats, qui manquent d'unité de composition, et qui sont comme des agglomérates de fragments divers ».

¹⁴- البرهان في علوم القرآن، ج1، ص236.

¹⁵- الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص414.

¹⁶- أسرار ترتيب القرآن، ص78 وما بعدها.

¹⁷- Masson, Le coran, préface Jean Grosjean, éd. Gallimard, Paris, 1967, P : XLII.

« Aucun de ces classements n'a été favorablement accueilli par les docteurs de l'islam ».

¹⁸- L'alcoran de Mahomet, P : 333.

¹⁹- Montet, Le coran, P : 163.

²⁰- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ج1، ص42.

²¹-الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيّب) إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1954.ص12.

²²-نفسه، ص32.

²³-الصف، 13/61..

²⁴- L'alcoran de Mahomet, P : 583.

²⁵-النصر، 1/110.

²⁶- L'alcoran de Mahomet, P : 664.

²⁷-Ibid., P : 646.

²⁸-البيّنة، 2/98.

²⁹- L'alcoran de Mahomet, P : 639.

³⁰-آل عمران، 32/3.

³¹- L'alcoran de Mahomet, P : 51.

³²-الطلاق، 1/65.

³³- L'alcoran de Mahomet, P : 589.

³⁴-الشمس، 13/91.

³⁵- L'alcoran de Mahomet, P : 634.

³⁶-الحجرات، 1/49.

³⁷- L'alcoran de Mahomet, P : 494.

³⁸-الأعراف، 157/7.

³⁹-الأعراف، 158/7.

⁴⁰- L'alcoran de Mahomet, P : 160.

⁴¹-Ibid, P : 160.

⁴²-Ibid, P : 589.

⁴³-الطلاق، 1/65.

⁴⁴- L'alcoran de Mahomet, P : 589.

⁴⁵-الأعراف، 179/7.

⁴⁶- L'alcoran de Mahomet, P : 163.

⁴⁷- Blachère, Le coran, P : 198.

⁴⁸- Berque, Le coran, P.P : 184-185.

⁴⁹-الإسراء، 88/17.

⁵⁰- L'alcoran de Mahomet, P : 275.

⁵¹- Blachère, Le coran, P : 314.

⁵²- Berque, Le coran, P : 303.

⁵³-الكهف، 50/18.

⁵⁴- L'alcoran de Mahomet, P : 283.

⁵⁵- Blachère, Le coran, P : 323.

⁵⁶- Berque, Le coran, P : 312 .

⁵⁷- L'alcoran de Mahomet, P : 163.

⁵⁸- Ibid, P : 275.

⁵⁹-Ibid, P : 283.

⁶⁰-Ibid, P : 163.

⁶¹- Blachère, Le coran, P : 198 .

⁶²- Berque, Le coran, P : 185.

⁶³- L'alcoran de Mahomet, PP : 1-2.

⁶⁴-Ibid, P : 643.

⁶⁵-Ibid, P : 645.

⁶⁶- Ibid., P : 647.

قائمة المصادر والمراجع :

أ- المصادر

-القرآن الكريم، ط3، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، 1984.

- André Du Ryer, L'alcoran de Mahomet, Translaté de l'arabe en français, Antoine de Soma ville, Paris, 1652.

ب- المراجع

1- المراجع العربية

-الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيّب) إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1954.

-بدوي (عبد الرحمن) موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1993.

-تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وتحقيقه، ط1، مؤسسة كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، 2004.

- الزركشي (بدر الدّين محمّد بن عبد الله) البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية مصر، 1957.
- السيوطي (جلال الدّين بن أبي بكر) أسرار ترتيب القرآن، دراسة عبد القادر أحمد عطا وتحقيقه، ط2، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، 1978.
- الشاطبي (إبراهيم بن موسى) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمّد عبد الله دراز، ط2، دار الفكر العربي، السعودية، 1975.
- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005.

2- المراجع الأجنبية

- Afnan Fatani, Translation and the Quran, in Oliver Lealman, The Quran : an encyclopedia, Rout ledge, 2006.
- Édouard Montet, Le coran, éd Payot, Paris, 1925.
- Jacques Berque, Le coran, éd Albin Michel, Paris, 1995.
- Masson, Le coran, préface Jean Grosjean, éd. Gallimard, Paris, 1967.
- Pareja, Félix Maria (en collaboration), Islamologie, imp. Catholique, Beyrouth, 1963,
- Régis Blachère :
- Histoire de la littérature arabe, librairie d'Amérique et d'orient, Paris, 1964, Tome II.
- Le Coran « Que sais-je », 2^{ème} éd, Presses universitaire de France, Paris, 1969.
- Le coran, éd G.P, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.

مناهج المستشرقين الفرنسيين في الترجمة القرآنية

د. محمد منصور
جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

There is no doubt that the translation of the Koran into foreign languages translation and explanatory spirits is one of the duties of Islam; because the call is not to inform, but to explain the religious texts.

Keywords:

Orientalist -translation- the religious texts- religion- Moral

لا ريب أن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية ترجمة تفسيرية ومعنوية أمر يُعد من واجبات الإسلام؛ لأن إبلاغ الدعوة لا يتم إلا بشرح النصوص الشرعية للمدعو، وعلى رأس تلك النصوص "القرآن الكريم"، ومن هنا تصبح الترجمة -إذا ما أخذت الاحتياطات اللازمة للترجمة التفسيرية التقريبية- واجبة؛ إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد تقرر أن الأمور بمقاصدها؛ فما دام قصد الترجمة تبليغ القرآن الكريم إلى من لا يعرف العربية -بما يحفظ على هذا الكتاب قدسيته وبقائه على مَرِّ الزمان- فلا ضير.

في هذا المجال برزت محاولات المستشرقين -على فترات متعاقبة- الذين قاموا بعدة ترجمات لمعاني القرآن الكريم كان لها أثرها في صياغة نظرة الغرب عموماً والفكر الأوروبي خصوصاً تجاه الإسلام ونبِيِّه محمد ﷺ، وقد عرّفت تلك الترجمات مناهج وطرقاً مختلفة؛ حيث أعاد البعض منهم ترتيب السور القرآنية، وسلّك البعض الآخر الاختصار والتشوية المتعمد والحذف والإضافة، وأضفى البقية منهم الطابع اللاتيني على المعاني، وهذا -وغيره- قد ساهم في رسم صورة بشعة لمعاني القرآن الكريم.

إن محاولات المستشرقين في دراسة النص القرآني وفي التعامل مع الظاهرة القرآنية لا تنطلق من الحقيقة المطلقة التي يؤكدتها الإسلام، والتي هي أن هذا النص وحي مُنزل، وهم لم يتناولوه ولم يدرسوه من زاوية الحقيقة الإيمانية، بل من زاوية العلم المنفصل من جميع ما يتعلق بأصول العقيدة،

فالاستشراق يعالج الظاهرة القرآنية وفقاً لمعايير علوم الديانات الأخرى و وفقاً لعلوم التاريخ، و كأن النص القرآني يمثل -في الفهم الاستشراقي- وثيقة تاريخية ثمينة لا أكثر.

المبحث الأول: أهداف الترجمات القرآنية:

إن قضية الأهداف المبتغاة من وراء الترجمات القرآنية الإستشراقية لمعاني القرآن الكريم لا تنفصل عن الأهداف المتوخاة من خلال البحث الإستشراقي و الخلفية السببية لأعمال المستشرقين؛ فلا يمكن التساؤل عن تلك الأهداف بمعزل عن النظر في البنية المذهبية و التركيبة النفسية و الحجة التاريخية التي نَسَجَتْ خيوطَ فلسفة هذه الأهداف و رَسَمَتْ مَعَالِمَهَا لدى الفكر الأوروبي أو الغربي الذي لا زال مهتماً بالشرق "الإسلامي" في دراساته الإستشراقية.

المطلب الأول: الهدف الكُنْهِي التنتصيري:

بدأ الإستشراق من الفاتكان، و قد كان رُؤُوده الأوائل من رجال الكنيسة و علماء اللاهوت الذين ظلوا هم المُشرِّفين على هذه الحركة و هم المُسَيِّرين لها، حيث أنهم صُدموا بِتَمَرُّدِ من المفكرين الذين وَجَدُوا في رسالة الإسلام ما يُخْلِصُهُم من سياسة الخَجَرِ على العقل التي تنتهجها الكنيسة⁽¹⁾، و هذا قد أفزع رجال الكنيسة و دفعهم لمحاربة الإسلام مستهدفين -بذلك- حمايةً معتقدهم المسيحي و زعزعةً وجود القرآن الكريم و رسوخه في قلوب أتباعه. و قد كان هذا الهدف يمثل الخلفية الفكرية وراء الترجمات الإستشراقية للقرآن الكريم، و قد صاحبها خلال مراحلها المختلفة و ضمن مدارسها الأوروبية المتنوعة، إذ تغلبت على المستشرقين العصبيةُ العمياء لدينهم و الكراهيةُ والبغضاء اتجاه القرآن الكريم، مما يلزمه الباحث من خلال قراءة معظم ترجماتهم لمعاني هذا الكتاب المعجز و جُلِّ دراساتهم حوله، و لا تكاد توجد ترجمةٌ تَخْلُو من هجمةٍ شَرِسَةٍ -ممزوجة بشبهة أو افتراء باطل- تستهدف أصالة القرآن الكريم.

إن قضية التعصب الديني التي وَجَّهَتْ اعتناءً الغرب بالقرآن الكريم -ترجمةً و تفسيراً و دراسةً- لِيُقَرَّبَ بها كثيرٌ من المفكرين، فهذا "يوهان فك" يُنْقَل عنه أنه قال: «لقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن و اللغة العربية،...»⁽²⁾، فالمنطلق العَقْدِي النصراني مَثَلٌ دافعاً قويا و شَكْلٌ هدفاً سامياً للترجمة اللاتينية الأولى لمعاني القرآن الكريم، و كانت هذه الترجمةُ الشرارة التي فجرت -فيما بعد- قُدراً هائلاً من الترجمات إلى شتى اللغات الأوروبية الأخرى⁽³⁾.

وهكذا نشأت ظروف الالتفات الغربي إلى القرآن الكريم في بيئة دينية في أروقة الكنيسة، وهذا من أجل محاربته تشويهه، وكان أول همّ المستشرقين البحث عن سلاح فتاكٍ لِيخوض المعركة مع هذا الكتاب الذي سيطر على قلوب وعقول الأمم المختلفة الأجناس والألوان والألسنة، وجعلها أمة واحدة تُعدُّ العربية لسائها وتُعدُّ تاريخ العرب تاريخها؛ يُلخّص "وليم غيفورد بلغراف" عداة الغربيين وحرهم للقرآن فيقول: «متى تَوَارَى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبل الحضارة التي لم يُبْعِدْ عنها إلا محمد وكتابه»⁽⁴⁾.

لقد كان استيلاء "ألفونسو السادس" على مدينة "طليطلة" (478هـ/1085م) مُحَفِّزاً كبيراً للنصارى على تحقيق هذا الهدف الديني من حيث عمَلُهُم على التصفية المزعومة للمعتقد النصراني - لَدَى الأندلسيين- مما عُلِقَ به من عقائد الإسلام ومن حيث محاولاتهم التعرف على هذه الدين الجديد بغية مواجهته والتصدي له وسَدِّ الباب أمام انتشاره⁽⁵⁾، فكان التنصير -و لا زال- أحد الأهداف الجوهرية للإستشراق من خلال عملية الترجمة لمعاني القرآن الكريم، وقد استهدف المستشرقون -من خلال تلك العملية- تنصير العالم الإسلامي ونشر الثقافة النصرانية في المجتمعات الإسلامية.

ما عمل المستشرقون أيضاً على تفعيل الدراسات المقارنة بين الإسلام والنصرانية بهدف مد جسر الصلة بين الديانتين، وبهدف إقناع الضعاف بأن الإسلام يؤيد ما هو موجود من كُتب بين أيدي الرهبان والقساوسة النصارى وأنه يعترف بما يُبْتُئُهُ هؤلاء من أفكار ومعتقدات، وهذا دون توضيح الموقف الإسلامي الصحيح من ذلك كله.

و مما يجدر التنبيه إليه -هنا- أنه لم يقتصر النشاط الإستشراقي على النصارى فقط، بل إن ليهود البِدَ الطولى في ذلك النشاط الفكري؛ إذ يجمعهم والنصارى نفس هدف النيل من القرآن الكريم من ناحية التشكيك والتشويه والتحريف والتصحيف والتقديم والتأخير، وقد مارسوا الحركة الإستشراقية بانتمائهم الأوروبي لا بانتمائهم اليهودي.

على أن المقصود من هذا التنبيه الإشارة إلى وجود ترجمات فرنسية لمعاني القرآن الكريم تمت بتأطير يهودي، وليس المقصود الحديث عن الترجمة العبرية للقرآن، فإن هذا ليس من شأن موضوع هذه الدراسة. وتذكر الدراسات أن أول ترجمة للقرآن الكريم كانت في سنة (537هـ/1143م) برعاية "القِسُّ بطرس"⁽⁶⁾، حيث بقيت النسخة الخطية لهذه الترجمة محفوظة في صومعته إلى أن طُبعت في

مدينة "بازل" السويسرية سنة (949هـ/1543م)، وقد كانت دار الطبع والنشر-هذه- ملكا ليهودي⁽⁷⁾، و لا يُسلَّم أن يكون هذا من قبيل الصدفة.

فالإستشراق اليهودي -تحت غطاء أيّ جنسيةٍ أوروبية، و منها الفرنسية- يهدف إلى التقليل من مكانة القرآن و شأنه، و الرفع من مكانة العهد القديم، و اعتبار النص القرآني نصا تراثيا عاديا، و هذا المستشرق اليهودي الألماني "أبراهام جايجر" ادعى في بحثه "ماذا اقتبس محمد عن اليهودية" أن النبي ﷺ قد اطلع على كتب اليهود المختلفة، كما أن المستشرق اليهودي المجري "جولد تسهر" زعم أنه ﷺ أفاد من تاريخ العهد القديم في القصص النبوي⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: الهدف السياسي الاستعماري:

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية حيث يقيم اليهود الذين ما فتئوا يتربصون به الدوائر، و بين شماله و جنوبه النصارى، و من خلفه المجوس، و وَسَطَ هذه الملل استطاع أن يمد سلطانه إلى أراضي جزر الهند الشرقية و بلاد الشام و حدود المحيط الأطلسي، و قامت دولة الإسلام التي تنقلت عاصمتها ما بين المدينة المنورة إلى دمشق إلى بغداد إلى القاهرة، و بَنَتْ هذه الدولة حضارة جديدة انكشفت أمامها الحضارةُ الفارسية و الرومانية، و وَقَفَتْ كُلٌّ من اليهودية و المسيحية خائفة تترقب و تفكر في حَلٍّ يريحها من هذا الدين الجديد⁽⁹⁾! و لم تأت الحروب الصليبية إلا بهزيمة الغرب، فلم تُزَلْ هواجسَ هذا الخوف، مما جعل أولئك الأوروبيين يتجهون إلى دراسة بلاد العرب و سائر بلاد المسلمين دراسةً تشمل العقيدة و العادات و الأخلاق و الثروات و التاريخ و اللغة و كلَّ ما يتعلق بدول الشرق، مستهدفين و مُرَكِّزين -من وراء ذلك- على تحديد مواطن القوة لأجل إضعافها و على معرفة مواطن الضعف لأجل استغلالها.

فالعلاقة التي كانت من قِبَل الغرب نحو الشرق قد مَيَّزَهَا و طغى عليها عداءٌ كبيرٌ و حقدٌ بالغٌ، و الصراع من أجل السيطرة -فكريا و عسكريا- جعل الغربَ يَطْلُعُ على ما عند الشرق من عقائد قوية و قيم حضارية ليخترقها محاولاً تشويشها و التشكيك فيها و التدليسَ عليها و من ثَمَّ إنكارها، يقول "ريجيس بلاشير" الترجمة الأولى التي كانت بِأَمْرِ "القِسُّ بطرس": «وكان طلبه لترجمة القرآن استمراراً لروح الحروب الصليبية، و من جهة أخرى لحاجته إلى ما يمحو به أثار ما زالت عالقة بذهن المسلمين الأسباب الذين تَمَّ تنصيرُهم حديثاً ...»⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: الهدف المعرفي الثقافي:

مما أضحى من كُبرى اليقينيّات أن القرآن الكريم حَوَى من الحقائق العلمية و الكونية و العقائد السماوية ما جَعَلَ مفكري الغرب يسعون إلى ترجمته تحت غطاء البحث العلمي الحر و الدراسة النزيهة، إذ تَأَكَّد لديهم أن تلك الحقائق و العقائد هي سِرُّ نهضة المسلمين و مَبْعَثُ عِزِّهم و أساسُ حضارتهم. فَرَأَاح أولئك المستشرقون لِيستفيدوا من علوم و معارف الأمة الإسلامية المنبثقة من القرآن الكريم، و هذا باسم ترجمة هذا الكتاب المقدس، و أقبلوا على دراسته من كل الجوانب دراسةً و قفت عند الحد المعرفي النظري، و لم تتجاوز النواحي العملية التطبيقية رُغم تَوَعُّل البعض منهم في باقي العلوم الإسلامية. إن الاستفادة من تراث المسلمين -باعتباره بحثاً علمياً- كان من ضمن أهداف المستشرقين في تعاملهم مع التراث الإسلامي عموماً و مع الظاهرة القرآنية على وجه الخصوص، لكن تلك الاستفادة الأجنبية عليهم لم تكن إلا بالقدر الذي جعلهم يحافظون به على هويتهم و انتمائهم لبني جلدتهم، و لعل هذا مَرَدُّهُ عَدَمُ تَدَوُّقِهِم لِّلسان العربي و التعرف على أسرارهِ و جمال أسلوبهِ، الأمر الذي أفضى بهم إلى مجانية الصواب في ترجماتهم للقرآن الكريم⁽¹¹⁾.

المطلب الرابع: الهدف المالي الاقتصادي:

لطالما كان جمعُ المال غايةً كل إنسان، و قد أَثَرَتْ هذه الغاية في تنشيط حركة الترجمات الإستشرافية لمعاني القرآن الكريم من جهة، و تشجيع مفكري الغرب على تقديم دراسات وافية عن الشرق من جهة أخرى، و كُلُّ هذا أصبح يُدْرُ على المستشرقين و على دور النشر و الطبع أموالاً هائلة⁽¹²⁾. و لذا اتخذ كثيرٌ من المثقفين الأوروبيين من الإستشراق مهنةً و وسيلةً لِجَنَى الشهرة و المال، فاهتموا بالكتابة و التأليف عن علوم الشرق و عن الإسلام، و مِن ثَمَّ نشرها في دول أوروبا و باقي أرجاء العالم. و حتى أن المؤسسات الاقتصادية الغربية كانت تُوجِّه مَن يهتمون بالدراسات الإستشرافية لِيكونوا بمثابة الممثلين و المترجمين و المستشارين لهم في المراسلات و البعثات نحو بلاد الشرق⁽¹³⁾. لقد استغلت أوروبا فكرة ترجمة الظاهرة القرآنية أثناء التعامل مع الشرق، و ذلك في ترويج بضائع التجار الغربيين في أسواق بلاد الإسلام و التعرف على الخيرات و الثروات الطبيعية لهذه البلاد و الحصول عليها بأبخس الأثمان، ثم الحرص على قتل النشاط الصناعي و التجاري لدول الشرق بغية إخضاعها و انقيادها.

المبحث الثاني: مناهج المستشرقين الفرنسيين في الترجمات القرآنية:

تذكر البحوث و الدراسات التي تم التوصل إليها أن أول ترجمة فرنسية لمعاني القرآن الكريم قد أعدها "أندريه دورير André de Ryer"⁽¹⁴⁾ في منتصف القرن السابع عشر، و ظلت هذه الترجمة مرجعاً للدارسين الفرنسيين و غيرهم، حيث طبعت اثنتين و عشرين مرة بين عامي (1647م) و (1775م)⁽¹⁵⁾، ثم تلتها في حدود (1783م) ترجمة "سافاري Savary"، و التي طبعت إحدى عشر مرة بين عامي (1798م) و (1958م)⁽¹⁶⁾، ثم ترجمة "كازيميرسكي Kasimirski" في (1840م) التي حظيت برواج كبير وسط الفرنسيين، و يعلق بعض الباحثين عن انتشارها قائلاً: « و السبب في اشتهار هذه الترجمة هو ما يتميز به "كازيميرسكي" من لباقة الأسلوب، وإتقان في تَخْيِير العبارات و الألفاظ، و حُسن استعمالها، لكن جمال الترجمة و رونقها إنما كان مقتصرًا على الشكل فقط، أما مضمون الترجمة، و مدى إصابة الهدف المتوخى من ترجمة معاني النص القرآني فكان بعيداً عن الصواب، لذا حُقَّ القول بأن الترجمة جميلةٌ خائنةٌ ... »⁽¹⁷⁾.

و ظهرت ترجمات أخرى لمعاني القرآن الكريم باللغة الفرنسية، منها ترجمة "ريجيس بلاشير Régis Blachère" (1900م-1973م)⁽¹⁸⁾، و ترجمة "جاك بيرك Jacques Berque" (1910م-1995م)⁽¹⁹⁾، ترجمة "دنيس ماصون Denise Masson"⁽²⁰⁾ و غيرها. أما مناهج هؤلاء المستشرقين و غيرهم -على اختلاف مدارسهم- في ترجمة معاني القرآن الكريم فإنها قد تأسست على قاعدة مفادها رفض كون هذا القرآن الكريم وحياً من الله ﷻ إلى رسوله محمد ﷺ، و من ثم بات من المسلم لديهم أن محمداً ﷺ ليس نبيا يوحى إليه، و ما ذلك إلا لكي تخدم هذه المناهج -التي تبنّوها- الهدف المحوري لِعَمَلِهِم، و الذي يتمثل في إيجاد حاجز بين القرآن الكريم و بين من يريد فهم رسالة الإسلام. لذلك لم تنسج مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن الكريم بالمنهجية العلمية و لم تتحلّ بالأمانة الأخلاقية و لم تلتزم بالموضوعية، بل شوّهت معاني القرآن الكريم و من بين تلك المناهج ما توضحه المطالب الآتية:

المطلب الأول: منهج الافتراض:

سلك الفرنسيون المترجمون للقرآن مسلوكا يقوم على افتراض بعض المسلمات لديهم، و التي يطغى عليها الطابع الذاتي، محاولةً منهم إلى شَدِّ انتباه القارئ -لِعَمَلِهِم- إلى تصديق ما هو أقرب إلى الكذب، فهم يترجمون الآيات وفقا لنظريات تُشكّل خلفية فلسفيةً استقر في أذهانهم، و قد استقوها من كثير من أبحار اليهود و رهبان النصراني، و تتمحور حول رفض فكرة الوحي الإلهي لمحمد ﷺ.

فهذا "إدوارد مونتيه E. Montet" (1856م-1927م) يقرر أن المعرفة الدينية التي تلقاها محمد ﷺ تستند إلى ثلاثة مصادر: المصدر الأول يتمثل في اليهودية و المسيحية اللتين روى منهما بالمشافهة، و المصدر الثاني هو حفظه للأخبار القديمة، و المصدر الثالث يتمثل في رسالة الإسلام⁽²¹⁾، و "بلاشير" يقرر أن الراهب "سيرجيوس بحيرا" قد أملى على محمد ﷺ -أثناء رحلاته التجارية- كل المادة العضوية للقرآن⁽²²⁾.

يبين هذا أن كثيراً من المستشرقين الفرنسيين -كغيرهم من رواد الإستشراق الأوروبي الآخرين- ينطلقون في تعاملهم مع الظاهرة القرآنية من ادعائهم و زعمهم بأن القرآن الكريم من تأليف محمد ﷺ، و مما يزيد من تأكيد هذا الافتراض الخاطئ ما أورده بعضهم في ترجمة بعض الآيات، من مثل قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَمًا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة:142)، فإن "بلاشير" يقول معلقاً: « بقي [أي القدس] قبلة المسلمين مدة "16" أو "17" شهراً، أي حتى "يئس" ﷺ من ولّاء إسرائيل ثم "تحول" إلى الكعبة»⁽²³⁾، فإنه تعليق يحمل في ثناياه -بوضوح- أن النبي ﷺ أمر بذلك من تلقاء نفسه بدون وحي من السماء، كما زعم أيضاً "بلاشير" في مقدمته لسورة إبراهيم ﷺ أن الآيات الخاصة بإبراهيم ﷺ هي نصوص "قديمة" تمّ "تنقيحها" بالمدينة المنورة⁽²⁴⁾. من ملامح منهج الافتراض -كذلك- ما ادعاه "بلاشير" أن بعض الآيات هي في غير محلها؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران:153)، فإنه ذكر أن " فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ" قد "تغير مكانه" في الآية⁽²⁵⁾، ثم اقترح "بلاشير" موضعين لذلك؛ أولهما على رأس الآية لتكون: (فأتابكم غما بغم إذ تصعدون ولا تلون على أحد...)، وثانيهما على رأس الآية التي تليها، فتكون: (فأتابكم غما بغم ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاسا...).

يجر هذا الإدعاء إلى ادعاء آخر، هو رأي المستشرقين الفرنسيين في قضية ترتيب سور القرآن الكريم، فقد تناقلت المدارس الإستشراقية فكرةً وسمّتها بـ "الترتيب الزمني للقرآن" التي كان لأحد مستشركي المدرسة الألمانية الباغ الطويل في إثارتها، و هو "ثيودور نولدكه theodor Noldeke" (1836م-1930م) في مؤلفه "تاريخ القرآن"، حيث عالج فيه ترتيب السور بالرجوع إلى أسلوب و مضمون القرآن الكريم، و قسمه -تاريخياً- إلى أربع مراحل؛ تستغرق الأولى منها أربع سنوات من حياة

البعثة، و الثانية تشمل السنتين الخامسة و السادسة، و الثالثة تمتد من السنة السابعة إلى العاشرة، بينما المرحلة الرابعة تطابق ما بقي من حياة محمد ﷺ. و الذي يُذكر هنا هو أن "بلاشير" قد أشاد بجهود المدرسة الألمانية في هذا المجال⁽²⁶⁾، بل و تأثر بها أيضا، ويظهر ذلك جليا من خلال كتبه؛ فيذكر أن السور القرآنية هي على النظام المعاكس للتاريخ الذي نزل فيه الوحي، أي لم تُعدّ النصوص القرآنية تظهر حسب تسلسل الوحي، و أن القراءة - بهذا الشكل - هي قراءة مقلوبة، و بالتالي فالسور بعيدة عن تكوين وحدات متجانسة⁽²⁷⁾. كما أن المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون Maxime Rodinson" (1915م-2004م) يزعم أن "عثمان" ﷺ قد أمر بحق باقي نسخ القرآن و ألزم جميع المسلمين بمصحفه، ثم يقرر أنه بالرغم من وجود بعض الاختلافات في النص القرآني و عدم مراعاة ترتيب السور و الآيات وفق نزولها فإن المستشرقين قد سدوا هذا العجز ورتبوا السور نزوليا و كانوا أمهر في ذلك من المسلمين⁽²⁸⁾.

يلاحظ من إيراد هذا كله أن الترجمة الفرنسية للقرآن الكريم بتتبعها لإلية الافتراضات المزعومة غير المؤسسة و غير المؤصلة أنها تهدف إلى اتجاه إثبات بشرية القرآن الكريم و وجود التناقض فيه، و أنه كتاب مفككُ الأجزاء و مشئتُ الحلقات، و أنه خاضع في عملية تأليفه لظروف مختلفة أثرت في صاحبه. و لقد انتقد علماء الإسلام هذا المنهج الذي تبنّته سائر مدارس الإستشراق بما فيها المدرسة الفرنسية؛ فيقول عبد الصبور شاهين: «و آفة المستشرقين أنهم يسوقون مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق المسلمة، و يقيسون الماضي الذي لم يكن جزءاً من تاريخهم ... بمقاييس حاضره مع تباين المكان و الزمان و العقلية و الروح، و آية ذلك أنهم يغضون أبصارهم عن الطابع الميتافيزيقي الذي نشأت في ظله أحداثُ التاريخ القرآني على عهد النبوة و يرفضون مناهج المسلمين في نقد الأخبار و رؤاها»⁽²⁹⁾.

فإنهم - أي المستشرقين الفرنسيين - قد أعلنوا أن ترتيب سور القرآن ترتيب مفتعل و مصطنع من قبل زيد وأصحابه ﷺ، و راحوا يرتبون السور نزوليا و مُقسّمين لها حسب الموضوع و الأسلوب إلى مراحل، فين استقر الرأي عند جمهور علماء الإسلام أن الترتيب المصحفي ترتيبا توقيفيا من الله تعالى؛ يقول الزركشي: «... وهذا الترتيب كان منه ﷺ بتوقيفٍ لهم [أي الصحابة] على ذلك، و أن هذه الآية عقب تلك الآية، فثبت أن سعي الصحابة في جمعه في موضع واحد لا في ترتيب، فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو في مصاحفنا الآن أنزله الله جملة واحدة إلى سماء الدنيا كما

قال الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ثم كان ينزل مفرداً على رسول الله ﷺ مدة حياته عند الحاجة كما قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾...⁽³⁰⁾، فثبت أن ترتيب سور القرآن الكريم في المصحف إنما «هو ترتيب بالوحي، لا مدخل فيه لأراء الرجال»⁽³¹⁾.

المطلب الثاني: منهج التشكيك:

تعود بواور هذا المنهج في أوروبا إلى منتصف القرن السادس عشر، حين بدأ الغربيون يشككون في معتقداتهم الدينية، وقد زرع بذوره الأولى جمعٌ من المفكرين والكتاب؛ مثل "فرانسيس بيكون" الإنجليزي (1561م-1626م) و"باروخ سبينوزا" الهولندي (1632م-1677م) و "فولتير" الفرنسي (1694م-1778م) الذين ينادون بأن فكرة التآليه هي من اختراع الكهنة والقساوسة و بأن مسألة الوحي هي من بقايا الخرافات القديمة و بأنه بات من الضروري الفصل بين العلوم الطبيعية و علوم اللاهوت، و جماع هذه النداءات التي لقيت صدى واسعاً في ربوع العالم الغربي هو قطع الصلة التي أقامها الدين بين الأرض و السماء⁽³²⁾. و من أسس منهج التشكيك التي ينطلق منها الفرنسيون في ترجمة القرآن الكريم زعمهم اتصال محمد ﷺ بأفراد من اليهود أو النصارى، و زعمهم اقتباس القرآن من الكتب المقدسة لدى اليهود و النصارى، و زعمهم تأثر القرآن بالأعراف و التقاليد الجاهلية.

و من الأمثلة التي تُثير شكوكاً لدى قُرّاء الترجمات الفرنسية تلك الموجودة في ما كتبه "بلاشير"؛ مثل ما ذكره في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...﴾ (البقرة: 259)، حيث قال: «إن هذه القصة مطابقة للأسطورة المنتشرة جداً في الشرق وفي الثقافة اليهودية النصرانية»⁽³³⁾، و في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ • هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: 23-24)، فذكر أن هاتين الآيتين «تذكران بالتأيينات اليهودية قلباً و قالبا»⁽³⁴⁾، و هو -أي "بلاشير"- يُكثر عند بداية السورة (مثل: النساء، الحجر، الزمر، ...) من إيراد عبارة "en son état actuel" أي "في وضعه الحالي" و كأن النص القرآني انتقل من وضع سابق إلى وضعه الحالي.

كما أن "جاك بيرك" يذكر في مقدمة ترجمته «لقد أخذ الإسلام على عاتقه جزءاً من الميراث الجاهلي ثم تحمل طرفاً من ميراث اليونان بعد أن أضفى على كلّ منهما تعديلاتٍ استعلائيةً

صارمة»⁽³⁵⁾، وقد حاول في أكثر من موضع عقد نوع من التوازي بين الفكر اليوناني والإسلام، ثم لما أراد الحديث عن موضوع القراءات الذي سماه "فن القراءات" استشهد بأحاديث وروايات تتكلم عن ترتيل القرآن وتجويده ليقرر -بعد إيرادها- أن اختلاف هذه الأحاديث مُثِيرٌ للتشويش والتذبذب⁽³⁶⁾، وهو -في هذه الحالة- بين أمرين؛ إما أنه لم يُعُدْ إلى الكتب المتخصصة في علم القراءات، وإما أنه أراد زرع نوع من الشك والاضطراب في نفس القارئ لمقدمته التي جعلها مع ترجمة القرآن الكريم. إن مسلك التشكيك الذي انتهجته المدرسة الإستشراقية الفرنسية في ترجمة القرآن الكريم لِيُؤَكِّدْ مدى بُعْدِ رُؤاد هذه المدرسة عما يتشددون به من موضوعية وأمانة علمية في معالجة مختلف القضايا المتصلة بالظاهرة القرآنية. وهذا إنما يَنُتَمُّ عن حقدٍ دفينٍ لَدَيْهِمْ مَبْعُوثُهُ رُؤى ووجهاتُ نظرٍ سابقة، مما أوصلهم إلى نتائج لم تحظ بالقبول من قِبل الحذاق والمختصين.

المطلب الثالث: منهج التحريف:

لم يكن عمل المستشرقين الفرنسيين في ترجمة القرآن الكريم قائما على مبدأ العمل المجرد البعيد عن الأهواء والبحث العلمي الموضوعي النزيه، فقد أطلقوا الحرية لعقولهم وقلوبهم من حيث التصرف في النصوص القرآنية بالتقديم والتأخير والحذف والإهمال وغير ذلك⁽³⁷⁾. وكثيرا ما يلاحظُ على ترجماتهم الخلطُ بين الجانب المعرفي القليل الموجود في بعض المصادر وبين ما تُملِيه تخيلاتهم وعواطفهم، وذلك رغبةً منهم في تحريف الكلم عن مواضعه، مما دفعهم إلى أن تكون ترجمتهم ترجمة تكييفية ونسبية وليست ترجمة علمية صحيحة.

من آليات منهج التحريف محاولة اتهام المفسرين بتغيير معنى بعض الآيات طبقاً للجو السياسي، و مثال ذلك ما يذكره "بلاشير" مُعَلِّقاً على قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ (الإسراء:1)، فَيَزْعُمُ أن المسلمين الذين عاصروا النبي ﷺ، أي الصحابة رضي الله عنهم، كانوا يزورون أن المراد من المسجد الأقصى مسجد في السماء، وأن الإسراء يعني المعراج، أي الصعود في السماء، ولكن في عهد الأمويين كانت هناك محاولة لتجريد مكة المكرمة من مركزها الفريد عاصمة للإسلام، وتبعا لذلك لم يُعَدِ المسجد الأقصى مسجدا سماويا، لكنه صار يعني مدينة في دولة يهودية⁽³⁸⁾. ومن تلك الآليات -أيضا- ما وقع فيه "جاك بيرك" من إغفال لنقل أجزاء من الآيات القرآنية إلى اللغة الفرنسية، وهذا يرتب تحريفاً للمعاني والدلالات التي تدل عليها الآيات من حيث تناسقها وترابطها، و مثال ذلك إسقاطه ترجمة بعض الجمل كـ ﴿فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا

بِإِذْنِي﴾ (المائدة: 110) و﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: 97) و﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ (غافر: 34)، وإسقاطه ترجمة بعض الكلمات كـ "اجتباها" من ﴿شَاكِراً لِأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: 121)، و "رُسلي" من ﴿وَمَا بَلَغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ (سبأ: 45)، وفي مقابل الحذف والإسقاط فإن "جاك بيرك" قد وظَّف آليَّة إضافة بعض الكلمات، مثل ترجمته لـ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الصافات: 109)، حيث قال: "Salut sur Abraham au sein des univers" فأضاف كلمة "في العالمين".

المطلب الرابع: منهج التضليل:

اهتم المستشرقون عموماً بنشر ترجمات القرآن التي تنطوي على الأضاليل والأباطيل التي أفرزها حقدُهم وتعضُّبُهم، وقد ساعدتهم عدة عوامل على ترويج أكاذيبهم وبتِّ أفكارهم عن القرآن الكريم؛ من ذلك المكانة والكراسي التي تَبَوَّأوها في الجامعات والعضوية التي مُنِحَتْ لهم بها في أكثر المجامع العلمية واللغوية. يذكر "إدوارد مونتيه" أن أسلوب القرآن أسلوب شعري مقفى ينحصر في السور المكية القديمة دون السور المدنية⁽³⁹⁾، ويقتفي "بلاشير" هذا الأثر فيذكر أن لغة القرآن شبيهة بالشعر الأصيل، وذلك بفضل التلاوة والأحكام الموسيقية للمقاطع اللفظية والنغم في الحركات واستعمال القوافي المسجعة⁽⁴⁰⁾. هاتان الرؤيتان تندرجان في سياق سعي المدرسة الإستشراقية الفرنسية نحو التضليل بغية صرف القرآن الكريم عن مصدره الإلهي من خلال تصوير لغة القرآن بصورة الأدب العادي في شكله الشعري من حيث الإيقاع والوزن والقافية.

إن القرآن الكريم نموذج عجّز وتعجّز بلاغة العرب عن محاكاته؛ لأنه خرج عن أوزان كلامهم وأساليب نظمهم، يقول محمد عبد الله دراز: «نستطيع أن نقول إنه يُعتبر المثل الأعلى لما يمكن أن يسعى أدبا بوجه عام؛ إذ أن لغة القرآن تمتاز بالسمو والجلالة، لا بالغواية والتأثير، إنها تأخذ بالقلوب أكثر مما تغري الأسماع، إنها تثير الإعجاب لا المتعة، إنها تفحم بالحجة أكثر مما تستثير العواطف وتجلب السرور الهادئ لا الصاخب»⁽⁴¹⁾، ولم أمكن الإتيان بالنثر أو الشعر فإنه ليس في المستطاع الإتيان بما يشبه القرآن الكريم؛ يقول الماوردي: «إن الكلام يترتب ثلاثة مراتب، منثور يدخل في قدرة الخلق، وشعر هو أعلى منه ...، وقرآن هو أعلى من جميعها، وأفضل من سائرهما، تجاوز رتبة النوعين لخروجه عن قدرة الفريقين»⁽⁴²⁾.

من الأمثلة التي تُنبئ عن نية المترجمين في تضليل القراء ليعملهم افتعالهم لبعض الأخطاء، كما فعل "بلاشير" في مثل قوله تعالى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:1)، فإنه ترجمها " Prêche au nom de ton Seigneur qui créa"، أي أن معنى القراءة -في هذا الموضع عند "بلاشير"- هو الوعظ، محاولة منه للتضليل والتشكيك في اهتمام القرآن بالعلم الذي لا يُنال إلا بالقراءة، في حين أنه لما أراد ترجمة ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء:14) استعمل "Lis". من أمثل منهج التضليل -كذلك- ما دأب عليه المترجمون من وضع تعليقات وتوضيحات و حواشي على ترجماتهم للقرآن الكريم، لكنها -في الأغلب- تضمنت الكثير من التشويش والبلبل على ذهنه القارئ، كما علّق "جاك بيرك" على قوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة:41)، حيث يؤكد للقراء الغربيين أن مفهوم الجهاد يلتقي مع مفهوم "الحرب المقدسة" أو "la guerre sainte"، و كما أنه يسعى في كثير من الأحيان إلى التهوين من شأن المفسرين و يصفها بالخاصرة في توضيح المعاني، فتارة يقول: «إن التفاسير القرآنية تجد صعوبة في تفسير هذه الآية»⁽⁴³⁾، و تارة يقول: «إن التفسير القرآني يُعَدُّ هذه الآية غير مفهومة»⁽⁴⁴⁾.

المبحث الثالث: أخطاء الترجمات الفرنسية لمعاني القرآن الكريم:

من الطبيعي أن يواجه المترجمون جملة من العقبات أثناء محاولتهم القيام بترجمة المعاني من لغة إلى لغة أخرى مختلفة عنها، وهذا إذا تعلقت العملية بنص غير ديني، أما إذا كان التعامل مع القرآن الكريم فإن احتمال الوقوع في الخطأ وارد؛ فهو نصٌ معجزٌ نزل بلغة ارتبط ثباتها نحواً و صرفاً و صوتاً بثبات هذا النص، و اللغة الثابتة تحتفظ بكامل سماتها المميزة لها و بدقتها في التعبير أكثر من اللغات التي تعرضت للتغير عبر تاريخها. لكن من غير الطبيعي أن تُكتشف أخطاء في هذه الترجمات -يُقرُّ أصحابها أنهم تَضَلَّعُوا في اللغة العربية و أَلْمُوا بما كتبه المفسرون و رَاجَعُوا ترجماتهم قبل نشرها بين أيدي القراء- ثم لا يُبين أمرها، فإن توضيح هذه الأخطاء لا يُنقص من قدر الجهد المبذول في إنجاز تلك الترجمات إلا بالقدر الذي يَبْعَثُ على ضرورة تصويبها و تصحيحها و تصفيتها مما علق بها من شوائب. هذا ويمكن تقسيم جملة الأخطاء و المآخذ على المترجمين الفرنسيين للقرآن الكريم إلى ما له طابع منهجي و ما له طابع معرفي و ما له طابع نحوي و ما له طابع لغوي، و بيان هذا في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأخطاء المنهجية:

من بين المآخذ التي لها علاقة بالجانب المنهجي و التي وُجدت في تلك الترجمات ما يلي:

أولاً: ترجمة "النص القرآني" وليس معنى "النص القرآني":

و هذا يلاحظ من خلال عناوين الترجمات التي حَمَلَتْهَا الطبعاُ المختلفة لها، فمعظمها معنونة بـ "ترجمة القرآن" أو مجرد "القرآن":

Montet. E, **Mahomet, Le Coran.**

Kasmirski. A, **Coran.**

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie).**

Masson. D, **Essai d'interprétation du Coran inimitable.**

Chouraqui. A, **Le Coran l'appelle.**

Khawam. R, **LE Coran, texte intégral.**

Berque. J, **Le Coran.**

حتى أنهم، أي المترجمين، يصرحون في مقدمات ترجماتهم بأن عملهم ينصب على ترجمة النص القرآني وليس معانيه، فهذا "جاك بيرك" يقول في مقدمته: «تعمقت من خلال دراساتي المتواصلة و المستمرة بحيث أكون في مستوى ترجمة النص، ولكي لا يَحْدُثُ أيُّ تقصيرٍ في النص الفرنسي الذي يتوخَّى تقديم القرآن الكريم بكل أبعاده اللغوية والروحية إلى لغة أخرى»⁽⁴⁵⁾. لكن محاكاة النص القرآني ليست في إمكان البشر مهما كان مستواهم العلمي، بل قد قام الدليل اللغوي والدليل التاريخي فضلاً عن الدليل العقدي على استحالة مجازاة أسلوب القرآن الكريم؛ فمن حيث اللغة قد ثَبَّتَ عَجْزُ العربية -مع غناها بالمفردات وتنوع تراكيب جملها و بلاغة أسلوبها- عن ذلك، فَلَزِمَ عنه عَجْزُ غيرها من اللغات لِتَفَوُّقِهَا عنها، و من حيث التاريخ ثبت عجز العرب -وهم أهل فصاحة و بلاغة- و غيرهم أعجز، و من الناحية العقدية لم يتجرأ مسلم عاقل في ذلك.

ثانياً: عدم الرجوع إلى النص الأصلي العربي للقرآن:

بسبب إغفال النص العربي للقرآن الكريم في عملية ترجمته إلى اللغة الفرنسية فإن عمل المستشرقين الفرنسيين في هذا المجال لا يَزُقُّ إلى أن يُسَمَّى "ترجمة": ذلك أن من بديهيات منهج الترجمة ضرورة الانطلاق من النص الأصلي وفق لغته الأصلية، ولكن الهدف الكُنْهِي التنصيري الذي كان -دائماً- يوجه ترجمة القرآن الكريم لم يَلْتَفِتْ إلى أهمية دراسة المصادر الأصلية أثناء إنجاز هذه

الترجمة، و بذلك عكف المترجم على الترجمات التي سبقته فقط، فالأصل القرآني ظل -على امتداد و تطور الترجمات القرآنية- مغفلاً بشكلٍ كُلّي أو بشكلٍ جُزئي.

ثالثاً: إعادة ترتيب سور القرآن:

من القواعد العلمية لمبحث الترجمة مراعاة الخيط الناظم للمادة التي يُراد ترجمتها و ضرورة الالتزام بترتيبها كما هو في أصلها، لكن المترجمين الفرنسيين -وقد سبقت الإشارة إليه في هذه الورقة البحثية- راحوا يعيدون الترتيب القرآني للسور، و سلكوا في ذلك مسالك متعددة و باعتبارات مختلفة، تمخض عنها ترجمات متباينة، و كأن الكتاب المترجم هو عدة كتب و ليس كتاباً واحداً. و قد ترتّب عن هذه المأخذ المنهجية أن تكون تلك الترجمات خارجة عن إطار الموضوعية العلمية التي تُوجب الالتفات إلى النص المكتوب -لغةً و نظاماً-، و بالتالي فتحت الباب أمام سلطان الهوى و الذوق الشخصي في التصرف في العمل الذي ينبغي أن يكون "علمياً".

المطلب الثاني: الأخطاء المعرفية:

من بين المأخذ التي لها علاقة بالجانب المعرفي و التي وُجدت في الترجمات الفرنسية ما يلي:

أولاً: قلب الحقائق القرآنية:

يكثر ورودُ السياقات القرآنية التي جاءت بها الترجمات الفرنسية على غير حقيقتها الأصلية، و قد يكون مصدر ذلك سوء فهم من المترجم، و قد يكون مصدره سوء نية منه أيضاً؛ فإن أساطين هؤلاء المترجمين كان فهم من هو عضو في مجمع اللغة العربية يفهم التعبير القرآني -نظماً و أسلوباً- و يُلم إلماماً واسعاً بقواعد اللغة، و بالتالي من غير المقبول الوقوع في أخطاء معرفية تتعلق بقلب المضامين و المعاني و الحقائق القرآنية. و من الأمثلة على هذا ترجمة "جاك بيرك" لقوله تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: 213)، و هي:

Mais Dieu avait guidé les croyants à diverger avec sans autorisation sur tels points de la vérité.⁽⁴⁶⁾

و هذا يعني "لكن الله هدى المؤمنين إلى الاختلاف بموافقة حول نقاط معينة من الحقيقة"، و هذا مأخذ معرفي من حيث أن المترجم قد قلب المعنى الأصلي و الحقيقي للآية الكريمة، مما ينجم عنه تشويه فظيع؛ فبعد أن كان المعنى أن الله تعالى قد وفق المؤمنين بفضله لتمييز الحق من الباطل و

معرفة ما اختلفوا فيه، أصبح هذا المعنى -وفق ترجمة "جاك بيرك"- أن الله قد أرشد المؤمنين بإذنه إلى الاختلاف.

ثانياً: الاضطراب في ترجمة أسماء السور القرآنية:

لم يلتزم المستشرقون نظاماً مُعَيَّناً في ترجمة أسماء السور: فبينما يترجم بعضهم معاني أسماء السور إلى اللغة الفرنسية فإن آخرين يترجمون بعض أسماء السور فقط، و ينقلون أسماء بعضها بالحروف الفرنسية، وهذا يظهر من خلال بعض الأمثلة من ترجمتي "بلاشير" و "جاك بيرك":

ترجمة "جاك بيرك"	ترجمة "بلاشير"	بعض السور القرآنية
Ouverture	La Liminaire	الفاتحة
Les Redans	Les "A"râf	الأعراف
Le Critère	La Salvation	الفرقان
Rome	Les Romains	الروم
En rangs	Celles qui sont en rangs	الصفات

في حين أن أسماء السور قضية توقيفية، وهذه الأسماء تشكل نَسَقاً متكاملًا يعكس الرسالة القرآنية في صورتها الحضاري بمختلف جوانبها الروحية والمادية في شمولها الحياة الكونية والفردية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية والدينية.

المطلب الثالث: الأخطاء المعجمية:

مما لا شك فيه أن المستشرقين الفرنسيين الذين أَوْلَوْا عنايتهم بترجمة القرآن الكريم لم يهتموا بهذه الأمر إلا لِمَتَكُنْهُمْ من اللغة العربية، لكنَّ تَصَفُّحَ هذه الترجمات يُؤَكِّدُ عكس ذلك؛ فالأخطاء المعجمية متفشية في عدة مواضع من عدة ترجمات، ومنها -على سبيل الذكر لا الحصر- ما ورد في ترجمتي "بلاشير" و "جاك بيرك":

أولاً: أخطاء معجمية في ترجمة "بلاشير":

1- ترجم قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ (البقرة: 49) إلى:

(47) Et couvraient de honte vos femmes.

ظَنَّا مِنْهُ أَنْ "يَسْتَحْيُونَ" مِنَ الْحَيَاءِ، مَعَ أَنَّهَا -عَلَى الرَّاجِحِ مِنْ أَقْوَالِ الْمُفَسِّرِينَ- مِنَ الْحَيَاةِ.
2- تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ (البقرة: 143) إِلَى:

C'est là certes grand péché.⁽⁴⁸⁾ أي "هذا إثم كبير"، مَعَ أَنَّ لَفْظَ "كَبِيرَةً" تَعْنِي "أَمْرٌ صَعْبٌ".

3- تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَسُتْرُدُونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (التوبة: 105) إِلَى:

(49) Et vous serez ramenés a celui qui sait l'inconnaissable et le témoignage

مَعَ أَنَّ مَعْنَاهَا -هَنَا- هُوَ الْعَالَمُ الْمُرْتَبِطُ بِالْمُشَاهَدَةِ، فَتَكُونُ لَفْظَةُ "visible" أَقْرَبَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى.

ثَانِيًا: أَخْطَأَ مَعْجَمِيَّةً فِي تَرْجَمَةِ "جَاكَ يَبْرُكُ":

1- تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة: 138)

إِلَى:

Une teinture de Dieu ! mais qui peut mieux teindre que Dieu, quand nous

(50) l'adorons.

ظَنَّا مِنْهُ أَنَّ "صِبْغَةً" مِنَ الصَّبَاغَةِ بِمَعْنَى التَّلْوِينِ، مَعَ أَنَّهَا تَعْنِي "الْإِيمَانَ بِاللَّهِ".

2- تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ (الأعراف: 157) إِلَى:

(51) En faveur de ce qui suivent l'Envoyé, le prophète maternel.

مَعَ أَنَّ لَفْظَ "الْأُمِّيَّ" يَنْبَاسِبُ لَفْظَ "illettré".

3- تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ (التوبة: 18) إِلَى:

(52) Ne met en honneur les oratoires de Dieu.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (التوبة: 19) إِلَى:

(53) Entretenir le Sanctuaire consacré.

وَكَلِمَةُ "oratoire" تَعْنِي "المَصَلَى فِي كَنِيسَةٍ صَغِيرَةٍ"، كَمَا أَنَّ كَلِمَةَ "Sanctuaire" تَعْنِي "المَعْبَدُ

الْكَنِسِي"، وَعَلَيْهِ فَالْقَارِئُ لَنْ يَفْهَمَ مِنْهُمَا إِلَّا مَا يُوَافِقُ النُّظْرَةَ النُّصْرَانِيَّةَ إِلَى خُلُوةِ الرِّهْبَانِ فِي كَنَائِسِهِمْ،

مَعَ أَنَّ الْغَرِيبَ فِي هَذِهِ التَّرْجُمَةِ لِلْفَرْقِ "المَسْجِدُ" هُوَ أَنَّ "جَاكَ يَبْرُكُ" عِنْدَمَا تَرْجَمَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَلَوْلَا

دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ﴾ (الحج: 40) اسْتَعْمَلَ كَلِمَةَ

(54) "mosquées".

المطلب الرابع: الأخطاء النحوية:

من الأخطاء النحوية الموجودة في الترجمات الفرنسية للقرآن الكريم ما ترجم به "بلاشير" قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة:33):

⁽⁵⁵⁾ Je connais bien ce que vous extériorisez et ce que vous tenez secret.

فقد أسقط إدراج "كنتم" في الترجمة، والتي تُحوّل الفعل "tenez" إلى "teniez".

وكذلك من هذه الأخطاء ترجمته لقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ﴾ (النحل:8) إلى:

⁽⁵⁶⁾ Le chevale, le mulet, l'âne

بإفراد هذه الحيوانات مع أنه في النص الأصلي جاءت بصيغة الجمع.

وأيضا في قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ يُؤَمِّدُ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ﴾ (الفرقان:26) ذكر:

⁽⁵⁷⁾ Le royaume, ce jour-là, (et) la vérité appartiendront au Bienfaiteur

فقد جعل لفظ "الحق" معطوفا، مع أنه نعت. بعد هذا العرض الموجز لأهم المعالم التي تجلي الدرس القرآني داخل المدرسة الإستشراقية الفرنسية يمكن التوصل إلى جملة من النتائج و التوصيات:

أولا: النتائج:

- 1- يسيّر زواد المدرسة الفرنسية في مبحث ترجمة القرآن الكريم وفق خطط منظمة لأجل بلوغ أهداف محددة يسعون من خلال عملهم للوصول إليها.
- 2- يتعامل المستشرقون الفرنسيون مع الظاهرة القرآنية على أساس أن القرآن عمل بشري محض يجري عليه ما يجري على أي إنتاج فكري وضعي من ممارسة النقد و عقد المقارنة بينه وبين الأدبيات الأخرى - قديما وحديثا -.
- 3- يركز الفكر الإستشراقي الفرنسي على دعامة تأثر القرآن باليهودية والنصرانية، خاصة في مجال القصص التي يدعي هذا الفكر أن تمثل استعارة مما ورد في الكتب المقدسة الأخرى.
- 4- يُثير المترجمون الفرنسيون للقرآن الكريم - من خلال مُدَوّناتهم - الكثير من الشبهات والفتن التي تشوش الدين الإسلامي على أتباعه، مما جعل عملهم يشكل جناية كبرى على هذا الكتاب الإلهي.
- 5- لم تتسم مناهج الفرنسيين في تعاملهم مع الظاهرة القرآنية بالعلمية المطلوبة؛ وهذا بسبب انطلاق تلك المناهج من أفكار سابقة -تخدم أغراضهم- ثم محاولة الاستدلال عليها بأي طريق كان.

6- رداءة غالبية الترجمات الفرنسية للقرآن لم تكن صدفة؛ بل هي نتيجة تلك المناهج التي تبنيها -سبها أو عمدا-.

ثانياً: التوصيات:

- 1- بُغْيَةُ إِنْجَازِ أَيِّ تَرْجَمَةٍ لِمَعَانِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ -بما في ذلك الترجمة الفرنسية- ينبغي الحرص على أن لا تُخَرَّفَ معاني القرآن الكريم أو تُشَوِّهَ مقاصده و دلالاته.
- 2- زيادةً على أهمية درسي التفسير واللغة في عملية الترجمة فإن هذه العملية لا ترقى إلى القبول والرضا إلا بالإحاطة بعلوم القرآن وعلم الفقه وعلم مقاصد القرآن الكريم.
- 3- دعوة أساتذة البحث المشرفين على المشاريع العلمية إلى فتح مشروع علمي بعنوان "ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الفرنسية" يُوَطِّره باحثون من ذوي الاختصاص اللغوي (عربي/فرنسي) و ذوي الاختصاص الإسلامي.

الهوامش:

- (1) ينظر: رضوان عمر، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة و نقد-، دار طيبة، الرياض، (د.ط.)، (د.ت.)، ج1، ص30-31.
- (2) يوهان فك، تاريخ حركة الإستشراق، ترجمة: عمر لطفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، (2000م)، ص14.
- (3) ينظر: معارجي حسن، الهيئة العالمية للقرآن الكريم، الدوحة، (د.ط.)، (1991م)، ص29.
- (4) ينظر: الخطيب عمر عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، (1419هـ)، ص174.
- (5) ينظر: الخطيب عبد اللطيف، ألفونسو السادس ومدرسة المترجمين بطليلة، مجلة دعوة الحق، الرباط، ع7، (1969م)، ص69. حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، طبعة كتاب الأمة، الدوحة، (1405هـ)، ص82.
- (6) يَلْقَبُ بـ "المحترم" و "المبجل" و "المكرم"، كان رئيساً لِدَيْرٍ من أهم الأديرة في أوروبا، وهو دَيْرُ "كلوني" في فرنسا، وقد أسند مهمة الترجمة إلى مجموعة من القساوسة والرهبان، توفي في (1156م).
- ينظر: السامرائي قاسم، الإستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، الرياض، (د.ط.)، (1983م)، ص63-78.
- (7) ينظر: البنداق صالح، المستشرقون و ترجمة معاني القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، (1403هـ-1983م)، ص96.
- (8) ينظر: العالم عمر لطفي، المستشرقون و القرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، (1991م)، ص17.

- (9)- ينظر: هيكل محمد حسين، الشرق الجديد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط)، (1962م)، ص 17.
- (10)- بلاشير ريجيس، القرآن -نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره-، ترجمة: سعادة رضا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، (1974م)، ص 10.
- (11)- ينظر: المليباري محمد، أهداف الترجمات الاستشراقية لمعاني القرآن الكريم ودوافعها، ص 34.
- (12)- ينظر: رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة ونقد-، مرجع سابق، ج 1، ص 30.
- (13)- ينظر: حبنكة عبد الرحمن، أجنحة المكر الثلاثة و خوافها -التبشير، الاستشراق، الاستعمار-، دار القلم، دمشق، ط1، (1400هـ)، ص 130.
- (14)- ولد عام (1580م) في مدينة "مارسيني Marcigny" في فرنسا، وتوفي عام (1660م)، كان قنصلاً عاماً لبلاده في مصر و القسطنطينية، أُنقن العربية و التركية و الفارسية، ألف بعض الكتب و ترجم القرآن الكريم في جزأين عام (1648م).
- ينظر: بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، (1993م)، ص 222.
- (15)- ينظر: عزوزي حسن، ترجمات المستشرقين الفرنسيين لمعاني القرآن الكريم، حوليات كلية اللغة العربية، مراكش، ع8، (1417هـ-1996م)، ص 35.
- (16)- ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- وقد كان عنوان هذه الترجمة في (1958م):
- Le Coran: traduction précédée d'un abrégé de la vie de Mahomet et accompagnée de notes,**
Paris, 1958.
- (17)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (18)- عناوين مؤلفاته التي تعلق بترجمة القرآن الكريم:
- Le Coran (traduit de l'Arabie)**, G.P. Maisonneuve et Larose, Editeurs, Paris, 1980.
- Le Coran «Que sais-je»**, Ed. Zem, Presses universitaire de France, Paris, 1969.
- Introduction au Coran**, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
- (19)- عناوينها هو:
- Le Coran: essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique**, Paris, Sindbad, 1990.
- (20)- عناوينها الذي صدرت به عن دار الكتاب اللبناني في (1980م) هو:
- Essai d'interprétation du Coran inimitable.**
- (21)- يقول في كتابه "محمد والقرآن":

«Il y a dans le coran trois sources de connaissance religieuse : il y a d'abord une source juive et chrétienne, à laquelle Mahomet a pu puiser par l'intermédiaire de la tradition orale, ..., il y a ensuite un fond antéislamique, auquel se rattachent les antiques usages religieux arabes que le prophète a maintenus, il y a enfin l'élément nouveau, l'islam, ... »

Montet. E, **Mahomet, Le Coran**, Payot, Paris, 1944, p5-6.

(22) - يقول في كتابه "معضلة محمد":

«Le moine Sergius dicte à Mahomet toute la matière organique du Coran »

Blachère. R, **le problème de Mahomet**, 1 éd, Presses universitaire de France, 1952, p31.

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, G.P. Maisonneuve et Larose, Editeurs, Paris, 1980, p48. (23)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p279-279. (24)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p96. (25)

Blachère. R, **Le Coran «Que sais-je»**, Ed. 2em, Presses universitaire de france, Paris, 1969, p17-18. (26)

Blachère. R, **le problème de Mahomet**, p1. (27)

(28) - ينظر: أبو ليلة محمد، محمد ﷺ بين الحقيقة و الافتراء، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، (1420هـ-1999م)، ص118.

(29) - شاهين عبد الصبور، تاريخ القرآن، ص7.

(30) - الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: إبراهيم محمد، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، ()

1376هـ-1957م)، ج1، ص236-237. ص237-236.

(31) - الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور أبو عبيدة، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، (1417هـ-1997م)، ج4، ص267.

(32) - ينظر: نصري أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دار القلم للطباعة و النشر، الرباط، ط1، (2009م)، ص45.

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p69. (33)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p589. (34)

Berque. J, **Le Coran: essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique**, Paris, (35)

Sindbad, p723.

Berque. J, **Le Coran**, p733. (36)

- (37)- ينظر: عزوزي حسن، الدراسات القرآنية في مناهج البحث الإستشراقي المعاصر، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ع411، (1420هـ-2000م)، ص22.
- (38)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p305.
- (39)- Montet. E, *Mahomet, Le Coran*, p49-50.
- (40)- Blachère. R, *Le Coran «Que sais-je»*, p71-72.
- (41)- دراز محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ط1، (1404هـ-1984م)، ص115.
- (42)- الماوردى علي بن محمد، أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1393هـ-1973م)، ص69.
- (43)- Berque. J, *Le Coran* , p227.
- (44)- Berque. J, *Le Coran* , p409.
- (45)- اللاوندي، سعيد، إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم، مركز الحضارة العربية للإعلام و النشر و الدراسات، مصر، ط1، (2001م)، ص98.
- (46)- Berque. J, *Le Coran* , p55.
- (47)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p34.
- (48)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p49.
- (49)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p227.
- (50)- Berque. J, *Le Coran*, p44.
- (51)- Berque. J, *Le Coran*, p44.
- (52)- Berque. J, *Le Coran*, p200.
- (53)- Berque. J, *Le Coran*, p356.
- (54)- Berque. J, *Le Coran*, p200.
- (55)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p33.
- (56)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p292.
- (57)- Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p388.
- (58)- ينظر: رضوان عمر، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره -دراسة و نقد-، دار طيبة، الرياض، (د.ط.)، (د.ت)، ج1، ص30-31.
- (58)- يوهان فك، تاريخ حركة الإستشراق، ترجمة: عمر لطفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، (2000م)، ص14.
- (58)- ينظر: معايرجي حسن، الهيئة العالمية للقرآن الكريم، الدوحة، (د.ط.)، (1991م)، ص29.
- (58)- ينظر: الخطيب عمر عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، (1419هـ)، ص174.

- (58) ينظر: الخطيب عبد اللطيف، ألفونسو السادس ومدرسة المترجمين بطليطلة، مجلة دعوة الحق، الرباط، ع7، (1969م)، ص69. حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، طبعة كتاب الأمة، الدوحة، (1405هـ)، ص82.
- (58) يُلقَّب بـ "المحترم" و "المبجل" و "المكرم"، كان رئيساً لِدَيْرٍ من أهم الأديرة في أوروبا، و هو دَيْرٌ "كلوني" في فرنسا، وقد أسند مهمة الترجمة إلى مجموعة من القساوسة والرهبان، توفي في (1156م).
- ينظر: السامرائي قاسم، الإستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، الرياض، (د.ط.)، (1983م)، ص63-78.
- (58) ينظر: البنداق صالح، المستشرقون و ترجمة معاني القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، (1403هـ-1983م)، ص96.
- (58) ينظر: العالم عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، (1991م)، ص17.
- (58) ينظر: هيكل محمد حسين، الشرق الجديد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط.)، (1962م)، ص17.
- (58) بلاشير ريجيس، القرآن -نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره-، ترجمة: سعادة رضا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، (1974م)، ص10.
- (58) ينظر: المليباري محمد، أهداف الترجمات الاستشراقية لمعاني القرآن الكريم ودوافعها، ص34.
- (58) ينظر: رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة و نقد-، مرجع سابق، ج1، ص30.
- (58) ينظر: حبنكة عبد الرحمن، أجنحة المكر الثلاثة و خوافيها -التبشير، الاستشراق، الاستعمار-، دار القلم، دمشق، ط1، (1400هـ)، ص130.
- (58) ولد عام (1580م) في مدينة "مارسيني Marcigny" في فرنسا، وتوفي عام (1660م)، كان قنصلاً عاماً لبلاده في مصر و القسطنطينية، أتعن
- العربية و التركية و الفارسية، ألف بعض الكتب و ترجم القرآن الكريم في جزأين عام (1648م).
- ينظر: بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، (1993م)، ص222.
- (58) ينظر: عزوزي حسن، ترجمات المستشرقين الفرنسيين لمعاني القرآن الكريم، حوليات كلية اللغة العربية، مراكش، ع8، (1417هـ-1996م)، ص35.
- (58) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- وقد كان عنوان هذه الترجمة في (1958م):

Le Coran: traduction précédée d'un abrégé de la vie de Mahomet et accompagnée de notes,

Paris, 1958.

(58) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(58) عناوين مؤلفاته التي تعلق بترجمة القرآن الكريم:

Le Coran (traduit de l'Arabie), G.P. Maisonneuve et Larose, Editeurs, Paris, 1980.

Le Coran «Que sais-je», Ed. Zem, Presses universitaire de France, Paris, 1969.

Introduction au Coran, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

-(58) عنوانها هو:

Le Coran: essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique, Paris, Sindbad, 1990.

-(58) عنوانها الذي صدرت به عن دار الكتاب اللبناني في (1980م) هو:

Essai d'interprétation du Coran inimitable.

-(58) يقول في كتابه "محمد والقرآن":

«Il y a dans le coran trois sources de connaissance religieuse : il y a d'abord une source juive et chrétienne, à laquelle Mahomet a pu puiser par l'intermédiaire de la tradition orale, ..., il y a ensuite un fond antéislamique, auquel se rattachent les antiques usages religieux arabes que le prophète a maintenus, il y a enfin l'élément nouveau, l'islam, ... »

Montet. E, **Mahomet, Le Coran**, Payot, Paris, 1944, p5-6.

-(58) يقول في كتابه "معضلة محمد":

«Le moine Sergius dicte à Mahomet toute la matière organique du Coran »

Blachère. R, **le problème de Mahomet**, 1 éd, Presses universitaire de France, 1952, p31.

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, G.P. Maisonneuve et Larose, Editeurs, Paris, 1980, p48. -(58)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p279-279. -(58)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p96. -(58)

Blachère. R, **Le Coran «Que sais-je»**, Ed. Zem, Presses universitaire de France, Paris, 1969, p17-18. -(58)

Blachère. R, **le problème de Mahomet**, p1. -(58)

-(58) ينظر: أبو ليلة محمد، محمد ﷺ بين الحقيقة و الافتراء، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، (1420هـ-1999م)، ص118.

-(58) شاهين عبد الصبور، تاريخ القرآن، ص7.

-(58) الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: إبراهيم محمد، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، (1376هـ-1957م)، ج1، ص236-237.

1376هـ-1957م)، ج1، ص236-237.

- (58) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور أبو عبيدة، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، (1417هـ-1997م)، ج4، ص267.
- (58) ينظر: نصري أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، دار القلم للطباعة و النشر، الرباط، ط1، (2009م)، ص45.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p69.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p589.
- (58) Berque. J, *Le Coran: essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Paris, Sindbad, p723.
- (58) Berque. J, *Le Coran* , p733.
- (58) ينظر: عزوزي حسن، الدراسات القرآنية في مناهج البحث الإستشراقي المعاصر، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ع411، (1420هـ-2000م)، ص22.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p305.
- (58) Montet. E, *Mahomet, Le Coran*, p49-50.
- (58) Blachère. R, *Le Coran «Que sais-je»*, p71-72.
- (58) دراز محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ط1، (1404هـ-1984م)، ص115.
- (58) الماوردي علي بن محمد، أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1393هـ-1973م)، ص69.
- (58) Berque. J, *Le Coran* , p227.
- (58) Berque. J, *Le Coran* , p409.
- (58) اللاوندي، سعيد، إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم، مركز الحضارة العربية للإعلام و النشر و الدراسات، مصر، ط1، (2001م)، ص98.
- (58) Berque. J, *Le Coran* , p55.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p34.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p49.
- (58) Blachère. R, *Le Coran (traduit de l'Arabie)*, p227.
- (58) Berque. J, *Le Coran*, p44.
- (58) Berque. J, *Le Coran*, p44.
- (58) Berque. J, *Le Coran*, p200.
- (58) Berque. J, *Le Coran*, p356.
- (58) Berque. J, *Le Coran*, p200.

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p33. -(58)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p292. -(58)

Blachère. R, **Le Coran (traduit de l'Arabie)**, p388. -(58)

موقف زينب عبد العزيز من ترجمة جاك برك للقرآن الوجه الآخر للقرآن و الوجه الآخر لجاك برك

د.جويده غانم

جامعة عنابة

Abstract:

Talk about the translation of the Qur'an in the context of Orientalism in general and the French Orientalist movement in particular, open talk about the text of the Quran from the point of privacy, and re-examine the circumstances of the translated and transformed the meaning of the meaning of the tongue is another who has suffered from second hand.

Keywords:

Orientalist -translation- the context of Orientalism - religion- the meaning

إن الحديث عن ترجمة القرآن في إطار الإستشراق بصفة عامة و الحراك الإستشراقي الفرنسي بصفة خاصة، يفتح الحديث عن خصوصية النص القرآني من جهة، وإعادة النظر في ملابسات ترجمته وتحويله من معنى إلى معنى آخر غير اللسان الذي أنزل به من جهة ثانية، يجعل من التحقيق في أنساقه البنيوية واللفظية والدلالية والإعجازية بمثابة قراءة واقع التحولات في مرجعياتها التي عهدت لنفسها حق الترجمة، وإذا كانت هذه الأخيرة تشكل فعل حضاري وثقافي فإن نيات الكتابة ومقاصدها تفتح البحث على تعيين مواطن الإشكال في ضرورة ترجمته والتي تقتضي البحث عن المقابل الصحيح والقريب للسان العربي ومعناه في جميع اللغات وهذا يقتضي وجوب الدقة والتحري لترشيد الألفاظ و المعاني، أو عدم الأخذ بترجمته بحكم أن اللسان العربي فقط هو الذي يقرأ به القرآن، وهذا ما يجعل القرآن خاص بقوم أو بجماعة، وليس للعالمين مصداقا لقوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين)، ناهيك عما يتعرض له القرآن من تحديات ظاهرة وخفية، ليست لغرض علمي نزيه بقدر ما أنها تحمل تحيزا أدلوجيا قد يدفعه إلى حرب لغوية ودينية وتاريخية قد يرفضها العقل لخروجها عن منطق وعي الفعل الحضاري والثقافي والقرآني ذاته. فما الحل إذن أمام تكاثر الترجمات وتعدددها؟ وعلى أي أساس يمكن

النظر فيها إذا ما دققنا البحث في شعار كل معرفة متبوعة بمصلحة؟ وإذا خصصنا الحديث في الترجمات الفرنسية للقرآن نتساءل كالتالي: ما واقع ترجمات جاك برك للقرآن في الإستشراق الفرنسي وما درجات استباحته واستحالاته في تعيين لفظه ومعناه؟

المبحث الأول: ترجمة القرآن من الاستباحة إلى الاستحالة: (الإطار النظري)

إذا كان الدين الإسلامي قد تربع على سائر الأديان، واللسان العربي تربع عرشه على سائر اللغات، فإن الناظر لمحتوى هذه العلاقة الإشتقاقية و البنوية يستقرأ مدى التلازم الذي تميز به القرآن بما انه نزل بلسان عربي وهو الكتاب الوحيد الذي لم يناله التحريف، وإذا كان تبليغه أهم ركن في العقيدة الإسلامية، فإن المهمة الكبرى التي يقتضيها هو تبليغه للعالمين أجمعين ونشره، ما يطرح النظر في كيفية تبليغه، هل تكون عبر الترجمة معناه دون الخلل في مبناه؟ أم أن تفسيره هو الذي يترجم. ولكن تعدد التفاسير يطرح إشكالية أخرى، ما التفسير الذي يترجم له علما أن هذه التفاسير حمالة أوجه؟ وما التفسير الذي يؤخذ به حال الترجمة في ظل تعدد اللغات واتساع الثقافات؟ لم يترجم القرآن إلى لغات أخرى في عهد النبوة وقد أرسل رسول الله أصحابه للإقرار بنبوته ملك الروم هرقل وملك الفرس (كسرى) وملك الحبشة (النجاشي) وملك الأقباط (مقوقس)، ولكن باتساع رقعة الإسلام ودخول الشعوب غير العربية فيه ألزم النظر في واقع هذا الأمر من حيث وقد عرض حال ترجمته وغيرهم.

عُني التراث الإسلامي منذ بداية تشكله بدراسة واقع ترجمة القرآن في عهوده الأولى إلى العديد من اللغات بحكم شموليته وعالميته، ووقفوا على مسائل معقدة في إطارها العقدي والفقي واللغوي والدلالي والإعجازي، ما يدل على أن الاهتمام بإشكال ترجمته لم يكن وليد العصر الحديث والراهن، بل يعود إلى فترات متقدمة في تاريخ الترجمة، باستثناء فترة النبوة وما بعدها إلى حوالي 12 قرنا حيث ذكرت الأبحاث أن الصحابي سلمان الفارسي قد ترجم معاني سورة الفاتحة للفارسية لكي يتسنى لقومه أن يفهموها يقرأوها أثناء صلاتهم.¹

كما أن الإمام أبي حنيفة قد أمر بقراءة القرآن بالفارسية وذلك بحكم جدة القرآن في ذلك الوقت وعدم معرفة الكثير من الفرس العربية، فاقترح أبي حنيفة أن تترجم بعض سورة للفارسية وتكون بمثابة الدعاء الذي يقرأ في الصلاة، واستمر هذا الحال حتى أدركت الفرس اللسان العربي وخشي من

تحديات وفتن فرضت على القرآن وأتباعه فتنازل بعد ذلك على هذا الأمر، وألزمهم بقراءة القرآن عربياً.²

ينبثق من هذا التحول في واقع الترجمة معرفة مدى خصائصها واختلافها، ومشروطيتها وأفاقها المتعلقة بالمحافظة على وحدة النص ومعانيه الظاهرة و الخفية، والبحث عن تقارب الدلالي الذي يفتح النص على قارئيه ومقرئيه من جميع الجنسيات، ما يحلل نمط تداخلها مع منهج التفسير وي طرح الإشكال التالي: ما المسافة التي يطرحها تداخل الترجمة بالتفسير، وهل كل ترجمة تفسير أم أن كل تفسير ترجمة، أم أن التفسير غير والترجمة غير؟ تعرف الترجمة على حسب أقسامها والتي تنقسم إلى قسمين: الأولى، ترجمة حرفية والتي يتم فيها نقل الكلام من لغة غلى لغة أخرى مع مراعاة المترجم لخصائص نظم الكلام وقواعد تشكيل النص و بنائه، والمحافظة على انسجام معانيه في لغته الأصلية، أما الثانية فهي ترجمة المعنوية أو التفسيرية وهي التي تشرح الكلام بمعناه في لغة غير اللغة الأصلية التي انطلقت منه هذا النوع من الترجمة، دون مراعاة نظم الأصل في اللفظ وبدون المحافظة على معانيه الأصلية في لغته الأولى.⁴³

ومادام القرآن قد اخضع لهذا النوع من الترجمة، فما حكم تعددها وتباينها حال تطبيقاتها على النص القرآني؟، قد أشار العلماء في واقع ترجمة القرآن الكريم إلى ضرورة النظر في الصور التالية:

_ **تحريف المصطلح اللغوي:** تبديل المصطلح إخراجاً إلى دلالات خارج مدلوله و منطوقه وعمله، بجعل من الحقيقة القرآنية نسبية وهو الكلام الرباني المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وينجر عن هذا التحريف، تحريفات على مستوى العقيدة والشرعية.

_ **تحريف المصطلح العقدي:** ويترب عنه توجيه المصطلحات إلى وجهة غير وجهتها الحقيقية التي ضبطها النص وحددتها العربية بتضادها وترادفها ونحوها وإعراجها، وبالتالي لا تتفارق مفاهيم الإيمان و الكفر، والمسلمين و اليهود و النصارى. كما أن الوحي ليس هو الإلهام، والإيمان الإسلامي ليس هو الإيمان المسيحي أو اليهودي، بحيث يضطرب التصور في قراءة ترجمة من الترجمات التي لم يجيزها بالمطلق العلماء

_ **تحريف المصطلح التشريعي:** وينبثق من هذا التحريف عدم معرفة ضوابط التشريع التي عملت المصطلحات القرآنية من تحديدها وضبطها، وإخراج المصطلحات إلى وجهة في المعاني، وإعطائها دلالات

غير دلالتها الحقيقية، بحكم القراءة الموضوعية لها مع متطلبات العصر والعرف الإنساني العام، ومن ثم تتعطل أحكام الشريعة ويتوجه التشريع إلى مجالات أغمض وأعقد في التحقق.⁵ يتولد عن هذه الانحرافات أحكاما مختلفة للترجمة والمتمثلة في:

ـ حكمها من الناحية التفسيرية: يقول الله تعالى (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)⁶، ويعلل هذا الحكم الانحرافات اللغوية والعقدية والتشريعية، كما يستوضح البنية الشكلية للألفاظ من جهة، وطبيعة اندراجها ضمن النص المقدس من جهة أخرى ومعرفة الأبعاد الخصوصية لأصل اللسان العربي وتفرد الخطاب القرآني، هذا ما يقدم رؤية أصلية لتفسيره من منطق اللسان الأصل، والإصرار على تبليغ القرآن بجميع وجوه العربية التي وقف على علمها وأصولها علماء اللغة العرب الأوائل. فكان للحياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم الدور الكبير في فهمه وإدراك معانيه.⁷

ـ حكمها حال نقلها من اللسان العربي إلى لغة أخرى: (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)⁸، وهنا يتأشكل الموضوع وتزداد توتراته، فمن حيث النظر إلى مرجعية اللسان العربي، فإن علماء النحو والبلاغة والتفسير بجميع مدارسهما قد أجمعوا على تفرد العربية بالصفات والأسماء وأدوات الربط والإضافة والإشارة وخصائص الإعراب والتقديم والتأخير التي لا يوجد لها مقابل في اللغة المترجم إليها. وبالتالي تستحيل الترجمة بشروطها العادية لكون أن القرآن معجز وإعجازه أنه لا يمكن لأحد أن يأتي بمثله، وترجمة القرآن لا بد أن تتوفر فيها شروط الوفاء والصدق للمعاني كلها لتكون حينئذ الترجمة وفية للمعنى الأصلي.⁹ أما استحالتها الشرعية فهي تبنى على النقاط التالية:

ـ نظرا لأن القرآن حمال أوجه وكل مفسر يأخذ بما يوافق تكوينه وتأويله، فإن ترجماته ستعدد بتعدد هذه الفهوم، ينتج عنه شبهة تعدد نسخ القرآن واختلاف رؤية كتاباته كل مترجم على حدا. وبالتالي يقال هذا قرآن فرنسي، وهذا قرآن إنجليزي، وهذا ألماني وتضيع العربية وعلومها التي صانت القرآن من التحريف والتشكيك، ـ وإذا اعتبر الناس هذه الترجمات قرآنا، فإن القرآن الرباني يغدو لا وجود له ولا موقع، ويصبح ظاهرة ترجماته حالها حال ترجمات الكتاب المقدس الذي اختلفت فيه هذه الترجمات ذاتها وشتان ما بين القرآن الكريم، وبين الكتاب المقدس.¹⁰

أما حكمها من حيث ترجمة تفسيره إلى لغة أخرى: فلا حرج أن تتم ترجمة بعض المفاهيم القرآنية وإحالتها على معنى قرآني يبسطها ويوضحها بلغة الآخر دون الاعتقاد الجازم بأنه قد ترجم القرآن نفسه، لذا فإن ترجمة المعاني الأصلية للقرآن كله أو لجزء كبير منه متتالي الآيات فيلحقها من الخلل ما يوجب الحذر منه، ولعل سبب الحذر هو أن يظن ظان أن هذا المترجم قد استوعب معاني القرآن كلها من جميع جوانبها ونقلها إلى اللغة الأجنبية.¹¹ ومن ثم وقبل أن تكون لغة القرآن هي مجال الدراسة و التحويل فإنه يقتضي النظر إلى مصطلح عربية القرآن الذي يختلف عن العربية العادية ومن ثم فالإشكالية اللغوية لترجمة معاني القرآن ستظل تطرح إشكالات مستمرة لا تنفصل في جوهرها عن مشكل خطير متعلق بالسياق المعرفي والديني والحضاري الذي ينتمي إليه المترجم وسلباً.¹²

قد اختلف علماء السلف وفقهاءهم في أحقية مبدأ جواز ترجمة القرآن إلى غير العربية فالشافعية أقرت أنه لا يجوز قراءة القرآن بغير العربية سواء في الصلاة أو في غير الصلاة، والحنفية يقال كم أسلف ذكره أنه أجاز الترجمة ثم بعد ذلك تراجع بمعرفة القوم اللغة العربية، أما المالكية فقد رفضت جواز الصلاة بغير العربية كما رفض ابن قتيبة (828_889م) ترجمة القرآن نظر للقوة المجاز التي امتازت به العربية و الذي لا وجود له في اللغات الأخرى، كما عارض ابن حزم الظاهري (994_1094م) وابن تيمية (1192_1255م) والإمام الغزالي (1058_1111م) والرازي (1150_1210م) بالإضافة إلى معارضة الإمام السيوطي (1445_1505م) وبدر الدين الزركشي (1343_1393م) ومحمد عبده (1849_1905م).¹³

وفي مقابل هذا النفر الذي رفض الترجمة القرآن جملة وتفصيلاً إما لاعتبارات خصوصية الدين أو لاعتبارات خصوصية اللغة، أو لاعتبارات خصوصية المقدس في القرآن، فإن نفر آخر من علماء المسلمين أجازوها لاعتبارات كذلك وهي الترجمة والقراءة به خارج الصلاة وهم: الإمام النفسي (710هـ_1149م) و الصنعاني (1059هـ_1152م) والإمام الشاطبي (590هـ_1149م)، وكانت آخر معركة حول ترجمة القرآن على إثر سقوط الدولة العثمانية والتي كانت بين فريقين من العلماء، الأول مانع ومشدد على عدم ترجمته وكان يقوده الشيخ مصطفى صبري مفتي الديار العثمانية وألف في ذلك كتاباً سماه (مسألة ترجمة القرآن) وفريق آخر يسمح بجواز ترجمته هو الشيخ مصطفى المراغي (1881_1945م) ولكن بشريطة ألا تعد الترجمة هي النسخة الحقيقية للقرآن وهو أول من استخدم عبارة ترجمة معاني القرآن¹⁴

لتنبثق مع الاحتكاك بين الشرق والغرب، أو بين الإسلام وأوروبا ترجمات كثيرة على إثر بداية الحروب الصليبية الأولى التي افتتحت ترجمة القرآن في الغرب، تلتها ترجمات عديدة رافقت الحملات الإستشراقية على العالم الإسلامي وبتزايد اهتمام باحثيه وسياسيه بأهم ما ميز الحضارة الإسلامية لمعرفة بنياته من جهة وللسيطرة وتحريف المرجعية و التحكم فيها من جهة أخرى، وقد قدم الإستشراق الفرنسي ترجمات عديدة للقرآن ترافق في أغلب الأحيان في الصدام الذي يقع بين الإسلام و أوروبا وكان لجاك برك أن قدم ترجمة للقرآن ، غرضه في ذلك وكما يقول خدمة الجالية العربية والمسلمة في فرنسا لكونها لا تعرف العربية وهي بحاجة ماسة للقرآن، فاضطرت لترجمته حتى يكون في خدمتهم! فما طبيعة هذه الترجمة التي أقدم عليها جاك برك؟ ما خصائصها؟ وعلى أي أساس ردت عليه وعلى ترجمته الباحثة المصرية زينب عبد العزيز؟

المبحث الثاني: ترجمة القرآن في المعتزك الإستشراقي الفرنسي جاك برك وزينب عبد العزيز:

كان لترجمة جاك برك للقرآن إدراك جديد لتلك الشحنات الإيديولوجية التي شكلتها الترجمة و التي كشفت عن تناقض المنطق الباركي الذي لم ينفصل عن منطق المدرسة الإستشراقية الفرنسية التي تكيل بمكيالين والتي كان من مهامها التاريخية هي إيقاف المد الإسلامي بأي طريقة خاصة في ظل تزايد الصراع الإيديولوجي بين الشرق و الغرب، قد أحدثت هذه الترجمة إعادة النظر في رؤية الغرب إلى العرب و المسلمين المقيمين على مساحاته ومحاولة إعادة ترتيبهم وفقا للوعي المزيف الذي استحدثته موضوعات الترجمة والتي كان لجاك برك أن قدم عدة تبريرات لتلمص من أخطائه ولتمويه الرأي العام الإسلامي من معرفة حقيقته الكبرى وهي تدمير الإسلام وادعائه معرفة العربية ومصادرها الكبرى التفسيرية .

من الشروط المسبقة التي تميز بها الإستشراق الفرنسي^(*) ومنطلقاته هو الاهتمام البالغ بدراسات القرآن و الانفتاح في ترجمتها لأغراض علمية أو غير علمية، ما يقتضي فهم الفترات التي يم فيها ترجمة والأحداث الجارية العالمية الكبرى خاصة في حال تصدع و انشقاق في العلاقات أو في تقاربها وكان للإستشراق الفرنسي السعي إلى ترتيب البيت العلمي لمعرفة جوهر ما يحرك هذا الشرق الذي أصبح في نظر الكثير منهم أرض ظلام أو توحش، تربع على ساحة البحث الاجتماعي و الثقافي الفرنسي جاك برك. وقدم في ذلك عدة دراسات متعلقة بسوسيولوجيا بلاد المغرب و الجزائر، كما أنجز ترجمة خاصة للقرآن اكتنفته جهودا كبيرة لإخراجه بشكله النهائي، خصوصية جاك برك لا تتحدد بموقعه الثقافي

المتعدد ما بين فرنسا والقاهرة و الجزائر فقط، ولكن قراءة كتاباته وترجمته هي التي تطلعتنا على صورة أولية لعقله المحض وأنساقه الفكرية التي انطلق منها باعتبار القرآن وشرقه مادة دراسية خاصة لا تنفصل عن المهام الكبرى للإستشراق في فرنسا، ولا تنفصل عن محاولات ممن سبقوه كرجيس بلاشير (Régis Blachère). كما لا تستقل عن ردود الفعل العربية عن موضوعة ترجمته في سياق مقبول أو مرفوض بناء على التحيز المعرفي و الديني الذي ينتمي إليها أي ناقد أو مساند لعمل جاك برك، ومنطلقات جاك برك في ترجمته كانت من خلال البعد النظري الذي استلهمه من دروس اللسانيات المعاصرة ومناهج التأويل و التفكيك و الفينومينولوجيا التي باشرت تطبيقها على الكتاب المقدس، يكون لجاك برك هذه المرجعية المنهجية و الفكرية التي أحالت الكتاب المقدس للتفكيك و التحليل، في محاولة إسلامية تطبيقية على القرآن لتقديم جديد له على ضوء فلسفات معاصرة جديدة. قد أشاد محمد أركون بهذه التطبيقات في قوله: " تشكلت النصوص الكبرى، التوراة، والأنجيل، والمصحف، ولم أقل القرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا (...) ولأنه يقابل التوراة و الأنجيل بالضبط (...) قد كرست هذه النصوص طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات نصية مغلقة (...) وقلت مغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة، أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة " ¹⁵

ومن هذا المنطلق كان لجاك برك أن يتبوأ صدارة ترجمة القرآن في حلته الجديدة، لتضاهي حتى علاقات الإسلام و الغرب المتأزمة لعلها ترأب صدى هذا الصراع في مكونه المحلي و العالمي، وفي خصوصيته الاجتماعية والعلمية و التطبيقية، وهو الذي يرى في البنية التكوينية للقرآن معقدة وصعبة جدا من حيث النظر إلى طريقة كتاباته في شكله التوزيعي الذي يبني من وإجماله وسورة وآياته إلى جملة ومفرداته وحروفه وأدوات ربطه بأشكال المنطق المتعدد ومناهج علم اللغة التي توصلنا إلى عدم بلوغ اليقين التام في الوصول إلى نتائج قاطعة. هذا ما يفسر قراءته التي شككت في مايلي: _ قضية جمع المصحف وتوحيده والذي يرى فيه جاك برك أنه لم يعتمد فيه الترتيب الزمني للآيات و السور.

_ لم يراعى فيه الترتيب الداخلي للآيات، والتي يرى فيها فوضى وتداخل لا منطقي بين الموضوعات.

_ لا معنى للناوين السور التي لا تتطابق تطابقا كليا مع مضمون الآيات التي احتوتها. وبالتالي الجزم

انه لا معنى موحد يوجد لكل سورة مستقلة عن الأخرى. ¹⁶

بناء على هذه المعطيات تكون ترجمة برك للقرآن واضحة لا من حيث المنهج الذي نظره إلى تاريخية القرآن وظروف تشكله ولا من حيث المقصد والنية التي انعكست في عمله و الذي يوضحه الاضطراب في ترجمة عناوين السور و مضمونها. قد وقفت زينب عبد العزيز الباحثة المصرية على أصول هذه الترجمة والتي تعد التفاتة كبيرة جدا لما لها القدرة الكبيرة في الرد على ترجماته وبحكم تخصصها وتكونها ذو المرجعية الفرنسية فإنها وكتبت هذا الإشكال بكل حذافيره انطلاقا من فهمها واستيعابها لحقيقة المناهج العلمية التي وصلت إليها المنظومة السياسية والعلمية الغربية. وهذا ما عكسته مؤلفاتها التالية: الإلحاد وأسبابه (الصفحة السوداء للكنيسة)، حرب صليبية بكل المقاييس، تنصير العالم (مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني)، من حائط البراق إلى جدار العار، محاصرة وإبادة (موقف الغرب من الإسلام) والتي أوضحت فيه زينب عبد العزيز المهمة الكبرى للغرب في الإطاحة بعرش القرآن ومحمد وتبرز أهم الدوافع التي انطلق منها جاك برك في ترجمته رغم وجود ترجمات قبله، فتقول في هذه الأمر مايلي: "إن ترجمة جاك برك للقرآن التي صدرت عام 1990م، لم تكشف أنه ذو وجهين، فحسب، بل إنه يفتقد الأمانة العلمية في ترجمته وأسلوبه الذي يشي عن التعصب مغرض أدى به إلى تشويه صورة الإسلام (...). ومن المؤسف أن يقوم أحد تلاميذه ليعلن على لسانه في مؤتمر (نحو مشروع حضاري جديد) المنعقد في جامعة القاهرة في يونيو حزيران 1990م، عقب إشارتنا إلى هذه الترجمة المغلوطة قائلا: إن جاك برك يتأسف لما صدر عنه عفوا وهو على استعداد لتصويب الأخطاء".¹⁷

ومن هذا يتوضح المنطلق الربيعي الموجود في ترجمة جاك برك، فهل يعقل أن مختصا في الدراسات الإسلامية و الشرقية، يقحم نفسه في ترجمة كتابة دون أن يدري بأدق تفاصيله وبحركاته وسكناته وبخصوصيته المتفردة عن سائر الكتب الدينية؟، ألم يدري بأن الكلام والخطاب و الحرف والإشارة و الأداة والذات والموضوع وغيرها من المسائل، تنفرد من نسق إلى نسق آخر وتختلف من حضارة إلى حضارة؟ أليس اعتذاره هذا كما أشارت إليه زينب عبد العزيز يحمل في ذاته وجهين: إما من وجهة إيديولوجية على اتصال بها، وإما من وجهة علمية وعلمية بالموضوع الذي ترجمه لا اتصال دقيق بها. هذا ما أكدته زينب عبد العزيز من خلال وقوفها على أهم العلل التي استوقفتها الترجمة بالنظر إلى مساحات تكونه التي عكستها مقدمة ترجمته بالنظر إلى مايلي:

_ تأثر القرآن بالشعر الجاهلي و الفكر اليوناني، _ تأثر القرآن لمزامير داوود النبي، _ احتواء القرآن لخط مثيلوجي،
_ الفظاعة التي ظهرت بها صورة الله على حسي تخيله كما وردت في القرآن، ولكي يصحح هذه المعطيات لأبد له من تطبيقات لسانية وتاريخانية وسميولوجية تعيد النظر في المسائل التالية:
_ انتقاده لمعيارية القرآن وإخراجه إلى مساحات أبعد من تقنين التقنين،
_ غموض الأحكام الموجودة في القرآن هذا ما ولد في نظره صراع بين المذاهب والمفسرين.
_ أدى هذا الغموض في الأحكام إلى تناقض الشريعة، مما دفع إلى تكون الجماعات الإسلامية وغلوها فيما بينها في قضية القرآن والتشريع ماضيا وراهنا.
_ إثارته للقضية العلمانية وفصلها عن الدين بمسعى فصل الدين عن الدولة،
_ وخلق قرآن جديد يتناسب مع الإنسان المعاصر، كما يتناسب ومبدأ العلاقات بين الإسلام والغرب؟¹⁸

وإذا كانت هذه التساؤلات التي طرحها برك تنبع من تخصصه وعلميته التي تبحث عن الحقيقة الموضوعية في شكلها النزيه، فلماذا لم يسأل برك كتابه المقدس بشقيه القديم والجديد، لأن البحث في الآخر يستلزم أولا وقبل كل شيء البحث في الأنأ وفهمها واستيعابها وتصحيح أخطائها وأوهامها، قد ترك سقراط مقولته المشهورة وهي أعرف نفسك بنفسك، التي تستلزم (اعرف نفسك قبل غيرك)، أو (اعرف نفسك ثم غيرك)، لנסائل ترجمته كالتالي: إذا كان القرآن كلام الله تافه ومتشابه في صيغة تكرارية غامضة غير مفهومة، فهل نظر إلى التناقض المرتكب في دلالة الكلمة والرب في الأنجيل الأربعة؟ ألم يسأل نفسه لماذا لم يكن إنجيل باسم عيسى؟ ألم يطلع على انتقادات نيتشه وسبينوزا وموريس بوكاي لعهد الجديد؟.

وترى زينب عبد العزيز أن جاك برك قد تناقض في إبراز موقفه من الترجمة التي قدمها لها مبينا مرة مدى سلاسة الألفاظ وجمالها وتوافقها وفي مرة أخرى يبين الصعوبة التي واجهته في تعيين اللفظ وموضعه ضمن الإطار العام و الخاص للنص القرآني، ومن ثم لم يدرك بنيات وخصائص الكلمة واللفظة العربية ونقلها إلى الفرنسية ومحافظته على الترتيب العربي وترجمته مباشرة إلى الفرنسية، الأمر الذي أوقعه في مغالطة كبيرة، أدت إلى اعتذاره وإعادة طبعه لنسخة أخرى التي صدرت عام 1993 م.¹⁹

وعند إطلاعي على الترجمة الثانية لم أجد أي تغيير أو أي إصلاح ولا فرق بين الترجمة الأولى والترجمة الثانية، والملاحظات الدقيقة التي وجهتها له زينب عبد العزيز قد بقيت على حالها ما ثبتت عدم جديته في التصحيح، وأن الاعتذار الذي تقدم به ما هو إلا مسرحية مثلها أمام العالم الإسلامي، وبقيت انتقادات عبد العزيز ثابتة على الترجمة الأولى والترجمة الثانية، وقد استعرضت نقدها لجاك برك في عدة قضايا ومواقع وهي:

أولها: طبيعة غموض منهجه في ترجمته عموماً:

1_ ما تعلق بأسماء السور: وقد تمثل في المحافظة على بعض العناوين من السور لم يترجمها وأبقاها على حالها الأصلي ولكنه دونها باللغة اللاتينية، ومن هنا يطرح السؤال: هل السور التي كتبها باللاتينية تبين فهمه لها في نطاق تكونه ومرجعته، والسور التي ترجمها تبرز في الوقت نفسه عدم فهمه؟

مثل: سورة الحجر، فكتبها AL- Hijr وسورة الأحقاف كتبها AL-Ahqaf، أما المتناقض في أسماء السور الأخرى فقد أطلق عليها تسميات لا تحمل مضمونها أصل كما تتنافى مع جوهر القداسة النصية، فسورة الفاتحة ترجمها إلى ouverture بمعنى المفتوح، آل عمران: La famille de imran، مع أن هناك فرق بين آل والعائلة، الأولى: تطلق على النسب المستمر وبالتالي يقتضي فهمها الاتساع، والثانية: تطلق على أفراد قليلين، كأفراد الأسرة، وتأخذ معنى التحديد والضبط، سورة الحجرات Les Apartement، وسورة الإسراء، le Target nocturne ou les fils Israël بمعنى المسيرة الليلية حيث يجعل من هذا العنوان تلك التذكرة التي لا تنفصل عن قصة خروج بني إسرائيل، وبالتالي فهو يتعهد الكتاب المقدس في إحلاله معانيه مكان المعاني القرآنية وليقترب الحوار أكثر فأكثر ما بين اليهود والمسلمين في الحوار الحضاري لا في الصدام الحضاري كما يراه جاك برك، كما أنه يعطي الشرعية لبني إسرائيل ففي هذه السورة على ما عداهم وينفخ في نصوصها وألفاظها ومواقفها التاريخية أيضاً، غير أن زينب عبد العزيز قدمت أسماء للسور في ترجمتها القرآن إلى الفرنسية وحافظت على الأسماء لكي تحافظ على معناها الظاهري والباطني رداً على إقرار برك وفي المقابل وضعت أسماء السور في ترجمتها بحسب نطقها في العربية مع اجتهاد كبير في تبين البنية المورفولوجية لعنوان السور والتي وضعت لها بعض الرسوم الخاصة من الاستثناءات الفونيمية، وقابلت بين العناوين التي تم وضعها في نسخ المترجمة في اللغات الأوروبية وبين العناوين الأصلية حتى يتسنى للقارئ أن يفهم المعنى الحقيقي لكل السورة وفي

نفس الوقت ذكاءا من زينب عبد العزيز لكي تحدث تغييرا تاما في محتوى الترجمات التي تم تحريفها من طرف من تولى ترجمة القرآن في اللغات الأوروبية، وعناوين السور هي كالتالي:

(OUVERTURE) Al-fĀTIHA(l'Inaugurale) وليس كما ترجمها جاك برك إلى (OUVERTURE)

، Ā L-IMR ĀNE(la famille,IMR ĀNE)، Ā L-BAQARA (LA VACHE)

²⁰le partir de nuit) ،AL-l-'sr̄a(faire *AN-NIS Ā(les femmes)،AL M Ā'IDAH(la Cène)

وما ميز نظام الترجمة عند زينب عبد العزيز أنها حافظت على حقيقة أسماء السور واجتهدت في وضع رموز خاصة لإعطاء الحرف العربي المتحول في اللغة الفرنسية حقيقته العربية القرآنية وليس الفرنسية.

2_ ما تعلق بالألفاظ التي استعملها:

أ_إلغاء نزول الوحي : أن كلمة النزول ترجمها ب (Descente) والتي لا تتطابق مع مفهوم النزول ذاته والذي يقتضي تنزيل الوحي الذي تشكك فيه المدرسة التاريخية هذا ما يثبت أن جاك برك قد عمد إلى هذا النوع من الترجمة من جهة ومن جهة أخرى نثبت جهله بأبسط قواعد المعنى في العربية، بشأن كلمة النزول تقول زينب عبد العزيز: "وبغض النظر عن ركافة الترجمة، فإن كلمة (النزول) هنا تعبر عن حركة النزول المقابلة للصعود، أي أنها لا تدل مطلقا على التنزيل أو على تنزيل القرآن أو على الرسالة وهو ما تحاشى ترجمته حتى لا يوضح أن الإيمان بالغيب من أسس الإسلام مثلما هو من أسس العقيدة المسيحية الخالصة".²¹

فمن حيث الموضع القرآني لكلمة النزول (وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ)²²

ترجمها جاك برك :

ils croient à La descente sur toi opérée, a Celle avant toi opérée ; ils ont certitude eux, de la vie dernière²³

عليك، وبالنزول الذي تم من قبلك، لديهم يقين، هم، بالحياة الأخيرة، وبالتالي فإن الكلمة قد أخرجها من سياقها الخاص، ما ولد ركافة فظيعة يستحيل أن تدرك بها المعاني الخصوصية و الشمولية للآية و السورة ،واقترحت زينب ترجمة بديلة وهي:

Et ceux qui croient en ce qui t'a été révélée ce qui a été révélé avant, toi, et croient
foncièrement en La vie future.²⁴

ب_ عسكرة القرآن: موضع الآية قرانيا: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ).²⁵
 ترجمة جاك برك:

David Nous t'avons donné Lieutenance sur La terre.²⁶

فكلمة خليفة ترجمها إلى Lieutenance والتي تعني رتبة عسكرية بمعنى ملازمية، ليثبت أن القرآن
 قد انتشر بالسيف .

وقد ترجمتها زينب عبد العزيز على الشكل التالي:

O David, Nous Avons Fait De toi un remplaçant sur terre²⁷

ج_ في أن الله هو المسيح: الأصل القرآني (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ)²⁸
 ترجمة جاك برك في طبعته الأولى:

Dénégateure sont ceux que assimilent à Dieu le messie fils de marie²⁹

وتعكس هذه الترجمة بالطبع الرؤية اللاهوتية للمسيح والتي جعلته مجاميعهم الكنسية خاصة في
 مؤتمر نيقية بأنه إله وتقول زينب عبد العزيز على أن الغرض من هذا الموقف في مجمع نيقية^(*) هو
 القضاء على نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعدم التسليم المطلق بمن يدعي من بعد المسيح
 بالنبوة، وقد استعمل جاك برك لفظة assimilent في الطبعة الأولى من ترجمته والتي تعني أنه يماثل
 الله بالمسيح و العكس ، في اعتقاد بإسقاط التحريف عن المسيحية التي ابتدعوها، ورغم أنه بدلها في
 ترجمة الثانية

Dénégateure sont bien ceux qui disent que dieu serait le Messie fils De marie³⁰

فإن المعنى واللفظ الذي استساغهما شوه المعنى أكثر وبالتالي لا فرق بين الطبعة الأولى والثانية من
 ترجمته وقدمت زينب عبد العزيز البديل التالي البديل التالي :

Devinrent sûrement mécréant, ceux qui on dit; certes, Allah est le Messie fils de
 Marie.³¹

د_ في أمية محمد صلى الله عليه وسلم: الأصل القرآني (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ)³²
 ترجمة جاك برك:

en faveur de ceux qui suivent L'Envoyé, le prophète, natif.³³

فقد ترجم الأمي من الأمومي المنسوب إلى الأم Matirnal، على حسب الترجمة الأولى، وقد زاد الطين بلة في الترجمة الثانية وترجم الأمي إلى natif بمعنى الذي ولد، أو المولود، وبالتالي ينفي أمية النبي كونها القاعدة الأساسية للإثبات نبوته من جهة، ومن جهة أخرى يثبت بشرية القرآن، وعلى أنه من تأليفه ومن نظمه، بل هو كلام من رب العالمين، وقد سلك مسلك المدرسة التاريخية في ترجمته متسلحا بمناهجها الهدامة لشريعة القرآن المقدسة، بحجة التنوير، وتسهيل عمل المتنورين في النظر إلى النص الديني وإعادة تبينه بالطرق التي تدعوا إليها انساق الحداثة وخطابات العلمانية، التي تشدق بها الكثير من المفكرين العرب رغم التناقض الصارخ والفشل الذريع الذي منيت بها تطبيقاتها في الغرب ذاته سواء من جانب قراءة نصه الديني وتفكيكه، أو في الترشيد العلماني الذي ابتلت به المؤسسات السياسية والدينية أيضا. وقد لاحظت زينب عبد العزيز أثر هذا النهج في ترجمة جاك برك للقرآن، وكان له من الأحسن أن ينظر أولا في موضوع الحداثة والأصولية في الغرب الكنيسة ويطلع على أبحاث الآباء المسيحيين من أمثال: (ألفريد لوازي) و(إدوارد لوروا) و(ألبرت هوتين)، والأسقف (دوشين) و(رودولف بولتمان)، وما كتبوه اتجاه العقيدة المسيحية المحرفة.³⁴

وقد ترجمت زينب عبد العزيز (النبي الأمي) من سورة الأعراف الآية 157 لتعطي للنبي حقيقته الأصلية والتي تثبت أميته من خلال أنه لا يقرأ، وردا على ما ترجمه برك في الشكل التالي:

Ceux qui suivant le Messager, le prophète analphabète.³⁵

وبالتالي تظهر تناقضا كبيرة في فكر برك و ترجمته ما يكشف هذا التناقض موقع الثقافة التي انطلق منها والخلفية العلمية التي أسقطها على مشروع ترجمة القرآن، لتظل مشكلة عدم تناسق المفاهيم الخاصة بجاك برك مع محتوى المفاهيم القرآنية بمثابة المعركة التي لا تنتهي أطوارها إلا بفضح وكشف نية برك الخاصة اتجاه القرآن

والملاحظ لما قدمته زينب عبد العزيز وتقييمها لترجمته، يبين في الآن نفسه قدرتها في توضيح الكثير من الحقائق التي أهملها أغلب النقاد واهتمامها لهذه المسألة من وجهة حسنها الحضاري والإسلامي جعلها تقدم على خطوة جريئة، لعلها ترد بها خطة جاك برك ومعاونيه في تشويه صورة القرآن، وكان لترجمتها للقرآن بالفرنسية بمثابة الإنجاز الحضاري المتميز الذي أحال ترجمة جاك برك الأولى والثانية المنقحة التي ادعى تصحيحها إلى الأرشيف الكاذب الذي اخذ مجرى عدم فهم القرآن ولربما استغنى

في ترجمته للنيل من قداسه ومكانته عند عموم وخصوص المسلمين كما ترى زينب أن هذه الموضعات التي استحدثها في الترجمة و التي ركز فيها على تغيير المفاهيم القرآنية الأساسية قد استند إلى هذه العناصر التي أظهرت مدى شقاؤه ونفاقه في إعادة هيكلة القرآن من داخل حرفه ولفظه ونصه، وعمومه وخصوصه والتي تتمثل فيما يلي:

_ يحاول اختلاق الغرض ليدس بعبارات، تجعل القارئ يلتفت إلى عدة تلميحات تقربه إلى الفهم المسيحي الذي يبدو لفظا غير ظاهر في النص لكن معناه يشير على هذه المسيحية.

_ قد قام جاك برك بطمس العبارة اللغوية العربية في القرآن، بحجة نقلها إلى اللغة الفرنسية بنفس الإيقاع و الأثر، ولكن هذا الاختيار أخرج ما ترجمه عن وظيفته ومبناه لأن اختيار المعنى هو في الحقيقة البعد عن المعنى الأصلي الذي عبر عنه القرآن، لتبقى محاولته في اختيار المعاني للألفاظ لا ترقى إلى مستوى الترجمة الحقيقية.

_ كما أكدت زينب عبد العزيز انه شرح السور و الآيات بناء على بحور الشعر، وتبيان قواعد النظرية الشعرية داخل القرآن لإيهام القارئ بأنه لا فرق بين النص الشعري و النص القرآني

_ وإذا ما كان جاك برك ينسج اللعب الإجرامي بالألفاظ بهدف تغيير وجهة القرآن الحقيقية، إما لاعتقاده أن لا أحد يكشف مغالطاته، أو أنه يحتفي بترجمة أمينة لخدمة العرب و المسلمين الذين لا يعرفون العربية في فرنسا؟ ما يطرح قراءة جديدة لبرك من خلال القرآن الذي شكله والذي أظهره بوجه آخر يعطي في الوقت نفسه الصورة الحقيقية الأخرى لجاك برك.³⁶

تصبح القراءة الإستشراقية للقرآن ومن هذا المنظور لا تمتلك في موضوعها و في منهجها أطر العلم الموضوعية التي تجعل من فهم الحقيقة إطار غير محدد باستيعاب مفاهيم المفارقات الحضارية المتمثلة في الغيب والبنية الذي أراد لهما برك أن يحشرهما ضمن الفهم الودي للقرآن الذي ترجمه بالفرنسية وإيجاد مساحات العقلانية فيه ونبد التعسف والعنف من خلال نبذه وتبديله للمفاهيم التي تدعوا إلى هذا العنف³⁷ بالتالي يصبح الهدف المتوخى من الترجمة هو إيجاد نسخة مغايرة للنسخة الأصلية لإيقاف الحروب الصليبية الجديدة بين الإسلام و الغرب كما يزعم، وفي هذا يقول: "غالبا ما خرجت الترجمات القديمة بمعنى سخيف ومن دون منطق يربط بين الآية وغيرها مع أن هناك ترابطا بين الآيات، وفي ترجمتي انتهيت لذلك وخصصت اهتماما كبيرا للربط المنطقي، منطق التلاوة".³⁸

فأي منطق يتكلم عنه برك؟ وأي منطق تلاوة يحاول إحداثه في ترجمته القديمة والجديدة؟ علما أن التلاوة في العربية لها أركانها وشروطها وحروفها وقواعدها؟ أم يريد أن يقرأ القرآن مثلما تقرأ الكنائس أناجيلها؟ وبالتالي تتضح نية برك من هذه الترجمات التي استحدثت لها مفاهيم جديدة ومنطق قراءة جديد يتلزم مع علم التلاوة الذي يطمح إلى تحقيقه حتى تصبح الجالية العربية و المسلمة تقرأ القرآن بالفرنسية وتؤدي تلاوته بتلاوة جاك برك المبتدعة. وقد وضعت زينب عبد العزيز في ترجمتها للقرآن إطارا جديدا من التصور الشكلي و المفهوم للكلمات والمعاني، وأصررت أن تبقى الكثير من المفاهيم على حالها لأن الضرورة الشرعية والعلمية و الحقيقية القرآنية تقتضي ذلك ولا يجوز إبدالها إلى لغات أخرى لكونها لا تحمل نفس المعنى الذي أراد الله تعالى من جهة ،ومن جهة أخرى لا تتطابق مع أنساق الترجمات الفرنسية والإنجليزية، فمثلا:

Sūrah، سورة_سور، Suwar_القرآن، Qur'ān- وليس Coran، Al-Anfāl، ZaKāt، التي ترفض زينب عبد العزيز ترجمتها إلى اللغة الفرنسية بـ Surrogatoire، كما لا تكتب مكة بـ Mecque بل تكتب بـ Makkah ولا تكتب المدينة بـ Médine بل تكتب بـ al-Madinah كما توضح حقيقة المصطلح في العربية من خلال سورة المؤمنون (AL-MU' MINŪN) التي حافظت فيها على المفاهيم العلمية والتي رأت فيها من الصعوبة ترجمتها إلى اللغات الأوروبية بحكم أنها إذا ترجمت لا تؤدي الوظيفة الحقيقية مثلما تؤديه داخل الخطاب القرآني، وهذه الكلمات هي: Firdaws و nutfah و mudgah و alaqa³⁹.

وقد كانت هذه الترجمة بمثابة إعادة تأسيس منطق كتابة جديد لا يمكن إخراج ترجمة القرآن إلى حال العبثية مثلما ادعته مدارسهم الفلسفية و اللغوية التي تلاعبت بألفاظ والكلمات ودون أن تراعي في ذلك حق للمقدس، لتظل الترجمة هي ذلك العلم بقواعد اللغات وأنساقها الحضارية وتكونها البنيوي الذي لا ينفصل عن خصائص أي شعب من الشعوب لفهمهم من خلال هذا الطرح ما قدمه الإستشراق من ترجمات والتي لم تخرج عن قلة فهمهم لمقام المقدس في القرآن أو لأهم حال الترجمة " يفقدون أعصابهم وينسون مقامهم العلمي وترتج نفوسهم وتضطرب قلوبهم حينما يشغلون أنفسهم بالبحوث الإسلامية، وأحقاد العصور هي التي ملأت الصدور، وأمدت عليهم هذا الحقد و الغيظ الذي لم يستطيعوا كظمه في ظل حالهم⁴⁰."

لم ينفصل النظر في ترجمة القرآن من الموقف الشرعي الذي لازمه طيلة عقود خلت من فترة انتشاره وتوسعه عبر الأقطار إلى التساؤل حول إمكانية نقله من لغة إلى لغة لاعتباره تحريف أم تفسير أم تخريج جديد للنص جديد لا يمكن في أي حال من الأحوال التعبد به لأن صيغة التعبد مرتبطة بعربية القرآن وأحكامه القرائية. ما استلزم مراعاة أحكام التلاوة عبر منطق رسمه كما هو في المصحف، وعبر منطق تلاوته التي حددتها أحكام التلاوة في ذلك.

_ قد أجمع العلماء وفي أغلبهم على عدم ترجمة القرآن إلى لغة غير العربية، بحكم خاصيته التي ميزته بها العربية التي لا يمكن لألفاظها أن يكون لها مقابل آخر في اللغات المترجمة، بالإضافة إلى النسق التعبدية الذي لا يجوز صلاة دون العربية، أما ماعداها من ذكر ومناجاة فهو جائز، وفريق آخر من العلماء أجازوها باعتبارات عدم معرفة اللغة العربية في المناطق التي لا تعرف العربية، لكن شريطة ألا يعتدوا قرآناً بل ترجمة لمعانيه.

_ وبالنظر إلى واقع ترجمات القرآن في النسق الإستشراقي الفرنسي ومدارسه المختلفة، يلحظ تشويها واضحا لمفاهيمه وأنساقه خاصة من حيث البحث عن البديل من الألفاظ القرآنية في اللغة الفرنسية وسائر اللغات وبالتطرق إلى ترجمة (جاك برك) التي ادعى تعديلها يلحظ مدى التشويه والتلبس الذي طال مفهوم الله والمقدس والنبى والتزيل وغيرها، حيث كانت ترجمة برك منقاداً أو مطوعة لتفسير ومفاهيم الكتاب المقدس الذي يحيل مباشرة إلى البعثة والفضوى والعدمية التي نبذها القرآن في حكمة مزدوجة ربانية وهي (الجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة).

_ قد كان للباحثة المصرية (زينب عبد العزيز) نصيب كبير في نقد ترجمة برك والتي قوضتها من ناحية الشكل ومن ناحية المضمون، فمن ناحية الشكل لم تحافظ ترجمة برك على الصور الأولى لأسماء السور ودلالاتها، وإنما كان اجتهاده مخالفاً تماماً لما هو موجود في علم التزيل الذي تمحور حول حقيقة أسماء السور والمفردات القرآنية وبالطبع لم يكن له اطلاع صحيح وجدي على علوم القرآن وعلوم العربية أيضاً، أما من ناحية المضمون فانتقدت تلاعبه لمحتوى القرآن وذلك بإعطاء ترجمات لألفاظ عربية بألفاظ فرنسية لا تتطابق مع جوهر النص وموضوع القرآن جملة وتفصيلاً ما يثبت السداجة التي انطلق منها (جاك برك) في الترجمة ناهيك عن الأخطاء الفادحة في تعيين الأسماء في أماكنها الصحيحة، بالتالي قدمت ترجمة جديدة وباللغة الفرنسية كانت بمثابة الرد الأكبر على سائر الترجمات الفرنسية والعربية عموماً وأظهرت براعتها في المحافظة على أصول الألفاظ وأصول رسم

المصحف وغيرها، ليعد تحدي في وجه من يريد أن يفكر في ترجمة القرآن أن يمعن النظر في خصائص ترجمة القرآن التي اعتمدها (زينب عبد العزيز).

القرآن الكريم

قائمة المصادر:

- (1) زينب عبد العزيز: موقف الغرب من الإسلام (محاصرة وإبادة) القدس للنشر و الإعلان، القاهرة، ط2، 1421هـ/2001م.
 - (2) زينب عبد العزيز: ترجمات القرآن إلى أين (وجهان لجاك برك)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1425هـ/2005م.
- المراجع:
- (1) أحمد الشيخ: (من نقد الإستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العرب للدراسات الغربية)، ط1، يناير، 1999م.
 - (2) أحمد نصري: (آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم) دار القلم للطباعة و النشر، الرباط، المغرب، ط1، 2009م.
 - (3) جلال الدين بن الطاهر العلوش: (أحكام ترجمة القرآن)، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ/2008م.
 - (4) فهد ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي: (نقل معاني القرآن الكريم من لغة إلى أخرى أترجمة أم تفسير)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م.
 - (5) فهد ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي: (تحريف المصطلحات القرآنية و أثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر)، مكتبة فهد الوطني، الرياض، السعودية، ط1، 1424هـ/2003م.
 - (6) عبد القاهر داود عبد الله العاني: (الإستشراق والدراسات الإسلامية)، دار الفرقان للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ/2001م.
 - (7) محمود العزب: إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم (اللغة و المعنى) دار نهضة مصر للطباعة و النشر، ط1، 2006م.
 - (8) محمد أبو زهرة: (محاضرات في النصرانية)، الرئاسة العامة للإدارات و البحوث العلمية والإفتاء و الدعوة و الإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1404هـ.
 - (9) محمد أركون: (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
 - (10) محمد حسين أبو العلا: (القرآن وأوهام مستشرق)، المكتب العربي للمعارف.

_الفرنسية:

ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, Édition conveying Islamic Messagesociety, Alexandria, (1
Egypt, 1990.

Jaques Berque: Le Coran, (Editions revue et corrigé), Albin Michel, 1995, Paris, (2

الإحالات :

- (1) جلال الدين بن الطاهر العلوش. (أحكام ترجمة القرآن). دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ/2008م، ص. 07.
 - (2) جلال الدين بن الطاهر العلوش. (أحكام ترجمة القرآن). ص. 45.
 - (3) فهد ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي: (نقل معاني القرآن الكريم من لغة إلى أخرى أترجمة أم تفسير). مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م، ن ص15.
 - (4) نفسه.
 - (5) فهد ابن عبد الرحمان بن سليمان الرومي: (تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر). مكتبة فهد الوطنية، الرياض، السعودية، ط1، 1424هـ/2003م، ص 7623.
 - (6) سورة النحل: الآية. 44.
 - (7) جلال الدين بن الطاهر العلوش (أحكام ترجمة القرآن). ص. 20.
 - (8) سورة الإسراء: الآية 88.
 - (9) جلال الدين بن الطاهر العلوش (أحكام ترجمة القرآن). ص. 27.
 - (10) المرجع نفسه : ص. 30.
 - (11) جلال الدين بن الطاهر العلوش (أحكام ترجمة القرآن الكريم). ص. 32.
 - (12) محمود العزب: إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم (اللغة و المعنى) دار نهضة مصر للطباعة و النشر، ط. 2006، ص. 31، 32.
 - (13) المرجع نفسه: ص. 38.
 - (14) محمود العزب: إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم (اللغة و المعنى) ص. 39، 40.
- (*) إهتم الإستشراق الفرنسي بترجمة القرآن الكريم ، وكان لرئيس دير كلوني (بطرس الميجل) في برنجديا الصدارة الأولى في ترجمته إلى اللاتينية وبإشراف بطرس الطليطلي وروبرت كينيت وبمعاونة عربي مسلک يدعى محمد لا يعرف عنه نسبه أو كنيته شيء وقد كانت هذه الترجمة سنة 1143م وطُبعت في سويسرا حيث أشرف دي بواتيه على مراجعة ترجمتها. وقد نشر هذه الترجمة تيودور بيلينادر وعن هذه الترجمة، تمت الترجمة الإيطالية سنة 1574م، وعن الترجمة الإيطالية كانت

الترجمة الألمانية سنة 1616م وكانت أول ترجمة للفرنسية سنة 1647 من طرف دي ريبير وقد ترجمت إلى لغات أخرى، وهي: الإنجليزية ثم إلى الهولندية ومن الهولندية إلى الألمانية.

ينظر: عبد القاهر داود عبد الله العاني: (الإستشراق والدراسات الإسلامية)، دار الفرقان للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ/2001م، ص24.

⁽¹⁵⁾ محمد أركون: (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 77.

⁽¹⁶⁾ محمد حسين أبو العلا: (القرآن وأوهام مستشرق)، المكتب العربي للمعارف، ص13، 14.

⁽¹⁷⁾ زينب عبد العزيز: موقف الغرب من الإسلام (محاصرة وإبادة) القدس للنشر و الإعلان، القاهرة، ط2، 1421هـ/2001م، ص55.

⁽¹⁸⁾ زينب عبد العزيز: (موقف الغرب من الإسلام)، ص58، 57.

⁽¹⁹⁾ زينب عبد العزيز: (ترجمات القرآن إلى أين) (وجهان لجاك برك)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1425هـ/2005م، ص14، أشارت زينب عبد العزيز إلى لفظ (la Céne) باعتباره الأنسب في الوضع من لفظ (la table) التي ترجم لها المستشرقون سورة المائدة.

⁽²⁰⁾ ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, Édition conveying Islamic Message society, Alexandria, Egypt, 1990.

⁽²¹⁾ زينب عبد العزيز: (وجهان لجاك برك)، ص26.

⁽²²⁾ سورة البقرة، الآية 4.

⁽²³⁾ Jaques Berque: Le Coran, (Editions revue et corrigé), Albin Michel, 1995, Paris, P26.

⁽²⁴⁾ ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, SŪRAH, AL BAQA RA (la vache), p60.

⁽²⁵⁾ سورة ص، الآية 26.

⁽²⁶⁾ Jaques Berque: Le Coran, p488.

⁽²⁷⁾ ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, SŪRAH, S ĀD, p557

⁽²⁸⁾ سورة المائدة: الآية 72.

^(*) انعقد هذا المجمع سنة 325م وكان الاختلاف يدور حول طبيعة المسيح أهو رسول من عند الله فقط، أم أن له بالله صلة خاصة أكبر من الرسول، فهو من الله بمنزلة الابن، لأنه خلق من غير أب، ولكن ذلك لا يمنع أنه مخلوق لله، لأن هو كلمته، ومن قال أنه ابن الله، له صفة القدم، كما لله تلك الصفة، وهكذا تباينت نحلهم، واختلفت، وكل نحلة تزعم أنها الدين الصحيح الذي جاء به المسيح، أو هي النحلة التي فهمت جوهر المسيح وحقيقته.

ينظر: محمد أبو زهرة: (محاضرات في النصرانية)، الرئاسة العامة للإدارات و البحوث العلمية والإفتاء و الدعوة و الإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1404، 1هـ، ص، 149.

³⁰⁾ - Jaques Berque: Le Coran, la table pourvue, p.132

³¹⁾ - زينب عبد العزيز: (وجهان لجاك برك)، ص، 40.

³²⁾ - سورة الأعراف: الآية، 157.

³³⁾ - Jaques Berque: Le Coran, p 181

³⁴⁾ - زينب عبد العزيز: (وجهان لجاك برك)، ص، 79.

³⁵⁾ - ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, SŪRAH, AL- AR Ā F, p.234.

³⁶⁾ - زينب عبد العزيز: (وجهان لجاك برك)، ص، 63

³⁷⁾ - أحمد الشيخ: (من نقد الإستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العرب للدراسات الغربية)، ط1، يناير، 1999م، ص، 27

³⁸⁾ - المرجع نفسه: ص، 27

³⁹⁾ - ZEINAB ABDELAZIZ: Le Qur'ān, SŪRAH (AL-MU' MINŪN), p.425

⁴⁰⁾ - أحمد نصري: (آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم) دار القلم للطباعة و النشر، الرباط، المغرب، ط2009، 1م، ص، 04.

تعذّر ترجمة القرآن الكريم أمام المطلب الثقافي

عزيز عبد الإله ولهاصي
جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

The reason Orientalist practiced for centuries translation gloss Koran within its research and multiple works, exaggerates a lot in his attempts to separate the Koran as a historical document helps to understand the archeology of Islam and thought back to the moment of revelation in the Arabian Peninsula from the fact of being a book of guidance in creed, religion, Moral.

Keywords:

Orientalist -translation- historical document- religion- Moral

بحلول القرن الحادي والعشرين الميلادي برزت ظاهرة جديدة بدأت تنشأ متزامنة مع سوء سمعة مصطلح الإستشراق والمستشرقين في الأوساط الشرقية عموما، والإسلامية على وجه الخصوص، تمثلت في تسليم بعض المستشرقين الراية إلى تلاميذهم من المنتسبين للأمة الإسلامية وإتاحة الفرصة الكاملة لهم لترداد الأفكار التي تشربوها منهم مع التكفل بإبرازهم وخدمة إنتاجهم العلمي وتوارى هذا النفر من المستشرقين عن الأضواء والبروز المباشر وهي تضحية أملت لها طبيعة النظرة المرتابة إلى الإستشراق والمستشرقين في الأوساط الإسلامية.

لا أحد ينكر تغير المنهج الاستشراقي في هذا المجال نحو الأفضل و الأحسن، فثمة فرق بين الإستشراق القديم و الإستشراق المعاصر، لكنه فرق في الدرجة فقط وليس في النوع، لقد أضحي الإستشراق المعاصر أقدر على تفهم واستيعاب بعض قضايا ومساائل علوم القرآن وإيجاءاتها عكس ما كان سائدا قبل مطلع القرن العشرين؛ حيث كانت أبحاث المستشرقين القرآنية يطبعها منهج سافر يوجه من خلاله الشتم والسب في حق القرآن الكريم، والنبي عليه الصلاة والسلام.

ولا نخفي أنه بعد الاجتهاد في الأمر والنظر مليا في اتجاهات الإستشراق وتحولاته، تبين أن رجلا لقب بشيخ المستشرقين في الدراسات القرآنية، كان يمثل فعلا حلقة وصل بين المنهج الاستشراقي القديم والمنهج الاستشراقي المعاصر، ويمثل فكر الرجل الذي هو تيودور نولدكه Theodor Noldeke في هذا المجال كتابه الشهير (تاريخ القرآن) Geschichte des Qorans الذي يعد دستور المستشرقين في معرفة تاريخ القرآن، حتى أضحي الكتاب أبرز المصادر التي لا يستغني عنها الباحثون الغربيون في ميدان القرآنيات، فهو عرض تاريخي مفصل لكل المسائل والموضوعات التي تتصل بتاريخ القرآن الكريم وعلومه ومختلف مباحثه وقضاياها، منذ نزول الوحي إلى عصر المؤلف.

يمكن اعتبار كتاب نولدكه منعطفًا بارزا في سياق البحث الاستشراقي في الدراسات القرآنية، ومما زاد تكريس هذا الأمر "اهتمام المستشرقين المتأخرين كافة بالكتاب، واتكأهم عليه في أبحاثهم ودراساتهم، حتى إنه لا يكاد يخلو مؤلف في الموضوع من الاعتماد على الكتاب ومتابعة صاحبه فيما ذهب إليه من آراء ومواقف"¹، ولا يمكن أن ننسى بهذا الصدد دور مدرسة نولدكه الألمانية في حقل القرآنيات، وهي مدرسة اشتهرت على غرار غيرها من المدارس الأوروبية؛ حيث "برز فيها ثلاثة رواد رابعهم شيخهم نولدكه الذي عهد إلى هؤلاء التلامذة شفالي Friedrich Schwally، وأوتو برتزل Otto Pretzel، وبرجشتراسر Gotthelf Bergsträsser مهمة تنقيح الكتاب والتعليق عليه، وهو ما حصل فعلا عندما تم إخراج جزأين منه عام 1919م، في حين تم إصدار الجزء الثالث عام 1926م"².

لذلك اهتموا بترجمة معاني القرآن الكريم اهتماما كبيرا، ويشجعهم في هذا العمل العدائي ضد كتاب الله الكريم كون عدد قارئ التجمات أكثر من عدد قارئ النص العربي، وبعبارة أخرى كون المسلمين غير العرب أكثر من المسلمين العرب.

و مادام الأمر بهذه المثابة؛ فلا شك أن القيام بواجب البيان والتحذير من تلكم الأخطاء العقديّة من الواجبات العظام، ومن فروض الكفايات، وهو ضرب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن التواصي بالحق، ومن النصح لكل مسلم.

إنّ ضعف التحصيل العلمي و اللّغوي للمتّرجمين أدّى إلى الوقوع في الأخطاء العقديّة، مثل ما وقع فيه محمد أسد في ترجمته لصحيح البخاري حين رفض تعريف جماهير أهل العلم للصحابي؛ وهو: "من رأى النبي عليه الصلاة والسلام مؤمنا به ومات على الإسلام"³، زاعما أن هذا من إفرازات القرون

المتأخرة، وأن علماء المسلمين كانوا يعدون الصحابي نوعا مختلفا، فهو عندهم من كان مقربا من النبي عليه الصلاة والسلام وخالطه وجعله قدوة له، وثبت معه في المواقف الحرجة منذ وقت مبكر. وكون هذا عملهم في شرح نصوص الكتاب والسنة باللغة العربية التي يفهمها أهل العلم، وفي إمكانهم الاطلاع على تحريفاتهم والرد عليها، فكيف سيكون الحال في الترجمات التي لا يطلع عليها غالبا إلا جهال المسلمين؛ لا سيما من كان منهم حديث عهد بالإسلام؟

لذا فإن اللغة والثقافة مطلبان أساسيان في الفعل الترجمي للقول الخفيف، ولكنهما غير كافيين في القول الثقيل. ولذلك اشترط العلماء في مترجم القرآن ما اصطلاح عليه بـ "الوعي الترجمي" وهو المقدرة على تمثيل النص القرآني والإحاطة به في ذاته وسياقه، إحاطة لغوية وثقافية وشرعية، إحاطة تقتضي من المترجم وعيا ترجميا بخصوصية الفعل الترجمي للقرآن الكريم.

فالمطلب الثقافي يعتبر رافدا من الروافد الأساسية التي تزيد من وعي المترجم بما يترجم، فالقرآن نزل جريا على عادات العرب في كلامها، فعبر عن عاداتهم بعاداتهم، فأقرب بعضها وألغى أخرى، ولم يكن القرآن أبدا غريبا عن بيئتهم، فمن شبه جزيرة العرب شق طريقه ليكون رسالة للعالمين. فلا مناص إذا للمترجم أن يكون على إلمام بالثقافة العربية، لأنها مدخل لفهم القرآن ولغة القرآن وشرعية القرآن. فكلما كان المترجم على إلمام واسع بالمطلب الثقافي، كان وعيه الترجمي عميقا بالنص القرآني، وكانت مقارنته واعية بالمخزون الثقافي للقرآن الكريم، وإلا فإن أقصى ما يمكن أن يصل إليه المترجم الفاقد للوعي الترجمي هو الدلالات السطحية للمفردات مجردة من حملتها الثقافية.

تطرح ترجمة المصطلحات الإسلامية إلى لغة ثانية صعوبات كثيرة أثناء ترجمتها إلى لغة ثانية. ومرد هذه الصعوبات تتصل أساسا بدلالة الكلمات وحدود معانيها بين لغة وأخرى. وتعود كذلك إلى عدم وجود مقابل صحيح ودقيق لهذه المصطلحات في اللغة الأجنبية. لأنها تحمل مفاهيم وتصورات ودلالات غير معروفة في هذه الأخيرة، بسبب اختلاف تجارب الفرد مع اللغة في كلا الثقافتين، واختلاف الأحداث الاجتماعية التي ترتبط بها اللغة وتتلون دلالة كلماتها تبعا للأحداث التي تعرفها. وقد سبق أن عبر كنفورد JOHN CUNNISON CATFORD عن هذه الوضعية بقوله:

"إن تعذر ترجمة الثقافي يبرز عندما تكون إحدى الوضعيات المتميزة والهامة من الناحية الوظيفية لنص في اللغة المصدر غريبة تماما عن الثقافة التي تعتبر اللغة المستهدفة جزءا منها"⁴.

وتتجلى الصعوبة كذلك في كون اللغة ليست قائمة كلمات يكفي استبدال كلمة بأخرى للحصول في اللغة الثانية على المقابل المطلوب، كما يقول جورج موناGeorge Mounin، "لو كان الأمر كذلك، لسهلت الترجمة ولأصبح بمقدورنا دائما أن نترجم ترجمة حرفية وكلمة كلمة"⁵. نخلص إلى القول بأنّ تعذر الترجمة يعود أساسا لكونها تجمع بين نظامين لغويين متمايزين، أي بين ثقافتين مختلفتين للكون وللواقع. ذلك لأن دلالة الكلمات ترتبط في ذهن الفرد بمجموعة من التجارب الخاصة والأحداث الاجتماعية التي يمر بها. لذا فإنها توحى بظلال وإيحاءات قد تختلف من فرد لآخر من نفس البيئة. لكن "لا يعني هذا أن التفاهم غير ممكن بين اللغات، بل هناك قدر مشترك لدلالة الكلمات يتم على أساسه التعامل بين الأفراد"⁶. فإذا كانت دلالة الألفاظ وإيحاءاتها قد تختلف لدى أفراد نفس البيئة، فما بالنا إذا تغربت الكلمة وخرجت من محيطها أو بيئتها الاجتماعية إلى بيئة أو لغة أخرى.

هنا يبرز دور المترجم. فهذا الأخير، كما يقول إبراهيم أنيس "يحتاج، في مثل هذه الحالة، إلى بذل جهده للحصول على ما يناظرها أو يرادفها في دلالتها، لتؤدي في ذهن السامع الجديد في البيئة الجديدة نفس الدلالة، أو ما يقرب منها في بيئتها الأصلية. وهنا يمكن أن يقال إن المترجم قد وفق في مهمته، وأعطى صورة صحيحة لدلالة الكلمة"⁷.

ومن هنا أصبحنا أمام معجم جديد يشمل ألفاظ وتراكيب إما مستحدثة استحداثا، أي أنها لم تكن معروفة في المجتمع الجاهلي، أو مشتقة مما كان موجودا في العربية ولكن الإسلام أضفى عليها دلالات جديدة مغايرة عما عرفت به من قبل، مثل "الجنة"، "الإيمان"، "الهدى"، "الجهاد"، "الوضوء"، "الرسول"، "النبي" وغيرها من الكلمات والتعابير المحملة بمفاهيم جديدة والمعبرة عن الرؤية الإسلامية.

الإحالات :

¹ دائرة المعارف الإسلامية الاستشرافية أضاليل وأباطيل، د. إبراهيم عوض، 1998، ص.163

² Theodor Noldeke: Geschichte des corans (GdQ): Leipzig 1919 (Tome1-2) (2/56)

³ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379 - تعليق ابن حجر في (5/7).

⁴ A linguistic theory of translation; an essay in applied linguistics ; London, Oxford University Press, Catford 1965;P65

⁵ Mounin 1976. « Tel » n° 5, 1976. Georges, Les Problèmes théoriques de la traduction, Gallimard, 1963 et « Tel » n° 5, 1976.

⁶-ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1984 ص. 251.

⁷- نفسه، ص. 173.

ملف الدراسات الإستشرافية

الترجمون في الجيش الفرنسي : أليات و ركائز الإدارة الاستعمارية في الجزائر (1830-1962)

أ.د. حنيفي هلايلي
جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

Pr. HALAILI Hanif –university of Djillali Liabes Sidi Bel Abbés

**Translators in Algeria: Mechanisms and colonial administration substrates
(1830-1962)**

Abstract:

The translation is an essential means to the French in Algeria (1830-1962.) The only source, who immortalized the march of military translators in Algeria during the colonial period, is a book by. Laurent-Charles Féraud. The French began to organize the ranks of the translators in the US military since the days of The general Berthezene. The translation in the beginning when the French and the means to understand and channel of communication with the Algerians and then become a means shed and production.

Class of Algerian Saadallah article contributed by the Algerians in the translation movement in four categories, namely: language and education (producing dictionaries, and dialects), and jurisprudence, and literature, and history, and social studies.

Keywords:

Translators- Algeria- The colonial administration- France- African army

كانت الترجمة وسيلة أساسية للفرنسيين في الجزائر، وقد لعب مترجمو الجيش الإفريقي⁽¹⁾ الفرنسي بالجزائر خلال المرحلة الممتدة ما بين 1830-1870 دور لا يستهان به في الوساطة بين

المستعمر والمستعمرين و تأسيس ما يعرف في الأدبيات الفرنسية زمنئذ بمؤسسة المعرفة الاستعمارية .⁽²⁾ ولا تزال الدراسات شحيحة حول موضوع المترجمين سواء كانوا قضائيين أو إداريين أو عسكريين، وهذا ما تؤكدته الأرشيفات الفرنسية الموجودة ما وراء البحار.⁽³⁾

والمصدر الوحيد الذي خلد مسيرة المترجمين العسكريين في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية ، هو كتاب شارل فيرو (Laurent-Charles Féraud) (1829-1888) الذي قدم لنا صورة نمطية عن نشاط هؤلاء المترجمين في الجيش الإفريقي بالجزائر ودورهم الإستراتيجي في إنجاح عمليات إخضاع الجزائريين ، وبذكاء فائق ومرونة تشهد لها الكتب التي أنتجها هؤلاء المترجمون في تعاملهم مع الجزائريين، تبين لنا مدى حنكتهم ودهاءهم السياسي.⁽⁴⁾ والظاهر أنه بفحص الوثائق الأرشيفية اتضح أن المترجم العسكري كان في قلب المغامرة الفرنسية في احتلال الجزائر سنة 1830، فالمترجم احتك بالسكان وتكلم لغتهم وتعرف على تقاليدهم وعاداتهم. وبفضل هذا الاحتكاك تحقق المشروع الفرنسي الذي تحول من حملة عسكرية عابرة إلى احتلال دائم، وتحول تأديب الداوي حسين (1818-1830)، إلى تأديب شعب وأرض، وأطلقوا منذئذ على هذه العمليات اسماً جديداً هو التهدئة (pacification).

لقد وفق المؤرخ الجزائري سعد الله حينما أطلق على هذه السياسة بمعاول الغزو، المتعدد الرؤوس و الاتجاهات التي امتدت القرن والربع ، وكانت تتجه أمامه و بخط متوازي جهات المقاومة الجزائرية التي امتدت عبر نفس الفترة.⁽⁵⁾ كيف تأسس نظام المترجمين؟ و هاهي تشكيلاته و مؤسساته؟ لماذا انهار فجأة سنة 1870؟ أسئلة كثيرة ومحيرة في نفس الوقت ، و الأهم في ذلك أن 21 من المترجمين الرئيسيين من مجموع 77 مكثوا بالجزائر في خدمة الجيش الفرنسي إلى غاية 1876. وقد ترك هؤلاء أعمالاً مطبوعة تشهد على عبقريتهم وتفانيهم في خدمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية.

أول من فتح عهد الترجمة هم رجال الحملة الفرنسية و على رأسهم الثلاثي⁽⁶⁾ الذي أعد تحرير البيان الموجه إلى الجزائريين والذي تم توقيعه من طرف قائد الحملة الفرنسية الجنرال دي بورمون (Louis Auguste de Bourmont) (1773-1846).⁽⁷⁾

لقد استعان قادة الحملة الفرنسية بـ 69 من الترجمة الذين كانوا في فرنسا عندئذ، سواء كانوا فرنسيين ، أو كانوا من عرب المشرق و يهوده الذي ارتبطوا بالفرنسيين بعد حملتهم على

مصر(1798-1801). كما وفرت مدرسة اللغات الشرقية الفرنسية عدداً كبيراً من المترجمين.⁽⁸⁾ وفي هذا السياق أورد فيرو بعض أسماء الذين جندهم الجيش الفرنسي لحسابه ليشتركوا في حملة الجزائر، ومنهم: جورج غروي، و جان شارل زكار، و جوني فرعون وأبراهام دينوس.⁽⁹⁾

ابتدأ الفرنسيون بتنظيم صفوف المترجمين في الجيش الإفريقي منذ عهد الجنرال برتيزن(جانفي 1831-ديسمبر 1831) (Berthezene) حيث أضحت الترجمة وظيفة مؤسسة داخل الجيش تخضع للنظم التراتبية، ثم قننت سنة 1838. وفي سنة 1863، قام المارشال بيليسيه (1860-1864) (Pelissier Aimable) بتحديد ثلاثة عناصر من الترجمة:

1. المترجم يعرف الفرنسية ويجعل العربية.
2. المترجم الذي يتحدث العربية ولا يعرف الفرنسية(اليهود الأهالي).
3. المغامرون الذي لا يعرفون اللغتين.

أما المترجمون العسكريون فأول تنظيم جرى لهم كان سنة 1842(في عهد بوجو) (1841-1847) (BUGEAUD Thomas,Robert) الذي كون لجنة وضعت برنامجاً لتوظيف المترجمين وكانت اللجنة بقيادة دوماس(1803-1871)(Eugène Daumas)، و من أعضائها أدريان بربروجر(1801-1869)(Berbrugger,Adrian) و ليون روش(Léon Roches). كما صدر قرار وزاري يوافق على عملها، مع العلم أن اللغة العربية أصبحت ضرورية للتوظيف منذ 1838، وهذا بقرار من الحاكم العام فالبيه (1837-1841) (VALEE Sylvain, Charles). ويبدو أن قانون الدخول إلى فرقة المترجمين العسكريين كان صارماً إلى درجة أن برنيه(الذي كون جيل من المترجمين و كان على دراية باللغة العربية لم يسمح له سنة 1855 أن يشارك في امتحان الترشح لهذه الفرقة.⁽¹⁰⁾

وهناك فرقة ثالثة في ميدان الترجمة تسمى فرقة المترجمين الاحتياطيين، وهي الفرقة المخصصة عادة للجزائريين الذين تعلموا الفرنسية. ومنهم أحمد خاطري الذي يبدو أنه خدم الفرنسيين خدمة مخلص كمترجم وكجندي. ولد خاطري في بجاية سنة 1825، وتعلم بها. ثم أصبح موظفاً في المكتب العربي كدليل و فارس منذ 1847، ثم مترجماً في اللغة البربرية سنة 1853. وأثناء وظيفته في بجاية كان دليلاً لبوجو وشارك الجيش الفرنسي في حملاته ضد بجاية

سنة 1851 و على البابور 1853، وجرجرة 1854. و عده فيرو أنه كان فارسا أكثر من مترجم. وقلده نابوليون الثالث(1852-1870) ⁽¹¹⁾ الصليب جراء خدماته لفرنسا بيجاية سنة 1865. ⁽¹²⁾ من أبرز الذين خدموا الجيش الفرنسي منذ بداية الاحتلال، محمد بن داود(1837-1912)، دخل محمد ابن داود المعهد الإمبريالي المخصص لأبناء الموظفين العرب فتعلم تعليما مزدوجاً. ثم أرسل إلى مدرسة سان سير(Saint-Cyr) العسكرية بفرنسا سنة 1856، و تدرج في الوظيف العسكري حتى وصل إلى رتبة عقيد في الجيش الفرنسي سنة 1888. و تجنس بالفرنسية في 26 أكتوبر. كما شارك في حملات الجيش الفرنسي في أفريقيا و أوروبا. و عندما تقاعد سنة 1890 تملك ثروة كبيرة تفرغ لخدمتها. و قد شارك إلى جانب الجيش الفرنسي في معارك بإيطاليا و أفريقيا ⁽¹³⁾.

كان أصل ابن داود من الدوائر و الزمالة القاطنين بسهول وهران. وعند استقراء سجلات أرشيف الحكومة العامة الخاصة بشؤون الجزائريين، وردت رسالة مؤرخة في 31 أكتوبر سنة 1835، تبين رأي عبد القادر بن داود المساند صراحة للوجود الفرنسي بالجزائر - كلفته قبائل الدوائر و الزمالة للتفاوض مع الفرنسيين و مساندة فرنسا في حكمها للجزائر- وهذا من خلال اتفاق الكرامة في 16 جوان 1835. ⁽¹⁴⁾

بعد أن استتب الأمر للفرنسيين و نظموا فرق المترجمين في مختلف الميادين، ظهر عدد من المترجمين في الإدارة و الجيش و المكاتب العربية و الإستشراق، و القضاء، و قد ساهمت المدارس الشرعية الثلاث و مدرسة الآداب(الكلية) في تكوين جيش من المترجمين. و تنافس هؤلاء في إصدار الكتب و النصوص في مختلف حقول المعرفة. و إذا قمنا بحصر أسماء الذين ولجوا مضمار الترجمة في المجلة الأفريقية(RA) أو مجلة الجمعية الجغرافية و الأثرية لقسنطينة أو الجزائر و وهران، لوجدنا أصحابها من الأوروبيين و اليهود الأهالي ممن تجنس بالجنسية الفرنسية.

كانت الترجمة في البداية عند الفرنسيين وسيلة فهم و قناة اتصال مع الجزائريين ثم أصبحت وسيلة تسلط و إنتاج. يصرح فيرو في كتابه حول هذه الحركة بأن الفرنسيين قد فهموا مدى أهمية اللغة العربية و أنها واسعة الانتشار بين الجزائريين. و هو الأمر الذي جعلهم يتدارسون العربية الدارجة، و أنه في سنة 1876 يقول ها هي الآن تدرس لغة محمد(صلى عليه و

سلم) في ليسيه الجزائر و في الكوليجات البلدية، و في المدارس الشرعية- الفرنسية الثلاث؟⁽¹⁵⁾ لقد كان القداس الأول في الجزائر من إلقاء المترجم العسكري القس شارل زكار، ثم جاء مترجم أخر ليفتح أول درس بالعربية للفرنسيين، ثم توارد على الجزائر برينيه و شيربونو(1813-1882) (Jacques - Auguste Cherbonneau)، و كلاهما من خريجي مدرسة اللغات الشرقية بباريس. و في الخمسينيات جاء الدكتور بيرون(Peyronnet) ليتولى إدارة المعهد العربي - الفرنسي، ثم توالى المترجمون بعد ذلك في مختلف المجالات.⁽¹⁶⁾

قدم المتعلمون الجزائريون خدمة كبيرة للغة و الحضارة و الثقافة الفرنسية، و صنف سعد الله المادة التي ساهم بها الجزائريون في حركة الترجمة بأربعة أصناف وهي: اللغة و التعليم(إنتاج القواميس، و اللهجات)، و الفقه، و الأدب، و التاريخ، و الاجتماعيات.⁽¹⁷⁾ بدأت الترجمة إلى العربية في البيان الذي وزعه الفرنسيون على الجزائريين عشية الحملة و الذي تعاون عليه بعض المستشرقين، و يرى سعد الله أن البيان هو أول ما قرأه الجزائريون بحروف المطبعة.⁽¹⁸⁾ حيث لم يكن في الجزائر عصرئذ صحافة. ولذلك بدأت أول جريدة رسمية و هي (المونيتور الجزائري)⁽¹⁹⁾ و من بين الترجمات الأولى التي بينت عن فظاعة الاستعمار و سياسته المتعلقة بالترجمة، قرار بوجو بطرد المفتي المالكي مصطفى الكبابطي(1860-1877)⁽²⁰⁾ و علق القرار بالعربية على جدار الجامع الكبير بالعاصمة، كما علق الفرنسيون على الجدران نسخاً من فتوى علماء الحرمين الشريفين التي حصل عليها ليون روش(1809-1901) سنة 1842.⁽²⁰⁾

مع بداية سنة 1834 تخلت الإدارة الفرنسية بالجزائر عن المترجمين العرب و اليهود و الأهالي، و بدأت في تجنيد فرنسي الأصل خريجي مدرسة اللغات الشرقية⁽²¹⁾. الذي كونهم دي ساسي. وعندما حل الحاكم العام الدوق روفيرو(SAVARY Anne, duc de ROVIGO) (1831-1833) طلب من وزارة الخارجية استدعاء المستشرق دونيس دي لابورت(Jacques-Denis Delaporte) (1861-1877) لتوجيه المترجمين بالجزائر وفق السياسة العسكرية للاستعمار، و في سنة 1835 استبعد المترجم المصري جوني فرعون، و أصبح دي لابورت المترجم الرئيس للجيش الفرنسي. و استدعت إدارة الاحتلال أيضا بريزني(Bresnier Louis Jacques) (1814-1869) تلميذ دي ساسي لإنشاء كرسي للغة العربية بالجزائر.⁽²²⁾

وهكذا ومنذ سنة 1845 أقر النظام الجديد للمترجمين تقسيم فئتين من المترجمين: فئة دائمة نشيطة، وفئة إضافية يمكن التخلي عنها في أي لحظة وبطلب من الحكومة العامة بالجزائر وباقتراح من وزارة الحرب.

و الواقع أن نظام المترجمين بالجزائر لم يعرف الاستقرار إلا بعد أن أقر النظام الاستعماري سنة 1854 أن تكون الأولوية للمترجمين في الترقية للمولودين بالجزائر من أبناء المستوطنين. وهو الرأي المخالف لتوجهات واقتراحات بريزني الذي أصر على ترك المجال لمختلف الجنسيات في الانخراط ضمن صفوف المترجمين. ومن هذا كله نستنتج أن مهنة المترجم أضحت وظيفة احترافية فرنسية خالصة.

ويبدو أن وظيفة المترجم الأساسية تعدت مجالات الخدمة من مشاركة الجيوش في الحملات العسكرية، إلى مجال الاستعلامات والتخصص في علوم الإنسان لمعرفة الشعوب المستعمرة، وهذا ما نص عليه فيرو في كتاباته: "بواسطة اللغة يمكن معرفة خصائص المجتمعات التي لا وجود لوثائق لها"⁽²²⁾. وبفضل تعاون ضباط المكاتب العربية⁽²³⁾ والمترجمين، تمكن هؤلاء من رصد المعالم الحضارية والثقافية للشعب الجزائري فأعدوا دراسات وأنتجوا الكتابات في مختلف حقول المعرفة وسهلوا للأوروبيين تعلم اللغة العربية. وانخرط العديد من المترجمين في الجمعيات العلمية التي تأسست في الجزائر وغيرها مثل الجمعية الآسيوية التي تأسست بفرنسا سنة 1822، وكان لسان حالها المجلة الآسيوية التي تعنى بالدراسات التاريخية والدينية والأدبية والأنثروبولوجية.⁽²⁴⁾ ومن أشهر المترجمين العسكريين الذين تم إدماجهم في النشاطات العلمية للمجلة بكتاباتهم ومشاركاتهم في مؤتمراتها: وليم ماك قوكين دو سلان (William Mac Guckin de Slane) (1801-1878) الذي أصبح مترجما رئيسيا منذ 1846، ثم أستاذ كرسي للغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس سنة 1848. ترجم للبكري وابن خلدون.⁽²⁵⁾

وقد ساهم المترجمون العسكريون إلى جانب مهامهم العسكرية في النشاطات العلمية للجمعيات بالتأليف وترجمة النصوص وتحقيق المخطوطات وجمع الوثائق والتعليق عليها. والجدول التالي يبين أهم المترجمين:

جدول أهم المترجمين في الجيش الفرنسي بالجزائر:

اسم المترجم	تاريخ الميلاد و الوفاة	ملاحظات حول نشاطاتهم العلمية
فيرو (Charles Féraud)	(1893-1837)	إنتاج الكتب و نشر المقالات في المجلات الفرنسية تهتم بتاريخ الجزائر خاصة المغرب عامة
بونومي (François Louis Bonnemain)	(1867-1817)	//
مرسييه (Ernest Mercier)	(1907-1840)	//
فايسيت (Eugène Vayssettes)	(1899-1826)	//
بواسييه (Marcelin Beaussier)	(1873-1821)	//
أرنو (Antoine Arnaud)	(1835-1910)	//
j.Maris Robert(Randau)	(1950-1873)	//
قين (Elie Louis Guin)	(1918-1838)	//
دوفو (Albert Devoulx)	(1876-1826)	//
إسماعيل أوربان (Ismaïl Urbain)	(1884-1812)	//
جوني فرعون (Joanny Pharaon)	(1846-1802)	//
إسماعيل حامد (Hamet)	(1932-1857)	//

		(Ismael)
//	(1854-1817)	بريدون فينار (Prudent Vignard)
//	(1893-1817)	أوغسطس مارتين (Auguste Martin)
//	(1893-1822)	بيار بيلار (Pierre Pilard)
//	(1883-1827)	جورج بولار (Georges Bullad)
//	(1868-1832)	شارل ديران (Charles Durant)

انخرط جل المترجمين في الجمعيات العلمية ونشروا أعمالاً في المجلة الإفريقية و المجلة الأسيوية ونشرات وهران وقسنطينة والجزائر للدراسات الأثرية والجغرافية. وربطوا علاقات ومراسلات مع العلماء والأدباء ورجال السياسة. وكان لهم دورين مهمين: جمع البيانات عن الجزائر والجزائريين، من لغة وعادات وتقاليده وتاريخ، ووضعها تحت تصرف المستعمل الفرنسي. والهدف الثاني تعليم بعض الجزائريين اللغة والحضارة الفرنسية ليكونوا وسطاء بينهم وبين الشعب المستعمر، بالإضافة إلى تأليف الكتب وإنتاج الدراسات حول تاريخ وحضارة الجزائر مع طمس هويتها وكل ما يربطها بالتاريخ الصحيح. ومن خلال هذه السياقات تتضح صورة المترجم إسماعيل أوربان كـ مترجم عسكري وسيط من أجل جزائر عربية فرنسية. وما يلاحظ مع سقوط النظام الإمبراطوري وتأسيس الجمهورية الفرنسية الثالثة سنة 1870. وخاصة في عهد الحاكم العام قريفي (1881-1879) (Albert Grevy)، أن أصاب مؤسسة الترجمة بالجزائر نزيف حاد وتقلص أعداد كبيرة من المترجمين، حيث استقال البعض منهم واحترف آخرون مجال الدبلوماسية مثل روش وفيرو.

و بتأسيس المدرسة العليا للآداب بالجزائر سنة 1879 التي تحولت فيما بع إلى جامعة سنة 1909 حيث ظهر فيها جيل من العلماء و الأساتذة الذي خدموا الحضارة الفرنسية بواسطة الترجمة و التحليل و الكتابة لخدمة أهداف الاستعمار الفرنسي بكل وسائله.

في سياق كل هذه المعطيات التاريخية حول حركة الترجمة و المترجمين قدم لنا فيرو صورة عن هذه الحركة في الجزائر، التي طورها المستشرقون العسكريون الذين أصبوا بحكم المهنة مستعربين لغة و كتابة. كرسوا حياتهم لخدمة الإدارة الاستعمارية بمعية بعض الجزائريين الذين انخرطوا في فلكرم، فاستفادت اللغة الفرنسية و لم تستفد اللغة العربية بل كانت تموت بالتدرج، كما خطط لها أنصار الترجمة من العربية إلى الفرنسية. و شجعت الإدارة الفرنسية اللهجات المحلية و اللغة الدارجة، و نجملها في :

- سيطرة اللغة الفرنسية في الإدارة و القضاء و الصحافة و الجيش ثم الشارع، سيما في المدن الكبرى.

- تدريس اللهجات المحلية للفرنسيين و الأوروبيين في المدارس.

- تدريس اللهجات البربرية (الأمازيغية) و تسييسها لمنافسة اللغة العربية.

- مهاجمة و محاربة الإسلام من قبل رجال الكنيسة.

- اعتبار اللغة الفرنسية لغة رسمية في الجزائر و العربية لغة ثانية (أجنبية).

الإحالات :

- (1) الجيش الإفريقي أو جيش شمال أفريقيا وهو عبارة عن وحدات عسكرية فرنسية، تأسس في عهد ملكية جويلية في 14 جوان 1830 و تم إعادة تنظيمه سنة 1873. وأصل الجيش يعود إلى بداية احتلال الجزائر و اقتداء بالاحتلال الروماني القديم للجزائر. هو يتكون من خليط الأوروبيين و فرق زواوة (1830) و صيادي أفريقيا (1831) و البنادقة الجزائريون (1841) و السبايحية (1843) و مهابق الصحراء (1894). أما اللفياف الأجنبي فتأسس بمقتضى قانون 9 مارس 1831. و قد تم حل الجيش الإفريقي سنة 1962. كان الفلاحون بفرنسا كانوا النواة الأولى للجيش الإفريقي حيث تم تجنيدهم لمدة سبع سنوات، و كانوا عماد جيش الحملة. وصرح الكاتب الجزائري مولود فرعون للمفكر الفرنسي ألبير كامو (A.Camus) سنة 1938 قائلاً: "إن المرأة الجزائرية كانت تعمل على تخويف ولدها الصغير حينما يرفض السكوت فتقول له: أصمت و إلا سيأتي بوشو (بوجو)". والجنرال بوجو هو الذي طبق سياسة الأرض المحروقة في الجزائر و كان وراء القضاء على مقاومة الأمير عبد القادر. و قد بدأت فضيحة الإبادة الجماعية للجزائريين مع محرقة كهف الظهرة في شهر 17 جوان 1845 (مجزرة أولاد رياح بغار الفراشيش بتنس (الشلف)). بقيادة العقيد بيليسيه (Pélissier)، الذي سيصبح مارشالاً ثم حاكماً عاماً للجزائر (الذي رفض استسلام القبيلة بالرغم من تقديمها للوعود بالاستسلام و دفع الغرامة: للمزيد راجع: أبو القاسم ،سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية. طبعة خاصة، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ج.1، ص 227-231. و قد انتدبت إدارة الاحتلال الرسام الفرنسي فارني (Horace Vernet) (1789-1863) ليرسم المذبحة في لوحة زيتية تخليداً لمآثر الجيش الإفريقي وجرائمهم الاستعمارية، و معظم اللوحات تزين جداريات قصر الفرساي بباريس. الكتاب الفرنسيين الذي حاولوا تجميع الآراء حول المجزرة الرهيبة، بوسكي، « Busquet (Raoul) L'affaire des grottes du Dahra (19-20 juin 1845) », *In, R.A.N* °51, 1907, pp. 116 - 168.
- (2) بفضل وظيفتهم و نشاطهم الاجتماعي ،كان هؤلاء المترجمون على دراية كاملة بالسكان و عاداتهم و تقاليدهم.
- (3) أول مؤرخ جزائري تطرق لموضوع الترجمة و ظهور النخبة الاندماجية هو أبو القاسم سعد الله، ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، طبعة خاصة، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ج.6، ص 141-223.
- (4) المستعرب الفرنسي فيرو من المترجمين الكبار الذين خدموا الجيش الفرنسي أنهى مهمته بتقلد مهام دبلوماسي فرنسي في العديد من المستعمرات الفرنسية، ويعتبر من الباحثين الأوائل الذين تركوا أثراً حول حاضرة قسنطينة، و كتابه الذي سجل فيه نشاط المترجمين و يعتبره الكتاب الفرنسيون بمثابة الكتاب الذهبي في هذا المجال :

L. Charles Féraud, *Les interprètes de l'armée d'Afrique (archives du corps)*, Alger, Jourdan, 1876.

(5) أبو القاسم، سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، طبعة خاصة، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ج1، ص ص 17-16.

(6) يقصد بالثلاثي الذي حرر بيان الحملة الفرنسية : كزافير بيانشي (1864-1783) Thomas-Xavier Bianchi و دي ساسي (1838-1758) Antoine-Isaac Silvestre de Sacy و شارل زكار (1843-1793) Jean-charles Zaccar وهو من مواليد دمشق .

(7) نشر النص العربي لهذا البيان لأول مرة في المجلة الأفريقية بصحبة ترجمة حرفية فرنسية قام بها بريزيبي (7) (Bresnier Louis Jacques) (1869-1814). راجع :

LECLERC (Dr) et BERBRUGGER (A.), « La première proclamation adressée par les Français aux Algériens (1830) » In, R.A., n°6, 1862, pp. 147-156. (Traduction de l'arabe par M. Bresnier.)

(8) Jacques,Frémeaux,L'administration militaire française en Algérie Blanche et noire (1830-

Paul Valéry, Montpellier,1987. 1930),Université

(9) ذكرت أسماء هؤلاء بالتفصيل في: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر...، ج6، ص ص 145-148.

(10) Féraud, Les interprète...,pp.371-381.

(11) كان نابوليون رئيساً للجمهورية الفرنسية الثانية منذ 1848 قبل أن يتحول إلى إمبراطور إثر الاستفتاء الذي جرى في سنة 1852.

(12) حول هذا الموضوع يرجى مراجعة الكتب التالية:

, Livre d'or des officiers des affaires indigènes, 1830-1930, Alger : P. et G. Peyronnet, Raymond

Féraud, op.cit,p.321. و أيضا : Souviron , 1930,T2,p.228.

(13) عن حياة ابن داود ينظر :

Ismael,Hamet, « le Colonel Mohamed Ben Daoud » In, Revue du monde musulman, Alger,

T19,1912,pp.315-318.

(14) للاستزادة حول قضية اتفاق الكرامة و عائلة ابن داود يراجع:

Busquet,R, « Abd-El-Kader Ben Daoud,ses opinions sur les Français et leur gouvernement(1835) » In la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord, Alger, douzième année, Bulletin de T12,1907,pp275-282.

(15) اقترح وزير الحربية دتبول لرئيس الجمهورية نابوليون لإنشاء ثلاثة مدارس إسلامية،فصدر مرسوم رئاسي في 30 سبتمبر 1850 ينص على إنشاء مدرسة عليا في كل من مدن: المدية، تلمسان، وقسنطينة، لتكوين مرشحين للوظائف الدينية، القضاء الإسلامي،و التعليم العام الأهلي والمكاتب العربية. ينظر: جمال،قنان، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار، طبعة 2009، الجزائر: منشورات وزارة المجاهدين، المجلد6، ص ص 44-66.

Féraud, op.cit, pp.19-20 ⁽¹⁶⁾

⁽¹⁷⁾ للمزيد حول الموضوع، أبو القاسم ، سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج.6، ص ص 173-180.

⁽¹⁸⁾ نفسه، ص 182.

⁽¹⁹⁾ ظهرت جريدة (Le Moniteur Algérien) في جانفي 1832، أثناء إدارة الدوق دو روفيقو (1831-1833)

(SAVARY Anne, duc de ROVIGO)، وكانت تنشر بالعربية الركيكة و الفرنسية.

⁽²⁰⁾ ولد مصطفى بن محمد الكبايطي بالجزائر العاصمة، حفظ القرآن الكريم في الصغر، ثم تتلمذ على علماء عصره حيث أخذ عنهم علوم النقل والعقل. عمل مدرّساً في مساجد الجزائر (العاصمة)، ثم تولى التدريس في الجامع الأعظم (1824م)، ثم ولاة الداى حسين باشا القضاء على المذهب المالكي سنة 1827. ناهض الاحتلال من خلال معارضته ضم الأوقاف الإسلامية إلى أملاك الدولة الفرنسية، ونضاله للإبقاء على تعلم القرآن الكريم، وإصداره فتوى تحريم الهجرة هروباً من الاحتلال، فسجن ثم نفي إلى الإسكندرية. للمزيد حول هذه الشخصية، راجع:

- أبو القاسم ، سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر 1983.

- أبو القاسم ، سعد الله: "رثاء المفتي الكبايطي"، مجلة الثقافة، العدد 44، الجزائر - أبريل، ماي 1978. ص ص 97-100.

⁽²⁰⁾ مستعرب فرنسي، تعلم العربية في الجزائر، ومكث بشمال أفريقيا 32 سنة، وعمل قنصلاً لفرنسا في طرابلس الغرب و تونس و طنجة و اليبان. وتولى الترجمة في الإدارة الفرنسية في عهد فالييه (1837-1841) ثم عينه بوجو مترجم رئيسي للجيش الإفريقي في الجزائر. دخل في خدمة الأمير عبد القادر في نوفمبر 1837، وأصبح أحد كتابه الخاصين. وأعلن إسلامه. وفي سنة 1839 هرب ورجع إلى قومه بعد أن عرف أسرار الأمير، وأعلن أنه لم يكن مسلماً. قام روش برحلة إلى الحجاز خلال 1841-1842 متنكراً في زي حاج مسلم يدعى (عمر بن عبد الله) وذلك بغرض الحصول من علماء الحرمين على الموافقة على نص فتوى شرعية تجعل الجهاد ضد الفرنسيين من باب إلقاء النفس إلى التهلكة، وضرورة الرضي بحكم الفرنسيين

و عدم شرعية مقاومة الأمير. وقد جمع مذكراته ونشرها في باريس سنة 1884 بعنوان: اثنتان و ثلاثون سنة في الإسلام.. تحدث في الجزء الأول عن أوضاع الجزائر و حياة الأمير عبد القادر، أما الجزء الثاني فخصصه لمهمته الرحلية إلى الحجاز و حياة المارشال بوجو. كما نشر نص الفتوى في هذا الجزء.

Léon, Roches, Trente-Deux ans a travers l'Islam (1832-1864), Librairie de Firmin-Didot et Cle
Paris, 1884, 2 Tomes.

وعن أسطورة ليون روش كما صورها الكتاب الفرنسيون، راجع:

Marcel, EMERIT, « La légende de Léon Roches », In, R.A, n°91, 1947, p. 81-105.

- وحول رحلة ليون روش إلى الحجاز راجع: أبو القاسم، سعد الله، بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، طبعة خاصة، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ص ص 322-345.
- (21) معهد اللغات والحضارات الشرقية (INALCO) هي مؤسسة فرنسية للتعليم العالي أنشئت في سنة 1669 من أجل تكوين تراجمة باللغات العربية والفارسية والتركية وسفراء قادرين على العمل في الدولة العثمانية.
- (22) للاطلاع على دور المستعرب الفرنسي برزيني في مجال تعليمية اللغة العربية يرجى مراجعة: Dehéraïn, Henri, « L'orientaliste Bresnier et la création de l'enseignement Français de l'Arabe à Alger », In, Bulletin de la section de géographie, T30, 1915, pp. 15-19.
- CHERBONNEAU (A.), Nécrologie, L. Bresnier, In, R.A., n° 13, 1869, p. 319.
- (22) ربما يقصد فيرو المجتمعات الإفريقية البدائية، أما الجزائر فحضارتها أعرق من تاريخ فرنسا نفسها، و عندما حل هؤلاء البرابرة أرض الجزائر، كان للجزائر حكومة و جيش و مؤسسات و وثائق.
- انظر: Féraud, op. cit, p. 372.
- (23) المكاتب العربية هي مؤسسة يتمثل موضوعها في ضمان التهذنة في الجزائر. و تهئية السبل لإنجاح عمليات الاستيطان الفرنسي عن طريق توفير الأمن العام. و هي إحدى الدعائم الأساسية للنظام العسكري الفرنسي في الجزائر. وقد أنشئت بمقتضى مرسوم وزاري في 1 فيفري 1844. راجع:
- Xavier, Yacono, Les Bureau Arabes et l'évolution des genres de vie indigènes dans l'Ouest du Tell algérois, Paris, 1953.
- Georges, Yver, « Méthodes et institutions de colonisation : les bureau Arabes », In, Annales, Economiques, Sociétés, Civilisation, 10 é année, n° 4, 1955, pp. 569-574.
- (24) حول مستشرقو الجمعية و المجلة الآسيوية و اهتماماتها و توجهاتها، ينظر: محمد العربي، معريش، الإستشراق الفرنسي في المغرب و المشرق من خلال المجلة الآسيوية (1822-1872)، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2009. 571 ص.
- (25) ترجم دي ساسي تاريخ العبر لابين خلدون الذي سماه تاريخ البربر ما بين 1852-1856. و المقدمة ما بين 1863-1865.

النبي محمد (ﷺ) في الكتابات الإسبانية الأولى [فجر الاستشراق الإسباني]

أ.د. محمد الأمين بلغيت
جامعة الجزائر 1

Abstract:

Complete the monk Peter stationed in the era of the first Latin translation of the Koran. Toledo Translation School or School Alfonso contributed during Ages 12 and 13 in Andalusia. Translator contributed to the assembly between the followers of divine religions in Spain during the Middle Ages

Keywords:

The Prophet Muhammad- Spanish literature- The Orientalism- Andalus-
Toledo School of translation

أكمل بطرس رئيس دير كلوني (Cluny)-عهد المرابطين- أول ترجمة لاتينية للقرآن. وبدأ يكتب الردود على دين الإسلام، وهذا انطلاقاً من فكرته التبشيرية القائمة على أساس اعتماد الكلمة المقنعة لوقف المد الإسلامي القادم من الشرق والجنوب، وعلى أن الصراع الكنسي مع الإسلام يجب أن يجري على كل المستويات، لهذا وضع رئيس أديرة كلوني بطرس المبجل خطته لترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية، فاستعان بعدد من المستعربين والمختصين بفروع علمية مختلفة، وكان في طليعتهم: روبرت الكيتوني وهرمان دالماتا (Dalmata) وهما من الدارسين الإنجليز لعلمي الفلك والرياضيات العربية، وفي نفس الوقت كلف بطرس المبجل أحد أساتذتهم المستعربين يدعى بطرس الطليطي (يُعتقد أنه كان مسلماً ثم انقلب إلى المسيحية) مساعدة كاتبه على أن يترجم من العربية مقالات مناهضة للإسلام، واستعان لتحقيق أهدافه بكل من بطرس: من بواتيه، وشخص اسمه محمد، أشار إليه بطرس المبجل مرة واحدة فقط. وتعتبر الترجمة الخاصة بالقرآن الكريم التي تمت تحت إشراف بطرس المبجل أول ترجمة كاملة للقرآن الكريم من العربية إلى اللاتينية، وقامت مجموعة العمل التي تكونت في مدرسة ألفونسو للترجمة بترجمة مجموعة من الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ﷺ)، لكن الباحثين لم يتمكنوا من الوقوف عند الأصل العربي لها، لأن المترجمين أهملوا الإشارة إلى الإسنادات

الروائية، التي يتبعها الفقهاء وعلماء الحديث في مسألة تحقيق الأحاديث النبوية، أما دالماتا فقد كتب حوالي 45 صفحة عن مبادئ النبي محمد وحياته (ﷺ) وعن تاريخ الإسلام الذي وصفه بالمضحك، متخذًا إطارها المرجعي من القصص والمحاورات الملفقة المزعومة بين أحبار اليهود والنبي، والمنشورة في الغرب بعنوان: "عقيدة محمد" ﷺ وهي الإسرائيلية المشهورة عند المسلمين باسم "مسائل عبد الله بن سلام" وقامت المجموعة أيضًا بترجمة رسالتين جدليتين بعنوان: "رسالة المسلم عبد الله بن إسماعيل الهاشمي وجواب المسيحي عبد المسيح بن إسحق الكندي" وعلى أساس هذه الترجمات صنف بطرس المبجل ما أسماه "دحض العقيدة الإسلامية" وقد جمعت الترجمات المذكورة أنفًا بالإضافة إلى رد بطرس المبجل في ما سُمّي بـ "المجموعة الطليطلية" أو فيلق كلوني، وهي المجموعة الخاصة بردود النصارى في الغرب عامة على الإسلام وحضارته كما شكلت معطيات الغرب عن الدين الإسلامي على مدى خمسمائة عام، وفي سنة 1543م أعيد طبع "المجموعة الطليطلية" على يد "ثيودوروس بيبلياندير" باستثناء رسالة عبد المسيح الكندي مضافًا إليها تمهيدان للمجموعة كتبهما مارتن لوثر وفيليب ميلانختون⁽¹⁾ وتبع بطرس ومجموعة فريق رهبان مدرسة طليطلة في ذلك، وهم مؤلفون كثيرون من النصارى وأشهرهم ريمون لول (ولد عام 1230م) (Raymond-Lull) في عهد الموحدين، ويمكننا أن نقول: إنه بفضل وثائق كلوني (Cluny) لعام 538هـ/1143م في زمن المرابطين وترجمة كيتون (Ketton) للقرآن الكريم تَغَدَّى الخلاف المدرسي من النبع، فظهرت المجموعة التي شكلت فريقًا من الأسماء الشهيرة في الجدل الإسلامي المسيحي وهم: مارك الطليطلي (Marc de Toled) وريمون مارتن (Raymond Martin) وريمون لول (Raymond Lulle) كانوا على علم تام بالجسم العقائدي للإسلام⁽²⁾. فهناك إذن رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر، ثم توسعت وتدفقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر، وحتى العصر الاستعماري دون تغيير في أسسها الكونية، هذه الصورة النمطية تنطلق من عدااء واسع للنبي الذي بـ "نبوته الكاذبة" أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية. وهذه الفكرة هي التي نبع منها مباشرة الاستشراق، ليمدد الجدل القروسطي.

وتعترف الوثائق الأسبانية والفرنسية أن سفر ورحلة بطرس لم يكن الغرض منها القيام على أعمال الترجمة والإشراف على المجموعة اليهودية المتكونة من يحيى الإشبيلي، وإبراهيم بن عزرة وإبراهيم بن بارحيا المتوفى عام 531هـ/1136م) الذي صنف كتابًا في علم المثلثات ترجمه أفلاطون التقولي وجعل عنوانه (كتاب المساحات) والمجموعة المسيحية من

المستعربين وغيرهم من الأسماء اللامعة في نقل الفكر الإسلامي والتراث اليوناني⁽³⁾، بل غايته أيضًا تكوين أديرة ومساكن مجموعات كلوني الفرنسية بأسبانيا، لأن التنظيم يعرف انهيارًا كاملاً بفرنسا، وخاصة في سنوات 1109-1122م وهي المرحلة التي بدأت تعرف فيها الأندلس تقهقراً عسكرياً واضحاً للعسكرية المرابطية منذ 519هـ/1125م تقريباً أي منذ الكائنة العظمى التي عرفتها لأندلس والتي أشرنا لها في أسباب تغريب المستعربين الذين ساعدوا رذمير المحارب⁽⁴⁾.

ولقد كان حضور رهبان كلوني منذ فترة طويلة في الجدل الإسلامي المسيحي، فقد ذكرت المدونات التاريخية أن جيش ألفونسو السادس الذي استولى على طليطلة كان يضم عناصر من جميع أرجاء إسبانيا المسيحية، فضلاً عن متطوعين قدموا من فرنسا وإيطاليا وألمانيا، وكان رهبان دير كلوني في جنوب فرنسا يسيطرون على كثير من الأديرة في قشتالة، كما أن كونستانس زوجة ألفونسو الثانية كانت فرنسية المولد تحت تأثير رهبان دير كلوني، وقد نصب ألفونسو أحدهم رئيساً لأساقفة طليطلة بعد استيلائه عليها.

إن رهبان دير كلوني هم الذين أضفوا على الصراع الدائر في إسبانيا صبغة حرب دينية ضد المسلمين شبيهة بالحروب الصليبية التي كانت على الأبواب في المشرق، والتي كان لنشاطهم دور مهم في إذكائها. لذا أصاب الرهبان -قديماً- جزع كبير من حالة المجتمع وتوجه الشباب منهم إلى التعرب. قال الراهب الأسباني: "إن أبناء طائفتي يحبون قراءة الأشعار وتراث الخيال العربي؛ وهم لا يدرسون كتابات رجال ليدحضوها وإنما يدرسونها ليكتسبوا نطقاً عربياً سليماً ورفيعاً... جميع الشباب المسيحيين الذين يعتبرون لموهبتهم لا يعرفون سوى اللغة العربية وآدابها، ويشكلون منها مكتبات ويدرسون الكتب العربية بنشاط منقطع النظير؛ ويشكلون منها مكتبات هائلة بأثمان باهظة، ويعلنون عن هذه الآداب في كل مكان إنها مدهشة... فيا للألم! لقد نسي المسيحيون كل شيء حتى لغتهم الدينية، إنك تكاد لا تعثر بيننا، إلا بجهد على واحد في الألف يعرف كما يجب، كتابة تحرير إلى صديق باللغة اللاتينية، أما إذا كان الغرض الكتابة في العربية فإنك تجد جمهرة من الأشخاص يعبرون على وجه موافق وبلياقة فائقة في هذه اللغة، وسترى إنهم ينظمون أشعاراً، تفضل من وجهة نظر الفن الأشعار التي ينظمها العرب أنفسهم فناً وجمالاً"⁽⁵⁾ وهي شهادة أو وثيقة تعبر عن مدى ما حدث من تعرب المستعربين المسيحيين حتى كانوا يؤثرون أسماء العرب وأزياءهم، وحتى هجرت كثرة شباهم دراسة الكتب المقدسة المكتوبة باللاتينية، وحاولت بكل ما استطاعت أن تتقن الكلام

والكتابة باللغة العربية. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنه ظلت تشيع -مع ذلك- عامية لاتينية بين المستعربين، ويتوسع بعض الباحثين فيقولون: إن هذه اللاتينية العامية شاعت أيضاً بين المتكلمين باللغة العربية، وأنه كان يسود الأندلس ازدواج لغوي، إذ كان الناس هناك يستخدمون العربية ويستخدمون معها لاتينية عامية، ما عدا قبيلة بلّى في شمال قرطبة إذ أنهم: "لا يحسنون الكلام باللاتينية لكن العربية فقط"، نساؤها ورجالها⁽⁶⁾ كما ذهب إلى ذلك ابن حزم. واستنتج الدارسون من هذه الإشارة أن القبائل العربية بالأندلس في مختلف المضارب تتكلم اللاتينية الدارجة والعربية، وأن قبيلة بلّى كانت وحدها هي التي لا تتكلمها⁽⁶⁾. لقد كانت العربية حاضرة في الممالك الشمالية قبل سقوط طليطلة، ولما سقطت طليطلة وأصبحت عاصمة جديدة لمملكة قشتالة، كانت اللغة العربية هي اللغة الغالبة في الدواوين، وضربت العملة القشتالية أيام ألفونسو السادس وكتبت بالعربية⁽⁷⁾. وبلغ من ذبوع اللغة العربية، أنها استخدمت داخل الكنيسة، فنجد في الكتب الدينية المكتوبة باللاتينية شروحا بين السطور بالعربية، وهناك أمثلة عديدة على هذه الشروح. ويستدل منها على أنها أضيفت إلى النصارى لغتهم الأولى العربية، وإمامهم باللاتينية محدود، وقد عثر على شواهد قبور لنصارى مكتوب عليها بالعربية أو بالعربية واللاتينية معاً وتبدأ بالبسملة، لهذا فإن العربية كانت لغة الكتابة في الأندلس للنصارى المعاهدين، كما كانت أيضاً لغة الحديث، أما اللاتينية، فكان يلم بها فئة محدودة من المثقفين ورجال الدين، يمارسون بها شعائر دينهم إلى جانب معرفتهم باللغة العربية، الأمر الذي أهّلهم لأن يقوموا بدور المترجمين والسفراء بين حكام الأندلس وبين نصارى الشمال⁽⁸⁾ ويتجلى تأثير الثقافة العربية الإسلامية في معاهدي الأندلس ما قبل المرابطين في شخصية الألماني جيربير (Gerbert) الذي انتقل إلى الأندلس ودرس بها ما بين 356-359هـ/967م-970م، ثم صار بابا باسم سلفستر الثاني، سنة 999م، ودعي بالبابا الفيلسوف⁽⁹⁾.

درس جيربير في الأندلس أيام الدولة الأموية ثم انتقل إلى أقدم جامعة في العالم بفاس؛ هي جامعة القرويين التي نقل منها الأرقام العربية إلى أوروبا، وكنا نجد بالجامعات أو المساجد الجامعة أبناء الملل الثلاث المسلم والنصراني واليهودي جنباً إلى جنب في التحصيل العلمي العالي، وهكذا كنا نجد في الأندلس معاهد تضم في الوقت الواحد والمكان الواحد متعلمين من الملل الثلاث اليهودية والنصرانية والإسلام، وقد استمرت هذه المعاهد تعمل حتى سقوط مدينة مرسية، فقد ذكر ابن الخطيب أنه في عام 553هـ/1158م كان في بياضة عالم غرناطي يدعى عبد الله بن سهل كان يحضر دروسه جمع كبير من الناس من المسلمين والنصارى واليهود⁽¹⁰⁾.

وورد في نفح الطيب في ترجمة الأستاذ محمد بن أحمد بن أبي بكر الرقوتي المرسى "كان طرفاً في المعرفة بالفنون القديمة (المنطق، الهندسة، العدد والموسيقى، والطب)، فيلسوفاً، طبيباً ماهراً، آية الله في معرفة الألسن، يقرئ الأمم بألستهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها، فلما تغلب طاغية الروم على مرسية، عرف له حقه، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود، ولم يزل معظماً عنده، حتى طلبه سلطان المسلمين ثاني ملوك بني نصر⁽¹¹⁾. وأهم الآثار الواضحة في معاهدي الأندلس كما أثبتها النقد الحديث هي ملحمة السيد، مما يدل على أثر التراث الإسلامي في الملحمة، فشاعر الملحمة من المستعربين⁽¹²⁾ وفي الملحمة صور وأخلاق عربية مثل الكرم والشرف والثأر، ومؤثرات إسلامية مثل تخميس الغنائم، وزواج ابنتي السيد مرتين، والدية في حال القتل الخطأ، ويعقد الطاهر علي مكي⁽¹³⁾ مقارنة بين ملحمة السيد، وتغريبة بني هلال فيجد التشابه واضحاً. والكتاب الثاني الذي تظهر فيه تأثيرات المحيط الأندلسي وثقافته الإسلامية هو «سلك الكتاب» أو «التربية الكنسية» ومؤلفه يهودي إسباني من وشقة⁽¹⁴⁾ شرق سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى اسمه ربي موسى سفردى، تنصر واتخذ لنفسه اسم بيتروس ألفونسي (*Peterus Alfonsi*) وهو من عصر المرابطين، وألف ألفونسي كتابه بالعربية، ثم ترجمه إلى اللاتينية، ويضم أربعاً وثلاثين أقصوصة، تدور كلها في موضوعات شرقية، ويعترف المؤلف اليهودي بمصادره المشرقية، مثل كتاب الأمثال لحنين بن إسحاق، وكتاب الأمثال للمبشرين فاتك.

وتتردد في الكتاب ذكر مصر وبغداد والحج ومكة المكرمة، كما تتردد فيه حكايات عن الخيل والزائف والجل الوفي، وكيد النساء، وبعض هذه الحكايات ترد على ألسن الحيوانات والطيور⁽¹⁵⁾. كان اليهود، من دون سكان أوروبا، هم الذين يعرفون العربية واللاتينية، وكانت اللاتينية وحدها، وهي اللغة العامة الوحيدة للقارة الأوروبية بأسرها آنذاك، يمكن أن تنقل المعلومات من أي نوع إلى اللغات العامية المختلفة، وقد أشار المؤرخون إلى الدور الفريد في عملية النقل التي تمت عن طريق اليهود، وبناء على ذلك فقد كان بيتروس ألفونسي، الرجل المتعدد الثقافات واسع الخبرة، العالم بلغات شتى، يتمتع -بوصفه طبيباً- بالرعاية الملكية الحميمة، يتناغم بين الثقافتين، العربية والغربية، وقد دفعته معرفته بالعلوم العربية، لأن يلفت إليه نظر العلماء اللاتين، كما قدم لهم الجداول الجديدة في علوم الفلك العربية، وتحديد خريطة الكون وتركيبه، وهي تشتمل على علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا، كما قام بنفسه برسم خرائط للنماذج المناخية مبيئاً عليها الاكتشافات العربية المتعددة، ومثال

ذلك تعيين الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، والنقطة التي تحسب منها خطوط الطول، واختلاف التوقيت وفقاً للمكان الذي ترصد فيه الساعة، والصلة بين ظهور علامات دائرة البرج، وملاحظة كسوف القمر وخسوف الشمس، وكيف أن المناطق الاستوائية مسكونة بالناس، على عكس ما كان يعتقد في هذا العصر⁽¹⁶⁾. لقد كانت الأندلس زمن المرابطين ساحة قتال وصراع عنيف، ومع ذلك كانت العلوم على درجة كبيرة من التطور، والعلم مشاع بين بني البشر في هذه الجزيرة، حيث توافد طلاب العلوم من الأوروبيين على الجامعات الأندلسية، وأثرى المترجمون الأوروبيون مكتبات بلادهم بما نقلوه من كتب عربية، فكانوا مثلاً يؤرخون تراجمهم على السواء بالتاريخ الميلادي أو التاريخ الهجري فيختتم: بلاتو دي تيفول (*Plato de Tivoli*) بمعية إبراهيم برّحيا البرشلوني نقلهما لكتاب الأربعة لبطليموس، بقوله: "تمت الترجمة ببرشلونة في 20 أكتوبر 1138 الميلادي الموافق للخامس عشر من شهر صفر من العام العربي 533" وهو مسجل إلى اليوم في فهرس أكتافيو الطليطلي رقم خ: 10015 بالمكتبة الوطنية بمadrid⁽¹⁷⁾.

يعتبر ريموندو راهب «أوسمة» (*Raymond (évêque d'Osma)*) (520-548هـ/1126-1152) الضليع في اللغتين العربية والعبرية صاحب الدور الريادي في تحقيق نهضة علمية وأدبية كبيرة وهذا بإشرافه على مدرسة طليطلة للترجمة أو مدرسة ألفونسو للترجمة والتي تبنت مشروعاً أدبياً وعلمياً كبيراً من خلال ترجمة الأعمال العربية والعبرية الدينية والفلسفية والطبية التي تعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، حيث أطل عهد جديد في عهد ريموندو رئيس أساقفة مدينة طليطلة بظهور عهد جديد بترسيم عهد الترجمة الذي حافظ عليه من جاء بعده بحيث احتلت طليطلة طيلة قرن ونيف المركز الدائم بين الكاتدرائيات الأوروبية، في هذا العصر الذي أخذت فيه مدارس الأسقفيات تزدهر في أوروبا، وقد أنكر البعض على مدرسة الترجمة بطليطلة هذه التسمية، ويأسف الباحث الأسباني "منندث بلايو" أن يكون مكتشف مدرسة طليطلة للترجمة أجنبياً هو "جوردن" الذي نشر هذا الموضوع في كتاب طبع بباريس سنة 1843م، وهو يرى أن تاريخ الثقافة الإسبانية، قلما شهد حقبة مثل تلك في العصور الوسطى عندما أخذت العلوم العربية تنتشر من طليطلة وترسل أنوارها إلى فرنسا، وبفضل المترجمين في طليطلة ظهرت مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا باللغة اللاتينية، بحيث اثبت من كتابه "ينبوع الحياة" مذهب الحولية عند "أمالريكو" (*Amalrico*) الذي يمكن أن نجتمعه بآبن رشد، ونتيجة لذلك فإن الفضل يرجع إلى

إسبانيا لأنها أبرزت كل ما هو حسن وسليم في الثقافة العربية، والفضل الأكبر في صيانة العلوم وإدخال النصوص العربية في الدراسات الغربية يرجع إلى ريموندو رئيس أساقفة طليطلة وهو غير إسباني⁽¹⁸⁾ فترجمت الآثار الفلسفية الخاصة بأرسطو وأفلاطون التي قام بنقدها وتمثلها كل من ابن سينا، الغزالي، من العرب المسلمين سلمون بن النغريلة أفيسبرون (*Avicbron*) (1070-1020) اليهودي عند اللاتين، كما كانت ترجمة وانتقال فلسفة ابن رشد الرائد والمؤثر في تغيير الاتجاهات الفلسفية القروسطية والتي استغلها رايمودوس الدومينيكاني الأسباني للرد على عقائد اليهود والمسلمين في عهد الموحدين⁽¹⁹⁾.

الثقافة الإسلامية وروح التسامح

ومن مظاهر الحرية التي تمتع بها يهود الأندلس في عهد المرابطين، هو انتشار المراكز الدينية في الحواضر الأندلسية المرابطية⁽²⁰⁾، خاصة في عهد علي بن يوسف الذي التزم بأحكام الشريعة مع أهل الذمة حتى نعتة أحدهم بأنه: "أحد حماة اليهود". أين التزمت الدولتان المرابطية والموحدية كل حسب ظروفها بما تلزمه الثقافة الإسلامية من سلم وتسامح بمقتضى ما تعلمه الأمراء والخلفاء من سماحة الإسلام مع غير المسلمين⁽²¹⁾.

كما يظهر الصراع في الأندلس بطابعه الصليبي في عصر المرابطين جلياً، فإذا عملنا على تركيب المسار التاريخي، فإن البداية ظاهرة من بروز كلوني على المسرح السياسي والعسكري، وهذا لمقابلة حالة الحرب التي تعرفها بلاد الأندلس⁽²²⁾ حيث إنَّ الإسلام بصفة عامة لم يكن له وجود واقعي في أذهان الناس في أوروبا الشمالية، التي ستخرج منها الحروب الصليبية⁽²³⁾. وكانت أوروبا ما تزال لم تتشكل على المستوى السياسي، كما أنها كانت مجرد منطقة ريفية متخلفة بالقياس إلى كل من العالم البيزنطي والعالم الإسلامي⁽²⁴⁾. لهذا كانت المجاهدة الأولى بين الإسلام والمسيحية قد تمثلت فيما كان يجري على ساحة الأندلس في عهد ملوك الطوائف وكان سقوط طليطلة عام 478هـ/1085م مدخلا لحروب الصليبيين في الشرق، وهو ما انتبه له ابن كثير بنباهة حيث إنَّ الفاصل بين طليطلة والحملة الصليبية الأول سوى عشر سنوات هجرية (492هـ/1099م)، كما أسهم الصليبيون الوافدون من إنجلترا وألمانيا في استرداد لشبونة، وكان ميدان الصراع شاملا بين حضارتين، ولعل التفكير بحرب صليبية شاملة تبدأ من الأندلس وصقلية وتنتهي بالقدس، ونضجت الفكرة منذ البابا غريغوريوس السابع (1073-1085م)، ولما تسلم البابا إريان الثاني (481هـ/1088م) من بعده زمام المبادرة اتجه إلى تنفيذ مخطط للانقضاض على الشرق لتأسيس دولة لاتينية في سوريا

وفلسطين⁽²⁵⁾. وإذا تركنا المشاريع المتقاربة بين الصليبيين الذين انطلقوا إلى الشرق والأهداف المسطرة خاصة أثناء الحملة الأولى، فإننا نعالج في عنصر المجاهدة الإسلامية المسيحية على أرض الأندلس من خلال التساؤل المطروح، عن حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام على أرض الأندلس؟

لقد أكد كثير من الباحثين أن جذور الحروب الصليبية ترجع إلى "الصراع بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا" حين بدأت المؤسسة البابوية تتدخل مباشرة في المواجهة مع المسلمين على الأراضي الإيبيرية، وتحقق بعض الانتصارات، هنا بدأت البابوية تتطلع صوب الشرق البعيد، حيث الأماكن المقدسة التي ترتبط بقصة المسيح لتكون ميداناً لحرب مقدسة أوسع مجالاً وأبعداً هدفاً⁽²⁶⁾.

لقد كانت حروبهم مع المسلمين يشارك فيها الراهب والكونت والنبيل، ففي موقعة إفراغة (*Fraga*) قتل فيها إيمريك الثاني (*Aymeric II*) عام 528-529هـ/1134م، وتسمى أيضاً بموقعة القومسات السبعة، وهي مفخرة من مفاخر دولة المرابطين في الأندلس⁽²⁷⁾. اتخذت التنظيمات الكولونية والداوية مكانتها في الصراع الديني والعسكري بأسبانيا بشكل أثار انتباه المؤرخين في هذا العصر، فقد عول ألفونسو على الموت أو الاستيلاء على "إفراغة" وعزم المجاهدون من أهل البلد حتى تمكنوا من قتل ألفونسو المحارب مع مجموعة من أبطاله ورهبانه مما رفع الروح المعنوية للمرابطين⁽²⁸⁾.

يدرك الباحثون جيداً أوجه التوازي التاريخية بين تطور فكرة الحرب المقدسة والسيطرة الروحية والسياسية لما يُسمّى بالإصلاح الكلوني في أوروبا الغربية. لكن مع ذلك هناك مدى واسع ومتنوع في تفسير ما إذا كان هذان الحدثان على علاقة ببعضهما البعض، فمن ناحية يرجع البعض الفضل للرهبان الكلونيين في تطوير موقف عنيف ضد الكفار (أهل الإسلام)، مبدعين بذلك روحاً حربية ضرورية، ومن ثم يمكن تبريرها باسم الله، ويعتبر البعض الآخر هذه الروح العسكرية غريبة جداً على الروحانية الكلونية، وبيحثون عن أصولها في أماكن أخرى، وكلا الطرفين يفكر من داخل وخارج المسيحية نفسها⁽²⁹⁾. فالذين يؤمنون بأن فكرة الحرب المقدسة قد نشأت في المسيحية يجدون البذور الأولى لتطور موقف أكثر حرية وتجانساً وهو موجود أصلاً في زمان الأباطرة المسيحيين الأوائل، أما من يبحثون عن أصل الحرب المقدسة خارج المسيحية، فإنهم يرجعون تطورها كلياً إلى الإسلام، ففي ظل الضغط العسكري الإسلامي، نضجت في المسيحية فكرة الحروب الصليبية.

وبالنسبة لهؤلاء يعد المفهوم الإسلامي للحرب المقدسة (الجهاد) وما يترتب عليه من هجوم على الأماكن المقدسة، هو ما أجبر المسيحية، بخلاف روحانياتها التقليدية، أن تجيب بالمثل، إما كما يرى البعض دفاعاً عن النفس، أو كما في بعض التفسيرات الأخرى في شكل حماية عنيفة لحرمت الله ومصالح المسيحية على الأرض ضد الخطر الإسلامي⁽³⁰⁾.

وهكذا فإننا نواجه مجموعة من الآراء المتضاربة كلياً، لذلك فإننا لن نحاول تقديم حل حاسم يرضي جميع الأطراف، لكن مع ذلك فإن الموضوع الذي اخترناه يستحق اهتماماً خاصاً، إذ إنه يركز على أكثر الجوانب أهمية في الحياة الروحية والثقافية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ودورها كرابط بين الإسلام والغرب المسيحي⁽³¹⁾. ففكرة أن حرب الاستعادة الأسبانية كانت حرباً صليبية وحرباً مقدسة ضد الإسلام وأنها عملت كقاعدة للمسيحيين الأسبان كأمة، فكرة غير متوافقة مع الفكرة القائلة بأنه في الوقت نفسه بوجود رغبة مشروطة في شبه الجزيرة لامتنعاص ونقل الثقافة والمعرفة الإسلامية حتى خلال القرون التي كان فيها الإسلام لا يزال عدواً رهيباً. فقبول الرأيين مسألة يجب أن تكون موضع مُسألة، لكن مع ذلك فإن هذه المسألة أمر شائع بين الباحثين اليوم⁽³²⁾. لقد سبق لنا معالجة تأسيس الديرية البندكتية وتطورها حتى في إيرلندا ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن الدفاع عن الجامعة المسيحية كانت فكرة ضرورية لقيام حرباً مقدسة، بالقدر الذي كانت كل الحروب تتحقق على أساس هذا الغرض لتصبح حرباً مسيحية عادلة، ويكون التحالف مع العدو عبارة عن مواجهة مباشرة مع الدين المسيحي والكرسي الرسولي البابوي في روما نفسها⁽²⁹⁾. ويمكن اعتبار الإصلاح الكلوني لمفهوم تحالف الكنيسة مع الإمبراطور بوصفه أحد الركائز المساعدة لكي يتبنى المركزية القوية التي كان يمارسها بندكت الأنثاني قبل قرون⁽³³⁾ واتباع عالم المسيحية الكارولنجي (الفرنسي) من حيث المبدأ، وإن كان يختلف فقط في اعترافه بالبابا، بدلا من الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، ويجمع الكتاب الغربيون بين حادثين أساسيين في المخيال الصليبي وهما قيام الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عام 400هـ/1009م بهدم أحد الأضرحة المقدسة عند المسيحيين واقتلاع الكاتدرائية نفسها من أساسها، والحادثة الثانية تتمثل في هدم كنيسة ألبيرة من أساسها، فقد أورد ابن الصيرفي مؤرخ المرابطين⁽³⁴⁾ أن يوسف بن تاشفين أمر بهدم كنيسة ألبيرة يوم الاثنين نهاية شهر جمادى الثانية عام 492هـ/23 مايو 1098م-1099م. بعد أن استفتى الفقهاء في ذلك حتى "غدت قاعاً صفصفاً"، كما تضمنت أحكام ابن سهل (ت. 486هـ/1093م)⁽³⁵⁾ فتوى تبيح هدم الكنائس وعدم السماح بإنشاء كنائس جديدة في

مدن المسلمين، لأن الفقهاء اعتبروا أراضي الأندلس التي أقام فيها المسيحيون أراضي عنوية، ولذلك لم يسمحوا لهم ببنائها حسب مقتضيات المذهب المالكي؛ فقد عاصر المرابطون القديس هيجو (1049-1109) الذي جعل للإصلاح الكولوني أهميته في حرب الاستعادة، حيث إنَّ عجم الأندلس عاشوا في شبه جزيرة إيبيريا تحت الحكم الإسلامي غرباء عن الجامعة المسيحية، وغرباء عن المفهوم الإمبراطوري للجامعة المسيحية عامة، ولقد أدت قرون من السيطرة الكولونية إلى حركة معاكسة لهذه العزلة، فقد ترك الغزاة الرهبان الكولونيين الفرنسيين بصماتهم الخاصة على الحساسيات الدينية في المناطق الأسبانية⁽³⁶⁾. ورغم عدم التزام ابن الحاج الشهيد بفتوى ابن سهل وأباح لهم استحداث الكنائس حتى في أرض توات من صحراء المغرب الأوسط في عهد المرابطين⁽³⁷⁾، مما يدعو إلى مراجعة الدعايات الصليبية التي تصف المرابطين بالتعصب الديني كما سلف أن أشرنا إلى هذا أعلاه⁽³⁸⁾، هذه الوقائع التاريخية ضخمتها الدعاية الغربية الخاصة بنصارى الأندلس المحاربين الذين يعرفون في الغرب الإسلامي بعجم الأندلس⁽³⁹⁾.

لقد شكلت التجاوزات التي قام بها المستعربون ذريعة قائمة لاتخاذ تدابير متشددة معهم أيام المرابطين في مراحل استثنائية، لأن التسامح الذي عرفوه في ظل حكم المرابطين رغم بعض المضايقات التي تعرضوا لها بسبب الوضعية الاقتصادية التي عرفتها الدولة في بعض الفترات التاريخية، كما أن الحروب الصليبية التي بلغت ذروتها في تلك الحقبة، جعلت بعض الفقهاء يستغلونها ذريعة لاتخاذ مواقف متشددة. وحسبنا أن هدم كنيسة ألييرة وقع في السنة نفسها التي استولى فيها الصليبيون على بيت المقدس، كما اتضح أن المسيحيين المكلفين بجمع الضرائب كانوا يرغمون الرجال على إفراغ بيوتهم ليختلوا بنسائهم للزنا معهم كرها كما ذهب إلى ذلك النويري في نص فريد⁽⁴⁰⁾. كما لا يخفى أن بعض عناصر الكتائب المسيحية كانت تضممر الغدر وتربص الدوائر بالمرابطين، ولا غرو فإنها كشفت عن خيانتها إبان الحصار الموحيدي لعاصمة الدولة مراكش⁽⁴¹⁾ وتنتضح خيانة نصارى إشبيلية من خلال تواطئهم مع سيف الدولة آخر ملوك سرقسطة البيضاء، وهو آنذاك حليف ألفونسو المحارب أشد أعداء المرابطين وصاحب الكائنة المؤلفة في غرناطة وشرق الأندلس، حتى أن الباحث خوسي ألماني اعتبر هذه المعطيات كافية لتحديد علاقات المرابطين بالمستعربين، بينما اعتبرها البعض إجراءً عادلاً لنقضهم العهود ومواثيق الذمة وهذا باتصالهم بالعدو⁽⁴²⁾، "ولم يصل "الاضطهاد" المرابطي إلى مستوى الأعمال اللاإنسانية التي قام بها السيد القومبيطور وهذا من خلال إحراقه

للمسلمين أحياء بعد تغلبه على بلنسية سنة 488هـ/1095م إذ أحرق أبا جعفر أحمد عبد المولى، قبل أن تمتد يده الطائشة إلى قاضيه ابن جحاف، بل لم يتورع عن تعليق جثث المسلمين في صوامع الأرباض وبواسق الأشجار⁽⁴³⁾، وعلى عكس الصورة القاتمة التي ميزت الممالك النصرانية، ظهر التسامح في الدولة المرابطية، وهو ما أخرج بعض الكتابات الأجنبية المنصفة⁽⁴⁴⁾ وأخرجت كثيرًا الكتاب الغربيين فوصفت عليا بن يوسف "بصديق المسيحيين"⁽⁴⁵⁾

ولا غرو فقد حمل اسمه ثوب القداس الذي كان يرتديه القديس خوان دي أورتيغا الذي ما يزال محفوظًا بكنيسة كينتانا أورتسونيو في مدينة برغش⁽⁴⁶⁾، ولم يجد أحد المتخصصين في التاريخ الديني للغرب الإسلامي مناصًا للاعتراف بهذه الحقيقة⁽⁴⁷⁾. ومهما قيل عن تعصب يوسف بن تاشفين فإنه لم يضر أي حقد على المسيحيين. وحسبنا كما ذهب إلى ذلك أحدهم⁽⁴⁸⁾ أنه قرَّبهم إليه، ووضع ثقته الكاملة فيهم منذ استخدامهم كحرس خاص، وفي الآن ذاته تحمل مسؤولياته في محاربة الدول المسيحية التي اتبعت سياسة عدائية ضد الوجود المرابطي في الحوض الغربي للبحر المتوسط⁽⁴⁹⁾.

لقد صنع الباباوات ورؤساء الإصلاح الكولوني عن طريق فترة حرب الاستعادة الأسبانية عصر بطولية دينية⁽⁵⁰⁾. إلا أن ما يثير انتباه الباحث في العلاقات المتوترة دومًا والمتساكنة أحيانًا بين الإسلام وأوروبا المسيحية هو قدرة الثقافة على تجاوز العوائق العقدية والنفسية، وعلى خلخلة بعض أجهزة الرقابة الدينية والسياسية والمقاومات الأخرى.

والمثير أن الفكرة الصليبية لن تنته بطرد ملوك الإمارات اللاتينية وجيوشها من الشرق، بل استمرت في الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، وعملت اللُّغات الأوروبية المختلفة على إدخالها في قواميسها للتدليل على مختلف أشكال التعبير عن إرادة القوة الأوروبية المختلفة في العلم والفكر.

مع ما هو مؤكد من انغلاق اليهود وحقدهم على الأمم الأخرى نصارى ومسلمين، فإن العصر قد عرف تقلبات سياسية خطيرة انعكست على الوضع الاجتماعي والاقتصادي لليهود في الأندلس ومملكة قشتالة⁽⁵⁰⁾. ويعترف السموأل صاحب كتاب "إفحام اليهود" أن الأمم السابقة كان قصدهم استئصال شأفة اليهود وبالغوا في إحراق كتبهم ومصادرة أموالهم، إلا المسلمين.

عاصر السموأل إعادة تنفيذ قانون لويس الحادي عشر، الصادر في 1136/هـ 531م بإلزام اليهود بوضع شارة على أكتافهم لتمييزهم، واعترف اليهود في مناظرات تاريخية بالمشرق والغرب ما يكونونه من كراهية وحقد للأمم الأخرى من غير اليهود⁽⁵¹⁾.

ويمكن أن نذهب أبعد مما ذكرنا فنقول: أن المحافظة على العقيدة وحماية البيضة بالأندلس بأقصى الغرب الإسلامي لم يمنع المرابطين والموحدين من بعدهم من تحقيق الأمن للجاليات المسيحية ولأهل الذمة عامة. رغم الظروف الخاصة التي عرفتها الجالية اليهودية في زمن الموحدين وهي استثناء وليست قاعدة، وقد تبوأ اليهود مكانة كبرى في عصرهم مما ينفي أي تعصب، بل هي إجراءات دولة تبحث عن حماية نفسها بعد اختراق اليهود للمجتمع دون أن يلتزموا بأحكام غير المسلمين في دار الإسلام. كما أن اليهود باعتراف أهل الاختصاص ناهضوا الدولة الموحدية وعقيدتها لأسباب فكرية، وهو ما تثبتته رسالة ابن ميمون في عصرهم حيث كتب "مقالة في صناعة المنطق" سنة 546هـ/1151م، وكان عمره آنذاك سبعة عشرة سنة بالتقريب ليرد على الدعوة الموحدية، وتكون مقالته هذه مدخلا لكتابه الكبير دلالة الحيارى، الذي ألفه بالعربية ثم بالعبرية لما انتقل إلى القاهرة وخدم في دولة إسلامية أخرى بالشرق فأصبح رئيس الجالية اليهودية بمصر كما هو مفسر في المدونات التاريخية، فأين له بهذه المكانة إذا كان من المضطهدين في دار الإسلام؟⁽⁵²⁾.

ومن الواضح أن المحافظة على العقيدة والجهاد باعتبارهما حقوقاً لله تعالى تدخل ضمن اختصاص ولاية الأمور، مثل جمع الزكاة والأنفال، وإذا كان من واجب أمراء المسلمين بالمغرب والاندلس أيام دولة المرابطين والموحدين تعطيهم حق حماية العقيدة والدولة بالغرب الإسلامي، فليس معناه أن يكون لهم رقابة وسيطرة على ضمائر الناس، بل الأمراء كما تذهب إلى ذلك الشريعة الإسلامية يلتزمون فقط بتنزيل أحكام الشريعة والمبادئ الأساسية التي أقرها الإجماع بواسطة مجتهد الأمة، فليس من حق أمير المسلمين أن يتخذ محاكم تفتيش ضد من يعتبرهم من الملحدين، فلا وجود لمحاكم تفتيش على ضمائر الناس بما فهم أهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية، دون إخلال بالنظام العام، كما يجب أن نفرق بين الحرب الهجومية التي تعلن ضد غير المسلمين الذين يرفضون الاعتراف للمسلمين بحرية الدعوة إلى الإسلام بعد دعوتهم لذلك، والحرب الدفاعية التي تهدف إلى صد كيدهم وعدوانهم⁽⁵³⁾.

وخلاصة القول أن الغرب اللاتيني، بعد اندحاره في الشرق الإسلامي دخل في "صليبية جديدة" من نوع آخر، اتخذ من العلم والمعرفة رهانه الأكبر لاقتباس أسباب الرقي

الحضاري، في نفس الوقت الذي نقل فيه مجال المواجهة من البحر المتوسط وفتح لذاته أفقاً جديدة في اتجاه الغرب الأطلسي.

لقد حصلت عملية انتقال الأفكار من الإسلام إلى أوروبا اللاتينية في وقت دخلت فيه دولة الإسلام في إيقاع تراجع ارتكاسي⁽⁵⁴⁾ وشرعت أوروبا في أكبر عملية إعادة بناء لهويتها الحضارية الجديدة، والقول باقتباس أسباب الرقي العربي الإسلامي من طرف أوروبا عن طريق مسارب شتى-(مدارس، رابطات دينية وعلمية، تجار، طلبه علم، ولب العملية اليهود والمستعربون)-لا يعني البتة أن العامل الخارجي أو جدلية العلاقة بين العالم العربي الإسلامي والغرب اللاتيني هو الذي حدد بشكل حاسم التوجهات الكبرى التي ستفضي إلى إقامة المشروع الأوروبي الجديد، فالتحولات الداخلية الكبرى هي التي أعطت لهذا المشروع زخمه المناسب ومقوماته الأساسية⁽⁵⁵⁾ وقد تكون الكراهية مولدة للحضارة، وأن التقدم ينجزه من يعبر عن قدرة خاصة على تصريف كراهيته للآخرين كما عبر "فرناند برودويل" لأن الأبعاد العدائية لمتخيل جمعي قد يكون وراء تحريك إرادة خاصة للقوة لامتلاك أسباب القوة حتى ولو جاءت من الخصم ذاته، لهذا انطلق الغرب في تجربته محدداً صورته النمطية للإسلام التي سار بها الاستشراف-في القرن التاسع عشر-مسيرة طويلة لا تزال آثارها واضحة إلى اليوم في العلاقات بين الشرق والغرب⁽⁵⁶⁾.

الإحالات :

- (1)- جوارفسي، الإسلام والمسيحية، ص: 82 وما بعدها. هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص: 12.
- (2)- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراف(الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين) ص: 24.
- (3)- أمين توفيق الطيبي، وقعة الزلافة المجيدة(479هـ/1086م) مقدماتها ونتائجها (دراسات)، ص: 158. البيومي، الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر، ص: 234. كاتي كوب، هارولد جولد وايت، إبداعات النار، ص: 101. عبادة كُحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص: 118 وما بعدها. مارغريتا لوبيز غوميز، المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، ص: 282. هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص: 12. جودة هلال ومحمد محمود صبح، قرطبة في التاريخ الإسلامي، ص: 91.
- (4)- كواتي، اليهود في المغرب الإسلامي، ص: 223.

M.Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, P:47. Manuel Alvar, -(5)

El Nacimiento del español(Memoria ecclesiae III.Eglisia y cultura en las edades media y moderna, Santoral Hispano-Mozarabe en espana (asociacion de archiveros de la eglesia espana-actas del congreso celebrado en Burgos-27 al 29 de julio 1990.Oviedo. 1992. P :53. Thomas E.Burman,

Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, P:20. Pierre Guichard-Vincent

Lagardère, Société et économie de l'Espagne Musulmane, OP-CIT. P:202.

الونشريسي، المعيار، الجزء العاشر، ص:309. مصطفى محمد عبد الخالق منصور، علاقة القوى الصليبية، ص:45.

عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ص:107.

(6)- إبراهيم بيضون، الدولة العربية في إسبانيا، ص:253.

Ibarra, La Imagen de los Musulmanes y del norte de africa en la espana, P:203.

(7)- عبادة كحيلة، أندلسيات، القاهرة مكتبة مدبولي، 1989م. ص:13-28. عبادة كحيلة، تاريخ النصارى

في الأندلس، ص:178. شوقي ضيف، الحضارة الأندلسية (من المشرق والمغرب) ص:156-157.

ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت) ص:72.

Thomas E. Burman, Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, P:25 noten°55.

(8)- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية، ص:480.

(9)- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص:117.

(10) التازي، جامع القرويين، الجزء الأول، ص:117. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر

الوسيظ، القاهرة دار المعارف، 1965م. ص:80. شاخت، بورزوث، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ط.2، ص:220.

د. عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص:119.

(11)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص:80. التازي، جامع القرويين، الجزء

الأول، ص:117. عز الدين عمر موسى، النشاط الاقتصادي، ص:105.

(12)- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، الجزء الثالث، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة

الخانجي بمصر، 1975م. ص:67. المقرئ، نفح الطيب، الجزء الرابع، ص:130. التازي، جامع القرويين الجزء

الأول ص:117. المغراوي، تاريخ الأوضاع الحضارية لمملكة غرناطة، ص:88.

(13)- رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، ص:251 وما بعدها.

(14)- الطاهر أحمد مكي، ملحمة السيد، دراسة ومقارنة، القاهرة، دار المعارف، 1979م. ط.2، ص:21.

(15)- وشقة شرق سرقسطة، وهي مدينة أولية قديمة راثقة البنيان، ولها حصون كثيرة، استولى عليها

النصارى أولا عام 1035م، ثم أعادها بنو هود إلى مملكتهم، ثم دخلت تحت سلطة ممالك النصارى على رأس

المائة السادسة انظر: ابن غالب الأندلسي، قطعة من كتاب فرحة الأنفس، ص:287. الأهواني، ألفاظ مغربية

من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، (القسم الثاني) ص:312.

(16)- رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، ص:252.

(17)- نفسه، ص:253.

(18)- محمد سويس، فلسفة العلم العربي المعرفية الإستمولوجية، ص:55.

جودة هلال ومحمد محمود صبح، قرطبة في التاريخ الإسلامي، ص:93.

- (20)- لومبار(مورس)، الإسلام في مجده الأول، القرن 8-11م/ 2-5هـ، ترجمة وتعليق إسماعيل، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979م.ص:119.
- (21)- إبراهيم القادري بوتشيش، بعض الجاليات المتوسطية في المغرب العربي خلال عصر الموحدين) صورة من صور التعايش السلمي بين الشعوب المتوسطية) الكراسات التونسية العددان 155-156.فصل الثلاثة أشهر الأولى، والثانية لسنة 1991م.ص ص: 95-121. إبراهيم القادري بوتشيش، المرباطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي (مجلة دراسات أندلسية)العدد: 11، تونس 1994م. إبراهيم القادري بوتشيش، الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين، (مجلة الاجتهاد) العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة، بيروت، صيف العام 1416هـ/1995م.ص ص: 77-107.خوسي أليمانى، الكتابات المسيحية في خدمة الملوك المغاربة، ترجمة أحمد مدينة (مجلة دعوة الحق)، العدد الخامس، المغرب الأقصى 1978م، الصديق بن العربي، طوائف وشخصيات مسيحية بالمغرب (مجلة تطوان)، العدد رقم: 1.المغرب الأقصى 1956.ص:154.مجهول، كتاب الاستبصار،ص:202. فيليب فارح، يوسف كبراج، المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتري، ترجمة، بشيرالسباعي، القاهرة، سينا للنشر، 1994م.ص:60.
- (22)- *Defourneaux(M), Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles , Paris, Presses Universitaires de France . 1949.,P:47.*
- (23)- كلود كاهن، العلاقات بين الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة، سينا للنشر، 1995م.ص:70.محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل(صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)،الدار البيضاء، بيروت المركز الثقافي العربي، 2000م.ص:133.
- (24)-قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1990م.رقم: 149.ص: 58.
- (25)- شمس الدين الكيلاني، الحروب الصليبية والوضع على طرفي المجابهة التاريخية(مجلة الاجتهاد) العدد الثاني والعشرون، السنة السابعة، بيروت، صيف 1416هـ/1995م.ص: 57.
- (6)- قاسم عبده قاسم، الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية،دراسة عن الحملة الأولى،(1095-1099م)، القاهرة، دار المعارف، 1983م.ص:60. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل(صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، ص:159.
- من اللافت أن أهم ما كان يصاحب الصراع الإسلامي الصليبي المبكر بالأندلس مع المستعربين ونصارى الشمال هو نقل الأُرثقة المقدسة من الأندلس المسلمة إلى مناطق نفوذ الحركة
- فقد أولت حركة الاسترداد الإسبانية اهتماماً خاصاً بالتراث النصراني الديني ورموزه، لوعيا بأهمية الدين في حياة العامة والخاصة؛ ولإظهار نفسها حامياً ومدافعاً عنه، وإعطاء حربها ضد مسلمي الأندلس الصفة الدينية. وفي عام 452 هـ/ 1060 م، بدأت ظاهرة نقل الأُرثقة المقدسة من الأندلس إلى المناطق المستردة في الشمال بوساطة الكونت فيرنان غومت (n Gmez Conde Fe) ، الذي حمل معه من قرطبة رفات الشهيد القديس ثولو (Zoilo)، ووضعه في كنيسة الدير بعاصمة دولته كاريون (Carrin)، الذي حمل اسمه منذ ذلك التاريخ.

وفي فترة حكم المعتضد بن عباد على إشبيلية (433 . 464 هـ / 1042 . 1073 م)، تقدم إليه فيرناندو العظيم (Fernando el Magno)، ملك قشتالة (Castilla)، طالباً تسليمه رفات القديس إيسيدورو (Isidoro)، فكان له ما أراد. وقد نقل الرفات إلى ليون (Len) مصحوباً، أيضاً برفات القديس بيثنتي (Vicente) وأرقتة أخرى. وفي عام 477 هـ / 28 مارس 1084 م، نقل رفات القديس الرسولي إنداليثيو (Indalecio) من مكان حفظه ببجاجة (Pechina) إلى دير القسيس الشهير سان خوان دي لابنيا (San Juan de la Peña) بالمناطق الشمالية المستردة.

إن اهتمام زعماء حركة الاسترداد الإسبانية النصرانية بالأرقتة المقدسة ونقلها إلى الأماكن التي نجحوا في استردادها من المسلمين يمكن فهمه على أنه محاولة منهم لإظهار أنفسهم حماة ومدافعين عن العقيدة النصرانية ورموزها، وأنهم الورثة الشرعيون لحكام إسبانيا من القوط.

أما المستعربون، فإن نقل الأرقتة كانت له انعكاساته السلبية على حياتهم، لأنه أحدث فيها فراغاً روحياً بحرمانهم لهم من زيارة رموز مقدسة كانوا يلجأون إليها في ساعات الضيق، ويجدون الراحة النفسية في وجودها بالقرب منهم، وتمثل حلقة وصل بينهم وبين السماء من جهة، وبينهم وبين أسلافهم من جهة أخرى، ورمزاً لأصالتهم وعزيتهم. وعلاوة على ما سبق، فإن نقل الأرقتة المقدسة إلى الأماكن المسترجعة قد أضاف أعباء مالية ومتاعب جسمية ومخاطر أمنية جديدة لأولئك الذين يشدون الرحال إلى زيارتها، باعتبار أن كلا الطرفين ربما يعتبره عيناً لخصمه ويتعامل معه من خلال هذا المنطلق راجع / المستعربون في عصر ملوك الطوائف بالأندلس (403 . 486 هـ / 1012 . 1093 م) دراسة للأستاذ عبد القادر عثمان محمد جاد الرب/ جامعة أم درمان . السودان[الشبكة العنكبوتية]مادة مستعربون.

(27)- أمبرسيو ويسبي ميراندا، وقعة أقليش ومصرع الأمير ضون شانجة (مجلة تطوان للدراسات المغربية الأندلسية، العدد رقم: 12. تطوان 1957م. ص: 115 وما بعدها. حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي، ص: 118.

(28)- لطفي عبد البديع، الإسلام في أسبانيا، ص: 103-104. البشري، الدور الفرنسي في الحروب الصليبية ضد مسلمي الأندلس، ص: 192. البشري، جماعات الفرسان الدينية الإسبانية وحروبها مع المسلمين في الأندلس، ص: 190 وما بعدها. بلغيت، الرُّبُطُ بالغرب الإسلامي، ص: 350. عبد العزيز بنعيد الله، معلمة الفقه المالكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988م. ص: 47. حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي، ص: 119.

Philippe Wolff, Guerre et paix entre pays de langue d'Oc et occident

musulman(essai)(Islam et Chrétiens du Midi XI^e-XIV^eS) Cahiers de Fanjeaux N°18. Edouard Privat, Editeur, Toulouse, P:33.

(29)- فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟ ترجمة، أبو بكر باقادر (مجلة الاجتهاد) العدد التاسع والعشرون، السنة السابعة بيروت خريف 1416هـ/ 1995م. ص: 60. كلود كاهن، العلاقات بين الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ص: 70. الكيلاني، الحروب الصليبية، ص: 57. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، ص: 160.

(30)- فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الإسبانية، ص: 61. أفاية، الغرب المتخيل، ص: 170.

(31)- رامون منندث بيدال، إسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام، ص: 13.

- (32)- فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الإسبانية، ص: 61.
- (33)- محمد الأمين بلغيت، الرُّبُطُ بالمغرب الإسلامي، ص: 334 وما بعدها. محمد الأمين بلغيت، الرباط والمرابطة ونظام الديرية المسيحية (دراسة مقارنة)، الجزائر، حولية المؤرخ، يصدرها إتحاد المؤرخين الجزائريين، العدد الثاني، 2002م، ص: 78.
- (30)- فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الإسبانية، ص: 68.
- (34)- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، الجزء الأول، ص: 113-114. عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص: 107. بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي، ص: 82. عباس نصر الله، دولة المرابطين، ص: 177.
- Lagardère, V, «Communautés Mozarabes et pouvoir Almoravides en 519 » Studia Islamica; Tome LXVII, Paris 1988., P; 105.*
- (35)- راجع: المسألة "في منع أهل الذمة إحداث الكنائس"، أو علو سور النصارى عن أسوار المسلمين ابن سهل: ديوان الأحكام الكبرى الجزء الثاني، ص: 1173. المازوني، الدُرُرُ المكنونة، القسم الأول، 196 ظهر. محمد الأمين بلغيت، دروس في السياسة الشرعية (دراسة ونصوص)، الجزائر، منشورات بغداد، 1999م.
- (36)- الشيخ أحمد عبد الرحمن الدمهوري (1151هـ/1739م): إقامة الحجة الباهرة على هدم كنائس مصر والقاهرة، ص: 29. فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟ ص: 68-69.
- (37)- البرزلي، الحاوي، الجزء الأول، ص: 207 وجه. الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثاني، ص: 215. عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي (22-462هـ/642-1070م)، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001م، ص: 74 وما بعدها.
- (38)- مارغريتا لوبيز غوميز، المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، ص: 275.
- (39)- عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، القاهرة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ربيع الثاني 1377هـ/نوفمبر 1957م، ص: 297. بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، ص: 82. مارغريتا لوبيز غوميز، المستعربون، الجزء الأول، ص: 275 وما بعدها.
- (40)- النوري (أحمد بن عبد الوهاب المعروف بالنوري (732هـ/1332م)، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، (إفريقية والمغرب. الأندلس، صقلية وأقريطش (27-719هـ/647-1319م) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، (الجزء الثاني والعشرون) تحقيق وتعليق. مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية. (دت). ص: 400.
- (41)- مجهول، الحلل الموشية، ص: 138.
- (42)- خوسي ألماني، الكتابات المسيحية، ص: 36. محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين، وهو العصر الثالث، من كتاب دولة الإسلام في الأندلس، القسم الأول، عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1964م، ص: 107.

(43)-ابن عذاري، البيان المرابطي، ص:39.

(44)- مارغريتا لوبيز غوميز، المستعربون:نقطة الحضارة الإسلامية في الأندلس، (الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس) الجزء الأول، ص:275. بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، ص:87.

Mensaje (I), Le christianisme en Afrique, Eglise, Mozarabes, Esclaves Chrétiens, Alger, 1915. P:15.

(45)- بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، ص:87.

(46)-ليو بولدو توريس بالباس، الفن المرابطي الموحد، ترجمة السيد عبد العزيز سالم، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1976م. ص:62. عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، ص:53.

(47)- *Bel(A), «Coup d'Oeil sur l'Islam en Berberie » Extrait de la revue des religions, Paris Janvier Fevrier.P:70.*

(48)- بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، ص:87.

(49)- نفسه، ص:87.

(50)- فيسنت كانتارينو، حرب الاستعادة الأسبانية، هل هي حرب كولونية مقدسة ضد الإسلام؟ ص:75. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، ص:250-251. دندش، الأندلس، ص:254-257. السامرائي، علاقات المرابطين بالممالك النصرانية بالأندلس، ص:304-308.

(51)- *Graetz, Les Juifs d'Espagne, P:291.*

(52)- السموأل (570هـ/1174م)، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي ﷺ -، تقديم وتحقيق وتعليق، د.محمد عبد الله الشرقاوي، القاهرة، دار الهداية، 1406هـ/1986م. ص:26. عبد المجيد الشرقي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، بيروت، دارالمدار الإسلامي، 2007م،

(53)-انظر بالتفصيل، كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية. ص:323.

dominique Urvoy, Pensers d'Al-Andalus(la vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires Berberes(fin XI^e siecle-debut XIII^e siecle)Paris, France les éditions du CNRS et presses universitaires du Mirail(Toulouse). 1990.P:132.

(54)-عبد الرزاق أحمد السهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق

الشاوي، نادية عبد الرزاق السهوري، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م. ط1. ص:166.

(55)-انظر تقييم لعصر ابن خلدون وقراءة ناقدة لكتاب حميش، الخلدونية:بوتشيش، أقواس مفتوحة حول كتاب" الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، لسالم حميش(التراكم السلي والعلم النافع)(عن قراء ابن خلدون)ص:96-97.

Marshall G.S.Hodgson, L'Islam dans l'histoire mondiale, textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad actes Sud.Fevrier .1998.P:104.

(56)- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، ص:304. محمد الأمين بلغيت، الثقافة الإسلامية وروح التسامح [دراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، الجزائر، دار التنوير، 2011م ص/13 وما بعدها. راجع الدراسة المهداة إلى المؤرخ ناصر الدين سعيدوني، رائد الدراسات العثمانية في الجزائر، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية جامعة معسكر، 2014م ص ص/365/392.

من تأويلات "جاك بيرك" للثقافة والحضارة في البلاد العربية

أ.د. الأخضر شريط.

جامعة الجزائر 2.

Abstract:

This study attempts to contact Jacques Berque interpretations about the culture concepts when Arab civilization and philosophical Aloorobih besag. This lecture is based on the cultural discourse structure when Jacques Berque concept of culture and art in the Arab Thought

Keywords:

Jacques Berque- Culture and civilization in the Arab countries-

Interpretations

ولد جاك بيرك Jacques Berque بفرنندا (1) بالجزائر عام 1910 و دون بكل عمق العلاقات الفرنسية العربية والمتوسطية كرجل ميدان وعقل. فلقد كان رجل الميدان منذ 1934 في الغرب بالمغرب. أتى أصبح مراقب مدني بعد عامين من الدراسة في السربون. ولم تكن هاتان السنتان الدراسيتان لتشفع له ما وراء اهتماماته. فلقد أدى الخدمة العسكرية في المغرب الذي لم يغادره إلا في سنة 1939. وعاد ثانية إلى الغرب. وبالأطلس الأعلى مكنه نشاطه كإداري أن يقيم علاقات مع الشعب، وهو أيضا الشيء الذي أثر في مساره الثقافي والعلمي، فأخذ على عاتقه الاهتمام بعلم الاجتماع. وجاءت أطروحته الموسومة بـ "البنيات الاجتماعية للأطلس الأعلى" لترشحه بأن يسلك سبيل الدراسات الإستشراقية، حيث شده فيها تغليب تفسير العصرية عليها وتجلى ذلك واضحا من خلال البحوث التي كانت أنذاك قد أثرت ليس على الطلبة وحسب بل أيضا حتى على الباحثين المتخصصين. وكان على هذه العين الأوروبية أن تنظر إلى العرب من واقعهم الحاضر آنذاك.

ففي سنة 1953 رافع ضد إسقاط السلطان بالمغرب. وأتم رحلاته إلى كل من مصر ولبنان . وفي سنة 1956 عين بالكوليج دو فرانس أنى تربع على كرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر لمدة تنيف عن ربع قرن. وهو الشيء الذي سيعمل معه في متابعاته للبحوث (2) وفي الأسفار.

وبمرور الزمن كان ينسج شبكته الخارقة للعادة إذ هي شبه إعلامية، متوسطة. كما عمل على إثراء كل اللقاءات على جميع المستويات. حيث تخرج على يده طلاب أصبحوا أساتذة وسياسيين. ومع كل ذلك راح يترجم معاني للقرآن الكريم وله مجموعة هائلة من المؤلفات نذكر من بينها الإسلام في عصر العالم، العرب من الأمس إلى الغد، المغرب بين حربين، مصر، الإمبريالية والثورة. المغرب تاريخ ومجتمع، الإسلام في التحدي.... إلخ من الكثير من الأعمال.

في الثقافة: التطور والمفهوم.

يكاد يجمع الباحثون أن الأصل اللغوي لكلمة ثقافة روماني، بل وحتى المعنى الدلالي هو الآخر روماني: فكلمة Culture مشتقة من Colere ومعناها يفلح، يقطن، يتعهد بالعناية يرعى ويحفظ. وتتصل قبل كل شيء بالعلاقة بين الإنسان والطبيعة بمعنى الفلاحة وتعهد الطبيعة بالعناية حتى تصبح صالحة لسكنى الإنسان. وهي بهذا تدل على موقف العناية المشفوعة بالمحبة، مما يغاير جميع الجهود المبذولة لإخضاع الطبيعة لسيطرة الإنسان. لذلك لا تقتصر على معنى حرث الأرض بل يمكن أن تعني أيضا cult (عبارة) الآلهة، أي العناية بما يخصها دون غيرها. ولعل شيشرون⁽³⁾ هو أول من استعمل الكلمة في أمور الروح والعقل. فهو يتحدث عن Excolere animum فلاحة العقل وعن cultura animi بالمعنى الذي نتحدث فيه حتى يومنا هذا عن العقل المثقف cultured mind لكننا لم نعد نحس بالمعنى المجازي الكامل لهذا الاستعمال... والسبب في عدم وجود مفهوم إغريقي مقابل لمفهوم الثقافة عند الرومان هو غلبة فنون الصناعة في الحضارة الإغريقية، فبينما كان الرومان يميلون إلى اعتبار الفن نفسه ضربا من الزراعة، زراعة الطبيعة، كان الإغريق يميلون إلى اعتبار الزراعة نفسها جزءا لا يتجزأ من الصنع تابعة للحيل البارة الحاذقة، حيل "التقنية" التي يروض بها الإنسان، أكثر الكائنات جبروتا، الطبيعة ويحكمها. وما نعتبره نحن الذين لا زلنا تحت تأثير سحر التراث الروماني، عملا طبيعيا جدا ومن أهدأ الأعمال الإنسانية، أي حرث الأرض، كان الإغريق ينظرون إليه على أنه عمل يتصف بالجرأة والعنف، وينطوي على إزعاج الأرض التي لا تنفد ولا تتعب والاعتداء عليها عاما بعد عام....⁽⁴⁾ ورغم هذا التعريف الذي قدمته حنة أرندت Hannah Arendt إلا أنها انتهت إلى الأزمة الثقافية بدلالاتها الاجتماعية والسياسية-طبعيا في البلاد الأوروبية. وبأنه ليس موضوعنا سوف لن نتطرق له.

وأما مالك بن نبي فيرى أن كلمة ثقافة لم تعرف للبلاد العربية سبيلا لا في القرآن ولا في القواميس ولا عند ابن خلدون ولكن "ومع ذلك فإن تاريخ هذه الحقبة (يقصد العصر الأموي والعصر العباسي) يدل على أن الثقافة العربية كانت آنئذ في قمة ازدهارها"⁽⁵⁾

الثقافة المفهوم والدلالة عند جاك بيرك

ففي تساؤل لجاك بيرك في كتابه الإسلام في زمن العالم L'Islam au temps du monde عن ما هي الثقافة؟ يحاول أن يجيب عليه اعتمادا على تفنيد قول بول فاليري Paul Valéry الذي قال بعد الحرب العالمية الأولى " حضاراتنا الأخرى تعلم أننا متنا (وهو يقصد الثقافات)، وهو أي جاك بيرك يرى أن ثقافتنا اليوم لم تمت وحسب مع نهايات القرن العشرين ، بل تؤكد ذلك واضحا للعيان . ولكنه يعود فيرى في الحقيقة أن ميلادها لا ينتهي."⁽⁶⁾ إن هذا القول من بيرك يفيد أن الثقافة تتجدد وهذه الأخيرة تنطوي على عدة معاني.

أولها أن التجدد يمكنه أن يكون لشيء وجد بالأصل، ثم أتت عليه ظروف تاريخية فأثقلت متغيراته العرضية، في حين أن ثوابته أي جوهره لا يأتي عيه التلف. ومنه فإنه يعود للحياة ثانية.

وثانها أن المتغيرات الثقافية يمكنها أن تتجدد على الأقل شكليا إذا كان الجوهر (أي الثوابت قد صارت رميما بفعل الانتقام)⁽⁷⁾ الذي تمارسه الأفكار في تاريخ ثقافة ما. ومن الأمثلة على ذلك ما حدث أخيرا للمجتمع السوفيياتي من فقدانه للمبررات الثقافية⁽⁸⁾، تجلى ذلك في الخروج المفاجئ لصاحب الغلاسنوست بإعلانه الشفافية والإصلاحات للمجتمع الذي أسلفنا هذا سياسيا. كما عبر عن الصيغة ثقافيا بل علميا فرار بعض العلماء السوفييات نحو الغرب. والأمثلة كثيرة في هذا المضمار. تعبر عن أن هذه الكتلة الثقافية قد فقدت مبررات وجودها منذ 1989 وهو تاريخ سقوط جدار برلين. كما أن ظهور حركات مدمرة للثقافة في الغرب بات ينذر بالخطر منذ ظهور حركات الهيبيز (hippies).

يستعرض بيرك الكثير من الأسباب والدواعي التي كانت سببا في النكوص والاضطراب الثقافي في أوروبا. ولكننا وتماشيا مع هذا البحث المتواضع سوف لا نأتي عليها كلها بل سوف نلمح للبعض منها مما يتماشى ومنهجية هذا البحث. فهو مستاء جدا من الثورة التكنولوجية التي في نظره خلفت مجتمع "اللاتقافة": المجتمع الذي عليه أن يساير الركب أي ركب التطور الصناعي وعليه في الوقت نفسه أن يخلق ثقافته. تلك الثقافة التي أتت عليها الثورة الصناعية يوما ما. وفي نظره فليس بالإمكان إعادة صياغتها من كلاسيكيتها بل من الممكن أن نبتدئ من

منطلقات مخلفات هذه الثورة التقنية، باعتبارها خلّفت رصيذا هائلا من القيم ومن المبادئ، قد تكون مغايرة تماما لنظيرتها الكلاسيكية. ولكنها ثقافة الاتصال السريع والإعلام الآلي وثقافة التقنية بصورة إجمالية.

والمهم هو أن بيرك يكون قد انتبه إلى هذا الخطر الذي أصبح يدهام الثقافة الأوروبية . وعندما نقف قليلا عند قوله السالف نجد أن الثقافة التي يمكنها أن تتجدد إنما بسبب أن منعرجات التاريخ المعاصر هي التي رمت بها إلى الموات. فهو يتحدث عن اقتناع من أن الثقافة الغربية أصبحت تعاني فقدانها لمبررات وجودها. (طبعا بسبب ويلات الحربين العالميتين وبسبب ويلات ديان بيان فو وبسبب دحر الثورة الجزائرية لاعتداء الجانب القيمي على الثوار الجزائريين في الجبال) وحين ينتبه رجل كبيرك لمسألة فقدان المبررات الثقافية للذات الأوروبية إنما يكون ذلك وليد فطانة رجل غربي ومستشرق! وهو الشيء الذي انتهت له الكاتبة اليسارية حنة أرندت Hannah Arendt حين قالت وهي تتكلم عن التحول الثقافي من الفردانية إلى المجتمعية "... ومن الأسباب التي كثيرا ما حملت هؤلاء الأفراد على الانضمام إلى أحزاب ثورية أنهم وجدوا في أولئك الذين لم يقبلهم المجتمع بعض الخصال الإنسانية التي انقرضت في المجتمع" ⁽⁹⁾.

وفي رأي جاك بيرك فإن الثقافة تبحث عن تعريف أكثر تعزيزا لها بحيث يفتح لها أسسا جديدة. واكتشافات جديدة ⁽¹⁰⁾. ثم يتساءل عما إذا كان بالإمكان اقتراح تعريف لها يكون بالحيوية وبالحركية التي هي عليها. وهل بالإمكان اقتراح تعريف للثقافة يكون مثلها حيوي وحركي ؟ وهو يعني في ما يعنيه، أن التعريف الذي يجب أن يحدد الثقافة عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الخصائص المكونة لها. بحيث تكون الخصائص هذه ملزمة من الناحية التعريفية بأحد الأمرين: الأول وهو أن يكون تعريف الثقافة تعريفا آخذا في الحسبان البناءات اللواتي يترع عليها العصر. بمعنى أن عوامل المتغيرات -ولأنها عصرية- يجب أن تكون ثوابت فيها: الشيء الذي نستنتج منه أن بيرك يغلب في هذا الجانب عامل العصرية على العوامل الأخرى.

ولتكن مثلا عادات وتقاليد أمة ما نسميها، س. إن هذه العادات وهذه التقاليد لا يمكنها أن تساهم في عملية البناء الثقافي إلا أن تصبح من عادات ومن تقاليد العصر انطلاقا من أن "لكل عصر ثقافته". وهو يساهم في تكريس: "فكرة ثقافة الهيمنة أو العولمة التي ساهمت في صهر بعض الثقافات لضرب الوحدة الثقافية وما يمثلها" ⁽¹¹⁾. يقول حسن حنفي : "وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعددات

الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة ووحدة الوطن ووحدة التاريخ ووحدة المصير المشترك⁽¹²⁾ . الأمر الثاني أن تكون الثقافة بها من الحركية ما يمكنها أن تشكل خاصية من خصائص ثقافة أي أمة. ومن هنا فإن الثقافة هذه هي تلك التي تأخذ في الحسبان عامل "الأرض المحروقة". وعليه فلا يمكن أن نتصور ثقافة يطلق عليها بثقافة التبعية، أو ما يمكن أن يطلق عليها بثقافة الخنوع والخضوع. وكل ما في الأمر أن شكل الثقافة الإهلبيجي هو النموذج المنتقى للثقافة التي ينادي بها بريك. وعليه فمع منعرجات التاريخ تسكن ثقافة ما، ومع منعرجات العصر تسكن ثقافة أخرى أيضا. والنتيجة التي يمكننا أن نخلص إليها هنا أن بريك يؤسس لثقافة العصرية على اللاثقافة: ثقافة العصرية هي في واقعها ثقافة العولمة التي سبق وأن أرشدنا إلى تفاصيلها أكثر في الأطروحات العشر التي كتبها الجابري. وأما اللاثقافة (أي على كل مجال حيوي-فطري- مصاب بما يمكن أن نطلق عليه بالفراغ الثقافي) فهي المجال الحيوي الذي يتكلم عليه بريك والذي كان يرى بأن لابد من ملئه ثقافيا. ونسي أن هناك مقولة مفادها أن الإناء لا يرشح إلا بما فيه!

إلا أن بريك يعترف بأن هذا سيكون شيء صعب المنال. وبالمقابل فإن الشرطين الذين يضعاهما بريك كخصائص يدخلان في البناء الثقافي واللذان هما: الحيوية والحركية⁽¹³⁾. لا يعتبراهما من المستحيلات التحقيق. بل يحتاجان من الراهن أن يرهن عليهما، برهنة علمية بمعنى أننا يجب أن نستفيد -في نظره- من الأخطاء التي تجاوزت مع القرنين الماضيين، وهما القرنان اللذان حاولت فيهما الوضعية والمثالية⁽¹⁴⁾ أن تحتل بهما التفكير الإنساني المبرهن عليه علميا. وبيرك يرى بأنه كان لهما إخفاق كبير في هذا المجال. إذ لم تستطع لا الوضعية - انطلاقا من أنها كانت قد تطرفت في الطرح- أن تساعد على التحليل الإبيستمولوجي لمشكلة المعرفة في العلوم الإنسانية. وأما المثالية فلقد كانت أيضا بشططها قد فتحت بابا للميتافيزيقا أكثر مما يستحق. وعليه فكانها أعادت التفكير اللاهوتي والتفكير العلمي -على الأقل- إلى ما قبل روجيه بيكون وفرانسيس بيكون .

يقول بريك في هذا المعنى: " وحتى تكون الثقافات أكثر حياة، أكثر حركية أكثر مما كانت عليه. فإنني لا أطلب سوى الدليل الإبيستمولوجي. لنرى كم كانت العلوم الإنسانية والاجتماعية متأثرة بالوضع القيمي للموجود وللمتخيل وللمتكلم بالخبرة."⁽¹⁵⁾ إذن فإن شكل الثقافات في نظره كان خاضعا للأذقان لوضع العلوم الاجتماعية وهذه الأخيرة كانت خاضعة هي الأخرى للوضع القيمي: الوضع الذي تحكمت فيه القيم، وتحكمت فيه الأخلاق، كما تحكم

فيه الأدب، وتحكم فيه إلى حد ما المجال العلمي. وبخلاصة واحدة نقول، في رأي بيرك فإن التداخل كان بينا، في ما بين ما هو أخلاقي وما هو أدبي وما هو علمي حتى بلغ أوسع معانيه. إذن هي ثلاث مقولات ثقافية "ويستطرد قائلا "ولا نرى كيف أن الوضعية الجافة و الروحانية المبللة قد سيطرت على مفكري القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بصفة جيدة.⁽¹⁶⁾ وهو اعتراف آخر من بيرك بالفشل الذي منيت به فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين. في صقل الذات الأوروبية صقلا ثقافيا يجعلها تؤسس لانتشار معالم الثقافة من فن وعلم وقيم. من فن: لأن الفن الأوروبي سقط في متاعب "الأيادي القذرة"⁽¹⁷⁾ ذاك الذي بطلها راح يبحث عن غيائه بعد الحرب العالمية الثانية(أعني الفن الذي لطخته "الوجودية كمذهب إنساني" حاول أن ينقذ البشرية من ويلات الحرب بالاعتماد هو الآخر على "دفاعا عن المثقفين". باعتبار المثقفين الطليعة يحاولون أن يلعبوا الدور المنوط بهم من أجل إنقاذ البشرية ولكن همها!

ثم يحاول بيرك أن يعالج المسألة الثقافية التي كما قلنا- يريد أن يؤسس لها من خلال نقده للثقافة التي سادت وولت، من جهة. ومن جهة أخرى من خلال اعترافه بفشل المشروع الثقافي للذات الأوروبية كما قلنا أيضا- من زاوية لغوية بحتة لأنه يعتبر أن اللغة مكون أساسي بل رئيس في الثقافة بل وفي كل ثقافة فيقول: "...إنني بصدد التكلم عن لغة هي بالتمام وليدة علوم اللغات وتطبيقاتها، حيث تولدت ثورات الإعلام الآلي التي عينت بكل فخر الخلق الصناعي، واقتרכת بل مارست تحويلا جذريا للإنسان نفسه. ولم يعد في الاجتماع مصطلح الهوية أو الخصوصية مطروح للتفكير حوله"⁽¹⁸⁾

إن بيرك هنا يتعامل مع الواقع الذي أصبح مفروضا من التكنولوجيا الجديدة تلك التكنولوجية التي ذهبت إلى التأكيد على أن اللغة يمكنها أن ترتقي لتصبح لغة للذكاء الاصطناعي وهي اللغة التي أسس لها من الناحية الفلسفية كل من فيتجنشتاين 1889-1954 وبرتراند راسل 1872-1970 في اتجاه عرف في ما بعد باتجاه الفلسفة اللغوية.و(ملخص الفكرة هذه أن اللغة الطبيعية لم يعد لها مكان في اللغة العلمية والمقصود باللغة العلمية اللغة التي تستعمل الرموز في التعبير عن العبارات عن القضايا. وهي اللغة التي اصطلح على تسميتها باللغة الاصطناعية). ومنه فإن بيرك يرى بأن الاستفادة من هذا اللون اللغوي أصبح من متطلبات العصر لأن هذا الأخير قد فرضه العصر نفسه. وذلك من أجل غرضين اثنين:

الأول أن التعبير باللغة الفصحى لم يعد يساير العصر وثانيه أن الاستعمال للغة الدارجة يسهل من مهمة التقارب بين الأفكار أكثر وهو تبرير في نظرنا من أجل تغليب سيادة العولمة الثقافية ليس أكثر. لأن مسألة اللغة العصرية الجديدة أكدت الدراسات العلمية اليوم أنه لا خيار للمجتمعات البشرية عن اللغة الطبيعية لأن ما اصطلح عليه باللغة الاصطناعية مشروع اعترضت سبيله صعوبات. حتى أن برتراند راسل قال أما عن نفسي فأني سوف استعين بالمصطلحات الفنية العلمية لهذيب اللغة العادية. وأما فيتجنشتين فلقد عاد عن مشروع اللغة الاصطناعية لما صادفه هو الآخر من صعوبات برهن عليها النقد الموجه له، تارة وباعتراف منه بفشل المشروع تارة أخرى لا سيما مسألة أن اللغة تصوير دقيق للواقع. ومن هنا فإن استعمال اللغة غير اللغة الطبيعية لا يؤتي ثماره على المستوى الثقافي والذي هو مجموع العادات والتقاليد والفنون والعلوم.

و بيريك يعلن موقفه المؤسس لثقافة العولمة - في نظرنا- فيقول و.... وهي المصطلحات - (يقصد مصطلحات الهوية والخصوصية) التي كان بالإمكان الحكم عليها بالبطلان قبل فقط عشرين سنة. وهي التي جلبت لصاحب هذا المؤلف (يقصد كتابه L'Islande au temps du monde,) جدل وعداوة. فمفاهيم (الهوية والخصوصية) تنموا على الفوارق أو الاختلافات حيث الصوتيات أو الدلالات لها استعمال معرف لدينا⁽¹⁹⁾. وها هو رأيها الواضح كالنهار بخصوص هذه الفكرة أي فكرة عولمة الثقافة يقول "إن بناء اللغة والقيم المرتبطة بها، هذه التأثيرات اللغوية والتي تمتد شيئا فشيئا حتى ميادين العلوم الدقيقة دون أن نتكلم على العلوم الإنسانية وعلى العلوم الاجتماعية تشكل حينئذ الظاهرة الأخرى الأكثر قوة...." أي ظاهرة انتشار ثقافة غياب مصطلحات الهوية والخصوصية. ويقترح تعريفا بعد التساؤل عن ما هي الثقافة ؟ فيقول بان الأنثروبولوجيين الأمريكيين قد نشروا كتابا جمعوا من خلاله التعريفات التي قدمت : العشرات أو المئات ولا وجود بعد لـ "ثورة ثقافية" وبدورنا حينئذ أن نقدم تعريفا واحدا... ويضيف قائلا: "إن الثقافة حسبنا هي حركة المجتمع التي يبحث من خلالها عن معاني وعن عبارة"⁽²⁰⁾. وهو بذلك يخالف التعريف الإيتولوجي الأنجلوسكسوني الذي مفاده أن (الثقافة = مستعملات + مؤسسات + إشارات).

هذا التعريف الذي يقدمه بيريك للثقافة هو حصيلة التأسيس أو الإنشاء الذي أقامه انطلاقا من نقده للمشروع الثقافي الذي فقد مبررات وجوده في الذات الأوروبية إلى إرساء القواعد الأولى لهذا النوع من الثقافة التي يتكلم عنها بيريك والتي -كما قلنا نحن عنها- بها

يؤسس لثقافة العولمة التي بدأت في بسط سلطانها اليوم على عالم أفكار المفكرين والسياسيين منهم لا سيما في الغرب . والتي من خصائصها ما أسماه بالحركية والحيوية (أو الحياة والمرونة). تلك الحركية التي تتوجه صوب غايات في نظره مثلى. وهي غايات جمع العالم على فكرة التفعيل الثقافي. بمعنى أن يصبح العالم بما يملك من ثروة تقنية وثروة فكرية (الخبرات التجريبية المادية) مؤهل لقيادة الثقافة العالمية. ونستنتج أنه بذلك يكون مجتمعا عصريا بهذا النوع من الثقافة. يقول في هذا المعنى "... علينا أن نضبط الثقافي وندققه ونجعله منطقيا.... إن حضارة ما هي ثقافة في الاعتبار الذي تكسر "اسمنتها المتحجر" . و عليها أن تكون مؤسسة، من التفكير، ومن اللغة..."⁽²⁰⁾

وها هو الآن يجسد فكرته التي راح يجهد نفسه في التعريف لها إنها التأسيس لفكرة العولمة الثقافية. وهو يرى عين الواقع على النحو التالي: لقد تكلمنا عن المجتمع باعتباره مجتمعا فعالا ومنفعلا من الثقافي. وإلا فإنه لا يوجد مجتمع واحد منا نحن وهو محيط بنا. بصراحة فإنه يوجد مجتمع المجموعة المدعوة: الإفريقية وبذلك فهي الإسلامية. وحيث تتباين باللغة لعربية، باللغة الصينية باللغة لفرنسية، الخ: ومنه فإنها بالأقل مجتمع المجموعة الموسعة. وهو يريد أن يقول بأنها خليط من اللغات. وفي نظر بريك العالم هو مجموعتين لا ثالثة لهما. ما سماه بالمجموعة الإفريقية الإسلامية بلغاتها المتباينة. ومجموعة مجتمع العالم، "غير أنه وبعيدا عن المجموعة يتأكد مجتمع العالم والنظير له من مجتمعات صغيرة. والتي هي الأكثر تجسيدا بسبب أنها أقل امتدادا. إنها دوائر التقارب أين تتشابك."⁽²¹⁾

وبتبرير فلسفي يستند فيه على دعائم تعود إلى الفلسفة الاجتماعية، يقدم موقفه من التفاعل الحاصل بين المجتمعين السالفي الذكر. ما أطلق عليه مجتمع القلة وما أطلق عليه مجتمع الكثرة. ليستنتج أن هذا التفاعل هو فعال بما لشخص الكثرة أو القلة فيه (وهي لفئة منه إلى الواقع ولكن أي واقع ببساطة إنه واقع شعوب ما بعد الاستعمار، وشعوب الاستعمار وشتان بين الصورتين. ومنه فإن نظرة ابن خلدون كما يرى تكون غير معبرة في نظره لأنها يمكنها أن تصح في عصر ما بعد الموحدين) يقول: "لقد ميز ابن خلدون بعد الإغريق إنسان القلة عن إنسان الكثرة، الشخص بسيط، العالم مركب قبل أن يصبح شخصا. ومن هنا فإن المجتمعات تتحرك في مكان ما فيما بين الاثنين، أقول أنه كي نصل إلى المسألة الدراماتيكية لعصرنا، عصر به الشخص والجماعات تتجاوز مكبلات هويتها. هذه الشخصية الحقة تلخص العلاقة بينه

وبين كيانه، من جهة. وبينه وبين من هو على علاقة بهم، من جهة أخرى. وبينه وبين العالم في مجموعه⁽²²⁾ وهو رأي كما قلنا يؤسس لثقافة العولمة.

بيرك والثقافة العربية : التشخيص والحل.

(1) في العادات والتقاليد

ففي كتابه العرب من الأمس إلى الغد يقدم لنا بيرك وجه العرب وكيف أنهم دائما وإلى الأبد قوم مترهلون من طبائعهم فلقد كتب تحت عنوان البدوي الأبدي ليظهر أن هؤلاء القوم حالة بهم البداوة أين ما كانت مواقعهم وفي كل الأقطار لا سيما المشرقية منها. وهو يصور هذه الطبائع حتى يعتقد الظان أن الصورة الحقيقية للعرب هي كذلك وليست شيئا آخر يقول.....هذا هو الحال في لبنان والعراق ومصر خاصة حيث يسود تناسب دقيق بين وحي القرية وثقافة الأزهر. وقد بلغ من ذلك أن الجامعة المغرقة في القدم أصبحت تظهر نفسها موقعا للأدب الريفي. ومع ذلك أنا ألع على هذه المواضع التي اكتسبت، في عملية إنقاذ ، حقها بالتربع في التدريس الجامعي ، وفي العمل الحكومي ، في مصر اليوم. يكفيني أن طراز الإنسان الذي يتجلى، وربما هنا أكثر منه في أي مكان آخر، لصق السطح من الجيلة ، وممتزجا كلياً بالجهد المتواضع وبالمباهج الساذجة التي يمنحها العمل ، هذا الطراز يبدي كلية لم تفت في عضدها حتى الآن ، لا ثقافة المدن ، سواء حركتها نزعة المحافظة على تقاليد التقوى أو النزعة التجديدية الغربية ، ولا قسوة الحياة الاقتصادية المتنامية ".⁽²³⁾

ونحن نقول أن هذه السمة أي سمة البداوة ليس صفة لاصقة بالعرب وحدهم من دون الناس ففي رأينا أن البداوة تضرب كل الشعوب التي لم تمسسها الحضارة لأن الحضارة ثقافة وبما أن العرب هم في مرحلة ما قبل الحضارة فإن هذه السمات متوفرة في بعضهم وهي المرحلة التي عايشها أيضا العلامة المسلم ابن خلدون في معالجته للعرب (أنظر المقدمة). ثم لأن البداوة تتأسس لدى الشعوب التي عمل فيها فعل الاستعمار ممارسة الموت البطيء عليها. أما أن تكون سمة طبيعية فإن لوي ماسينيون(1882-1982)²⁴ حقيقة أنه أكد على ذلك لكن هذا النوع من الدراسات أكد التاريخ بأنها من إنتاج المعامل الاستعماري أعني أنها دراسات أنشئت بغرض بث في نفسية هذه الشعوب وكيف أنها غير قابلة للتحضر. ومنه فنحن نقول أن حظ الشعوب في التحضر أو التبدي يخضع لمعامل عملية التثقيف لدى أي شعب من الشعوب ما إذا كان نشطا أم أنه يعيش السبات. وتحت عنوان طرافات عربية وقوا سم مشتركة عالمية ينتهي بيرك منها إلى استغلال بل واستعمال محي الدين صابر في المؤتمر الثالث للأدباء العرب 1957 ليعب

على قوله بأن به تناقضا عن القومية لأن برأي برك فإن هذا الطرح "مطلب متناقض" وإلى القارئ تعليق برك عن فكرة القومية يقول "فالقومية إذن هي جهد العرب لكي يتوافقوا مع الآخرين دون أن يتخلوا عن أماناتهم لذاتهم . ولا يهم أن لا يكون الحوار دائما مطروحا بوضوح، ولا موضوع الإحساس الجلي. وهذا المطلب المتناقض يعيدنا إلى قلب الواقع الذي يدوسه. فعبر المباشر وتناقضا ته وعبر النصيب من الحقيقة الذي توصلنا إليه هذه التناقضات، يكشف هذا المطلب كثيرا من الخصائص التي التمسست فيها اقترابا أوليا من العرب، في مناظرة مزدوجة، بين الخاص المميز والعالمي، وبين التاريخي والمقدس.⁽²⁵⁾

(2) في اللغة : أو في "مغامرات الكلمة".

ينطلق برك في تحليلاته عن اللغة أو ما سماه بمغامرات الكلمة من مقدمة كبرى ضمنها أن اللغة العربية: "تظل وفية لتحديدها الذي يتضمن النزول (ويشير في الهامش إلى أن كلمة "التنزيل" (في المعاجم اللغوية) بمعنى هبوط الوحي). وهو يريد أن يقول بأن اللغة العربية الفصحى عليها هالة التقديس ليتساءل بعد ذلك "كيف سمت اللغة*الفصحى ، الأمانة للقرآن الكريم ، الذي يشكل نموذجها ... لأن تتحول من سبيل لهبوط الوحي والاتصال مع الله جل وعلا إلى أداة لتبادل الشؤون الدنيوية ووسيلة للثقافة، والأنباء والتعبير، وما هو المدى الذي نجحت فيه ببلوغ هذه الغاية..."⁽²⁶⁾ ثم يقدم اللغة العربية على أنها "ليست اللغة الأم لأي أحد، وذلك لما يتجلى فيها من تقسيم الذي يقرأ وهو يقرأ لغة القرآن والذي لا يقرأ ولكنه من الأم (وراح يخلق أن لفظة أمي بمعنى مأخوذة من الأم وفي هذه الحالة يتساوى الكل في أنهم من الأم كذاك الذي يقرأ وذاك الذي لا يقرأ وشهادته في الحالة الأولى "أن التعليم الابتدائي كان يزدهر في البلدان العربية قبل الاستعمار". ولكن صفة الأمي تجعل الكل يعود إلى العربية كما أسلفنا. ليتساءل بعد ذلك عن لماذا تعطى اللغة الكبرى التي ظلت مكتوفة في مستودعها الطفولي والإلهي، رمزا اجتماعيا هائل الفعالية والعمق. والانحطاط المعنوي والتشتت السياسي، والتدهور الاقتصادي للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر.

وأفتح قوسا عن تساؤلات برك هذه، لأقول أن اللغة العربية في رأيه كانت مسؤولة عن ما لحق بالعالم الإسلامي من تدهور وانحطاط. وهذا التساؤل من برك منطقي لأنه انطلق من مقدمة كنا قد أشرنا إليها ألا وهي أن الفصحى منزلة من "التنزيل". فإذا استخدمنا هذه المقدمة في حقيقتها سنقول أن العربية كانت منذ أن وجد قوم اسمهم العرب فهي موجودة قبل مجيء الإسلام. وهي بهذا أو بذاك عرفت نماذج ممن عبر بها من أشعار المعلقات في الجاهلية مثلا،

ومن آداب عرفت بالعربية قبل "التنزيل" ومنه فالفصحى أو غير الفصحى ليست بأب لأحدكم ولا بأب لأحدكم بل "من تكلم العربية فهو عربي".

ودليلنا الثاني أن العربية بقيت دائما وأبدا وعاء تخدم الثقافات المنتشرة حتى في البلاد التي تُرسم جغرافيا بأنها البلاد العربية، ومنه فالفصحى وإن كان "الثقافي" وهو هنا القرآن الكريم قد أنزل "بلسان عربي مبين". فإن الثقافي الآخر أي الدين المسيحي له إبداعات من اللغة العربية (كما اعترف بريك نفسه بذلك فقال: "والحق يقال إذ أن المسيحيين هم الذين يتخذون وجه الرواد")⁽²⁷⁾ ويزيد ليقول: "ولا شك أن هناك ترابطا زمنيا على الأقل، بين نمو بيروت كمدينة وكمركز تجاري، خاصة منذ شق برزخ السويس، ونموها كمركز تجاري ثقافي ولكن هذا الترابط لا يمكن تحليله وتفسيره بأي شيء واضح"⁽²⁸⁾ وهذا تأكيد منه على أن نمو بيروت وتطورها كمركز تجاري وثقافي في التاريخ المعاصر منذ 1890 كان بالعربية.⁽²⁹⁾ وكله كلام بل استشهادا يتناقض وأطروحة أن العربية من "التنزيل" ولكنها كانت مسؤولة عن الانحطاط المعنوي والتشتت السياسي والتدهور الاقتصادي. كما أن الفعل الثقافي يهودي هو الآخر مدين لها، ويجري الحال على المجوسي وعلى الناري وعلى الوثني وعلى أقوام صنعوا باللسان العربي أجمل أشعار الدنيا. ومنه فإن التناقض يكتنف تساؤلات بريك. إذن ليست اللغة إلا وعاء (كأس) فيها يصب اللبن أو الخمر أو العسل أو غير ذلك، ولا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تكون مسؤولة عن تطور أو تدهور قوم لأننا نعلم أن اللغة هي التعبير عن منتجات الحضارة وكلما كان المستوى الحضاري راق كلما كانت لغته راقية والعكس صحيح: وعندما نكون منصفين للحضارة العربية الإسلامية في صورتها الحالية نقول أن القوم فيها يعيشون مستواها الحضاري: والذي هو في حقيقة الأمر مستوى يقف وسطا ما بين التفسخ الحضاري ومستوى الإيمان الحضاري. أو بتعبير أدق مستوى الذي خرج من الحضارة ومستوى الذي يلملم للإقلاع الحضاري من جهة ثانية. ومنه فإن الفعل الثقافي يخضع في تناسبه الطردي لهذه المعادلة. ومن ثمة فإن وعاء هذا الفعل (أي اللغة) هو الآخر يخضع لنفس التناسب في المعادلة.

ويخرج بريك من مغامرته للغة برأي يكاد يكون رأيه المتميز وذلك من إirاده لمفهوم أو مصطلح من الكلمة إلى اللغة وفحوى رأيه هذا، أن استعمال اللغة الثالثة على رأي توفيق الحكيم أفيد لا سيما في المسرح. ورأي أيضا كل من فكرة تعميم اللغة التي جاء بها أنيس فريحة تفيد في المسرح ومحاولة عبد العزيز الأهواني وهو يقلل من أهمية الانتقادات التي وجهت لهذه الأفكار ولغيرها من الأفكار التي كانت تتناول ما يمكننا نحن أن نطلق عليه لغة غير

لغة الكلمة. هذه الأخيرة التي يقول عنها بيريك "أما الكلمة بمراجعتها فوق الحسية وبعيها المشاعة بين أفراد الجماعة بأوسع معانيها، وبمعنيها الذي لا ينضب من المفردات وبمرونتها التعبيرية، فقد كانت على العكس قادرة على الاضطلاع بهذه المهام كاملة. وقد سبق لمنطق علم النحو الصارم، المتشدد، الذي تركز عليه والذي يتميز بتشبعه بالعقلانية أن وضعها في حالة استعداد لنضالات العصر الحديث، والدنيا الجديدة.... فكان أن أضحت اللغة العربية مهيئة لمواجهة كل الظروف: تنافس الثقافة العالمية، لطاقت المساومة السياسية أو الحركة الملهبة للحماسة في المعارضة السياسية. لقد أصبحت اللغة العربية الوجدان الخطابي للشرق"³⁰. فالكلمة هنا متعالية من الميتافيزيقا ومنطق نحوها صارم ومتشدد ولم تكن لتتجرد من الطاقات الغنائية والنغمية وهي وكذا هي الملهبة للحماسة في المعارضة السياسية. من هذه الواقعية فإن بيريك يحاول أن يعري الكلمة ليكشف عن سوءاتها وهي التي عرض بعضها هنا ليخلص إلى رأيه فيها فيقول ".... هذه العربية التي تسمى العربية "الحديثة" والتي أود تسميتها العربية الوسطى" أي وسيطة بين الشعوب، ووسيلة بين الأدب والحياة. وهذه الوساطة تتضمن خطر فشلها، وهذه لقدرة تتطلب ضربيتها..."⁽³¹⁾

بيريك والفنون:

وكتب بيريك ليرى هذه المرة أن الفن الشعبي من موجبات الحياة في البلاد العربية لا سيما وأنه يتم باللغة العامية الدارجة. في نظره لا بد من إعادة الاعتبار له. ومن هنا فإن هذا النوع من الفنون لا سيما الفلكلور منه لم يتعرض لهجمات المدينة لأنه يتمركز بل يأخذ طابع الثقافة السفلى L'Infraculture أو الثقافة الأساسية في المناطق غير الساحلية. ومن هنا "فلا يمكن تصور الفلكلور دون تصور اللغة العامية مرتبطة به"⁽³²⁾.

وينتقد بيريك أولئك الذين كتبوا للمسرح باللغة الفصحى ليرى أن هؤلاء كانوا أقرب منهم للأدب إلى اللغة، التي هي ملك الطبقات الشعبية ويبيد وجهته نظره فيه بعد أن يتعرض للذين أسهموا بالمسرحيات العامية في التنوير وهو يقول عنهم "وفي نظرنا، لا تنحصر الأهمية التاريخية للمعارك التي تثيرها آثار توفيق الحكيم، ككل الآثار الكبيرة، في هذه النزاعات بين الأجيال والمدارس المتنافسة. ففي ملحق لمسرحية عنوانها "الصفقة" هو يعرض نظريته حول لغة المسرح. وفي هذا البحث ما هو كثير الأهمية بالنسبة لدراستنا. إذ أن المسرح العربي قد استوقفنا خاصة بصفته انتصارا (خارجا عن الدين) على الكلمة"⁽³³⁾. وفي رأينا فإن هذا (الانتصار الخارج عن الدين) للمسرح العربي يعود لتلازم هذا الفن بالحركات المدرسية الحديثة

من جهة، ومن جهة أخرى يعود إلى الوضع الذي عانتته الثقافة العربية على أيام محنتها مع التحرر السياسي والاجتماعي ولم لا حتى الثقافي.

وفي الفن العربي ونفوره من التصوير كتب جاك بيرك ".....يبدو الإسلام انعداما للوجه المرسوم، وبحيرة من ضياء أسود: أو من اللون الأخضر إذ أن الأخضر هو لون "الخضر"، هذا النبي المتوسط، الذي وصفه لوي ماسينيون "بالخضرة" والذي يطوف عبر التاريخ، ولكن دون التاريخ بين الإنسان والإله، الفن الغربي ينافس الواقع. لقد أصبح نصف إلهي، وهو ربما يتحدر من المحاولة أو للاشتفاء أو لإرواء الغليل "Assouoissance كما يريد مالرو Malraux، ولكنه يتوق أيضا إلى إعادة صنع العالم. وهذا الصنع الجديد للعالم، وخاصة للكائنات، هو ما لا يريده الإسلام."⁽³⁴⁾

إن جاك بيرك وهو بصدد طرحه لفكرة الفن هنا -وهو أحد الدعائم التي تقوم عليها أي ثقافة- ينظر إلى ما سماه بفن التصوير من العين الأوروبية، هذه العين التي تُسَقِّط ما تشبعت به من ثقافتها الخاصة على ثقافة غيرها، وبالضبط هنا في مجال الفن. هذا أولا.

وثانيا أن ربط فن التصوير بصورة لون ما، وليكن هذه المرة اللون الأخضر، لا نعتقد أن أي عاقل يربط اللون بالمسميات. فما بالك إذا كان هذا المسمى نبيا كما قال عن "الخضر" لأننا نعتقد أن المسميات هي أيضا مشتقات، ولكن أسماء الأعلام لا يمكنها أن تسحب على لون ما، قيل أنه طبع فنا ما، وهو هنا اللون الأخضر. لأن اللون نعتقد جازمين أنه خلق بالطبيعة قبل خلق "الخضر". ومن هنا فلا يمكن سحب المخلوق بالمحل الثاني على المخلوق بالمحل الأول.

وثالثا أن فن التصوير في الإسلام فن ممقوت من جانب واحد هذا الجانب هو الجانب الذي يُذكر بالأصنام⁽³⁵⁾ في وقت جُعِل فيه التذكُّر لله وحده. أما بقية الحالات فهي التي دونتها الحضارة الإسلامية كما ذكر بيرك نفسه فقال "ومع ذلك فإننا نعر على طول التاريخ الفني في الإسلام على الكثير من التشخيصات التي تمثل بها كائنات حية"⁽³⁶⁾ وذكر الكثير منها وجدت بمتحف بغداد، وفي الكوفة، وفي القاهرة، وفي الخرطوم.... لكن بيرك يرى في الأمثلة التي سردها شيء قليل فقال "وكأنه (أي فن التصوير) مضيق عليه عند الزوايا: "إنه يبدو تصويرا نابعا من ضمير غير مطمئن."⁽³⁷⁾ لكن الضمير الغير مطمئن الذي برز لبيرك هو الذي أحس به في وقت غدا فيه الفن حبيس أو سجين القوى الاستعمارية الغربية التي حدثنا التاريخ أنها لا تبقى ولا تدمر مع الأسف في كل الميادين ولا سيما تلك التي كانت تمس من قريب أو من بعيد ثقافة القوم . وفي كتابه القلق العربي في الأزمنة المعاصرة يخلص إلى أن هذا القلق وهذه الحيرة

للعربي سوف تنتهي بأن لا يكثر هذا العربي لما مزق أوصاله من ماضيه السحيق ومن ما أوجده على وجه البسيطة (فشأنه شأن ذلك الذي راح يبحث عن معناه في هذا الوجود الذي صورته أيضا صاحب كتاب اللامنتحي كولون ويلسون) حتى أن هذا العربي الممزق الأوصال لا يستطيع أن يعالج أموره التي هي على صلة بماضيه من جهة ومن جهة أخرى فهو لا يمكنه أن يسير حتى واقعه الشخصي بل الفردي حتى " الكائن العربي المؤقت لا يلتف من الآن فصاعدا على نفسه في استرداد غير محدد للماضي " كالثعبان الذي يعض ذيله".⁽³⁸⁾

نلاحظ من تصوير جاك بيريك أن هذا العربي الذي يتكلم عليه هو في أشنع صورة، إنها الصورة التي هي على النحو التالي:

أولا وحسب النص فإن هذا العربي هو دنيوي (لسنا ندري ما إذا يخلفه الآخر أم لا - مع العلم أن النص هذا مكتوب في سنة 1958- هذا أولا.

وثانيا هي صورة عن هذا العربي الذي في رأيه هو غير قادر حتى على أن يلتف على نفسه. وثالثا إنه الكائن الذي لا يمثل - في نظر جاك بيريك- سوى مصدر الكينونة. (نفهم هذا من تعبيره على العربي بالكائن).

ورابعا إنه يشبه في ما يشبه -دائما حسب بيريك- الثعبان الذي عض ذيله بمعنى أن العربي لم يعد أي شيء يربطه بماضيه فهو العربي الذي فقد -حسب تصويره- كل أوأصر وكل روابط بماضيه. ومنه فهو العربي الذي ربما -في رأيه- بلا تاريخ، بل نقول بلا ماضي .

إن هذه الصورة من بيريك تعبر عن نفسية رسمت للعربي صورة في ظروف تاريخية استثنائية. إنها صورة ملتقطة عن فترة الاحتلال عن فترة الاستعمار عن فترة الثورة الجزائرية في أوج جبروت عدوها. وهي الصورة التي يمكننا أن نلتمس من مثلها في المتاهة التي أقامه عالم النفس "ثورندايك" لفئرانته ليستخلص منها قوانين التعلم والفرق هنا هو استخلاص النتائج! فبالنسبة لبيريك تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.. ويضيف بيريك صورة أخرى فيقول: " أن النظرة التي نعطيها له (أي للعربي) هي تاريخية لقد تربع على أطول الظلمات، مابين ناهشات من الكلاسيكية وصرا مات الحاضر..."⁽³⁹⁾

وبصدد حديثه عن المثقف العربي فإنه يصوره في تلك الصورة التي يعتبرها معبرة عن الراهن. وهي الصورة التي لا يرى منها المثقف العربي، إلا فاقدًا لهويته. لأنه في رأيه لا يمكنه أن يجسد واقعه من خلال أنه فرد نقي قدراته على مفاهيم الحداثة. وعمل في الآن نفسه مع محيط لم يكن في شيء ليساعده على تطوير وسائله العلمية والثقافية. لا سيما منها الوسائل

التي مكنته من ممارسة عمله كمتعلم، من جهة ووسائله التي قطعت بينه وبين ماضيه العتيق. إنه محطم ومهشم الأوصال. كأنه ذاك المثقف الذي تكلم عليه أحد الكتاب فقال بأنه يمثل صورة الرجل المتعليم صاحب الأرجل الفخارية الذي رجلاه في الأرض ورأسه في السماء. بمعنى أنه المثقف الذي تقطعت به الأسباب بين ماضيه السحيق وحاضره المترمل فيه . فيقول "إن العربي ولا سيما منه المثقف الذي اسندت له المهمة يتساءل ويتساءل عن هويته ذاتها في اللحظة التي يختلف فيها عن الآخرين. إنه يعاكس' فلم يقدر على المخالفة إبان كل فترة العتق أو التحرر الوطني.... وأن قوته وكل قوته الممزقة يصرفها في الصياح"⁽⁴⁰⁾

ومن مؤيدي جاك بيرك في رأيه في الثقافة العربية أليجيردا جوليان غريماس Algirdas Julien Greimas . فلقد كتب تحت عنوان لقاءات Rencontres: "ما هو الحدث في المضمون الثقافي العربي؟ إنه غير موجود إذا لم يكن متكلم، غير أنه يمكن له في أي لحظة أن يطفو مع الكلمات..."⁽⁴¹⁾

هل بإمكاننا أن نحول الكلام الفاعل في الحين إلى خطاب مطول ؟ إنه مناقشة حول السائر في طريق التنمية والفكر التقني: فكيف نسير دون مخاطر هذا الأخير، العامل على المنوال اللوغاريتمي المتشكل بكيفية ما، انطلاقا من النتائج المتحصل عليها مع تفكير اتفاقي ، ومفتوح على المستقبل، حيث الحرية تخشى الطريق على امتداد الأوامر المعللة والمهياة رافضة التعليقات الآلية ؟ و ما معنى قول النهضة مقابل للإسلام الأبدى ؟ إنه التماس لطرح مركب مستحيل: من هنا يبدو أن تفكير جاك بيرك ينطلق بصفة دائمة من النظري ليجد تطبيقه اليومي، في البحث الغير القابل للملل في التخصص العميق للثقافة العربية.⁽⁴²⁾

إن التساؤل حول الفعل.... يطرح حينئذ مشكل ما بعد الثقافي، إنه الخاص بعادات ثقافة مقارنة بسماتها الحقيقية. الثقافة التي بإمكانها النظر في سمة" الشيء وضده" ولا تطرحه ليس وحسب على وضعيتها وعلى سمتها الطبيعية هذا هو الذي يخصه جيدا أكثر بالنسبة للثقافة المتوسطية وسماتها المميزة، تظاهرات شاهدة غائبة للشمولية الفضاء الفسيح أليس الله الذي لأنه واحد هو وحده القادر على أن يتولى أمر التلاقي بين المتناقضات ؟ نقطة انطلاق لتدبر آخر قول مأثور لبيرك " إله الإسلام يبرهن هو نفسه على وجوده " لنقول أن كل فيلسوف يبحث عن اختتام أعماله بعمل جمالي ألا يمكن أن يكون غير جاك بيرك الذي أراد إعادة بناء الثقافة العربية في أصولها المثالية، في جمالياتها النموذجية الأصلية؟⁽⁴³⁾

وأهم النتائج المتوصل إليها في هذا البحث ما يلي:

- أن بريك جاء بمفهوم يمكن القول أنه مغاير للمفاهيم المتداولة للثقافة ، هذا المفهوم الذي رآه من الممكن أن يكون بديلا للثقافة كمفهوم كلاسيكي .
- أن مفهوم الثقافة هو ذاك المستوحى مما يمليه العصر بكل وسائله الإعلامية والتقنية وحتى المادية.
- أن الثقافة طرحت إشكالا كبيرا في البلد العربية هذا الإشكال هو أن هذه البلاد عرفت ما يمكننا أن نطلق عليه نحن بإيجاد مجتمع "اللائقافة" هذا الوضع خلف قلقا في الثقافة العربية، أتراها تهيم في العصرنة أم أنها تتحجر على كلاسيكيتها؟
- رأى بريك أنه لا من اعتماد المفهوم الراهن للثقافة ولا بد من الابتعاد عن المفاهيم الكلاسيكية التي - حسب- عانت منها البلاد العربية.
- لقد أوجد بريك عدة حلول لهذه الوضعية. فبخصوص العادات والتقاليد يدعوا بريك إلى ضرورة التخلص منها بالشكل الذي هي عليه ولا بد من الاندماج في الثقافة المتوسطية. وبخصوص الفنون الشعبية يرى بأنه لا بد من العناية بها لا سيما أنها تراث معبر عنه باللغة العامية.
- يشخص بريك عورات الفن التصويري في الثقافة العربية ليوجد أن هناك تعارضا بين ما يمليه النظري في هذه المسألة (حسب نظريته فن التصوير لا تبيحه هذه الثقافة العربية)وبن الواقع الحضاري للحضارة العربية الإسلامية الذي عرف بعضا من الفنون التصويرية.وفي رأيه للخروج من هذا التعارض لا بد من حسم المسألة باتباع الثقافة المتوسطية في هذه المسألة.
- وعن مسألة اللغة العربية يدعوا بريك إلى اعتماد اللغة المتوسطة والتي هي لغة بين العامية وبين لغة الكلمة. وفي نظره فإن التوسط يطبع دائما هذه المسائل. فلماذا لا نكون وسطيين في اعتماد هذا النوع من اللغة العربية والابتعاد قدر الإمكان عن اللغة الفصحى؟ وهي نظرة برهن التاريخ على صدقها أو كذبها.

الهوامش:

¹ (هي الآن مقاطعة دائرة من دوائر ولاية تيارت الجزائرية في الغرب الجزائري

- ² (قدم الكثير من البحوث لأكثر تفاصيل أنظر Rivages et déserts, Hommage à Jacques Berque, edition Sindbad PP275-297
- ³ (شيشرون Cicéron (106- 43 ق م) كاتب وخطيب ورجل دولة روماني
- ⁴ (حنة أرندت ، بين الماضي والمستقبل ، ترجمة عبد الرحمن بشناق ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة 1974 ، ص 229-230.
- ⁵ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة ، إصدار ندوة مالك بن نبي دار الفكر دون تاريخ، ص 20
- ⁶ Jacques Berque, L'Islam au temps du monde, sindbad, Paris, 1984, P.102-
- ⁷ (لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة راجع : Malek Ben nabi Le problème des idée dans le monde musulman
- ⁸ (لمزيد وللتوسع حول الفكرة راجع: مالك بن نبي دور المسلم ورسالاته في الثلث الأخير من القرن العشرين ، دار الفكر دمشق، 1983
- ⁹ (حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ص 216
- ¹⁰ Jacques Berque, L'Islam au temps du monde .P102 (
- ¹¹ (لتفاصيل أكثر أنظر محمد عابد الجابري ، العولمة والهوية الثقافية ، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت عدد 228 فبراير 1998
- ¹² . حسن حنفي ، صادق جلال العظم، ما العولمة؟ الطبعة الأولى دار الفكر دمشق 1999 ص 47
- ¹³ Jacques Berque, L'Islam au temps du monde (
- ¹⁴ (وهي إشارة من بيرك إلى أن هذه المفاهيم الفلسفية فقدت مبررات وجودا كثافة وهو الشيء الذي يتماشى وتحليلنا السابق.
- ¹⁵ Jacques Berque, L'Islam au temps du monde P103(
- ¹⁶ Ibid,P102(
- ¹⁷ (عنوان مسرحية للأديب وفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر.
- ¹⁸ Jacques Berque, L'Islam au temps du monde P103,(
- ¹⁹ Ibid P103 (
- ²⁰ Ibid, P104(
- ²¹ Ibid,P104 (
- ²² Ibid,P104 (
- ²³ (جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ترجمة علي سعد، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ، بيروت، دون تاريخ، ص 30.
- ²⁴ (لويس ماسينيون مستشرق فرنسي 1883- 1962 ظل على رأي ميشال دوفوكوا بخصوص الثورة الجزائرية وقضية نفي سلطان المغرب محمد الخامس لتفاصيل أكثر أنظر::Microsoft,Encarta2004

- ²⁵ (المصدر السابق نفسه ص 64)
- ²⁶ (جاك بيرك العرب من الأمس إلى الغد، ص 261).
- ²⁷ (المصدر نفسه، ص 263).
- ²⁸ (نفسه، ص 264).
- ²⁹ (لأكثر تفصيل أنظر رأي بيرك نفسه في: العرب من الأمس إلى الغد، في الرواد المسيحيين من الصفحة 264، 265، 266، 267، وكذا هامش الصفحة 264)
- ³⁰ (المصدر نفسه، ص 280)
- ³¹ (نفسه، ص 271)
- ³² (المصدر نفسه 271)
- ³³ (المصدر نفسه، ص 277).
- ³⁴ (المصدر نفسه، ص 297)
- ³⁵ (أورد العلامة الراغب الاصفهاني في معجم مفردات ألفاظ القرآن تحقيق نديم مرعشلي دار الكتاب العربي 1972 في ص 295 ما يلي: (الصنم جثة متخذة من فضة أو نحاس أو خشب كانوا يعبدونها متقربين به إلى الله تعالى، وجمعه أصنام. قال الله تعالى ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ * لأكيدن أصنامكم ﴿ قال بعض الحكماء: كل ما عبد من دون الله بل كل ما يشغل عن الله تعالى يقال له صنم وعلى هذا الوجه قال إبراهيم صلوات الله عليه: ﴿اجنبي وبني أن نعبد الأصنام﴾ فمعلوم أن إبراهيم مع تحقيقه بمعرفة الله تعالى وإطلاعه على حكمته لم يكن ممن يخاف أن يعود إلى عبادة تلك الجثث التي كانوا يعبدونها فكأنه قال اجنبي عن الاشتغال بما يصرفني عنك). انتهى.
- ³⁶ (جاك بيرك العرب من الأمس إلى الغد، ص 298).
- ³⁷ (نفسه ص 299)
- ³⁸ (Jacques Berque, L'inquiétude arabe des temps modernes. Extrait de la revue des études islamique, 1958, librairie orientaliste Paule gauthner. Paris 1958. P106)
- ³⁹ Ibid, P106
- ⁴⁰ Ibid, P107
- ⁴¹ Algirdas Julien Greimas Rencontres, In, Rivages et déserts, Sindbad Paris 18, 1988, P267
- ⁴² Ibid, P, 268
- ⁴³ Ibid, P, 268
- ثبت بالمصادر والمراجع :**
- Jacques Berque, L'Islam au temps du monde, Sindbad, Paris, 1984 (1 Jacques Berque,
- études islamique, 1958, librairie L'inquiétude arabe des temps modernes. Extrait de la revue des (2
- orientaliste Paule gauthner. Paris 1958

- (3) جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، ترجمة علي سعد، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ
- (4) Rivages et déserts, Hommage à Jacques Berque, édition Sindbad
- (5) Microsoft, Encarta 2004
- (6) Algirdas Julien Rencontres, In, Rivages et déserts, Sindbad Paris 18, 1988
- (7) Malek, Bennabi, Le problème des idées dans le monde islamique (8) مالك بن
- نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، 1983
- (9) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، إصدار ندوة مالك بن نبي دار الفكر دون تاريخ، ص 20
- (10) الراغب الاصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي دار الكتاب العربي 1972
- (11) حنه أرندت، بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1974
- (12) حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة؟ الطبعة الأولى دار الفكر دمشق 1999
- (13) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت عدد 228 فبراير 1998

حركة الاستشراق: المفهوم والنشأة، الدوافع والأهداف

د. بوسليم صالح
جامعة غرداية

Abstract:

The subject is of Orientalism and Orientalists for the time being of paramount importance, whether in the Arab or Islamic world What is meant by Orientalism? And when Orientalism movement emerged? What are the most important factors that contributed to its creation and evolution? What are the most prominent motives and objectives?.

Keywords:

Orientalism movement -Surprising - colonization - Islamic world

تجدر الإشارة في البداية، إلى القول بأن حركة الاستشراق هي حركة قديمة جدا، حيث يُرجع بعض المؤرخين تاريخ بداية نشأتها إلى العصور الوسطى، وتحديدًا في القرن الثاني عشر ميلادي، حيث تمت فيه أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وظهر فيه أول قاموس لاتيني عربي، لكن انطلاقها الفعلية كانت في أواخر القرن التاسع عشر ميلادي؛ على إثر الاحتلال الأوروبي، الذي سيطر على أغلب بلدان العالم العربي والإسلامي بصفة عامة، وبذلك فتح العديد من المؤسسات والمراكز والمعاهد لدراسة اللغات والثقافات والعادات الشرقية بأصنافها المختلفة، ليطمح منها انعقاد أول مؤتمر استشراقي بباريس عام 1873م¹.
وجدير بالذكر أيضا، ونحن نبحث في تاريخ حركة الاستشراق، أنه لا يجوز أن نبحت في هذه الحركة على أنها ظاهرة سياسية استعمارية فحسب، بل يجب تناول أي ظاهرة علمية أو ثقافية من مختلف جوانبها وتعدد أطرافها وجوانبها بالمنهج العلمي الموضوعي، متحاشين في ذلك التعميم؛ خشية الالتباس. لذا يترتب علينا تجاوز ضيق النظرة الاستعمارية للاستشراق، و الابتعاد عن الأحكام الجزافية ووضع جميع المستشرقين في قفص الاتهام وحيثيات حكم واحد. لكن واقع الاستشراق من حيث المنظور التاريخي، هو كما وصفه الباحث "إدوارد سعيد" بقوله: "أسلوب غربي للسيطرة على الشرق (الإسلامي)، وامتلاك السيادة عليه...، وبأن

الاستشراق قد شكل الحضارة الشرقية في كوكبة من الأفكار الشرقية كالاضطهاد، والأهبة الشرقية، القسوة الشرقية...².

ويبدو أن "إدوارد سعيد"، لم يكن مبالغاً حين كشف حقيقة الاستشراق والمستشرقين، وفضح نواياهم وأعمالهم التي تعاملت مع الشرق، لكن ليس من المنطق أن نصدر حكماً عاماً على "أكاديمية الاستشراق": ففيها ذوو التوجيه الاستعماري، وذوو التوجيه التبشيري، وفيهم ذوو التوجيه الموضوعي، وذلك مما يقف مانعاً أمام إصدار حكم عام يُدين الاستشراق، وإن كان هناك من الأمثلة العديدة السيئة، التي تعين الباحث على إصداره، وقليل هي تلك الشواهد التي تشهد للاستشراق، وهي خطوة لا بد منها.

ولا يتيسر ذلك، إلا بعد تحرير المعرفة الشرقية، من قوالب الاستشراق الاستعماري، ويتم ذلك من خلال مقارنة تصنيفه للمسلمات الثقافية، والأخلاقية، والشرقية والغربية، لفرز ما هو شرقي أصيل، مما هو استشراقي موضوعي واستشراقي استعماري، أو تبشيري... الخ. أولاً: تحديد مفاهيم الاستشراق والمستشرق:

أ) الاستشراق لغة: الاستشراق فعله (شرق) الشين والراء والقاف أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إضاءةٍ وفتحٍ من ذلك شرقت الشمسُ، إذا طلعت³. واستشراق على وزن استفعال، ومن معاني الاستفعال الطلب، والاتخاذ، وهذا هو فعل المستشرقين: كما سيرد في المفهوم الاصطلاحي للاستشراق.

ب) الاستشراق اصطلاحاً:

يدل تعبير الاستشراق لغة، على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، أي تعلم علوم الشرق الإسلامي. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما⁴.

وتطلق كلمة الاستشراق أيضا، على الدراسات التي يقوم بها غير المسلمين - من اليهود والنصارى ونحوهم- للدين الإسلامي، وعلوم المسلمين، وتاريخهم، ولغاتهم، وأوضاعهم السياسية والثقافية والاجتماعية. ولا بأس أن نعرض مجموعة من المفاهيم: كمحاولة لتحديد مفهوم الاستشراق.

1- المفهوم الأكاديمي للاستشراق:

يُطلق على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من بعيد أو من قريب، وكانت هذه الكلمة تطلق على دارس الآداب الشرقية أو اللغات الشرقية أو المتخصص في إحدى الدول الشرقية ، أو حتى المتخصص في سوسيولوجية أو أنثروبولوجية الشعوب الشرقية ، ويبدو أن هذا الميل القديم لإطلاق مصطلح استشراق على كل هذه الدراسات المتعددة المتباعدة المتباينة ، بدأ الآن في الانحصار؛ إذ لا نكاد نجد عالم الأنثروبولوجيا مثلا ، الذي يدرس إحدى الثقافات الشرقية ، يسمي نفسه مستشرقا على غرار ما كان يحدث في القرن التاسع عشر ميلادي. فكلمة مستشرق أو كلمة استشراق- أخذتان في الاختفاء في الأوساط العلمية والأكاديمية لتحل محلها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمي .

2- المفهوم العرقي:

و هو اعتبار الاستشراق أسلوبا للتفكير يركز على التمييز الثقافي و العقلي و التاريخي والعرقي بين الشرق والغرب⁵. ولقد أدى هذا المفهوم العرقي بعدد كبير من الكتاب و الفلاسفة ، و السياسيين، و حتى الاقتصاديين، ورجال الحكم و الإدارة، في أيام الاستعمار إلى أن يتقبلوا فكرة التمييز بين الشرق والغرب ، كنقطة انطلاق لإقامة نظرياتهم و كتاباتهم الاجتماعية و دراساتهم المختلفة عن النحواقتصادي للشرق ، وأفكارهم الخاصة عن الشعوب الشرقية و مصائرها . هذا المفهوم الفضفاض لكلمة استشراق سمح لنا بأن ندخل في عداد المهتمين بالشرق كل فئات الكتاب و المفكرين والأدباء و غيرهم ممن عالجوا حياة الشرق في مؤلفاتهم ، بصرف النظر عن ماهية هذه المؤلفات ، كفيكتور هيجو و "دانتي" ، وماركوس" ، وغيرهم ، إلا أن هذا المفهوم يصطدم بعقبات كثيرة هامة تتعلق في الأغلب بالمنهج العلمي .

ولذا ، فإن الذين يصنفون تحت هذا التصنيف تأتي كتاباتهم ، وقد خلت من الالتزام بقواعد المنهج العلمي ، تحمل تحاملا و زيفا و جهلا بالإسلام ونبيه؛ ككتابات "دانتى" عن الإسلام ونبيه ، وماركس حينما جعل الأديان كلها بمنزلة واحدة ، فكتابات دانتى أدخلت في باب التخيل و أبعدت عن الحقيقة والتاريخ ، و كتابات ماركس يشوبها التعميم و الرأي الشخصي، و هذا المفهوم يؤكد ما صدق المفهوم الأول ، والذي يري ان الالتزام بالأكاديمية و المنهجية العلمية لا يجمع مصطلح الاستشراق ، الذي يقوم منهجه كما يوضح التعريف الثاني على التمايز العرقي ، العقلي ، والثقافي بين الشرق و الغرب. وهذه العرقية كانت من أهم موضوعات الاستشراق و مدخلا سهلا للاستعمار واستغلال الشعوب، و باسم التمييز العرقي ، أعلن الغرب وصايته على الشرق و استباح حرماته ، واستغل ثرواته .

3- المفهوم الاستعماري:

هو الأسلوب الأقرب - في نظر الغرب- لفهم الشرق من أجل السيطرة عليه ، ومحاولة إعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه . و هذا المفهوم هو الذي فضح الاستشراق ، وهو يمثل البعد الثالث لرسالة الاستشراق، حيث أصبح أداة ووسيلة للتعبير عن التناقض و التباين بين الشرق و الغرب. فمن أجل ذلك الهدف الاستعماري، تمت دراسة الشرق سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا وإيديولوجيا و علميا، بل أحيانا وخياليا كذلك ، ومن أجل تلك الرسالة الاستعمارية، أصبح الإستشراق يحتل مكانة هامة بين مختلف المجالات العلمية و المعرفية لدى الاستعمار و ميول الغرب الاستغلالية.

ج) تحديد مصطلح مستشرق:

يُعرف بعض الباحثين المستشرق، بأنه هو العالم الذي يشتغل بتلك الدراسات التي تتعلق بالشرق (الشرق الاسلامي)، وأغلب المستشرقين يهدفون من دراستهم إلى تشكيك المسلمين في معتقداتهم وتراثهم التاريخي والفقهية، وإضعاف روح المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين⁶.

ويرى أربري: إن أول استعمال لكلمة "مستشرق" رأيناه في سنة 1630م، حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية⁷، وفي سنة 1691م وجدنا "أنتوني وود"، يصف "صموئيل كلارك"، بأنه "استشراقي ناب"، وهو يعني بذلك، أنه عرف بعض اللغات الشرقية، وفي خلال المجادلة التعليمية بالهند، التي حسمها تقرير "ماكولي" الشهير سنة 1834م، وكان المستشرقون حينها هم الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين. ومما يؤسف له، كما يقول "أربري" أن ما أنتجه هذا النزاع المشهور من الحزازات، قد ألصق باسم المستشرق قدرا كبيرا من القبح والنقد، ولا شك أن "تشارلز دوني" كان يشير إلى ذلك، حيث يقول: "إن الشمس جعلتني عربيا، ولكنها ما شوهتني قط بالاستشراق"⁸. ولكن "أربري" يختار تعريف قاموس أكسفورد الجديد، فيحدد مصطلح كلمة المستشرق بأنه، من تبحر في لغات الشرق وأدابه⁹، وذلك هو التفسير الذي سنعتمد عليه، وإن كان يفرض علينا أن ندع الآخرين أن يكتبوا عن ذلك الكم الغفير من الشهرة والصيت، الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموا أدبا بديعا، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق، فلا يستطيع تسميتهم مستشرقين.

ويبدو أن هذا التعريف يحمل في طياته التاريخية معنى الصراع الغربي والميول الاستعمارية، مما ألصق به من ظهور المصطلح قبل أن يكون علما؛ مجرد نزاعا وتهما وشكوكا. وذلك لما تشير إليه عبارة تشارلز دوني، التي يقول فيها إن الشمس جعلتني عربيا، ولكنها ما شوهتني بالاستشراق، وذلك ما جعل تاريخه جديرا أن يوصف بأنه تاريخ الصراع والتضليل الثقافي ضد الإسلام¹⁰. ويرى "ديتريش" أن المستشرق، هو ذلك الباحث، الذي يحاول دراسة الشرق و تفهمه ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق¹¹.

(د) علم الاستشراق :

يقول "بارت"، بأن الاستشراق هو علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب بشيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق على كلمة استشراق مشقة من كلمة شرق¹². وكلمة شرق تعني مستشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي، والأمر إلى هذا الحد واضح كله، ولكن ما يعني كلمة شرق في هذا المقام بالذات؟. والظاهر أن اسم الشرق تعرض لتغيير في معناه، فالشرق بالقياس للألمان، تعني به العالم السلافي، أي العالم الواقع خلف الستار الحديدي، وهذه المنطقة يختص بها الاستشراق، فمكانه جغرافيا في الناحية الشرقية بالقياس للألمان. و المصطلح في مفهوم معظم الغربيين أمثال "مكسيم روندسون" (Maxime rodinson) خاصة "برنارد لويس"، هذا الأخير الذي يذكر بأن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفارسية عام 1799م، بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838م، وأن الاستشراق إنما ظهر لحاجة إلى إيجاد فرع متخصص في فروع المعرفة لدراسة الشرق، ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجالات، والجمعيات والأقسام العلمية¹³. وهناك تعريف آخر للاستشراق، حيث لا يرى أن كلمة استشراق ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي، وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس، ولهذا دلالة معنوية الشروق، وهي: الضياء والنور، والهداية، بعكس الغروب؛ بمعنى الأفول والانتفاء.

وقد أرجع (Johan Jakob reiske) "يوهان جاكوب رايسه" إلى المعاجم اللغوية الأوروبية سواء الألمانية أو الفرنسية أو الإنجليزية، لبحث في كلمة شرق Orient؛ فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة تتميز بطابع معنوي وهو Morgenland، وتعني بلاد الصباح، ومعروف أن الصباح، الذي يتضمن معنى النور واليقظة، وفي مقابل ذلك تستخدم في اللغة الألمانية كلمة Abendland، وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة¹⁴.

وعلم الشرق هذا علم الروح يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية، ولغاتها وتاريخها، وحضارتها، ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية، أي أن يسعى كما سميناه درس

تاريخ الروح الإنساني من وجهة نظر الشرق ، لأن إظهار قوى الروح و استعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان.

ويرى رودنسون أن كلمة مستشرق ظهرت في اللغة الإنجليزية حوالي 1779م ، كما دخلت كلمة الاستشراق على معجم الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق ¹⁵. وقد تعرض الباحث شكري النجار لمفهوم الاستشراق، حيث حدده بثلاثة مفاهيم ، غير أنه يعرض عن توضيح ما إذا كانت تلك المفاهيم الثلاثة تطلق على مراحل مختلفة للاستشراق، أم أنها كانت تلك المفاهيم الثلاثة تطلق على مراحل مختلفة للاستشراق ، أم أنها تمثل زوايا الاستشراق المتعددة ، والذي نراه كما تعرب عنه وجهة نظر الباحث أنها زوايا للاستشراق تعبر عن أبعاده التاريخية والمنهجية، إذ يرد ظهورها جميعا الى القرن التاسع عشر، وهو العصر الخصيب للاستشراق والاستعمار والتبشير ¹⁶. ويرى بعض الباحثين أن علم الاستشراق هو الوجه الآخر والمقابل ، بل و النقيض من الاستغراب، أو هو رؤية الأنا الشرق ،من خلال الآخر (الغرب) ¹⁷.

ويشير " برنارد لويس" (Bernard lewis)، وهو صاحب كتاب (المسألة الاستشراقية) ، إلى القول بأن المستشرق هو: " كل من تجرد من أهل الغرب ، لدراسة بعض اللغات الشرقية ، وتقصي آدابها طلبا للتعرف على شأن أمة أو أمم شرقية ، من حيث أخلاقها ، وعاداتها ، وتاريخها ، ودياناتها ، أو علومها وآدابها ، أو غير ذلك من مقومات الأمم " ¹⁸. والأصل في كلمة استشراق ، أنه صار شرقيا ، أو كما يقال: استعرب إذا صار عربيا .وفي هذا الصدد، يقول صاحب كتاب مقدمة في علم الاستغراب: " الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من

باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى ، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة ، التي يدرسونها ، فالمستشرق لا ينسى أبدا لغته وثقافته ، التي تربى ونشأ فيها " ¹⁹ .

- مفهوم الاستشراق عند علماء العرب وعلماء الغرب:

انقسم علماء العرب في تحديد مفهوم الإستشراق إلى مذاهب عديدة، لذا رأينا من المهم الإشارة إلى بعض هذه المفاهيم. وفي ذلك يقول الباحث أحمد حسن الزيات، يُراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره. وكان يقصد به في العصور الوسطى دراسة العبرية لصلتها بالدين ، ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم ، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغمورا بما تشعه منائر بغداد و القاهرة من أضواء المدينة والعالم ، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقا في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح ²⁰ .

و يذهب بعض الباحثين في تعريفهم للمستشرق، بأنه كل من تجرد من أهل الغرب لدراسة بعض اللغات الشرقية ، و نقص آدابها لتعرف شان امة أو أمة شرقية من حيث أخلاقها وعاداتها ، و تاريخها ، ودياناتها أو علومها و آدابها ، أو غير ذلك من مقومات الأمم ، والأصل في كلمة " استشراق " أنه صار شرقيا ، كما يقال " استعرب إذا صار عربيا" ²¹ .

و يستطرد الباحث على العناني في فهمه للاستشراق فيقول: " من صيغة هذه الكلمة تعرف أن المستشرق هو المشتغل بالعقليات الشرقية سواء أكانت سامية أو غير سامية ، ولكن هذه الكلمة في اصطلاح العلماء والأدباء تطلق على المشتغل بالعقليات السامية خاصة ويتبع ذلك في اللغات الحامية" ²² . ويقول أحمد الشرباصي: " المستشرقون قوم من أوربا نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث وشغلوا في أغلب الأحيان بالبحث في التاريخ، والدين و الاجتماع، و لكل منهم

لغته الأصلية التي رضع لبانها من أمه وأبيه ومجتمعه، وبيئته فصارت لها اللغة الأم كما يُعبرون عنها، فهو يغار عليها ويتأثر بها ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية ليحاور لغته الأصلية وليدرس حضارة الشرق وعلومه وآدابه"²³.

أما لدى علماء الغرب فيتسائل (آرثر أربري) نفسه ما هو الاستشراق؟ وما كنه المستشرق؟ من الجلي أن الكاتب حين يعرض لمثل هذا الموضوع الواسع ، الذي لا يزال مجهولا بين الجماهير حيث يحاول يوهان الوصول إلى اتفاق بينه وبين قارئه ، حتى يتعرفوا موقفهم لتعرفا صحيحا ، و مما يزيد ضرورة هذا التفاهم أن الاستشراق و مثله في ذلك مثل كثير من فروع العلوم الأخرى ، قد تخطى حدوده إلى ميادين تنتمي في حقيقتها إلى العلوم الأخرى قد تخطى حدوده إلى ميادين أخرى تنتمي في حقيقتها إلى علوم أخرى مستقلة عنه ، و إن كانت مجانسة له ، حتى إن المستشرق يشارك في علمه عالم الآثار ، و الحفريات و المؤرخ و عالم الصرف و الاشتقاق ، و عالم الأصوات و الفيلسوف ، و عالم اللاهوت ، و الموسيقى و الفنان .و يرى "ديتريش" أن المستشرق : هو ذلك الباحث، الذي يحاول دراسة الشرق و تفهمه و لن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار مالم يُتقن لغات الشرق"²⁴ . ويتبين للباحث بأن كلمة الإستشراق تحمل دلالتين ،أولاهما هو: أن الإستشراق هو علم يختص بفقهِ اللغة و معلقاتها على وجه الخصوص ،وثانيتها : هو أنه علم الشرق، أو علم العالم الشرقي على وجه العموم، فعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بعارف الشرق من لغة و آداب ، و تاريخ، و آثار وفن، و فلسفة واديان وغيرها من علوم وفنون"²⁵.

كما أن كلمتي الإستشراق و المستشرق علميا حديثتا العهد نسبيا في الإنجليزية و الفرنسية ، اذ تبنتها الأولى حوالي سنة 1779م ، و تبنتها الأخرى حوالي عام 1799م، و اعترفت بهما الأكاديمية الفرنسية المشهورة بالحیطة في إدخال الكلمات الجديدة إلى اللغة الفرنسية، فأدخلتها إلى معجمها المشهور عام 1838م . ثم إن الإستشراق كفكرة علمية، قد نال حظا

عظيما في أثناء القرن الثامن عشر ميلادي، حيث كان الشرق يأخذ مكانه في أبحاثه ومؤلفاته، إلى جانب الغرب في افق شمولي، كما يؤكد رودنسون، ممّا يدل فيما نظن على أن دراسة العرب وما يتعلق بهم كان ويزال أمرا بالغ الأهمية لعلم الاستشراق ودراسته.

- ثانيا: حركة الإستشراق: نشأتها وأطوارها:

نشأت العلاقة بين الشرق والغرب منذ أقدم العصور التاريخية، وهذا لطبيعة موقعهما الجغرافي ومركزهما الخطير فيه، فليس غريبا مع هذه العلاقة الوثيقة أن يهتم أحدهما بالآخر، وليس عجيبا أن يظفر الشرق بمزيد من العناية لسحره الروحي وعظمته الخالدة وتاريخه الحافل بالأمجاد والبطولات، ففيه نشأت حضارات ونبئت فيه ثقافات أخرى وابتدعت آداب، وولدت فلسفات، وقامت ثورات و أنزلت أديان ووضعت نظم و رسمت سياسات، فكان ولم يزل منطقة صراع عنيف دائم ومسرحا للانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية²⁶.

لقد كان الاستشراق وليد الاحتكاك بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني أيام الفتوحات الإسلامية للغرب، وإبان الاستعمار الغربي للصليبي للشرق، وعن طريق السفارات والرحلات، وكان الدافع الأساسي لحركة الاستشراق الجانب اللاهوتي النصراني بغية تحطيم الإسلام من داخله بالدس والكيد، وإثارة الشبهات والشكوك حول مبادئه وقيمه وشرائعه وتاريخه. ومهما تكن أهمية تلك العلاقات، فإن الذي يهمنا في هذا البحث هو حركة الاستشراق وأطوارها، وهي حركة علمية واسعة النطاق ومتعددة الجوانب، متشابكة الأطراف؛ فقد تناول المستشرقون جميع الدراسات الشرقية بصفة عامة، والدراسات العربية خاصة، و برغم كثرة عدد المستشرقين، وتعدد مجالاتهم العلمية، ونشرهم الكثير من البحوث، وبرغم أثر الاستشراق في الفكر العربي، فإن الكتب العربية، التي تدرس حركة الاستشراق مازالت قليلة إلى حد كبير إذ إن دراسة هذا الموضوع الحيوي مشوبة بالمصاعب والتعقيد والتشابك²⁷. إذن، فالاستشراق يمثل حركة متواصلة الحلقات، يحاول فيه الغرب التعرف على الشرق علميا وفكريا وأديبا، ثم استغلاله اقتصاديا وثقافيا واستراتيجيا وجعله منطقة نفوذ له

يسيطر بها على العالم بأسره. ولم يستطع المؤرخون أن يتفقوا على تحديد بداية الاستشراق، فبعضهم يعود به إلى الراهب الفرنسي "جيردوي أوراليك" الذي قصد بلاد الأندلس الإسلامية وتعلم على أساتذتها في أشبيلية وقرطبة، حتى أصبح أوسع علماء عصره الأوروبيين إطلاعاً، وقد تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم "سلفستر الثاني" (999-1003م).

ويعد القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين عصراً ازدهار الحقيقي للحركة الاستشراقية؛ ففي شهر مارس 1795م أنشأت الحكومة الفرنسية مدرسة اللغات الشرقية الحية، وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو اتخاذ طابع علمي على يد "سلفستري دي اس" 1838م، الذي أصبح إماماً للمستشرقين في عصره، وإليه يعود الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية يؤمها التلاميذ والعلماء من مختلف أوروبا ليتعلموا على يديه.

وفي منتصف القرن التاسع عشر، قام المستشرقون بإنشاء جمعيات للدراسات الاستشراقية في مختلف بلدان أوروبا وأمريكا، فتأسست أولاً الجمعية الآسيوية في باريس عام 1822م، ثم الجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وإيرلندا عام 1823م، والجمعية الشرقية الأمريكية عام 1842م، والجمعية الشرقية الألمانية عام 1845م، وأول مجلة استشراقية أصدرها "هام برجشتال" في فيينا باسم "ينايبع الشرق" من سنة 1809-1818م وفي عام 1895م ظهرت في باريس مجلة الإسلام الاستشراقية. وفي 1906م ظهرت مجلة العالم الإسلامي التي أصدرتها البعثة العلمية الفرنسية في المغرب، ثم تحولت هذه المجلة إلى مجلة الدراسات الإسلامية، وفي سنة 1910م ظهرت مجلة الإسلام الألمانية، وفي سنة 1912م ظهرت مجلة عالم الإسلام الروسية. وفي 1911م ظهرت مجلة العالم الإسلامي الأمريكية برئاسة القس زويمر رئيس المبشرين في الشرق الأوسط. وشهد القرن التاسع عشر بداية عقد المؤتمرات الدولية الاستشراقية، ففي باريس عام 1873م عقد أول مؤتمر دولي استشراقي، ثم توالى عقد المؤتمرات الاستشراقية، وقد بلغ عددها العشرات، وهي تضم مئات العلماء المتخصصين في الدراسات الإسلامية، وقد نشرت بحوث ودراسات المؤتمرات الاستشراقية في عدة مجلدات، ولا يزال المستشرقون يستفيدون من نتائج هذه المؤتمرات في كتاباتهم ومؤلفاتهم التي يبثون فيها مواقفهم التشكيكية من الإسلام عقيدة وشريعة وتاريخاً.

وقامت الجامعات الغربية بتأسيس كراسي للدراسات الاستشراقية في علوم الإسلام وآدابه وحضارته، ولقد تخرج على أيدي الأساتذة المستشرقين عدد من المستشرقين الجدد وعدد لا يستهان به من الطلاب القادمين من العالم الإسلامي، ومما يؤسف له، أن بعضهم

أصبحوا معاول هدم في بلدانهم الإسلامية²⁸. ويرى المفكر مالك بن نبي أنه: يجب أولاً أن نحدد المصطلح، أي أننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين، الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي، وعن الحضارة الإسلامية، ثم علينا أن نصف أسماءهم في شبه ما يسمى "طبقات" على صنفين :

- من حيث الزمن : طبقة القدماء مثل "جيرير دوريباك"، و "القدسي" "توماس الاكوييني" وطبقة المحدثين مثل كاردوفو، وجولد سيمر؛

- من حيث الاتحاد العام نحوى الاسلام والمسلمين في كتابهم : وهناك طبقة المحايدون للحضارة الإسلامية ، وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها .

ويؤكد مالك بن نبي على عمل بالغ يقوم به الشرقيون، ألا وهو تصنيف المستشرقين إلى طبقات ، وذلك علم برع فيه المؤرخون الإسلاميين دون سواهم من الأمم²⁹ . ومن هنا ، كان الاستشراق يمثل مجموعة اهتمامات الغرب بالشرق دينيا وثقافيا ، وإرساء فكرة أن العالم الشرقي والإسلامي، يمكن أن يكون معملا للفكر الغربي ، والبحث العلمي . ولعل هذا ما يدعونا إلى التأكيد بأن الاستشراق كان أداة استعمارية، ساهمت بشكل جدي في توسيع الصراع بين الغرب والشرق ، و الزج بالإسلام في حلبة الصراع والمواجهة . بين الإسلام و المسيحية الغربية و مع اليهودية وتحريف القرآن، والعقل السامي... إلخ .

ثالثا: دوافع وأهداف حركة الاستشراق.

يمكن للباحث من خلال تفحص أوجه الصلة بين الاستشراق والتبشير، وبين الاستشراق والدوائر الاستعمارية الغربية، أن يوجز أهم أهداف حركة الاستشراق ودوافعها في الآتي:

(أ) الدافع الديني:

ويتمثل الدافع الديني للاستشراق في الأمور الآتية³⁰:

- أنه لما تزعمت العقيدة النصرانية المحرّفة في نفوس الأوروبيين، عمد نفر من رجال الكنيسة ومنسوبها إلى دراسة الإسلام دراسة تشكيكية لحماية النصارى منه، فحجبوا عن

شعوبهم حقائق الإسلام، وأطلعوهم على ما زعموه من نقائص وعيوب، وحذروهم من الدخول فيه، خاصة وأن أعداداً كبيرة من النصارى بدأت تبحث عن دين جديد. إنهم أرادوا أن يثبتوا لشعوبهم أن الإسلام دين لا يستحق التقدير، وأن أتباعه مجموعة من اللصوص الهمج وسفاكي الدماء،

- أرادوا الانتقاص من الإسلام حتى لا يلتفت النصارى إلى نقد العقيدة النصرانية التي لا يقبلها العقل، ونقد الكتب المقدسة المحرّفة عندهم.

- محاولة تنصير المسلمين، أو تشويه صورة الإسلام في نفوس أبنائه، وحملهم على كراهيته والابتعاد عنه، ومن ثم إِمَّا أن يكونوا من الملاحدة الذين لا دين لهم، أو من الخاضعين فكرياً واجتماعياً لحضارة الغرب اللادينية، لأن من الأهداف الفرعية للهدف الديني الرئيسي للاستشران الهدف التنصيري³¹، إذ وجد جمع من المستشرقين هدفوا من دراستهم للشرق إلى تعميق فكرة التنصير في تلك المجتمعات المستهدفة.

- إثارة الشبهات والشكوك في مصادر التشريع الإسلامي، والزعم بأن أصوله ومبادئه مستمدة من اليهودية والنصرانية.

ب) الدافع الاستعماري:

عمد المستشرقون إلى دراسة الإسلام وعلومه وآدابه، وذلك لخدمة المخطط الاستعماري، الذي كان يهدف إلى السيطرة على العالم العربي والإسلامي، حتى يمكن للمستعمرين التعامل مع الشعوب المغلوبة المنهوبة على ضوء ما عرفوه عنها³²، وكانت أغلب الدراسات الاستشراقية، تهدف إلى تحقيق ما يلي:

- اكتشاف مواطن القوة في الشعوب المسلمة- عناصر المقاومة الإسلامية الروحية والمعنوية- التي تقف حائلاً أمام السيطرة الاستعمارية، ثم بث عوامل الوهن والارتباك في تفكير المسلمين، لإفقادهم الثقة بأنفسهم وتراثهم، وتنمية مواطن الضعف التي تجعل في المسلمين قابلية للاستعمار بأشكاله وأساليبه الحديثة والمعاصرة،

- العمل على ارتقاء الشعوب المسلمة في أحضان الغرب الاستعماري، وإقبال على الأفكار والثقافات الغربية المادية اللادينية،

- إحياء الدعوات والنعرات الجاهلية، وإحلال المفاهيم القومية والوطنية الضيقة، ومن ثم تشتيت شمل الأمة المسلمة الواحدة التي تجمعها رابطة: وحدة العقيدة وأخوة الإيمان.

يقول القس سيمون: "إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمير وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوروبية"³³، ويقول لورانس بروان: "الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قوته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي"³⁴. ويقول غاردنز: "إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوربا"³⁵.

وقد اتسع مجال السيطرة الأوروبية المباشرة من 35 بالمئة من سطح الأرض المأهول الي حوالي 85 بالمئة وهذا ما جعل إنجلترا تسيطر على 30 مليون كلم مربع و 400 مليون نسمة، و فرنسا على 10 مليون كلم مربع و 48 مليون نسمة ، فيما عادت الحصص الأقل اتساعا إلى ألمانيا وإيطاليا و بلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية³⁶.

ج) الدافع السياسي:

ظهر الدافع السياسي وراء الدراسات الاستشرافية، على النحو الآتي:

- أنه لما خضع العالم للاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين اضطرت الدول الاستعمارية إلى تعليم موظفيها في المستعمرات لغات أهلها وآدابهم وتاريخهم وتراثهم حتى يتمكنوا من سياسة شعوب تلك البلاد، وتوجيهها لقبول السياسات الاستعمارية.

- لما رحل الأجني عن البلاد الإسلامية وتحررت الشعوب من سيطرته العسكرية، أراد الغرب الصليبي أن تكون له في قنصلياته وسفاراته رجال لهم زاد جيد من الدراسات

الاستشرافية، لكي يقوم هؤلاء الرجال بالمهام التي تخدم سياسة الغرب وأطماعه في المنطقة، ومن أبرز هذه المهام، نذكر:

أ - الاتصال برجال الفكر والأدب والسياسة والصحافة وإقامة علاقة مودة وصداقة معهم، ومن ثم استخدامهم في بث الاتجاهات السياسية والفكرية التي تريدها الدول الاستعمارية.

ب - الاتصال بالعملاء والأجراء الذين تربوا في أحضان الغرب ومعاهده، ومن ثم تزويدهم بما يساعدهم على القيام بمهمة خدمة الغرب.

ج - إحداث الفتن والثورات والانقلابات السياسية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي.

(د) الدافع الاقتصادي والتجاري:

تعد ثروات الشرق الإسلامي وخيراته وموارده، من إحدى الأهداف الأساسية التي يسعى الغرب للسيطرة عليها، نظرا لاحتياج الغرب لها في ازدهار صناعته وتجارته، ولحرمان شعوب المنطقة منها، وأيضاً لتوسيع تجارة الغرب بالاستيلاء على الأسواق التجارية الاستهلاكية، والقضاء على الصناعات المحلية. ومن هنا، عمد المستشرقون إلى السفر إلى البلدان الإسلامية لدراسة تاريخها وجغرافيتها وطبيعتها الزراعية والبشرية، ودراسة عادات وتقاليد الشعوب المسلمة المتعلقة باللباس والطعام ونحوه.

(و) الدافع النفسي:

وتكمن في طبيعة الانسان من حيث هو كائن حي ومخلوق له خصائصه وآماله وأحلامه وأطماعه وأهدافه، ونزواته وإحساساته، ولابد له أن يتصنع بوجوده المادي والفكري والنفسي على حد سواء، ومن هذه الدوافع رغبة الانسان الطبيعية في المعرفة والابداع ونزعة الظامئة للتعرف على حياة الآخرين وأفكارهم، وغريزته التواقفة في المعرفة أخبار الناس، وأسرارهم وخباياهم ولذاته في تحمل المصاعب للوصول الميادين مهمة، ومسائل غامضة وشغفة الشديدة بالتجارة وكسب الاموال واكتناز الخيرات والسيطرة عليها وولعه الكامن في نفسه للسيطرة على الآخرين.

رابعاً: وسائل الاستشراف:

لجأ المستشرقون من أجل تحقيق أهدافهم، إلى وسائل وأساليب متعددة ، ولعل من أهمها³⁷:

- تأليف الكتب في الموضوعات والدراسات العربية والدينية، حيث نجدهم قد ألفوا في التاريخ العربي الإسلامي، وفي الشريعة والعقيدة، وفي تاريخ الأدب العربي، وفي التصوف والأخلاق، وفي العلوم المتعلقة بالقرآن والسنة، وأكثر مؤلفاتهم مشحونة بالأكاذيب والطعون في الإسلام، ومملوءة بالشبهات والشكوك. وقد بلغت أعداد الكتب التي ألفوها منذ القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين ما يقرب من ستين ألف كتاب.
- إصدار الموسوعات والمعاجم بلغات مختلفة، وقد اعتبرت هذه المعاجم والموسوعات مرجعاً لكثير من طلاب الدراسات العربية والإسلامية، ومن هذه الموسوعات: دائرة المعارف الإسلامية، المعجم العربي اللاتيني لجورج فيلهلم فرايتاك، تاريخ الأدب العربي للألماني كارل بروكلمان، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لعدد من المستشرقين.
- إلقاء المحاضرات وعقد الندوات في الجامعات والمعاهد والمؤسسات العلمية في العالم الإسلامي، وهم في الغالب يستدعون عن طريق تلامذتهم وعملائهم. والتدريس في الجامعات الأوروبية والأمريكية وخاصة في أقسام الدراسات العربية والإسلامية التي أنشأوها في بلاد الغرب لاستقبال أبناء العالم الإسلامي، ولتخريج الغربيين العاملين في النشاط الدبلوماسي بالسفارات والقنصليات لبلدانهم، والذين يلتحقون بمراكز البحوث والدراسات المهمة بالشرق.
- إصدار المجالات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام والمسلمين.
- جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها ونشر الكثير منها، وخاصة تلك التي تحمل الأفكار الضالة والعقائد المنحلة، وقد بلغت المخطوطات العربية في مكتبات أوروبا عشرات الآلاف.
- الترجمة: قام المستشرقون بترجمة المئات من الكتب والمؤلفات العربية والإسلامية إلى اللغات الأوروبية، لقد ترجموا القرآن الكريم ووضعوا في الهوامش ومقدمات ترجماتهم تصوراتهم الخاطئة للحقائق والمفاهيم الإسلامية.
- نشر المقالات والبحوث في الصحف والمجلات الإسلامية، وقد تمكنوا من استئجار عدد منها لنشر أفكارهم وآرائهم المعادية للإسلام.

- عقد المؤتمرات الاستشراقية التي يتدارسون فيها طرق ووسائل الاستشراق وأهدافه ويتبادلون فيها الرأي والمكيدة، وأول مؤتمر استشراقي عقد في باريس سنة 1873م.

- التدريس في الجامعات والمدارس التي أقامتها الدول الأوروبية في ديار المسلمين، ولقد استطاع المستشرقون أن يخرجوا أعداداً من أبناء المسلمين الذين يكون ولاؤهم الثقافي والسياسي والحضاري للغرب الكافر.

- تربية عدد من أبناء المسلمين - وخاصة في جامعاتهم ومعاهدهم ومراكزهم العلمية- على أفكارهم المعادية للإسلام، ومن ثم استخدامهم معاول هدم للإسلام من الداخل.

وبالرغم كل ذلك، لا بدّ أن ننصف حركة الاستشراق في أنها قد أعطت دفعا قويا للتراث العربي بإحيائه، حيث أن الاستشراق أفاد الثقافة العربية فوائد عديدة، نذكر منها: "نشر الثقافة العربية في أوروبا، وترجمة كثير من كتب التراث العربي إلى اللغات الأخرى، وكذا تصحيح فكرة الشعوب الأوروبية عن العرب والإسلام، وكذلك نشر كثير من كتب التراث نشرًا علميًا، أضف إلى ذلك كتابة العديد من المؤلفات النفيسة عن الحضارة العربية والإسلامية، ويمكن زيادة الاستفادة من بعض العلماء المستشرقين في كثير من الميادين الثقافية في البلاد العربية"³⁸.

و في اعتقادنا أن هذا ليس دفاعا عن الاستشراق ، ولا يسعى هذا البحث إلى ذلك ، فهناك من المستشرقين من وجدوا من يُدافع عنهم ، ومن لا يزال يدافع عنهم؛ سواء من بينهم أو من بين المتأثرين بهم ، وبما قدموه للثقافة العربية من جهد . وإنما القصد من ذلك، هو محاولة النظر إلى ظاهرة الاستشراق بارتباطاتها المتعددة بنظرة موضوعية قائمة على البحث العلمي المتجرد من سيطرة الهوى والعاطفة الزائدة عن المطلوب ، ونحن مطالبون هنا بالإقناع العلمي، الذي يُركز على الحقيقة العلمية ويضعها بين ناظري المتلقي بأي صياغة مناسبة للإقناع .

وفي الختام ، توصلنا إلى جملة من الاستنتاجات، نوجزها في الآتي:

- يُعد الاستشراق اليوم مصدراً فاعلاً من مصادر المعلومات عن الإسلام والمسلمين ، وهذا من الدوافع العلمية النزهة ، وإن كان المعاصرون من المستشرقين لم يحذو حذو أسلافهم

في التعمق والدراسة، ولكن اكتفوا بدراسة وتحليل الحاضر الإسلامي، وأحياناً بسطحية كبيرة. وبرغم كل ذلك، فإن للاستشراق أخطأؤه، وإن كان جميع المستشرقين تجمعهم طبيعة فريدة، فهم لم يكتبوا في الإسلام حباً فيه وفي علومه، بل كانت عامة كتاباتهم تتوخي الإساءة إلى الإسلام وعلومه وأهله، ونحن وإن كنا نسجل الإعجاب بسهرهم الدائب وبحثهم المستفيض، إلا أننا نقف منهم موقف الحذر، فإن هدفهم المستمر كان إحداث خدش أو خدوش في صرح هذه الثقافة الربانية التي جاءت لخدمة البشرية جمعاء.

- تُعتبر حركة الاستشراق حركة قديمة جداً، وقد نشأت أصلاً بسبب تحيز الرجل الأوروبي تجاه العالم العربي، وإحساسه الداخلي بالرغبة في مقاومة التوسع الإسلامي، الذي عبر إلى أوروبا يوماً ما وسيطر على جزء كبير منها.

- ظل الشرق الإسلامي ردحا طويلاً من الزمن بكل ما فيه مجهولاً بالنسبة للعقل الأوروبي، وذلك لأسباب عديدة. ولكن الغرب لم يسكت على ذلك طويلاً، وإنما أخذ يسعى إلى اكتشاف أحوال الشعوب ومعرفة علومها وآدابها، وقد سد هذا الفراغ الأدب الترفيهي، الذي لعب دوراً عظيماً في بعث همم الاستشراق، وحماسة أصحابه، وأدى تزايد الاتصالات عقب حروب استعادة إسبانيا، وفتح صقلية الإسلامية، وإقامة دول لاتينية في الشرق، إلى أن تصبح المعلومات الأكثر تفصيلاً والأكثر دقة ضرورية جداً، وذلك دون إغفال للأحكام المجملية عن الإسلام كدين أو للروايات الخيالية، التي نقلها الأدب الترفيهي الواسع الانتشار، والذي أثار اهتماماً بالغاً بسبب طرافته وغرابته.

- تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن الاستشراق والمستشرقون قدّموا أشياء نافعة ومهمة في الفكر الإسلامي، بحيث لا يمكن تجاهلها، وخاصة في مجال إحياء التراث والتبويب والفهرسة وجمع المخطوطات، وغير ذلك من الأعمال التي تركت آثاراً إيجابية على مسار النهضة الحديثة في البلاد العربية والإسلامية.

وقد اتضح للباحث، بأن الدوافع النفسية والدينية كانت عظيمة الشأن في نشأة الاستشراق وأن لها كبير الأثر في اتجاه علمائه وتطور حركته، ممّا لا يدع مجالاً للشك؛ في أنها من أبرز أسس انطلاق هذا العلم الإنساني الرحب إلى أفاق جديدة واسعة، وجعلهم يتعلقون به، لأن أهم هدف - في اعتقادنا - عند المستشرقين هو العمل على تشويه تاريخ وحضارة المسلمين، والعمل على تفريق وحدتهم، وذلك عن طريق إحياء النعرات القبلية، وكذا العصبية والقوميات والحضارات السابقة على الإسلام.

الاحالات:

1. قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية و الإفتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض 1403 هـ / 1983م، ص 68.
2. يراجع: إدوارد سعيد الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ط 2، ترجمة كمال أبو ديب، دار الكتاب الإسلامي، 1984م، ص 367.
3. أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر (د)، ج3، ج204. ينظر أيضا: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط4، دار الرسالة بيروت: 1415هـ/ 1994م، مادة (ش ر ق)، ص1158: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت: (د.ت)، مادة (ش ر ق)، مج1، صص 310-311.
4. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف ومراجعة: د. مانع الجني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، الرياض 1420هـ، ج2، ص687.
5. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، 1997م، ص21.
6. ينظر: محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ط2، دار المنار، القاهرة 1409هـ / 1989م، ص18، ينظر أيضا: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافها: التبشير - الاستشراق - الاستعمار: دراسة وتحليل وتوجيه، ط4، دار القلم دمشق، 1405 هـ / 1985 م، ص 83.
7. Arberry, A. J. British Orientalists. London, 1943, p8.
8. Arberry, A. J.: op cit, p8.
9. Ibid, p8.
10. Ibidem.
11. يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، دمشق 1417 هـ - 1996 م، ص 48. ينظر أيضا: يحي مراد: من قضايا الاستشراق: بحوث ودراسات، ص 22 على الرابط الإلكتروني: ردود على شبهات المستشرقين: www.kotobarabia.com
- 12.
13. رودى بارت: الدراسات العربية و الاسلامية في الجامعات الالمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي 1967م، ص11.
14. Bernard lewis: the question of orientalism in review of books, June 24 1982. p.49-56.
15. Johann Jakob reiske Reiske :Vierteljahrschrift Fur social unl Writschaftsgos geschichte bergguen .L.Aubin Lepsig ,P33.
16. رودى بارت: الدراسات العربية والإسلامية ...، مرجع سابق، ص 12-13.

17. مكسيم رودنسون: صورة العالم الإسلامي في أوروبا الطليعة، 1970م، ص 47
18. شكري النجار: لماذا الاهتمام بالاستشراق، معهد الإنماء العربي، عدد 31، الاستشراق: التاريخ، المنهج، الصورة، ص 85.
19. محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الإشتراقي و نقده، جامعة الزقازيق، ط 1، 1997م، ص 14.
20. Bernard lewis: the question of orientalistism, p50.
21. حسن حنفي: مرجع سابق، ص 29.
22. أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، الطبعة: الثانية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة (د.ت)، ص 12.
23. أحمد الاسكندري وآخرون: المفصل في تاريخ الادب العربي (د.ت)، ص 51.
24. على العناني: المستشرقون والآداب العربية، الهلال، أغسطس عام 1932م، ج 1، ص 40.
25. أحمد الشرباصي: التصوف غد المستشرقين، سلسلة الثقافة الاسلامية، مطبعة نور الأمل 1966م، ص 27.
26. يوهان فوك: مرجع سابق، ص 48. يراجع أيضا: يحي مراد: من قضايا الاستشراق: مرجع سابق، ص 22.
27. Raphaelle pataille: the arab mind. wayne.1960.p30.
28. محمد الحوماني: المستشرقون الرسالة، العدد 62، يوليو 1937م، ص 13. يحي مراد: من قضايا الاستشراق: مرجع سابق، ص 158.
29. المرجع نفسه، ص 54.
- ينظر أيضا: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص 18-40، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 33 وما بعدها، جورج طراييشي: "العلمانية"، عقائد وتيارات فكرية معاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت (د.ت)، ص 156-157، أجنحة المكر الثلاثة...، مرجع سابق، ص 89 وما بعدها. يحي مراد: من قضايا الاستشراق: مرجع سابق، ص 111.
30. مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الاسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت 1969م، ص 05.
31. مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، المكتبة العصرية، القاهرة 1986م، ص 184.
32. سيكون مصطلح " التنصير " هو المستخدم هنا بديلا لمصطلح " التبشير "، وكلما ورد المصطلح الأخير في هذا البحث، فإنما يرد في نص مقتبس.
33. يراجع: عبد العظيم الديب: المستشرقون والتراث، ط 2، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة مصر 1413هـ/1992م، ص 47.
34. مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار...، مرجع سابق، ص 37.

35. المرجع نفسه ص 184.
36. المرجع نفسه ص 36.
37. سالم حميش: الاستشراف في أفق انسداد ، سلسلة الدراسات رقم 03، منشورات المجلس القومي للثقافة، الرباط (د.ت)، ص 27.
38. ينظر: الاستشراف والخلفية الفكرية ... مرجع سابق، ص 59-69، أجنحة المكر الثلاثة...، مرجع سابق، ص 98-99.
39. محمد عبد المنعم خفاجي: حركة الاستشراف، في مجلة المهمل، العدد 471، أبريل - مايو 1989م، ص 199. للاستزادة يراجع:
- علي بن إبراهيم النملة: إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي: دراسة تحليلية ونماذج من التحقيق والنشر والترجمة، الرياض، 1417 هـ / 1996 م، ص 198. وكتابة الثاني: الاستشراف في الأدبيات العربية: عرض للنظرات وحصر وراقي بالمكتوب ، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية ، الرياض: 1413 هـ / 1992 م ، ص 370 .

تأثر المفكرين العرب بالمناهج الاستشراقية في مجال الدراسات القرآنية :محمد عابد الجابري نموذجاً

خالد أوخراز

معهد الرياض للدراسات القرآنية الرباط- المغرب

Abstract:

This study attempts to shed light on the study of the Qur'an from the Moroccan thinker party El Jabri visions orientalist. El Jabri has focused on Christian and Jewish documents to study the causes of revelation of the Qur'an. During his study of the causes of the descent of the Holy exposed fundamental issues in the Arab and Islamic heritage. El Jabri touches in his study of the Koran the Islamic faith issues such incident split Aalghemr- Isra and Almaraj- prophets' stories, The miracles of the Prophet, interpretation of the Coran.

Keywords:

Arab thinkers- El Jabry- Quranic Studies- Approach questioning- Scientific Secretariat

ليس خافيا ما للدراسات الاستشراقية ومناهجها في دراسة التراث الإسلامي من تأثير بالغ على الباحثين العرب؛ ذلك أن أغلبهم قد تأثروا بمناهجها تأثيرا سلبيا، بلغ أحيانا حد التقليد الأعمى، وأخضعوا لها تراثنا من غير تدقيق، ولا تمحيص لخلفياتها المعرفية والمنهجية، فأتوا بالعجائب والغرائب في الأحكام والنتائج؛ هذا شأنهم عموما مع التراث الإسلامي، ومع القرآن الكريم وعلومه خصوصا. لهذا يسعى هذا البحث إلى بيان طبيعة تأثير الدراسات الاستشراقية ومناهجها في مجال الدراسات القرآنية على المفكرين العرب من خلال نموذج معين، وكيف أدى هذا التأثير إلى تشكيكهم في صحة القرآن الكريم، وإخضاعه لمناهج التأويل الغربية، فنصبوا أنفسهم مجددين في التفسير، ونادوا بضرورة تفسير القرآن الكريم تفسيرا معاصرا، يتناسب مع العقل المعاصر، وينبذ كل التراث التفسيري الذي لم يعد صالحا لهذا العصر.

لكن لن أتبع بالدراسة تأثير الدراسات الاستشراقية في هذا المجال على كل مفكري العرب؛ بل سأكتفي بدراسة مواقف واحد منهم، هو المفكر المغربي محمد عابد الجابري؛ وسبب اختياري له هو أن بعض آراءه في علوم القرآن وتفسيره لا تبلغ مستوى الجرأة التي بلغته آراء غيره من الذين تجرؤوا تجرؤا شديدا على التشكيك في بعض القضايا القطعية، إذ غالبا ما يوري عن مواقفه، وهو ما يجعلها غير واضحة لغير المتخصصين، ما يجعل تقبلها لهم أمرا

يسيرا، ثم كون دراساته من آخر الدراسات التي ألفت في هذا المجال من مفكر عربي له شهرة واسعة. وغاية هذا البحث التنبيه على أن خطر المفكرين المنتسبين إلى الدين الإسلامي أشد من :

خطر المستشرقين الغربيين من خلال هذا النموذج؛ ذلك أنه إذا كان تحامل المستشرقين وتحيزهم، وعدم موضوعيتهم أمرا واضحا؛ فإن تحامل بعض المنتسبين إلى الإسلام لا يبدو واضحا، وغالبا ما يتستر بلبوس إسلامي، يجعل تفتن غير المتخصص له أمرا صعبا. وسأتناول هذا البحث في ثلاثة محاور كما يلي:

المحور الأول: أهم المناهج الاستشراقية في الدراسات القرآنية كان القرآن الكريم الموضوع المركزي الذي انصبحت عليه جهود المستشرقين الأوائل، باعتباره المصدر الأول لتلقي المعرفة في الإسلام؛ متبوعا بباقي العلوم الإسلامية؛ منطلقين من قضية مركزية هي أن باقي العلوم ليست إلا خادمة له، ومساعدة على فهمه، فاهتموا بدراسة العلاقة بين الوحي والرسول صلى الله عليه وسلم، وكيفية الوحي، وجمعه وقراءاته، والجوانب اللغوية المتعلقة به معجما، وبلاغة، وإعجازا، ثم قصصه مقارنين إياها بما ورد في العهد القديم والجديد، كما كانت لهم عناية كبيرة بترجمة القرآن الكريم ولاتزال؛ رغم ما صاحبها من أخطاء وانتقادات¹، وفي ما يلي أهم المناهج الاستشراقية في الدراسات القرآنية باختصار: سنستعمل مفهوم المنهج للتدليل على مختلف الآليات التي وظفها المستشرقون للبحث في مجال الدراسات القرآنية تجوزا؛ لافتقارها إلى شروط البحث العلمي الموضوعي.

1- منهج التشكيك:

يقصد بهذا المنهج إثارة الشكوك حول ربانية القرآن، وتأكيد بعضهم على أنه من تأليف النبي صلى الله عليه وسلم، وتشكيكهم في الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المتعلقة بتاريخ القرآن وعلومه، فقد شككوا في صحة النص القرآني من حيث تلقيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وتبليغ الصحابة له، كما شككوا في جمعه وترتيبه، فادعى كثير منهم أن النص القرآني بعد النبي صلى الله عليه وسلم قد أدخلت تعديلات بالزيادة والنقصان، خاصة في صورته المكتوبة، ووجدوا في اختلاف المصاحف الخاصة ببعض الصحابة ذريعة لذلك.

فالقرآن الكريم حسب بعضهم ما هو إلا ثمرة للمعاناة النفسية والتطور النفسي الذي عاشه النبي صلى الله عليه وسلم، يقول المستشرق الانجليزي جورج سيل George Sale (ت 1736) في هذا السياق: "ومما لا شك فيه، ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، هو أن محمدا هو في الحقيقة

مصنف القرآن، وأول واضعيه، وإن كان من غير المستبعد أن يكون قد أعانه عليه غيره، كما اتهمته العرب²، كما أكد هذا الزعم كذلك جوزيف شاخت (Joseph Schacht 1969) الألماني في كتابه: "محمد والقرآن"، مدعياً أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ من يهود المدينة كثيراً من الأحكام، وأن روايات جمع القرآن لفقهائها الفقهاء³. كما زعم جولد تزهير Goldziher، أنه "لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزل، أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله، مثل هذه الصورة من الاضطراب، وعدم الثبات كما نجد في القرآن"⁴. لذلك استندوا إلى الروايات التي تبرز اختلاف مصاحف الصحابة، ونقلوها من غير تمحيص، ولا تدقيق لأسانيدھا ولا التفات لحكم علماء المسلمين على أكثرها بالكذب والضعف. ومن ذلك ما قام به المستشرق الأسترالي آرثر جيفري (Arthur Jeffrey 1959)⁵، في تقديمه لكتاب المصاحف لأبي داود السجستاني بمقدمة نشرها عام 1937، إذ مهد فيها بذكر التنازع والخصام الذي وقع بين المتمسكين بالنقل وبين المتمشين مع العقل في دراسة الكتاب المقدس في الغرب، ليؤكد أن علماء النصارى، وعلماء اليهود، قد جَدُّوا منذ جيلين في طلب تحقيق تاريخ الإنجيل والتوراة، وأنهم فازوا بنتائج باهرة، كان لها أثر عظيم في تفسير هذين الكتابين وتأويلهما، وأما القرآن فلم نجد شيئاً من هذه الأبحاث، آملاً أن يكون تقديمه لكتاب المصاحف للقراء أساساً لبحث جديد في تاريخ تطور قراءات القرآن⁶.

وبعدها ناقش جملة من القضايا خلص فيها إلى آراء مخالفة لما هو ثابت ومؤكد عند علماء المسلمين، منها:

- أن القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مكتوباً في شيء، لذلك فالترتيب الذي عليه القرآن ليس من عمله، وقد اتخذ هذه المقدمة ذريعة للقول بتحريف القرآن.
- المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر ليس رسمياً، وإنما هو خاص بزيد رضي الله عنه. وعموماً فما يستدلون به، لا يصمد أمام الحجج القوية التي رد بها علماء المسلمين قديماً وحديثاً على هذه الشبه، وقد أدى بهم التشكيك في مصدر القرآن، وصحة ثبوته إلى التعامل مع مصادر التراث باجتزاء وانتقاء واضح، قصد إثبات دعواهم في التحريف.

2- منهج الاجتزاء في اعتماد المصادر:

وهذا المنهج نتيجة طبيعية للمنهج الأول، فلقد أدى بهم التشكيك في جمع المصحف، ووجود تحريف وزيادات ونقصان فيه إلى اعتمادهم منهج الاجتزاء في التعامل مع الروايات الواردة في المواضيع التي تناولوها، ونختصر أوجه هذا الاجتزاء في الصور الآتية:

- الاقتصار على مصادر معينة ومحدودة في علوم القرآن:

فمصادرههم عموما في مجال الدراسات القرآنية محدودة جدا، وهي في الغالب كتب جامعة لم تتحرر الصحة، والرواية السليمة، فتجد مصادرههم في جمع القرآن الكريم تقتصر على كتب المصاحف لأبي داود، وإيتقان للسيوطي، والفهرست لابن النديم، دونما التفات إلى باقي المصادر الأخرى التي اعتمدت الدقة والصحة في رواياتها⁷، وبخصوص التفاسير فقد اعتمدوا على تفاسير محددة كالطبري والزمخشري، وأهملوا كثيرا من التفاسير المهمة والنفسية، فغايتم هي التجاهل المتعمد ليبدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذا متناثرا، فرقته الأهواء الحزبية والفكرية، كما ذهب إلى ذلك جولد تزهر صاحب كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي".

- انتقاء الروايات الضعيفة:

فغالبا ما يعرضون عن المصادر الأصلية المعتمدة التي تحرت الدقة في اختيار الأخبار ونقدها، ذلك أنها تناقض ما يصبون إليه، فمثلا لا تجد عندهم ذكرا للصحيحين إلا نادرا، بل يعتمدون في الغالب كتب التاريخ والآداب التي تبقى مصادر عامة غير متخصصة⁸.

3 المنهج الردي:

وأقصد به محاولة رد كل ما جاء به الإسلام من حيث التشريع، والأحكام، والقصص والكلمات....، إلى أصول يهودية أو نصرانية، وهو منهج سار على معييه كثير من المستشرقين، من خلال عقد مقارنات بين الكتب السابقة والقرآن الكريم، باحثين عن كل تشابه ممكن ليؤكدوا به-زعموا- أن القرآن ما أتى بجديد، وإنما هو منحول عما سبقه من الكتب، وقد خصص هؤلاء دراسات مستقلة لمحاولة إثبات مزاعمهم، من بينها: "العناصر اليهودية في القرآن" لهير شفيلد hirschfeld (1934ت)، و"ماذا أخذ محمد عن النصوص اليهودية" لأبراهام جيجر Abraham Geiger (1874)، وكلاهما يهودي متعصب، و"مصادر الإسلام" لكليرتسدال Clair Tisdal، وغيرهم ممن تبنا هذه الآراء في مؤلفاتهم حين الحديث عن علاقة الإسلام بالشرائع السابقة. فغاية ما يصبو إليه هذا المنهج هي نفي أصالة الدين الإسلامي، وربانية القرآن الكريم. وعموما يمكن إدراج هذه الآليات ضمن منهجين رئيسين هما:

1- المنهج التاريخي الأدبي: الذي يهدف إلى دراسة الأديب وأدبه، أو الشاعر وشعره، من خلال معرفة سيرته والبيئة التي عاش فيها ومدى تأثيرها في إنتاجه الأدبي أو الشعري؛ وقد رأينا

كيف اعتمد بعض المستشرقين هذا المنهج في ادعاء بشرية القرآن الكريم، وبيان المصادر التي أخذ عنها، وكيف أثرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والدينية في تأليف القرآن.

2- المنهج الفيلولوجي: philologie: الذي يعنى بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها، ودلالات الألفاظ، والأصوات اللغوية، والمقارنة بين اللغات من حيث خصائصها المميزة لها....، وقد وظفه المستشرقون في ادعائهم وجود كثير من الكلمات الأجنبية في القرآن الكريم.

وقد رد عيد الرحمان بدوي أسباب هذا التهجيم على القرآن الكريم وعلومه من قبل المستشرقين إلى:

- الحقد على الإسلام مما أفقدهم الموضوعية.
 - ضعف معرفة بعضهم باللغة العربية من الناحية الأدبية والفنية، وهو أمر له أهميته في معرفة الأساليب العربية، وليس مجرد اللغة.
 - التعامل الجزئي مع مصادر التراث، وانتقاء ما يناسب أهواءهم، وعدم الاطلاع على كثير من المصادر المهمة التي تناولت ردود علماء المسلمين على القضايا التي يثيرونها.
- حسبنا في هذا المبحث أن أذكر عموماً ببعض أهم الآليات (المناهج) التي وظفها المستشرقون في مجال الدراسات الاستشرائية، وليس قصدنا التفصيل والبحث في كل الجزئيات المتعلقة بالموضوع، فقد تكلف بها كثير من الباحثين، لكن جعلتها مقدمة مبهمة لما أنا بصده، وهو بيان التأثير المنهجي والمعرفي للدراسات الاستشرائية على المفكرين العرب الذين اهتموا بهذا المجال، على وجه التحديد الجابري، الذي اتخذته أنموذجاً للدراسة في هذا البحث.
- وأختم هذا المحور بالتأكيد على أنني اقتصرته في هذا البحث على ذكر بعض المستشرقين الذين كانت دراساتهم غير علمية، وكان فيها مبالغة في التجني على القرآن الكريم وعلومه، دون ذكر للدراسات العلمية الجادة التي اعتنت بالتراث الإسلامي، تحقيقاً، ونشراً، ودراسة، فهي جهود مشكورة لهؤلاء المستشرقين الذين كان البحث العلمي هدفهم وغايتهم.

المحور الثاني: : التأثير المنهجي بالدراسات الاستشرائية عند الجابري:

تناول الجابري القرآن الكريم وعلومه في مؤلفاته عن العقل العربي، غير أنه قد أفرد مواضيع الدراسات القرآنية بمؤلف خاص سماه " مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن"⁹ عبارة عن دراسة نظرية، وتفسير سماه " فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" عبارة عن تطبيق عملي لما سطره في المدخل من آراء. ففي المدخل سلك الجابري مبدأ التدرج في الإعداد النفسي للقارئ، قصد تهيئته لقبول أفكاره، وآرائه التي يعتقد أنه

سيُعتز عليها، أو أنها ستكون مستفزة للقارئ؛ وذلك بتأكيد غير ما مرة أن القضايا التي سيعيد النظر فيها، لم تكن محل إجماع بين الباحثين، أو أنه لا يسلم بها إلا داخل الدائرة الإسلامية. فمن ذلك قوله، بعد عرض بعض التعاريف المشهورة للقرآن الكريم: "وهذا لا يسلم به ابتداء، إلا المسلم المومن بأن القرآن كلام الله"¹⁰، ويضيف قائلا: « فإذا نظرنا إلى هذا التعريف داخل دائرة الإسلام والمسلمين، أمكن القول إنه تعريف إسلامي حيادي؛ لكنه غير مقبول في المجال التداولي غير الإسلامي، ما يسمح بإعادة النظر فيه¹¹. ومن الأمثل كذلك، قوله: " إذا كان هذا الوصف، وصف النبي بأنه خاتم النبيين، منصوباً عليه في القرآن، مقبولا من طرف الجميع، فإن هناك مذهباً إسلامياً، يميز في النبوة بين ما هو مختوم فعلاً وبين ما هو مستمر بصورة من الصور...، وهناك من يجعل التواتر والإعجاز موضوع نظر"¹².

وبعد أن انتهى من نقد بعض تعاريف القرآن الكريم، وبيان "مذهبيتها"، وُبعد بعضها عن الاعتراف بحق الاختلاف في الفهم، ومن إيراد بعض القضايا التي كانت محل خلاف داخل الدائرة الإسلامية، أعقب ذلك ببيان الأسباب التي دعت إلى الكتابة في مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن، قائلا: " أعتقد أنه لا ضرورة في الاسترسال، بعد الذي ذكرناه، في الإتيان بمزيد من التعريفات؛ كي يقتنع القارئ بأن الكتابة في موضوع "التعريف بالقرآن" شيء مبرر، إننا لا نهدف إلى مسألة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والإيديولوجية، لا نريد الدخول معها في جدال، يعطيها فرصة الدفاع الإيديولوجي عن نفسها؛ بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكاً مغايراً تماماً، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها، وطرح أخرى جديدة تتجاوزها، أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها"¹³.

ويضيف قائلا: " فالناظر في الموضوع نظرة من يحمل منظار الثقافة العربية؛ كما ورثها جيلنا والأجيال السابقة، سيحكم بأن الكلام في النص القرآني قد استوفاه الأقدمون في تلك المؤلفات الجامعة، والحق أنهم طرحوا- تقريباً- جميع الأسئلة المتعلقة بالموضوع، وناقشوها، وقدموا إجابات عنها، حتى ليُخيل إلى المرء اليوم أنه لم يعد هناك مجال للمزيد!"¹⁴.

فمن خلال النصوص أعلاه، يتبين أن الجابري كان يهدف إلى إعداد القارئ المنتهي إلى المجال التداولي الإسلامي إعداداً نفسياً، يقبل بموجبه أطروحاته التي سيعرضها في كتابه، وحتى لا يفاجأ بمضمونها، وتستفزه، عمد الجابري إلى بيان أن هذه القضايا التي سيناقشها من جديد ليس محط إجماع، وأن القول فيها لم يستوف فيها بعد، كما يظن كثير من الناس. فالجابري لم يرض لنفسه أن ينظر بهذا المنظار الموروث الذي نظره المؤلفون في علوم القرآن؛ لإحالاته

على التقليد، ومجانبة العقل والعقلانية؛ لذلك ولّى وجهه شطر مناظر المستشرقين، لينظر من خلالها إلى التراث العلمي في علوم القرآن، هذه المناظر التي ستسمح - برأيه - بإثارة أسئلة تجد مرجعيتها الصريحة والمضمرة في ثقافتهم الخاصة بهم، أسئلة تثير قضايا لم تكن من المجال المفكرية في الثقافة العربية.¹⁵

والعجيب في الأمر أنه، ومع اعترافه بأن إثارة أسئلة متولدة في ثقافة بعينها (غربية) داخل ثقافة أخرى (إسلامية)، ليس فيه ما يدفع إلى إثارتها؛ وأن إثارة الأسئلة المتعلقة بصحة القرآن ومصادقته من قبل المستشرقين داخل الدائرة الإسلامية، لن تحظى بمثل القبول والاعتبار الذين حظيت بهما داخل الثقافة الأوروبية، وأنه لن يكون لها الوقع نفسه، ولا النتائج نفسها؛ فإنه قد أشاد بقدرتها على إغناء التفكير داخل الثقافة الإسلامية، وقدرتها على ممارسة نوع من السلطة عليها، سلطة السائل، أو الفاعل المزجج على المسؤول، كما هو شأن أسئلة الأطفال، التي لا تخلو من إزعاج فكري، حسب قوله. فبعد هذا الإعداد النفسي للقارئ يفصح الرجل عن مراده، بصريح العبارة، مؤكدا أنه لا بد من إثارة تلك الأسئلة، داخل شرنقتنا، كما طرحها المستشرقون من قبل، داخل شرنقتهم.¹⁶ ويزيد مراده بيانا بقوله: "فرق شاسع بين وضع "الكتاب المقدس" وتاريخ تكوينه، وبين وضع القرآن ومساره التكويني، ومع ذلك، فإن هذا الفرق، سواء أخذ بعين الاعتبار، أولم يؤخذ، لا يعفي من طرح أسئلة الكون والتكوين". من خلال ما سبق، يتبين أن الجابري قد دفعه للبحث في علوم القرآن، وإعادة مراجعة ما كتب فيه أمران:

أولهما داخلي: ويتمثل في عدم كفاية الإجابات التي قدمت داخل الدائرة الإسلامية عن هذه الأسئلة؛ إذ القول بكفاية هذه الإجابات، لا يعدو أن يكون ضربا من الخيال يتعجب منه،¹⁷ ثم رغبته في تجاوز بعض العوائق المعرفية التي حالت دون النظر في "التراث الثقافي" في هذا المجال، وثانيهما خارجي: يتجلى في تأثير السلطة الفكرية للمستشرقين الذين عدهم الكاتب سائلين مزعجين، لا يمكن تجاهل أسئلتهم التي أثاروها بخصوص القرآن الكريم وعلومه؛ لذلك فقد حمل نفسه عناء التعريف بالقرآن الكريم من جديد.

وبخصوص طبيعة التعريف الذي يروم المؤلف تعريف القرآن به؛ فقد تبدى لي من خلال تتبع قضايا الكتاب أنه تعريف يرتكز على "أليتين منهجيتين" هما: آلية التفكير من خلال نقد ما سماه "المعارف المتلقاة" و "الأفكار المتلقاة" في التراث، والتي عدها "عوائق معرفية"، تحول دون تمحيص المعارف المتلقاة، وتجعل منها مسلمات معرفية، غير قابلة للمراجعة والنقد، ثم

آلية التأسيس؛ عبر تقديم أطروحات، وآراء بديلة تستجيب -في نظره- لتطلعات العصر؛ " لأنه بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة، وطرح أخرى جديدة، لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا "للظاهرة القرآنية" إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها، وتجعلها معاصرة لنا".

وأما الفئة التي يقصدها المؤلف بهذا التعريف، فقد حددها في القراء العرب والمسلمين والأجانب كذلك، ثم فئة ممن يصدق عليها- حسب تعبيره - "الإنسان عدو ما يجهل"¹⁸. فلا فرق عند المؤلف بين المسلمين وغير المسلمين؛ فكلهم في حاجة إلى التعريف بالقرآن؛ فهم بالنسبة إلي سواء، الفرق بين المسلم وغير المسلم في هذا المجال، هو أن المسلم يؤمن بالقرآن، وغير المسلم لا يؤمن به. أما المعرفة بالقرآن، معرفة أغلبية المسلمين، ومعرفة علماء المستشرقين وحتى البابا نفسه، فإنها تبقى معرفة هزيلة، أعتقد اليوم أن الأجزاء التي كتبت في " نقد العقل العربي"، هي ضرورية، ونحن في حاجة لأكثر منها، لاكتساب معرفة حقيقة بالقرآن، الغالبية من المسلمين اليوم حتى المثقفين وحفاظ القرآن الخ... يمكن أن نعتبر أن فهمهم للإسلام -هو، كما كان يقال قديما، من جنس "إيمان العجائز"، أي الإيمان بدون بحث، والنتيجة هي أن أي شيء خارج عن الموروث، يتم اعتباره خارجا عن الإسلام، في النهاية "إيمان العجائز" هو إسلام الجاهل بالقرآن، وبما فيه وبظروفه الخ، وهو إيمان مقبول من الناحية الدينية، لكن من الناحية الفكرية هو غير كاف، لذلك، فسواء تعلق الأمر بالمستشرقين، أو بغير المسلمين عموما، أو تعلق الأمر بالمسلمين، أو حتى ببعض الذين يكتبون في هذا الميدان أيضا، فإن الغالبية العظمى منهم، ليست في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع هذا الكتاب: القرآن الحكيم"¹⁹.

واضح من كلام المؤلف، أن غايته هي تقديم "معرفة حقيقية" بالقرآن، وكأن هذا التراث الذي كتب لأزيد من أربعة عشر قرنا، ليس فيه شيء من المعرفة الحقيقية بالقرآن، فعجيب أمر المؤلف حين ربط هذه المعرفة عن القرآن بمعرفة كتبه عن العقل العربي، وجعله مفتاحا ضروريا لحصولها، فليس مقبولا عقلا ولا نقلا، اتخاذ كل هذا التراث وراءنا ظهريا، بدعوى هزالته، أو لكون الذين كتبوه، ليسوا في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع القرآن الكريم؛ فحسب المؤلف، أنه كان حالة - في كثير من القضايا التي يتناولها - على المسلمين والمستشرقين الذين قال عنهم ما قال. وبعد هذا التقديم الذي لخصت فيه الأسباب التي دعت الجابري إلى مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن، وتصوره لكيفية هذه المراجعة التي استلهمت التجربة

الاستشرافية في نقد الكتب السابقة، والغاية منها، سأعرض في ما يلي لأهم المناهج التي وظفها الجابري للبحث في الدراسات القرآنية:

1- منهج التشكيك أو الشك من أجل الشك:

والمقصود بهذا المنهج الجابري قد وقف موقف الشك من كثير من القضايا التاريخية، خصوصا الروايات المتعلقة بأحداث السيرة، أو بعلوم القرآن، وردها من غير حجة، ولا دليل، فمن الأمثلة على ذلك، قوله بعد إيراد الأحاديث التي رويت في مسألة الأحرف السبعة: "يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاد...، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد مصداقيتها الموضوعية - إن لم نقل التاريخية - في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بما قررته".²⁰ فقد وعد الجابري في مقدمة كتابه المدخل أنه لن يشك في الروايات المتعلقة بأحداث السيرة النبوية؛ خصوصا إذا ورد الحدث من روايات مختلفة²¹، غير أنه أخلف وعده المنهجي، فشك في كثير من الروايات المتعلقة ببعض الأحداث المشهورة في السيرة النبوية: كانشقاق القمر، وحادثة الإسراء والمعراج، مؤولا لها، ورد معجزات النبي صلى الله عليه وسلم؛ لمجرد الشك، ولكونها "أحاديث آحاد": وقد غلب طابع التشكيك على لغته، من خلال استعماله الكثير "لصيغ التمريض": "قليل" و "زوي"، التي تفيد الشك، وعدم اليقين في الخبر المروي.

وقد دفع به هذا الأمر إلى التعجب، والتشكيك في كثرة ما رواه بعض الصحابة من الأحاديث، من ذلك تشكيكه فيما روته عائشة رضي الله عنها، بقوله: "لقد ضخم بعضهم دور السيدة عائشة في رواية الحديث، ولا يستبعد أن يكون للجانب السياسي دور في ذلك، وقد توفي الرسول عليه السلام وهي في حدود الثامنة عشرة من عمرها، بمعنى أنها لازمت النبي (ص) كزوجة لمدة ست سنوات، فكيف يعقل أن يروى عنها كل ذلك العدد الهائل من الأحاديث؟"²². ما عرضه الجابري لا يكفي دليلا للتعجب والتشكيك في كل ما روي عنها أو في فضلها، فالعبرة ليست بالمدة التي قال الجابري إنها غير كافية؛ لتروي عائشة كل هذه الأحاديث، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ بل العبرة بمدى الحفظ والوعي والفهم عن النبي، وقد كانت عائشة رضي الله عنها من أحفظ الصحابة، وأوعاهم، وأعلم أزواج النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه الدعوى قد نقلها الجابري عن نولدكه بنصها من كتابه "تاريخ القرآن"²³. الأمر نفسه، قاله عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أما أبو هريرة الذي ينسب إليه كم هائل من الأحاديث فهو لم يدخل الإسلام

إلا قبل وفاة النبي بأربع سنوات²⁴. إن الغاية من التشكيك في ثقة هذين الصحابين الجليلين وغيرهم كثير، هورد ما روي عنهما من الأحاديث بخصوص القرآن ونزوله.

2- منيح الانتقاء أو منطق التجاهل:

كثيرا ما غض الجابري الطرف عن كثير من الأدلة المخالفة والمناقضة لأطروحاته، دون أن يكلف نفسه عناء مناقشتها، أو تأويلها؛ حتى ولو بضرب من التأويل بعيد، فكثيرا ما يعتمد إلى تقوية الحجج الضعيفة، ويستमित في الدفاع عنها، ويقدم الروايات الضعيفة على الصحيحة، ويجعلها هي الأساس، ولا يثبت من صحتها، ويبني عليها أحكاما وقضايا خطيرة؛ فلم يلتزم الجابري المنهج العلمي الصحيح في تعامله مع الأحاديث النبوية، من حيث التخرج والتحقيق، والملاحظ عنده، بشكل بين، غياب تحقيق الروايات التاريخية - في الغالب الأعم - لتمييز صحيحها من سقيمها، إسنادا ومتنا، فقد اعتمد على كثير من الروايات الحديثية والتاريخية؛ دون أن يلتزم منهجا نقديا شاملا، في تعامله مع معظم تلك الروايات، وقد أوقعه هذا الأمر في أخطاء كثيرة.

فليتة وقف عند هذا الحد، بل كثيرا ما سلك مسلك الانتقاء، في تعامله مع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد؛ حيث يورد منها ما يؤيد موقفه، ولو كان ضعيفا، دون نقد ولا تمحيص، ولا رجوع إلى أقوال العلماء فيها، ويتجاهل الروايات التي تعارض موقفه، أو يرددها دون أدنى شبهة، ولو كانت صحيحة، لا دليل له سوى قوله إنها "أخبار آحاد"، كمعجزة الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر، وترجيحه لروايات دون مرتبة رواية البخاري المعتمدة، تدل على أن لقاء النبي صلى الله عليه وسلم بجبريل في غار حراء كان مناما، على رواية البخاري التي تؤكد أنه كان يقظة.

وبناء على مواقف الرجل من السنة وحجيتها، وعمل المحدثين والنقاد، التي فصلها في الفصل الذي خصصه للسنة النبوية، في كتابه بنية العقل العربي، يمكن فهم موقفه من رد كثير من الأحاديث، خصوصا خبر الآحاد الذي قال بشأنه: إن هذا الخبر قام على أساس سلطة إجماع الصحابة، وإسناده لا "يُثبتُ صحة الخبر في ذاته، بل إنما يُثبتُ صحة نسبته إلى الرسول، طبقا للشروط التي يعتمدها أهل الحديث، فهو صحيح على شروطهم، وليس صحيحا في نفسه"²⁵. ولست هنا بصدد مناقشة آرائه تلك، بل لبيان منهجه الانتقائي والعشوائي، في الاستدلال بالحديث والروايات التاريخية، وهذا الأمر منه عام في كثير من كتبه. بعد أن عرضت باختصار

التأثير المنهجي للجابري بالدراسات الاستشرافية أختتم هذا المحور بكلام عن موقفه من كثير من القضايا، وقراءة في مصادره، كما يلي:

1- جعجة بلا طحن:

كثيرة هي القضايا التي تناولها الجابري، وأحيانا جدلها من جديد، دون أن يدلي فيها بجواب قاطع يشفي الغليل، فقد استمات في الدفاع عن أطروحاته، في عدم أمية النبي صلى الله عليه وسلم، وتأكيده على كونه يعرف القراءة والكتابة، حاشدا جملة من الأدلة العقلية، والعقلية ما يدعم موقفه، أغلها مما عرضه نولده بخصوص هذه القضية، الأمر الذي عالجه فيما يقرب من أربعين صفحة²⁶؛ غير أنه في النهاية لم يبين ما يترتب عن القول بعدم الأمية، الأمر الذي يؤكد على أن رأيه لم يكن من ورائه هدف واضح؛ سوى مخالفة المشهور، وتجاوز ما سماه "معارف متلقاة"، وما عده عائقا منهجيا، حال دون النظر من جديد في هذا القول، الأمر نفسه يصدق على مناقشته للأحرف السبعة والقراءات القرآنية، وقضية تحريف القرآن، وأول وآخر ما نزل، والمكي والمدني.... كلها قضايا لم يأت فيها بجديد، سوى أنه أثار أسئلة عالقة بشأنها، وأحيى نقاشا قد أميت.

2- قراءة في مصادر الجابري:

لعل أهم الشروط المنهجية التي يتوقف عليها البحث العلمي هي الأمانة العلمية، وهو شرط واسع تنضوي تحته جملة شروط أخرى، من بينها عزو الأقوال إلى قائلها، وبيان مصادر النقل، ثم النقل الأمين للأقوال، من غير بترلها عن سياقها، أو تأويل بعيد لها؛ لكن هذا الأمر قد أحل به المؤلف في غير ما موطن من كتبه. إن عدم التصريح بالمصادر التي اعتمدها الجابري أمر غالب في كتبه، لكن أتساءل عن علة هذا الأمر، وعن الداعي إليه؟ أهو أمر مقصود فيلام عليه؟ أم غير مقصود فيلتمس له العذر؟

لقد أرهقني الرجل من أمري عسري، فلم أستطع الرجوع إلى مصادر كثير من القضايا التي أوردها، ولا التأكد منها، فلعلها لم تكن كما أوردها المؤلف؛ أو غير صحيحة النسبة إلى من نسبت إليهم؛ والدافع لي للشك في أمره، وإثارة هذه القضية، أنه قد نسب قولاً إلى ابن عاشور، لم يقل به في قضية كون معجزة انشقاق القمر لم تقع، وإنما الذي وقع هو مرور جسم سماوي، فأحدث كسوفاً في القمر، وقد أثار هذا الأمر استغرابي، كيف يمكن ابن عاشور أن يقول بهذا الأمر، فدفعني الفضول العلمي إلى التحقق من هذه القضية؛ ولما راجعت تفسيره وجدت أن الأمر ليس كذلك. ومن أهم المصادر الاستشرافية التي اعتمدها الجابري كثيراً دون

الإحالة عليها، كتاب " تاريخ القرآن " للمستشرق الألماني نولدكه، وقد أشرت إلى بعض مواضع النقل في هذا البحث.

التأثر المعرفي بالدراسات الاستشراقية عند الجابري.

بعد أن عرضت باختصار للمناهج التي وظفها الجابري في الدراسات القرآنية، سأعرض لكيفية تطبيقه لها معرفيا من خلال القضايا الآتية: قصص الأنبياء بين القرآن والكتب السابقة، ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم، وترتيب القرآن على حسب النزول، والموقف من تفاسير العلماء.

1- قصص الأنبياء بين القرآن والكتب السابقة:

من القضايا التي أولاهها الجابري عناية كبيرة في الشرح والتفصيل قضية المطابقة بين القصص القرآني، وقصص التوراة والإنجيل؛ فقد قصر جانب الأصالة والإبداع في قصص القرآن في طريقة عرضه لها، فقال: "والحق أن الأصالة والإبداع في القرآن -وفي القص خاصة- هما في طريقتيه الخاصة في عرض القصص، وكل من يريد أن يلمس هذا الجانب (الأصالة والإبداع) فما عليه إلا أن يضع التوراة أمامه، ويحاول أن يعبر عن قصصها بصورة تشبه الطريقة التي عبر بها القرآن"²⁷، مضيفا أن علاقة قصص القرآن بقصص التوراة هي علاقة تصديق، وحكاية، ومطابقة إلى حد كبير، يقول: "إن علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها في مجال القصص علاقة حكاية؛ بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل"²⁸. ويقول في موضع آخر: " والواقع أن جل "الحوادث التاريخية" التي يحكيها قصص القرآن عن أنبياء بني إسرائيل، يتطابق إلى حد كبير مع ما جاء في التوراة والإنجيل، والقرآن جاء مصدقا لما بين يديه منهما"²⁹.

في هذا الكلام تقريرات، وأحكام عامة، لا دليل عليها، بل يحتاج تقريرها إلى استقراء تام للموضوع، فيكفي عقد مقارنة بين قصة لوط وإبراهيم وسليمان ودادود عليهم السلام، ليتضح البون الشاسع بين قصص القرآن والتوراة، ويتقرر عدم صدق هذه الدعوى. فقد جاء في سفر التكوين عن قصة إبراهيم أنه "تواطأ مع سارة على الكذب والدبائنة....، وأنه أسلم زوجته الجميلة، لمن يعاشرها في الحرام طمعا في بقائه حيا"³⁰، وعن لوط " أنه سكر ورنى بابنتيه"³¹، وعن داود أنه "فاسق متلصص على عورات الناس، الزاني، القاتل، المغتصب للنساء والزوجات"³². فبعد عرض هذه النماذج عن قصص هؤلاء الأنبياء في التوراة، كيف يصح منه قوله: " إن علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها

في مجال القصص علاقة حكاية؛ بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل!! إن هذا الصنيع منه لا مبرر له؛ فلعله من السقطات والهفوات التي وقع فيها، بقصد أو بغير قصد، فالرجل لم يكلف نفسه عناء عقد ولو مقارنات بسيطة وسطحية بين قصص القرآن وقصص التوراة، ولو فعل لما خلاص إلى هذا الحكم.

وقد أغفل الرجل أن القرآن لم يأت مصدقا للكتب السابقة فقط، بل جاء مهيمنا عليها كذلك، ومصححا لما اعتراها من تحريفات، ومضيفا عليها...، وهنا تتجلى هيمنته عليها، ولئن كان قد أشار إلى جانب من جوانب الهيمنة في قوله: "صحيح أن القرآن يقرر أن التوراة والإنجيل قد داخلهما التحريف، خصوصا على مستوى عقيدة التوحيد والتنزيه والبشارة" بالنبي الأمي"، أما ما عدا ذلك، فالقرآن مصدق لما بين يديه منهما"³³؛ فإنه قد حصرها في مستوى العقيدة والبشارة، رافضا بذلك أن تكون الهيمنة بمعنى التصحيح، قد شملت القصص، وغيرها من الأخبار، ليؤكد بذلك دعوى تطابق القصص القرآني مع قصص الكتب السابقة.

من خلال موقفه من قصص القرآن الكريم يظهر لنا بوضوح مدى تأثره المعرفي بالدراسات الاستشراقية، وقد أوردت سابقا أثناء التعريف بالمنهج الردي موقف المستشرقين الذين نفوا أية أصالة عن القرآن الكريم، زاعمين أن كل ما جاء إنما هو منحول عما سبقه من الكتب، وقد نقل هذا القول عن نولدكه الذي ادعى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اعتمد على اليهودية والنصرانية إلى درجة أنه نادرا ما توجد فكرة في القرآن إلا وقد أخذت عنهما"³⁴، "أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل كثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي"³⁵، والإسلام ليس إلا الصيغة التي دخلت بها المسيحية العرب"³⁶.

2- معجزات النبي صلى الله عليه وسلم:

ذهب الجابري إلى أن برهان نبوة الرسول هو القرآن، وليس المعجزات الحسية، وخرق العادة ونحوها؛ إذ إن أسلوب القرآن في الإقناع عنده يختلف اختلافا بينا عن أسلوب التوراة والإنجيل، فالقرآن قد بنى استدلالاته وفق مقتضيات العقل، أما أسلوب التوراة والإنجيل فهو الاحتكام إلى أمور خارج طور العقل، من مثل قلب العصا حية، وفلق البحر، وإحياء الموتى، التي هي قفز على ما جرت به العادة من سنن لا تتخلف، وتحت عنوان "من رفع الأسباب فقد رفع العقل"³⁷ يؤكد الجابري أن إنكار مبدأ السببية، يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شيء؛ إذ إننا لا نعرف حقيقة الأشياء إلا بمعرفة أسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وكنتيجة

مباشرة للقاعدة أعلاه، ذهب الجابري إلى أنه لا يمكن إطلاقا التضحية بالسببية، وترك المجال للمعجزة. وقد اتخذ الجابري من القرآن مصدرا؛ لإثبات موقفه من أن النبي صلى الله عليه وسلم، لم تكن له من معجزة، سوى القرآن نفسه، مستدلا بثلاث آيات، الأولى: قول الله تعالى: { قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا }³⁸، ووجه الدليل عنده في الآية؛ هو أن البشر لا يمكنهم الإتيان بالأمور الخارقة، من ارتقاء في السماء ونحوه، والنبي بشر، لذلك فهو لا يستطيع أن يفعل مثل هذه الأمور، والثانية قوله تعالى: { وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون }³⁹، ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم، هو تكذيب الأولين بها. والثالثة قوله تعالى: { وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون }⁴⁰، ووجه استدلاله بها هو أنه " عندما أصر المشركون على النبي أن يأتيهم بآيات معجزات؛ كما جاء بها الأنبياء السابقون، رد القرآن عليهم بهذه الآية...، وإذا فالقرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلا من عند الله بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه"⁴¹.

وأوجه الاستدلال بهذه الآيات غير مسلم به للمؤلف، فليس المعنى فيها كما فهم؛ فتفسيره لقوله تعالى: { قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا }، بكون الإنسان لا يستطيع الصعود إلى السماء غير دقيق، فهو قد تجاهل بقية الأسئلة التي سألتها قریش النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أن يكون له بيت من زخرف، أو حديقة من نخيل وعنب، فهذه الآية لا تعني بحال، أن الإنسان ليس في مقدوره فعل الأشياء التي طلبوها، ولكن المعنى هو أن الرسول بشر وعبد مأمور، وليس له أن يتحكم على الله في إنزال هذه الآيات، أو تلك. فالله هو الذي ينزل الآيات باختياره، فلا يسأل عما يفعل؛ وبهذا يبدو تفسير الجابري للآية بعيدا عن المراد منها.

أما قوله تعالى: { وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون }؛ فقد ذهب الجابري إلى أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم، أن الأولين قد كذبوا بمثل هذه المعجزات؛ أي أن الله لن يرسل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أي معجزات إطلاقا؛ لهذا السبب، وهذا غير صحيح؛ إذ إن الله تعالى قد أجرى المعجزات على يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما هو ثابت، ومعنى الآية واضح، إذا تم فهمه استنادا إلى السياق وسبب النزول، ويبدو من السياق أن إنزال المعجزات التي طلبها الكفار، هي إنذار بالدمار إذا لم يؤمنوا.

أما قوله سبحانه وتعالى: { وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون }؛ فليس المعنى فيه كما فهم، من أنه ليس للنبي صلى الله عليه وسلم من معجزة أخرى سوى القرآن، بل المعنى، كفى بالقرآن دليلاً على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؛ أي لو لم يكن له إلا القرآن وحده لكفاه، بالرغم من أن له معجزات أخرى غيره، ولو تأملوا هذا القرآن لكفاهم عن طلب أي آية أو علامة أخرى؛ إذ إنه ظاهر التفرد، بين التميز، دال على أنه من عند الله.

إن إصرار الجابري على أن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم هي القرآن وحده، مؤكداً عدم حاجته إلى أمور أخرى من خارجه ليس عبثاً؛ بل الغاية منه هي التمهيد لمناقشة المعجزات التي وقعت للنبي صلى الله عليه وسلم، نحو معجزة انشقاق القمر والإسراء والمعراج؛ إما بتأويلها أو نفيها. وقد سلك الجابري في مناقشة المعجزات النبوية، ثلاثة مسالك هي الانتقاء، والتأويل، والتشكيك.

1- مسلك الانتقاء: والمقصود به؛ أن الجابري قد اقتصر على مناقشة المعجزات التي يمكن تأويلها في القرآن الكريم، بنوع من التأويل؛ كانشقاق القمر، والإسراء والمعراج، استناداً إلى أقوال في التفاسير ليست بذلك، وضرب صفحا عن تلك المعجزات التي ليس إلى تأويلها سبيل، كعصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الناس؛ وإنجاء الله إبراهيم من النار، وانقلاب عصا موسى حية⁴²، وانفلاق البحر لموسى⁴³، لذلك لم يشر إليها من قريب ولا بعيد!!

2- مسلك التأويل: بعد أن أدى المسلك الأول بالجابري إلى الإعراض عن مناقشة بعض المعجزات الواردة في القرآن؛ نظراً لوضوحها، واستعصائها على التأويل الذي قد يخرجها عن حقيقتها، سلك إزاء معجزة الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر؛ اللتين اقتصر على ذكرهما مسلك التأويل؛ فلم ينفهما نفي كلياً مطلقاً، وإنما مال إلى تأويلهما، حتى تخرجا عن حقيقة كونهما معجزتين، وتوافقا ما ذكره من الحفاظ على نظام العالم، وعدم خرق سننه ونواميسه، حتى "لا يرفع العقل برفع الأسباب".

ولأجل ذلك أشاد الجابري بموقف الكندي في ميله إلى التأويل، الذي لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن؛ إذ إن الحقيقة الدينية لا تناقض العقل؛ غير أنها في بعض الأحيان، لا يمكن نيلها من ظاهر النص، بل قد يستلزم الأمر اللجوء إلى التأويل⁴⁴، وهذا بيان آراء الجابري بشأن معجزة انشقاق القمر، والإسراء والمعراج.

1- معجزة انشقاق القمر:

قبل بيان رأيه في هذه المسألة، وتفسيره لهذه الآية: {اقتربت الساعة وانشق القمر}⁴⁵، التي هي محور الجدل بين نفاة هذه المعجزة ومتبنيها، أكد الجابري من جديد أن القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه؛ " ونحن نؤكد فعلاً أن الشيء الوحيد، الذي يفهم من القرآن بأكمله، أنه معجزة خاصة بالنبي محمد عليه السلام، هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن "⁴⁶. ويضيف الجابري قائلاً: "وواضح! أننا هنا أمام إغلاق نهائي، لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين، بمعجزة من جنس ما طالبت به قریش. لقد قررت الآية أن القرآن كاف وحده، كمعجزة للنبي عليه السلام، ثم أنهت الجدل في الموضوع، بأن خاطبت النبي أن: {قل كفى بالله بيني وبينكم شهيداً}.

وبخطي حثيثة يتقدم الجابري صوب غايتها، قائلاً: "ولمعترض أن يقول هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة، مروية عن بعض الصحابة، من ذلك، ما قيل في تفسير قوله تعالى {اقتربت الساعة وانشق القمر}، وما روي بشأن "الإسراء والمعراج"، وهذه أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا، بل ومن واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم، الذي ينسجم مع العقل ومعطيات العلم في عصرنا"⁴⁷. يفهم من قوله: "ولمعترض أن يقول هناك ظواهر، من قبيل المعجزات الخارقة للعادة، مروية عن بعض الصحابة..."، أن نفي هذه المعجزات هو الأصل، وليس العكس، فكأن الجابري يريد بذلك أن يرد على من يثبتها، ولتبرير موقفه، وتأييد رأيه، قدم جملة من الحجج الضمنية والصريحة، كما يلي:

● قوله إن هاتين المعجزتين رويت عن بعض الصحابة، ولفظة "بعض" تدل على العدد من ثلاثة إلى تسعة، وربما استعماله لها مقصود، للدلالة على أن من رواهما من الصحابة قلة، وذلك باستعماله لصيغة التمریز "رؤي"، ووضعه لعبارة "الإسراء والمعراج" بين علامات التحفظ، التي تفيد الشك وعدم اليقين، والأمر بخلاف ذلك، فقد جاء ذكرها في القرآن، وبلغت رواية هذه الحادثة حد التواتر.

● اختلاف الآراء بشأنها، بين منكر ومتبث، لذلك فلا عجب إن أثارها من جديد، فكونها كلها تراثاً، يعني خضوعها للمراجعة والنقد، وهذا الأمر عجيب، فلا يميز بين ما يقبل المراجعة، وما لا يقبلها، ولا بين الثابت والمتغير، فكل شيء عنده سواء!

• وجوب الاحتكام إلى العقل، ومعطيات العلم العصرية في الاختيار من هذه الآراء، فما كان منهما منسجما معهما قبل، وما خالفهما رد⁴⁸.

وبعد هذا التمهيد المبرر لموقفه، انتقل إلى إيراد أقوال بعض المفسرين في الآية التي ذكر فيها انشقاق القمر؛ قائلا: "فمنهم من قال إن القمر انشق فعلا، وشاهده الناس في مكة، وأن ذلك جاء عقب سؤال قريش النبي أن يأتيهم بآية، ومنهم من قال: إن القمر سينشق يوم القيامة، ومنهم من قال: إن معنى انشقاق القمر: اتضح الأمر وظهوره؛ لأن العرب تضرب بالقمر مثلا في ما وضح، وقيل: إن ذلك كان خسوفا حل بالقمر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم"⁴⁹. وقد استبعد الجابري كل الأقوال، مرجحا أن يكون الذي حل بالقمر "خسوفا"، وظاهرة طبيعية عادية. وإذا كان انشقاق القمر عند الجابري خسوفا طبيعيا؛ فقد ذهب حسن حنفي إلى أن اقتران بعض المعجزات بدعوات الأنبياء، هو من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات⁵⁰.

وقد مال الجابري إلى رأي ضعيف كما سبق؛ إذ ذهب إلى أن معنى "انشقاق القمر"؛ هو خسوفه، وقد استدلل بقول أورده الإمام ابن عاشور، وهو مرور جسم سماوي، حجب ضوء الشمس عن وجه القمر، كما استدلل بحديث أورده الطبراني عن ابن عباس قال: "كُشف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القمر؛ فنزلت اقتربت الساعة وانشق القمر"، والحق أن الجابري لم يكن موفقا، أو بالأحرى أمينا في النقل عن ابن عاشور الذي أخذ عنه فكرة الخسوف، وإنما كان يقول بخلافها؛ إذ أورد الأدلة التي تؤكد أن القمر قد انشق حقيقة؛ بل وحدد تاريخ هذا الانشقاق بأنه كان سنة خمس قبل الهجرة، ثم قال: "إن كثرة رواة هذا الخبر تدل على أنه كان خبرا مستفيضا"⁵¹ ثم ناقش ابن عاشور كل الآراء، وعرض لكون أهل الآفاق قد رأوا هذه الظاهرة أم لا؟ ثم بعد ذلك ذكر مسألة (الخسوف) وقال إننا أوردناها «مسايرين للاحتتمالات الناشئة عن روايات الخبر عن الانشقاق إبطالا لجحد الملحدين»⁵².

ويتشبت بآخر حجة، قائلا: "أما نحن فنرى أن عدم نزول آيات أخرى تؤكد "انشقاق القمر" دليل على أن ما حدث لم يكن من قبيل "خرق العادة"، فلو كان الأمر استجابة لطلب قريش، كما ذكرت الروايات، لكان في القرآن ما يفيد ذلك...، كل هذا قد رجح لدينا أن ما حدث كان خسوفا، كما وردت بذلك رواية ابن عباس"⁵³. وهذه الحجة أوهى من أن يرد عليها، فمفهوم مخالفة كلام الجابري، أن كل ما لم ينزل القرآن بشأنه أكثر من مرة، يمكن الشك فيه ورده!

2- معجزة الإسراء:

ذكر الجابري أن الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى؛ إنما كان بروحه دون جسده، وقد كان ذلك "رؤيا" في المنام؛ وهذا ليس خرقا للعادة، وليس فيه رفع لسنن الكون، واستدل على أن الإسراء كان رؤيا منامية بقوله تعالى: {وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس}⁵⁴، وعدم ذكر ذلك في القرآن، ثم بالروايات الأساسية في الموضوع التي يظهر منها أن ذلك كان مناما⁵⁵. وهذا القول ليس بجديد، بل هو رأي ضعيف، ناقشه العلماء وأبطلوه، وقد عقد القاضي عياض فصلا في كتابه "الشفاء"، سماه "إبطال حجج من قال إنها نوم" للرد على من قال بذلك⁵⁶. وبخصوص معجزة المعراج، ذهب الجابري إلى أنه كان كالإسراء؛ إذ إن كليهما قد حدثا في رؤية منامية، وليس حال اليقظة؛ لأن الإنسان لا يمكنه الارتقاء إلى السماء، فإذا قلنا إن المعراج كان بالجسم؛ فإن ذلك يعني أن الرسول رأى الله رؤية بصرية، وهذا لا يمكن إلا مع الأجسام، والله منزّه عن الجسمية⁵⁷.

وأشير هنا إلى أن هذه الاستدلالات والأقوال قد أخذها عن نولده⁵⁸.

ليس غرضي نقد آراء الجابري، وتعقبا جملة وتفصيلا، بل المقصود أن أنبه إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها الجابري في نهجه لمسلك التأويل في هاتين المعجزتين، وهي باختصار:

✓ غلبة الانتقاء على منهجه في التعامل مع الحجج، حيث يورد ما يناسب موقفه، ويتجاهل ما يعارضه، ويقوي الضعيف من الأقوال، ويتشبهت بها.

✓ الأخذ بتأويلات بعيدة في اللغة، ومخالفة قول المحققين من أهل اللغة (تفسير الرؤيا بالمنامية).

ثالثا: مسلك التشكيك والرد: لما لم يجد الجابري للمعجزات الواردة في القرآن مدفعا، وسلك نحوها مسلك التجاهل والتأويل، فإنه على العكس من ذلك، قد نفى المعجزات التي وردت في السنة نفيا قاطعا، وذكر أن الأحاديث التي وردت فيها إنما هي أخبار آحاد، قد تساهل النقاد فيها، لأنها ليست أحاديث أحكام؛ لأنهم "كانوا يتساهلون في قبول أحاديث الثواب والعقاب، وفضائل الأعمال"⁵⁹. صحيح أن الأحاديث التي وردت فيها هذه المعجزات ليست أحاديث أحكام، ولكنها في الوقت نفسه، ليست أحاديث فضائل أعمال وثواب وعقاب خلافا لما ذكر، وإنما تتعلق بإثبات النبوة والدين نفسه.

فواضح مجانية الجابري للصواب فمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم بلغت حد التواتر؛ فقد نقلها كثير من الصحابة الكرام، وهذا يبين عدم تفريقه بين الحديث المتواتر والآحاد. وهذا

القول منه سبق له القول به في كتاب آخر؛ إذ ادعى أن "بعض علماء الإسلام قد أجازوا وضع الحديث في مجال الترغيب و التهيب، أي في مجال الأخلاق"⁶⁰.

3- ترتيب المصحف أم ترتيب النزول.

ناقش الجابري في الفصل العاشر المعنون بـ "ترتيب المصحف وترتيب النزول" من المدخل، جملة من القضايا المتعلقة بترتيب المصحف، والمعايير التي اعتمدها في ترتيب النزول الذي استعاض به عن ترتيب المصحف؛ مبرزاً أهمية هذا الترتيب وفوائده، وهذه القضايا هي مدى استحضار معيار الطول والقصر، في ترتيب سور المصحف؛ فقد استهل الحديث عن هذه القضية بالقول إن: "السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: كيف تم ترتيب السور في هذا المصحف، وعلى أي أساس؟"⁶¹، ليؤكد بعد ذلك أن الشيء الذي يمكن تقريره بيقين تام، هو أن الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم، هو الترتيب الذي أقرته اللجنة، التي كلفها عثمان بجمع القرآن⁶².

يؤكد الجابري أن أول جمع للمصحف في كتاب واحد كان زمن عثمان رضي الله عنه، أما الجمع الذي وقع في عهد أبي بكر "فقد كان مقتصرًا على جمع" الصحف "أي المواد التي كتب عليها مفرقا، كالقماش وورق الحرير، بينما كان جمعه في عهد عثمان، عبارة عن ضم تلك الصحف، وجعلها في مصحف واحد"⁶³. وقد ترتب عن هذا الحكم لدى المؤلف، أي: جمع القرآن في عهد عثمان، واعتبار ما فعله أبو بكر مجرد جمع لمصحف مختلفة من الصحابة، جملة نتائج هي:

- أن ترتيب السور في المصحف ترتيب اجتهادي، ويضيف "وهذا ما يقول به جل من بحثوا في هذا الأمر من القدماء والمحدثين"⁶⁴، وحجته في ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن لهم ترتيب محدد للسور في مصاحفهم، فصار لكل منهم مصحف بترتيب خاص⁶⁵.
- جواز وقوع أخطاء في القرآن حين جمعه، قبل جمع عثمان، أما بعده فلا وجود لأدلة قاطعة، على وجود زيادة أو نقصان في القرآن، فقبل جمع عثمان كان القرآن مفرقا في "صحف" وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي، أو ذاك من القرآن، مكتوبا أو محفوظا، كان يخالف ما كان عند غيره، كما وترتبا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرتنا⁶⁶.

ومن الأمثلة على الذي ذكرته بخصوص هذه النتيجة، محاولة الجابري أن تأويل بعض الروايات التي ورد فيها ما يفيد أن القرآن قد سقطت منه بعض الآيات أو جزء منه، فمن ذلك قوله، بعد أن أورد بعض الروايات التي تشير إلى سقوط جزء من سورة التوبة والأحزاب: " وكل ما يمكن قوله على- سبيل التخمين لا غير - هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة هو القسم الأول منها، وربما يتعلق بذكر المعاهدات، التي كانت قد أبرمت مع المشركين...، أما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه، وحجتنا على ذلك أن عمر بن الخطاب وغيره قد ذكروا آية واحدة كانت فيها، وسقطت، وهي آية الشيخ والشيخة⁶⁷.

عجيب أمر الجابري، فمجرد محاولة تأويل هذه الروايات هو اعتراف بمضمونها، بل سلك مسالك التخمين والتوقع والاحتمال، وهو أمر في غنى عنه، لو استعمل منهج الشك، الذي استعمله في رد كثير من الروايات التي تعارض مقاصده، فلم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى أقوال النقاد، في رد هذه الروايات، واعتمدها، وكأنها صحيحة، وبني باطلا على باطل.

وتعقيبا على كلامه الأول بخصوص جمع أبي بكر، أقول: إن جمع أبي بكر كان في مصحف واحد، من مختلف الصحف، التي كانت عند الصحابة، تحت إشراف زيد بن ثابت، وليس الأمر مجرد جمع لهذه الصحف فقط؛ دون ترتيب لها، وكتابتها في مصحف واحد، كما ذهب إلى ذلك، فجمع عثمان إنما هو جمع على قراءة واحدة، بعد أن تم الاختلاف في كيفية القراءة، وأدى ذلك إلى الفتنة، ولأن جمع القرآن في مصحف واحد قد وقع زمن أبي بكر، وعليه يكون ترتيب سور القرآن ما أقرته لجنة أبي بكر، وليس عثمان، مما كان معمولاً به زمن النبي صلى الله عليه وسلم. فبعد تأكده أن ترتيب سور القرآن كان اجتهادا من الصحابة، أشار إلى عدم المعرفة بالمعايير التي تم الترتيب على أساسها، سوى بعض المؤشرات التي يمكن استخلاصها من دراسة هذا الترتيب نفسه.

ومن القضايا التي تناولها كذلك، في هذا الفصل، قضية المكي والمدني، وقد أشار فيها إلى الاختلاف الكبير الحاصل بين العلماء في تحديده، مسجلا أن هذا الاختلاف لم يقع في السور المكية وحدها، الأمر الذي يمكن تبريره بوضعية المسلمين في مكة، بل شمل كذلك السور المدنية؛ إذ السبب في ذلك راجع إلى أن التمييز بين المكي والمدني لم يتم الاهتمام به إلا في المائة الثانية للهجرة⁶⁸؛ والذين اهتموا به في ذلك العصر كان مستندهم في الأعم الأغلب، جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة، لا تسمح باستنتاج يتعدى مجرد الظن والتخمين.⁶⁹

وحول قضية أول ما نزل وآخر ما نزل، أشار المؤلف إلى الاختلاف الواقع بين العلماء فيها، ليخلص إلى التساؤل: إذا كان مثل هذا الاختلاف - الذي اختصرناه - قد حدث في تحديد آخر ما نزل من القرآن (سورة وآية) والنبي حي يرزق، وكتاب الوحي كثيرون، وحفظه القرآن أكثر من أن يحصوا⁷⁰، فكيف بما نزل قبل ذلك؟⁷¹.

هذا الاختلاف سيبرر به المؤلف اجتهاده، في إعادة ترتيب بعض سور القرآن الكريم؛ يقول: " هذا الترتيب المعتمد اليوم هو نتيجة اجتهاد مبني على الظن والترجيح؛ فهو ضروري؛ لكنه غير كاف؛ لذلك قد تدعو الحاجة إلى التصرف فيه"⁷². ورغم إشادة المؤلف بهذا المنهج الذي اتبعه، وبيان أهميته الكبرى في "معرفة القرآن" فإنه لم يكن بدعا فيه من الباحثين، فهو معروف في خطوطه العامة، وقد أشار بنفسه إلى أن فكرة تفسير القرآن، وفقا لترتيب النزول، تعود إلى المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير الذي قام بترجمة "معاني القرآن" إلى الفرنسية (1947-1950)، على أساس ترتيب النزول، الذي وضعه ثيودور نولدكه، وإلى محمد عزة دروزة في "التفسير الحديث"، الذي قال عنه، إنه لم يأت بجديد؛ إذ لم يوظف ترتيب النزول في بناء أي تصور عن مسار نزول القرآن الكريم⁷³، إضافة إلى تفسير عبد الرحمن حبنكة الميداني المسمى "معارج التفكير ودقائق التدبر".

فالجابري قد أسس فهمه للقرآن على أقسام المدني والمكي، وتقسيم مكي القرآن تقسيما سداسيا، مستوحى بشكل واضح من تقسيم نولدكه الذي أخذه عنه بلاشير على الرغم من انتقاده له بالقول: إن "التحقيب الذي اعتمده بلاشير مبني على التمييز بين خصائص القرآن المكي ومميزات القرآن المدني، وهي أمور معروفة، وقد فصل القول فيها كثير من المؤلفين المسلمين قديما وحديثا"⁷⁴. لكن المؤلف لم يغفل عن كثير من الإشكالات المتعلقة بمسألة ترتيب النزول، فنبه إلى بعضها؛ محاولا الإجابة عنها، فقد أشار إلى أن مسألة الترتيب التي "فصل القول فيها كثير من المؤلفين قديما وحديثا" لا يحسمها النص التاريخي الصحيح؛ ذلك أن الوثائق التي تتعلق بالترتيب التاريخي للقرآن مضطربة، وليست على درجة من التوثيق يمكن الاطمئنان إليها بشكل تام، فضلا عن أن كثيرا منها يطرح مشكلة التوافق في السياق، سياق السيرة النبوية الشريفة⁷⁵، إلا أن الجابري يعود ليستند إليها على أساس أن الاستناد إليها لمعرفة ترتيب القرآن أمرا لا مفر منه، مبرا ذلك بالقول: إنه "ترتيب ضروري، ولكنه لا يكفي"⁷⁶.

4- الموقف من التراث التفسيري:

إن إشادة الجابري بمنهج ترتيب النزول، قد رافقه انتقاد شديد للتفسير التي اعتمدت ترتيب المصحف، فبعد تأكده على أن فهم القرآن مهمة مطروحة، في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، دعا إلى ضرورة اكتساب فهم متجدد للقرآن، بتجدد الأحوال في كل عصر، من خلال تجريد هذا النص- أي القرآن - مما سماه أنواع الفهم، والتفسيرات، والتأويلات، باختلاف أنواعها واتجاهاتها، وعزل المضامين الايديولوجية لتلك الأنواع من الفهم.

وقد استثنى من كل التراث التفسيري تفسير الطبري، و الزمخشري، مؤكداً أن باقي التفسير في الغالب، تتحرك بوضوح، وسبق نية، في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، "ومع أننا لم نقصها من اهتمامنا؛ فإننا قد تجنبنا صحبتها لما يغمرها من "مياه" ايديولوجية"⁷⁷. ليؤكد في الأخير أن النتيجة العامة والعملية التي خرج بها من مصاحبة التفسير الموجودة، هي أن المكتبة العربية الإسلامية، تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية "الفهم" من جميع التفسير السابقة؛ ولكنه يعتمد ترتيب النزول"⁷⁸.

وقد بسط دعواه هذه في نص طويل نوره كما هو، ثم بعقب عليه: يقول: "أما المفسرون -كلهم تقريباً - حتى الكبار منهم، فقد انساقوا في تفاسيرهم مع ترتيب المصحف، فيبدؤون من البقرة بعد الفاتحة ليفسروا ما تلاها في المصحف، هذا بينما واقع الحال أن البقرة هي تنويع للقرآن، ولهذا قال "بلاشير" الذي قام بترجمة القرآن إلى الفرنسية "نحن نقرأ القرآن مقلوباً"، نبدأ من آخر ما نزل لنصل إلى "قل أعوذ برب الناس"، بينما سورة "الناس" هذه هي من السور الأوائل في ترتيب النزول، المفسرون القدماء، ومنذ عهد الصحابة، كانوا يبدؤون القرآن من البقرة، وفيها آيات هي من آخر ما نزل، وهذا مبرر لأن الدولة كانت تحتاج إلى قرآن التشريع، أكثر من حاجتها إلى قرآن الدعوة الذي طبع المرحلة المكية، والذي كان موجهاً كله تقريباً إلى قريش، فهذا التساوق بين نزول القرآن منجماً وتطور الدعوة المحمدية، ووقائع السيرة النبوية، غفل عنه كبار المفسرين أنفسهم، حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها، تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها."⁷⁹

إن ما ادعاه الجابري من أن المفسرين غفلوا عن العلاقة بين نزول القرآن الكريم ومسار الدعوة النبوية، حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها، تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها، لا مبرر له سوى الرغبة في نسبة هذا السبق إلى نفسه، من غير دليل ولا حجة، فالمتصفح لكتب

التفسير يجد هم لا يملرون على آية لها سبب نزول إلا ونهوا عليه، وبينوا علاقتها بمراحل الدعوة النبوية، ومتى نزلت ولأي سبب نزلت، وما اهتمامهم ببيان كون السور مكية أو مدنية، إلا دليل على إدراكهم العميق لاختلاف طبيعة القرآن المكي عن المدني في مواضعه وأسلوبه، فهذا الأمر وإن لم يكن واضحا ومنصوصا عليه عندهم، فهو مبثوث في ثنايا كتبهم، ولعل الجابري لم يتنبه له، كيف لا، وقد أخذ على نفسه أن يتجنب صحبتها لما يغمرها من "مياه" ايدولوجية، وقد فاتته أن كثيرا من العلماء قد حرصوا على بيان علاقة الآيات بعضها ببعض، وكذا السور في ما بينها، وقد تناولوا هذه الأمور تحت مسمى "المناسبة" في القرآن الكريم، وأفردوا لها مؤلفات خاصة.

وردا على دعوى أن المسلمين يقرؤون القرآن مقلوبا كما نقلها عن المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير، أقول إن مدعي هذه الدعوى والداعين إلى قراءة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول لم يدركوا الحكمة من ترتيب القرآن على غير ترتيب النزول، وقد واجهتهم عدة اعتراضات لم يجدوا لها مدفعا، أقواها أن هذا الترتيب الذين يدعونه غير يقيني باعترافهم هم، وثانيها أن ترتيب السور مما وقع عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، حتى وإن وقع الاختلاف هل هو باجتهادهم، أو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، فهم أعلم الناس بالقرآن، ولا يجوز أن يفعلوا شيئا لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو ليس لهم عليه دليل ما، إضافة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان جبريل عليه السلام يعارضه القرآن الكريم في كل رمضان على الترتيب، كما كان يصلي بالقرآن في الصلاة مرتبا على ترتيب السور.

وفي ختام تفسيره المسمى: "فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" أعلن الجابري عن رضاه قائلا: "يمكن القول دون فخر زائد، ولا تواضع زائف، إنه لأول مرة أصبح ممكنا عرض القرآن، ومحاولة فهمه بكلام متصل مسترسل يشد بعضه بعضا، كلام يلخص مسار التنزيل، ومسيرة الدعوة في تسلسل، يرضي النزوع المنطقي في العقل البشري".

ليس غريبا أن يدعي الجابري هذا الفضل لنفسه، وقد رمى بتراث العلماء في التفسير وراء ظهره، ووصفه بما وصفه، وكأن كل ما كتب لم يرض النزوع المنطقي في الانسان، حتى لَبَّاه هو، فالمطلع على تفسيره الذي قال عنه ما قال ليجده أقرب ما يكون إلى معجم لشرح كلمات القرآن الكريم من عندته، وبين الفينة والأخرى يضيف تعليقا، أو يشرح كلمة لا تحتاج إلى شرح، وكثيرا ما غرض الطرف عن كثير من الأمور التي تحتاج لشرح وتفصيل.

وفي ختام هذا البحث أسجل الخلاصات الآتية:

- أن أغلب المناهج الاستشرافية في دراسة القرآن وعلومه ليست علمية، لافتقارها في الغالب إلى الموضوعية والحياد؛ لذلك لا يمكن الاعتماد على دراساتهم.
 - أن أسباب غياب الموضوعية عند كثير منهم منها ما هو ذاتي، تمثل في الحقد الدفين على الإسلام، وما هو موضوعي، تجلى في عدم امتلاكهم لبعضهم أدوات البحث العلمي الرصين، وعلى رأسها المعرفة الجيدة باللغة العربية، وتاريخ التراث الإسلامي.
 - هذه المناهج الاستشرافية لقيت قبولا كبيرا عند كثير من المفكرين العرب الذين انهروا بها، من غير تمحيص ولا نقد دقيق لخلفياتها المنهجية والمعرفية، فأعملوها في دراسة التراث فأتوا بالعجيب والغريب في النتائج والأحكام.
 - ما توصل إليه الجابري من نتائج من خلال القضايا المنهجية والمعرفية التي درستها في هذا البحث ليس فيها جديد يذكر، وإنما هي آراء مستعادة نقلها عن المستشرقين خصوصا نولدكه، بل هي في غالبيتها تقليد.
 - اعتزاز الجابري بنفسه واعتدادها بها، وتقليله من شأن ما كتبه الأولون في مجال الدراسات القرآنية، شأنه شأن أغلب مدعي التجديد والحداثة- فلا عبرة عندهم بهذا التراث الضخم، وما هو إلا مجرد عوائق معرفية أمام التقدم- يتنافى مع التواضع العلمي الذي ينبغي أن يتحلّى به الباحث، واعتماد مبدأ التراكم المعرفي في هذا المجال، وليس السعي إلى إحداث "قواطع معرفية".
 - هذه المناهج الغربية التي وظفها الجابري في مجال الدراسات القرآنية ما هي إلا مجرد آليات استهلاكية، كما وصفها طه عبد الرحمان⁸⁰، غايتها الاستهلاك المبهجي والمعرفي.
 - أنه لا يجب النظر إلى المستشرقين كلهم بمنظار واحد، بل منهم المنصفون والمعتدلون، ممن خدموا تراثنا خدمة جلييلة، لذا يجب على شعب الدراسات الإسلامية الاهتمام بها قصد الاستفادة منها منهجيا ومعرفيا.
- الهوامش:**

¹ النص القرآني في الخطاب الاستشرافي الفرنسي: المرجعية والتشكيل، عبد الوهاب بن دحان، رسالة دكتوراه، كلية اللغات، جامعة أبي بكر بلقايد-

- تلمسان الجزائر، السنة الجامعية 2010-2011، ص: ب.
- ² الرد على شبهات المستشرقين حول مصدريّة القرآن، أيوب إبراهيم، مجلة ديالي، العدد 53، سنة 2011، ص:13.
- ³ المصدر نفسه، ص: 24.
- ⁴ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، 1955، ص:4
- ⁵ له كتاب (المفردات الأجنبية في القرآن) نشره عام 1938
- ⁶ تنظر المقدمة التي قدم بها لكتاب المصاحف لأبي داود السجستاني.
- ⁷ مناهج المستشرقين، ص: 16.
- ⁸ للتأكد من صدق هذه القضية يكفي الرجوع إلى فهراس المراجع التي اعتمدها، ينظر مثلاً فهرس "تاريخ القرآن" لنولدكه، و"مذاهب التفسير الإسلامي" لجولد تسهر و"المدخل" للجابري
- ⁹ سنحيل على هذا الكتاب باسم المدخل في بقية البحث.
- ¹⁰ المدخل، ص: 11.
- ¹¹ المدخل، ص: 12.
- ¹² نفسه.
- ¹³ المدخل، ص: 13.
- ¹⁴ المدخل، ص: 14
- ¹⁵ نفسه.
- ¹⁶ المدخل، ص: 16.
- ¹⁷ يدل على ذلك وضعه لعلامة التعجب، ص: 14.
- ¹⁸ المدخل، ص: 8.
- ¹⁹ أسبوعية الأيام المغربية العدد المؤرخ بـ 17/11 نوفمبر 2006
- ²⁰ المدخل، ص: 154.
- ²¹ ليس المقصود اختلاف التضاد، وإنما اختلاف الرواية عن الأخرى بزيادة بعض التفاصيل أو نقصانها، فهي بمنزلة حادثة السير التي يروي الشهود بعض تفاصيلها، مع اختلاف بينهم، فهذا الاختلاف دليل على وقوع الحادثة، وإنما المطلوب العمل على ترتيبها حتى تتضح الصورة، المدخل، ص: 18.
- ²² أسبوعية الأيام، مصدر سابق.
- ²³ انظر الصفحة: 349.
- ²⁴ سلسلة مواقف، العدد 69، ص: 10.
- ²⁵ بنية العقل العربي، ص: 125.
- ²⁶ المدخل، ص: 69 - 89.

- ²⁷ المدخل، ص: 392.
- ²⁸ نفسه.
- ²⁹ المدخل، ص: 239.
- ³⁰ سفر التكوين: 10-20.
- ³¹ نفسه: 30-38.
- ³² سفر صموئيل الثاني: 11: 1-26.
- ³³ المدخل، ص: 24.
- ³⁴ تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، ترص: 343،
- ³⁵ تاريخ القرآن، ص: 7.
- ³⁶ نفسه، ص: 8.
- ³⁷ المدخل، ص: 125.
- ³⁸ سورة الإسراء، الآية: 93.
- ³⁹ سورة الإسراء، الآية: 59.
- ⁴⁰ سورة العنكبوت، الآية: 51.
- ⁴¹ المدخل، ص: 164.
- ⁴² مر على الآيات التي تحدثت عن هذه المعجزة مرور الكرام من غير تفسير ولا تعقيب، ينظر: فهم القرآن الحكيم، ص: 282.
- ⁴³ الأمر نفسه فعله مع معجزة انفلاق البحر، المرجع نفسه، ص: 285.
- ⁴⁴ المدخل، ص: 110.
- ⁴⁵ سورة القمر، الآية: 1.
- ⁴⁶ المدخل، ص: 110.
- ⁴⁷ نفسه.
- ⁴⁸ نفسه.
- ⁴⁹ المدخل، ص: 167.
- ⁵⁰ من الثورة إلى العقيدة، ص: 75.
- ⁵¹ التحرير والتنوير، ج 27، ص: 167.
- ⁵² التحرير والتنوير، ج 27، ص: 167-170.
- ⁵³ المدخل، ص: 168.
- ⁵⁴ سورة الإسراء، الآية: 60.
- ⁵⁵ المدخل، ص: 168-169.

⁵⁶ الشفا، القاضي عياض، ج 1، ص: 149-152.

⁵⁷ المدخل، ص: 169.

⁵⁸ تاريخ القرآن، ص: 25.

⁵⁹ المدخل، ص: 169.

⁶⁰ العقل الأخلاقي العربي، ص: 535.

⁶¹ المدخل، ص: 215.

⁶² نفسه.

⁶³ المدخل، ص: 199.

⁶⁴ المدخل، ص: 196.

⁶⁵ نفسه.

⁶⁶ المدخل، ص: 210.

⁶⁷ المدخل، ص: 209.

⁶⁸ المدخل، ص: 217.

⁶⁹ المدخل، ص: 218.

⁷⁰ كلام ناقض به المؤلف ما سبق أن قرره من أن الصحابة الذين يحفظون القرآن كانوا قلة، وحصرهم في أربعة، هم الذين كلفوا بجمع القرآن قبل وفاة النبي، قائلا والمقصود بكون هؤلاء وحدهم "جمعوا" القرآن، أنهم وحدهم كانوا يحفظونه كاملا عن ظهر قلب، ص 197.

⁷¹ نفسه.

⁷² المدخل، ص: 222.

⁷³ المدخل، ص: 221.

⁷⁴ المدخل، ص: 221.

⁷⁵ المدخل، ص: 230.

⁷⁶ المدخل، ص: 222.

⁷⁷ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص: 6-10.

⁷⁸ نفسه.

⁷⁹ أسبوعية الأيام، مصدر سابق.

⁸⁰ ينظر كتابه القيم "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص: 24.

مصادر البحث:

القرآن الكريم برواية حفص.

- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، ط1، بيروت 2004، مؤسسة كونراد أدنوار.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط 2.
- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ط 1984.
- دفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمان بدوي، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للعلوم والنشر، (د ت).
- الرد على شبهات المستشرقين حول مصدريه القرآن، أيوب إبراهيم، مجلة دياي، العدد 53، سنة 2011، نسخة الكترونية.
- سفر التكوين- سفر صموئيل الثاني.
- سلسلة مواقف، محمد عابد الجابري، العدد 69.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 3.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008.
- مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 2006.
- مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسهر، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، 1955.
- مقدمة كتاب المصاحف لأبي داود السجستاني، آرثر جيفري.
- من الثورة إلى العقيدة، الركن الثقافي العربي، طبعة 1988.
- مناهج المستشرقين، حسن عزوزي، نسخة الكترونية.
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمان بدوي، ط3 دار العلم للملايين، بيروت 1993.
- النص القرآني في الخطاب الاستشراقي الفرنسي: المرجعية والتشكيل، عبد الوهاب بن دحان، - رسالة دكتوراه، كلية اللغات، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان الجزائر، السنة الجامعية 2010-2011.

-الأسبوعية المغربية "الأيام"، في عددها المؤرخ بـ 17/11 نوفمبر 2006.

تنوعات

مقاومة المقراني والحداد من خلال كتابات لوي رين Louis Rinn في ضوء المجلة الإفريقية

د عبد القادر. صحراوي
جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

This study attempts to highlight the revolution Mokrani mourning and Sikh spiritual leader, the angle Rahmaniya Dz French colonialism in 1870 in tribal area. The study also focused on Maketbh French historian RINN about this revolution and its causes and Ntaija through the African magazine.

Keywords:

Mokrani-Louis RINN- African journal- Sheikh Al-Haddad- 1870 revolution- French colonialism- Algeria

نتناول في هذا البحث مقاومة المقراني والشيخ الحداد من خلال كتابات لوي رين "L.Rinn" في المجلة الإفريقية، ونحن إذ اخترنا هذا الموضوع، فإننا نريد أن نبرز تجيز المؤرخين الفرنسيين عند معالجتهم قضايا تاريخ الجزائر عامة، وإصرارهم على تجريدها من أبطالها وروادها العظام. وكان لزاما علينا أن ندحض أباطيل هؤلاء المؤرخين. ودراسة تاريخ مقاومتنا المجيدة منذ بداية الاحتلال إلى تحقيق النصر والاستقلال. وقبل التعرض لدراسة رين "L.Rinn"، يجدر بنا التعريف بمقاومة المقراني والشيخ الحداد.

1. مقاومة المقراني والحداد وموقعها من تاريخ الجزائر:

ينسب معظم المؤرخين أسرة المقراني إلى السيدة فاطمة بنت الرسول-عليه الصلاة والسلام-، ويذكرون أن أجدادها من قبائل عياض، هاجروا إلى اقليم المغرب في القرن 11م خلال قدوم الهلالين إلى منطقة، ليستقروا بـجبال قلعة بني حماد في المعاضيد شمال مدينة المسيلة وجنوب شرق مدينة برج بوعرييج. وارتبط تاريخهم بالأمرء الحمادين، ثم انتقلت الأسرة عبر بعض مناطق هذه الجهة من الجزائر حتى اختارت قلعة بني عباس شمال غرب سهل مجانة داخل المنطقة الغربية على الضفة اليمنى لواد الساحل. وبعد مخاض وانقسام كبيرين داخل الأسرة عين الفرنسيون محمد المقراني باشاغا على مجانة إثر وفاة أبيه في حوالي سنة 1853م (1). أما الشيخ الحداد فينتهي إلى الطريقة الرحمانية التي أسسها محمد بن عبد

الرحمن الذي عاش فيما بين سنتي 1715 و1725 م ، وتعتبر قرية بني منصور في جبال البيان موطننا أصليا لعائلة الحداد، ومن هذه القرية انتقل أفراد الأسرة إلى مختلف مناطق وقرى بلاد القبائل. وقد استقر أحد أفراد الأسرة بقرية صدوق على الضفة اليمنى لواد الصومام، وهناك ولد محمد أمزيان الحداد الذي أشرف فيما بعد على الزاوية الرحمانية التي قصدها الكثير من طلاب العلم والذين عرفوا بالاخوان الرحمانيين.

تحتل مقاومة المقراني والشيخ الحداد مكانة بارزة ضمن سلسلة المقاومات الشعبية والحركات الثورية الجزائرية وكان لعائلي المقراني والحداد الدور الأساس في قيادة الثورة وحركات المقاومة الجزائرية، وتحمل تطوراتها وتبعاتها. ولقد كان للزاوية الرحمانية الدور الحاسم في كافة الأعمال القتالية لهذه الثورة الرائدة، فكانت بحق ثورة الإخوان الرحمانيين. كما كانت ثورة الجزائر كلها، تحت راية الجهاد من أجل الوطن ومن هنا، وإذا كان لا بد للثورة من اطار شامل يضمها، فيكفي وضعها في اطارها الزمني. وهي أيضا امتداد لأعمال المقاومة التي بدأها الشعب الجزائري منذ الأيام الأولى للغزو الاستعماري الفرنسي للجزائر، كمقاومة الأمير عبد القادر وأحمد باي، ومرورا بثورات لالا فاطمة نسومر وغيرها (2).

إن ثورة المقراني والشيخ الحداد لم تكن إلا بداية لثورات لاحقة، اتصل بعضها ببعض فبقيت أرض الجزائر، أرض الأحرار وجزائر الإسلام والمسلمين، وهي تلهب لتحرق أقدام المستعمرين، حتى أن أوان ثورة الفاتح نوفمبر من سنة 1954 والتي سارت بالجزائر إلى النصر العظيم واسترجاع الاستقلال. هذا وقد تناول العديد من المؤرخين هذه المقاومة من زوايا مختلفة، نحاول فيما يلي تسليط الضوء على ما كتبه لوي رين "L.Rinn" في المجلة الإفريقية من خلال مقالين في سنتي 1887 و1891.

2. لوي رين "L.Rinn" ومقاومة المقراني والشيخ الحداد من خلال المجلة الإفريقية:

اشتغل النقيب لوي رين "L.Rinn" رئيسا للمكتب العربي ببسكرة في الفترة من 07 جوان إلى 20 أكتوبر 1870، ثم في باتنة من 20 أكتوبر 1870 إلى سبتمبر 1871. فساعدته هذه الوظيفة على أن يكون ذا صلة بأحداث الثورة. ثم عين مستشارا للحكومة العامة ونائبا لرئيس الجمعية التاريخية بالجزائر العاصمة، ورئيسا للمصلحة المركزية لشؤون الأهالي مما سمح له بالإطلاع أكثر على هذه الثورة (3). ولهذا فان كتابه: "تاريخ ثورة 1871 بالجزائر" (4) ، الذي صدر في عام 1891م ، والمقالين (5) المذكورين في هذا البحث من أهم ما كتب عن المقاومة من حيث الشمول وتتبع الأحداث. وقد اعتبر أن ثورة الحداد وإخوانه في 08 أفريل هي أهم وأخطر

حدث في هذه الثورة، لأن إعلان الحداد للجهاد هو الذي دفع قسما كبيرا من سكان جرجرة والبابور وحوض الصومام إليها. وأن المقراني ما كان ليتحول "عصيانه" إلى ثورة عارمة لولا انقياد الإخوان الرحمانيين لنداء شيخهم، وحملهم للسلاح بصورة جماعية (6).

ويصف لوي رين "L.Rinn" في مقاله الأول الباشاغا الحاج أحمد المقراني والد محمد بأنه سيد مجانية وبني عباس، تدعمه الزاوية الرحمانية ببلاد القبائل الممثلة في عزيز بن الشيخ الحداد. لم يكن هذا الأخير زعيما دينيا فحسب، ولكنه كان قائدا حقيقيا تمكن من فرض الانتفاضة بالقوة على القبائل، الذين تعرضت فئة المعارضين منهم إلى السطو والتقتيل بحكم أنهم لم يكونوا مسلمين متعصبين حسب رأي رين، فإنهم قاوموا هذه الحركة التي لم تكن حركة دينية فقط ولكنها كانت سياسية أيضا، مفضلين أي القبائل الخضوع لفرنسا بدل الإخوان الرحمانيين. ويذكر كذلك أنهم فرحوا بانتصار فرنسا وبسطها لسلطتها على البلاد، وانطلاقا من هذا نشر نص أغنيتين قبائليتين لمؤلف مجهول ترجمتا إلى الفرنسية هما محور المقال الأول الصادر في سنة 1887، وقد أرسلتا إلى الحاكم العام للجزائر في سنة 1872 (7).

ويحتوي نص الأغنيتين على موضوع أساسي هو عبارة عن كذف وسب لشخصين رئيسيين في انتفاضة 1871 هما بومزراق والشيخ الحداد. ومن خلال ترجمة النص نلاحظ تطاولا على هذين البطلين، رغم اعتراف لوي رين "L.Rinn" بقيمة وشرف بومزراق الذي انهزم في عدة مواقع وفضل الإنسحاب جنوبا، إلى أن قبض عليه في 20 يناير 1872 بالقرب من ورقلة. ويعتبر رين بومزراق عدوا لفرنسا، إلا أنه يعترف بأنه كان محترما من الفرنسيين. ويشير أن الحداد الذي بلغ من العمر 80 سنة، كلف ابنة سي عزيز بالدعوة إلى الجهاد. وتمدح الأغنيتين القائد الفرنسي سوسي "Saussier" الذي قضى على ثورة الحداد، هذا القائد الذي يشبه في نص الأغنية الثانية الرحمانيين بالدروز الذين عرف عنهم تزمهم وتشبهم بأرائهم حسب إدعاء لوي رين "L.Rinn" (8).

ويعترف رين بأن المقاومة كانت عنيفة، فقد جرت عدة معارك، آخرها معركة تالة إيفاسن في 23 جوان 1871، والتي على إثرها استسلم الحداد إلى الجنرال الفرنسي لالمان "Lallemant" في 30 جوان من نفس السنة بعين بسام. ويشير المؤرخ إلى القبض على 600 أسير واستعادة 500 بندقية وتقديم حوالي 950 ألف فرنك إلى خزانة الدولة (9).

ويتعرض لوي رين "L.Rinn" في المقال الثاني لهذه الثورة انطلاقا من وثيقتين أهليتين على حد تعبيره، سبق نشرها في كتابه حول تاريخ انتفاضة 1871 م. وتتمحور الوثيقة الأولى التي

أرسلها يحيى بن سعيد أعيان بلاد الميزاب إلى إخوانه المفاوضين في الجزائر حول الثورة. ويصف رين هذه الرسالة بالمهمة نظرا لعرض الأحداث بطريقة جيدة، كون يحيى بن سعيد إباضيا معاديا للسنة. فكتبت من طرف إنسان ذكي صادق، يصف فيها أحداثا عايشها، ولذلك فهي لا تحتمل في نظره أي تعليق. ويتعلق الأمر بقدم الشريف بوشوشة إلى بلاد الميزاب في سبتمبر 1871، الذي يعتبره صاحب الرسالة عنصرا مشوشا، ومن ثم اعتبر رين هذه الوثيقة ذات قيمة تاريخية وسياسة كبيرة (10).

أما الوثيقة الثانية فتعود إلى سنة 1872، يدلي من خلالها فلاح من قبائل بني عباس عن حسن نية برأيه في انتفاضة 1871 لأحد المخبزين الفرنسيين من دون أن يدرك نواياه، وهو نفس التصريح الذي ذكر في السنة الموالية من طرف الشهود المتأثرين بالطريقة الرحمانية أمام القضاء الفرنسي. وتحتوي هذه الوثيقة على وصف لدور المقراني والحداد في ثورة 1871. ويذكر رين أن شهادة هذا الفلاح مستوحاة من أحد أعضاء الزاوية الرحمانية، مما يستوجب حسب رأيه التدقيق فيها، إلا أنه يذكر أن الباشاغا المقراني هو بحق سيدا وقائدا معتزا بنفسه، وهذه في رأينا عزة الإسلام. وقد راسل العديد من الشخصيات كالحداد ويحيى بن عيسى باشاغا التيطري وغيرهم لحثهم على الانضمام إلى الثورة. ويعتبر رين حكم هذا الفلاح على أحداث الانتفاضة رغم عدم فهمه لها وثيقة إنسانية مهمة، ويؤكد أن استعمال المعلومات السياسية والتاريخية المقدمة من طرف الأهالي، ينم عن تبصركبير (11).

3. ملاحظات حول كتابات لوي رين "L.Rinn" ومنهج الفرنسيين في كتابة تاريخ

الجزائر:

نلاحظ من خلال عرضنا لمحتوى مقال رين في المجلة الإفريقية الكثير من المغالطات التاريخية، سعيا إلى الحط من قيمة هذه الثورة العظيمة بقيادة محمد المقراني، وتتمثل مشكلة رين في كونه أرخ لهذه الثورة من خلال التأريخ لجهود الجيش الفرنسي ضدها، ولمواقف السياسة الفرنسية اتجاهها، وهذا ما جعله يكاد يطمس موضوع الثورة الحقيقي، وجهود زعمائها، ما عدا الذين فرضوا أنفسهم على الحوادث فرضا. ومع ذلك بذل جهده ليجعل الحديث عنهم هامشيا وبالتبعية فقط للحديث والتأريخ لنشاط الجيش الفرنسي الذي تصدى لمقاومة حركتهم (12).

إن طريقة عرض لوي رين "L.Rinn" للثورة من خلال المقالين، لا تخرج عن منهج الفرنسيين في كتابه تاريخ الجزائر المبنية على التشويه والإساءة إلى الجزائر والجزائريين،

باستغلال وثيقة كنتك التي تضمنها المقال الأول والتي لا تعزو أن تكون قد كتبت من طرف أحد الحاقدين على هذه الثورة وأبطالها، أو تلك الشهادة التي أدلى بها فلاح من بني عباس لأحد المخبرين الفرنسيين. هذا ويرجع المؤرخون الفرنسيون شدة مقاومة الجزائريين للاحتلال الفرنسي لا إلى الروح الوطنية، وإنما لضيق الأفق والتعصب الديني، ونفس الموقف وقفه هؤلاء من زعماء المقاومة الوطنية، فلا الحاج أحمد ولا محمد المقراني ولا الحداد، إلى جانب عظماء آخرين، قد وجد من هؤلاء دارسا نزيها، دون الارتباط المسبق بخدمة المصلحة الاستعمارية، ذلك أن الهدف البعيد لهؤلاء المؤرخين ومنهم لوي رين "L.Rinn" هو تجريد الجزائريين من أبطالهم، كما حاولوا تجريدهم من إسلامهم الحق، واتهامهم بالإيمان باسلام جزائري هو أقرب إلى الخرافة منه إلى العقيدة الراسخة الواعية (13).

وكم يعاني الباحث عندما يحاول أن يتعرف من هؤلاء المؤرخين على جهود المقراني، أو الحداد أو بومزراق، هذا فضلا عن الأحكام التي أصدروها على ثورة 1871 وقادتها (14). ولعل النقطة السلبية الرئيسية عند المؤرخين الفرنسيين هي إهمالهم للشعب الجزائري في تناولهم لتاريخ الجزائر، فليس هناك في نظرهم "شعب" أو "أمة" أو "كيان" و "مجتمع متماسك"، إنما هناك قبائل متنافرة متنازعة تخوض حروبا مستمرة، ولا تخضعها إلا القوى الغازية كالرومان والأتراك والفرنسيين. هذه هي "فلسفة" الفرنسيين في كتابتهم تاريخ الجزائر وهم لم يطبقوا هذه النظرية على عهدهم الذي بدأ في سنة 1830، ولكن على جميع عهود تاريخ الجزائر تبريرا لوجودهم (15).

وعلى الرغم من الآثار السياسية والإدارية والاقتصادية لثورة 1871 والتي تصب كلها في محاولة الفرنسيين إبادة الشعب الجزائري، وإرساء قواعد الاحتلال والاستعمار، فانها أي الثورة غنية بمعطياتها، وأحداثها ووقائعها وشموليتها لمختلف مناطق التراب الجزائري (16). كما رسمت مع مقاومات وثورات أخرى طريق المستقبل أمام الجزائريين للتخلص من الاستعمار الفرنسي وبناء صرح دولة حديثة مواكبة للتطورات الحضارية العالمية.

الهوامش:

يحيى بوعزيز، ثورة 1871 (دور عائلي المقراني والحداد)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

1978، ص 43-58.

نفسه، ص 67-80.

نفسه، ص 397.

4-Rinn(L), Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie ,

Alger, imp . Jourdan, 1891.

5-Rinn(L), Deux chansons Kabyles sur l'insurrection de 1871, R.a.f, 1887, pp.55-71 ; Deux documents

indigènes sur l'histoire de l'insurrection de 1871, R.a.f, 1891, pp.21-37.

6- Rinn(L), Deux chansons ..., op.cit., p.55.

7-Ibid, p.55.

8-Ibid, pp.59-60, 67.

9-Ibid, p.67.

10- Rinn(L), Deux documents ..., op.cit, p.21.

11-Ibid, pp.21-22, 30 ;

يحيى بوعزيز، كفاح الجزائر من خلال الوثائق ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986، ص.328.

12- يحيى بوعزيز، ثورة 1871...، المرجع السابق، ص.397.

13- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص.29-

34.

14- يحيى بوعزيز، المرجع السابق، ص..397

15- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص..36

16-Gaid(Mouloud), Mokrani, Alger, éditions Andalouses, 1993, p.10.

كتابات أبو القاسم سعد الله في مجلة الثقافة: دراسة بيوغرافية ببليومترية⁽¹⁾

د.ة. صورية مناجر
جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

This study contributes to the enrichment of intellectual production in the field of historical studies produced by Abu al-Qasim Saadallah. Stand on the characteristics of this specialized in the Journal of Algerian culture intellectual production and to identify the most important studies published in this area. he Algerian culture magazine of cultural and intellectual magazines aimed in Algeria. Characterized writings Saadallah serious academic approach in the presentation of ideas, approach and analysis.

Keywords:

Abu al-Qasim Saadallah - Culture Magazine- Bibliographical biographical study- Intellectual production analysis

لئن يحتفى بحبر من أحبار العلم والتأريخ العربي المعاصر مثل الدكتور أبو القاسم سعد الله وهو في ذمة الله فذلك أمر جالب للسرور. ولئن يُترجم التكريم على شكل ندوة وكتاب وتأمل فيما أنتجه هذا المؤرخ الكبير، فذلك أيضاً مبعث رضى. كتاب "أبو القاسم سعد الله مُكرماً يجيء في الوقت الملائم ويستحق الاشادة - اذ يقدم شهادة قيمة بتوقيع قائمة من كتاب ومؤرخين وأكاديميين جزائريين عاصروا سعد الله، أو صادقوه، أو تعلموا منه أو على صفحات كتبه.

تميز الإنتاج الفكري في العلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة ، وفي علوم المكتبات والمعلومات بصفة خاصة ، بسعته وضخامة إنتاجه ، وتشتت مصادره من النواحي النوعية والموضوعية والجغرافية واللغوية : إضافة إلى اتساع دائرة المستفيدين منه ولكي نتعرف إلى نوع هذا الإنتاج كافاً ، لابد من القيام بعملية التحليل التي تهدف إلى إلقاء الضوء على الخصائص البنائية للإنتاج الفكري المتخصص للباحثين في المجال ، ويمكن عن طريقها تقويم

إنتاجية المؤلفين ، وتأثيرهم المتبادل في مجالهم العلمي ، وفترات الركود العلمي في مجال من المجالات وكذلك معرفة اتجاهات أدبيات الموضوع . ويُعرف تحليل الإنتاج الفكري بأنه منهج علمي يقوم على دراسة الإنتاج الفكري وتحليله بالطرق الإحصائية، من أجل معرفة الخصائص البنائية لذلك الإنتاج، وتحديد الاتجاهات المستقبلية لتداول المعلومات من خلال المنهج الببليومتري⁽²⁾ والقياسات الببليومترية.⁽³⁾

تساهم هذه الدراسة في إثراء النتاج الفكري في مجال الدراسات التاريخية التي أنتجها أبو القاسم سعد الله من خلال الوقوف على خصائص هذا الإنتاج الفكري المتخصص في مجلة الثقافة الجزائرية والتعرف على أهم الدراسات المنشورة في هذا المجال.⁽⁴⁾

تعد مجلة الثقافة الجزائرية من المجالات الثقافية والفكرية الهادفة التي كانت تصدر مرة كل شهرين، ثم توقفت لتصدر دون انتظام، وكانت تحت وصاية وزارة الإعلام والثقافة ثم بعد 1996 تحت إشراف وزارة الثقافة. وتنشر حسب الظروف وانعقاد الندوات والملتقيات العلمية. ومن أهم هذه الملتقيات، الملتقى الوطني الأول حول المخطوطات الذي انعقد بمدينة أدرار في شهر ماي 1998 والذي شاركت فيه أقلام جزائرية لامعة أمثال المؤرخ عبد الحميد حاجيات والباحث محمد الصالح آيت علجت وتناول المحاور التالية:

- تعريف وترميم المخطوط.
 - منهجية تحقيق المخطوطات.
 - المستشرقون الفرنسيون وتحقيق المخطوطات الجزائرية.
 - فهرسة المخطوطات الجزائرية.⁽⁵⁾
- وتضمن العدد الخاص بمناسبة الملتقى الخامس للبحث الأثري والدراسات التاريخية بسوق أهراس في شهر سبتمبر 1997، بمشاركة عبد الحميد حاجيات ومحمد الصغير غانم ومنصوري خديجة وعلي خلاصي. وقد تناول المحاور التالية:
- الأرشيف الطبيعي والثقافي.
 - أنثروبولوجيا ما قبل التاريخ لشمال إفريقيا.
 - الممالك النوميدية.
 - موريطانيا القيصرية.
 - بجاية الحمادية.

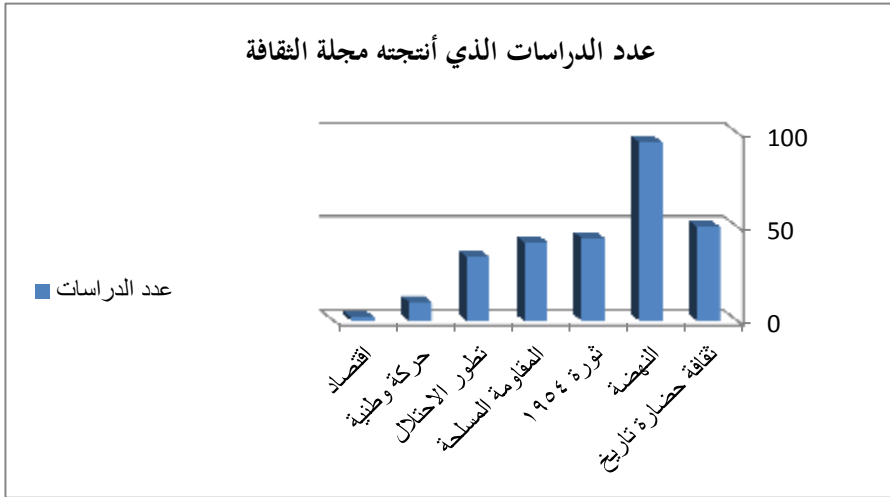
تكللت أعمال الملتقى بنشر 17 دراسة. ⁽⁶⁾ كما احتفت المجلة بالذكرى المئوية لوفاة رائد المقاومة الجزائرية الأمير عبد القادر (1832-1847م) في عدد خاص ⁽⁷⁾ اشتمل على 26 دراسة اختطها مؤرخون و باحثون جزائريون و أجانب منهم: أبو القاسم سعد الله و محفوظ قداش ، يحيى بوعزيز. عمار طالبي، محمود بوعباد، بلقاسم خمار، رشيد بورويبة، المهدي البوعبدلي، ناصر الدين سعيديوني، أحمد توفيق المدني وعبد الله شريط و عبد المجيد مزيان. وارتكزت محاور الملتقى في النقاط التالية:

- عبقرية الأمير.
 - الدولة الجزائرية في عهد الأمير.
 - العلم والعلماء في عهد الأمير.
 - القلاع والحصون والمؤسسات العسكرية في عهد الأمير.
 - المالية والضرائب في عهد الأمير
 - الأمير والتصوف.
 - الشعر في عصر الأمير.
 - الأمير ونظام الحكم.
- و قد برز العدد السابع والثمانون لتخليد ذكرى رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، من خلال 38 دراسة كتبها: عبد الرحم شيبان وعثمان شيبوب ومحمد الغزالي وأحمد توفيق المدني وعبد الملك مرتاض وعبد الحليم عويس، في محاور اشتملت ما يلي: ⁽⁸⁾
- الإبراهيمي وجمعية العلماء.
 - الإبراهيمي والدعوة الإصلاحية.
 - الإبراهيمي واللغة العربية في الجزائر.
 - عيون البصائر.
 - فلسفة التربية والإصلاح في فكر الإبراهيمي.
- تناولت مجلة الثقافة مواضيع تاريخية متنوعة تمثلت قضاياها في منتهى المنهج والتوثيق وهذا ما بين 1971-1987 ،وهي مبينة حسب الجدول التالي:

الميدان	الدراسات	النسبة
تاريخ	50	18.05%
ثقافة حضارة	95	34.29%
النهضة	44	15.88%
ثورة 1954	42	15.16%
المساحة	34	12.27%
المقاومة	10	3.61%
تطور	2	0.72%
الاختلال	277	100%
حركة وطنية		
اقتصاد		
المجموع		

والرسم البياني التالي يوضح الإنتاج الفكري الذي صدر في مجلة الثقافة كما ونوعا ما بين

1987-1971:



يهتم هذا المحور بدراسة العدد الكمي للمقالات المنشورة في الدوريات عينة الدراسة من حيث عدد المقالات، ونصيب إنتاج أبو القاسم سعد الله من هذه المقالات.

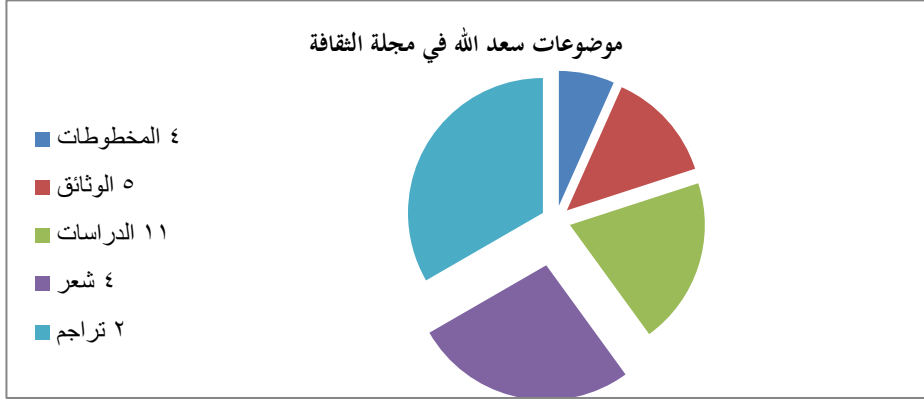
جدول يوضح توزيع الإنتاج الفكري لسعد الله في مجلة الثقافة زمانيا وكما:

الرقم	عنوان المقال	عدد المجلة	تاريخ الصدور	عدد الصفحات
1	كتاب حكاية العشاق في الحب والاشتياق	1	مارس 1971	39-26
2	من حضارة الشعر إلى حضارة العلم	6	جانفي 1972	30-20
3	عالم المخطوطات: شعر الشاذلي القسنطيني وشاعريته	11	نوفمبر 1972	85-75
4	الأدب والثورة التكنولوجية	14	أبريل - ماي 1973	148-133
5	قصيدة خطية لابن ميمون الجزائري	15	جوان- جويلية 1973	42-37
6	أدب أفريقيا الشمالية بالفرنسية	16	أوت-سبتمبر 1973	27-11
7	رحلتي إلى المغرب الجزائر قصيدة وصفية بقلم ه.ف. مالتسان (ترجمة)	18	ديسمبر 1973-جانفي 1974	127-97
8	الاتجاه العربي في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين	31	فبراير- مارس 1976	38-23
9	عنابة في رحلة الأمير الألماني موسكاو (1) ترجمة.	38	أبريل- ماي 1977	36-29

106-99	جوان- جويلية 1977	39	عناية في رحلة الأمير الألماني موسكاو (2) ترجمة.	10
100-97	أبريل - ماي 1978	44	رثاء المفتي الكبابي	11
53-47	جوان- جويلية 1978	45	إجازة ابن عمار الجزائري لمحمد خليل الشامي	12
29-13	ماي- جوان 1979	51	أربع رسائل بين باشوات الجزائر و علماء عناية	13
50-41	سبتمبر - أكتوبر 1979	53	من رسائل محمد ابن أبي شنب إلى كرد علي	14
25-9	نوفمبر- ديسمبر 1979	54	الثورة الجزائرية في مجلة الآداب	15
43-35	جويلية- أوت 1980	58	إعلام الأخبار مقامة لأحمد البوني: تقديم وتحقيق	16
25-9	جانفي - فبراير 1981	61	الشاعر المفتي محمد ابن الشاهد واحتلال الجزائر	17
44 -11	جويلية- أوت 1982	70	صدى الثورة الجزائرية في الشعر العربي الحديث لعمر الدسوقي (تقديم)	18
34-15	جانفي- أبريل 1983	73 74-	مشروع كتاب تاريخ زاوية لأبي يعلى الزواوي	19
86-75	ماي- جوان 1983	75	مؤلفات المشرفي المعاصر للأمير عبد القادر	20
135-129	سبتمبر- أكتوبر 1983	77	ديوان النصر للجزائر	21
94-55	جانفي-فبراير	79	مدارس الثقافة العربية في المغرب	22

	العربي: دراسة مركزة على الجزائر- 1830-1954		1984	
23	دفتر محكمة المدية أواخر العهد العثماني(1821-1839)	81	ماي- جوان 1984	141-164
24	يا شمس شعر محمد الطاهر التليبي	88	جويلية-أوت 1985	193-195
25	من رسائل علماء الجزائر في القرن الماضي(3)	98	مارس - أبريل 1987	63-74
26	مهمة موتيلانسكي في سوف لدراسة اللهجة الغدامسية سنة 1903	10 7 108	مارس-أبريل 1995	101-106
27	سليمان الباروني أضواء وملاحظات	11 0 111	سبتمبر- ديسمبر 1995	231-258
28	المترجمون الجزائريون وإفريقية	11 3	1996	33-71

ما يلاحظ من خلال الجدول أعلاه أن الدراسات جاءت في المرتبة الأولى من بين المواضيع المنشورة في مجلة الثقافة حيث بلغت 11 مقالا بنسبة 39.28% من مجموع المقالات، ويرجع اهتمام المؤلف في هذا المجال نتيجة اهتمام جمهور القراء والباحثين والجامعيين بمثل هذه الدراسات في أبحاثهم. وجاء في المرتبة الثانية موضوع نشر الوثائق حيث بلغت 5 مقالا بنسبة 17.85%، أما موضوع المخطوطات والشعر فجاءت في المرتبة الثالثة وقد ورد هذا الموضوع ضمن الاهتمام بالدواوين الشعرية والتعريف بها. والجدول التالي يوضح موضوعات الدراسات التي شملها إنتاج سعد الله في مجلة الثقافة:



جدول موضوعات دراسات أبو القاسم سعد الله :

الرقم	الموضوع	عدد الدراسات	النسبة المئوية %
1	المخطوطات	4	14.28
2	الوثائق	5	17.85
3	الدراسات	11	39.28
4	شعر	4	14.28
5	تراجم	2	7.14
6	تحقيقات	2	7.14
	المجموع	28	100%

يوضح الرسم البياني التالي صورة الكتابة عند سعد الله في مجلة الثقافة. لقد شملت الدراسة جميع المقالات الواردة بمجلة الثقافة التي أنتجها أبو القاسم سعد الله ما بين سنتي 1971-1996. ومن خلال الجدول التالي تتضح عينات الدراسة:

تصدر المجلة أربع مرات في السنة وظهرت في شكل أعمال ملتقيات في أربع حالات. وتشترط المجلة لقبول المقالات أن تكون الدراسة غير منشورة مسبقا في أي مجلة وأن تكون مبنية على أسس البحث العلمي، وتقبل المجلة المقالات والدراسات التي تأتي على النحو التالي:

1. الدراسات الأصلية بما فيها تحقيق التراث.

2. دراسة تقريرية عن حالة معينة.

3. المراجعات للكتب ودواوين شعرية وترجمات.

4. مقالات حول كُتُب وأطروحات جامعية.

يهدف هذا المحور إلى معرفة أهم الموضوعات في مجال الإنسانية الواردة في مجلة الثقافة من خلال تحليل 28 مقالا. وقد وزعت المقالات على التخصصات الموضوعية في مجال العلوم الإنسانية بناء على قائمة رؤوس الموضوعات. ⁽⁹⁾ وجاء مجموع المواضيع التي تم استخلاصها من مجلة الثقافة بعد مطابقتها وتهذيبها وفق قائمة رؤوس الموضوعات الستة(6) موضوعا. حسب الجدول أعلاه.

ويمكن استنتاج الملاحظات التالية من خلال هذا العرض:

- السمات الموضوعية لكتابات سعد الله أنها اتسمت بالجدية والمنهج الأكاديمي في مجال عرض الأفكار والمنهج والتحليل.

- التوزيع الزمني للإنتاج في مجلة الثقافة لم يتوقف بل استمر في وتيرة الإبداع.

- التوزيع الكمي للمواضيع جاءت وفق الخطة التي رسمتها مجلة الثقافة على المساهمين في

الكتابة إذ تضمنت المحاور التالية:

أ-في الصميم (مواضيع رئيسية).

ب-البحوث الأساسية.

ج-دراسات ووثائق.

- خصائص التأليف للإنتاج الفكري في مجلة الثقافة اتسم بـ التأريخ والتحقيق وأدب

الرحلة والترجمة.

- نسبة التأليف عند سعد الله في المجلة فاق 40%.
 - يعد سعد الله أكثر المؤلفين إنتاجاً في المجلة.
- يتكون مجتمع الدراسة من المقالات المنشورة في مجال العلوم الإنسانية في مجلة الثقافة التي تصدر في الجزائر تحت إشراف وزارة الثقافة. ويوضح مجتمع الدراسة:

اسم المجلة	السنة	عدد الأعداد
مجلة الثقافة	1996-1971	28

لقد تناولت الدراسة سمات النتاج الفكري في مجال العلوم الإنسانية تخصص التاريخ في مجلة الثقافة عمان من خلال تحليل 29 مقالة وردت في المجلة في الفترة من (1971 - 1996)، ومن خلال تحليل الاستشهادات الواردة في هذه المقالات والتي بلغت 29 استشهاداً وقد خرجت الدراسة من خلال هذا التحليل بالنتائج التالية:

- 1- بلغ عدد المقالات المدروسة والواردة في دورية الثقافة بـ 29 مقالة.
 - 2- بلغ معدل المقالات المنشورة في العدد الواحد هو 1 مقالة.
 - 3- هناك علاقة طردية بين عمر الدورية وإنتاجيتها.
 - 4- بلغ مجموع المواضيع الواردة في دوريات الدراسة 6 موضوعاً، وجاء علم
 - 5- أن الفترة من عام 1971 وحتى 1996 هي فترة تزايد عدد المقالات المنشورة.
 - 6- أن فترة التناقص السريع للدورية بدأت في عام 1987 أي بما يقارب 8 سنوات.
- وبناء على نتائج الدراسة فإن الباحث يوصي بما يلي:
- 1- العمل على إعداد كشاف بالمقالات في الدوريات الجزائرية للباحثين في مختلف التخصصات.
 - 2- العمل على إعداد تراجم للمؤرخين الجزائريين بعد مرحلة الاستقلال والتعريف بإنتاجهم الفكري.
 - 3- تشجيع الباحثين الجزائريين على المساهمة العلمية في الدوريات الجزائرية.

للمؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله منهجه الخاص في عرض الأفكار ضمن مجلة الثقافة خلال هذه السنوات، فهو يهتم باستقصاء كل ما يمكنه الوصول إليه من معارف

متعلقة بالعلم والعلماء وقضايا العصر. ويتناول ذلك بالعرض والتحليل والاستنباط وفق ثوابت ومواقف صادقة وإيجابية، وكل هذا يجري في قنوات ومنطلقات فكرية هادفة.

الإحالات :

(1) اعتمدنا في هذه الدراسة على أعداد مجلة الثقافة الجزائرية الصادرة ما بين (1971-1995)، و عددها 119.

وبالنظر لعدم حصولنا على بعض الأرقام اكتفينا بهذه النماذج. والأرقام التي استثنانا العرض تحمل الأرقام التالية: 10-5-26-30-97-99-100-101-102-116.

(2) الدراسات الببليومترية : هي مجموعة الأساليب الإحصائية والقياسات الكمية المستخدمة في دراسة الخصائص البنائية للإنتاج الفكري لمعرفة عمليات تداول المعلومات . تعد الدراسات الببليومترية أحد المجالات الحديثة في دراسات علم المكتبات والمعلومات. وقد مر هذا المصطلح بعدة مسميات إلى أن وصل إلى هذا المسمى، ففي عام ١٩٢٢ م استخدم هولم (Hulem) مصطلح الببليوجرافيا الإحصائية Statistical Bibliography . وفي العام 1969 م شعر (برتشارد) بغموض وعدم وضوح دلالة المصطلح لما يشوبه نوعاً من التشويش مع الإحصاء . لذا استخدم بدلاً عنه مصطلح الببليومتري ، الذي عُرب فيما بعد إلى اللغة العربية ليُعرف بمصطلح (الدراسات الوراقية) . للمزيد راجع: العمر، هيفاء علي. دراسة خصائص الإنتاج الفكري في مجال تقنية المعلومات من خلال تحليل الاستشهادات المرجعية في الدوريات العربية. (رسالة ماجستير): جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2004. ص 102.

(3) القياسات الببليومترية هي منهج أو أداة تنصب على التحليل الكمي لخصائص المعرفة المسجلة والسلوكيات المرتبطة بها، وهي تتوسم بذلك ببعض الأساليب الرياضية والإحصائية التي تستخدم في تحليل النتاج الفكري المتخصص لتحديد الخصائص البنوية لهذا النتاج، ويقصد بالخصائص البنوية هنا مقومات نظام الاتصال في المجتمع العلمي، أي ما يقوم عليه بنیان المجتمع العلمي من أنشطة أساسية تتصل بالتأليف والنشر والاستخدام وذلك من خلال تمثيل الأعمال العلمية وإخراجها في شكل رسوم أو جداول إحصائية أو أساليب رياضية تلخص لنا نتائج هذه المؤلفات. وباختصار فإن القياسات الببليومترية تعني بقياس خصائص قنوات الاتصال الوثائقي قياساً كمياً وتحليلها وتفسيرها بهدف الكشف عن الخصائص البنوية للنتاج الفكري المتخصص، وتطور النشاط العلمي الخاص بهذا النتاج، وكتابة التاريخ العلمي لهذا النشاط. ينظر : فراج، عبد الرحمن عبد الهادي: " قانون برادفورد للتشتت: مفاهيم أساسية ". مجلة عالم الكتب، العدد 31 ، (1)، 10 ص ص-11.

(4) الإنتاج الفكري : جميع الكتابات التاريخية التي تغطي موضوعاً علمياً في مجالات مختلفة مثل تاريخ الجزائر في العهدين العثماني

والاستعماري، تاريخ الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، الحضارة العربية الإسلامية، تحقيق التراث المادي .

(5) مجلة الثقافة، العدد 117-118، 1999، عدد خاص، وقد بلغت عدد الدراسات حول الموضوع: 16 دراسة.

(6) مجلة الثقافة، العدد 119، 1999.

(7) مجلة الثقافة، العدد 75، رجب- شعبان 1403 هـ/ ماي - جوان 1983 م.

(8) مجلة الثقافة، العدد 87، شعبان- رمضان 1405 هـ/ ماي -جوان 1985 م

(9) لقد أنتج الدكتور سعد الله في مجال تخصصه طائفة من التواليف الموسوعية ككتابه الضخم (تاريخ الجزائر الثقافي) الذي جاء في عشرة مجلدات، واشتمل على 5071 صفحة، وموسوعته الأخرى (أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر) المؤلفة من خمسة مجلدات واشتملت على 1675 صفحة، وأطروحته للدكتوراه (الحركة الوطنية الجزائرية) بمجلداتها الأربعة. رحلة ابن حمادوش الجزائري، عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري، الجزائر، 1982. منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، عبد الكريم الفكون، عمار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987. رسالة الغريب إلى الحبيب، تأليف أحمد بن أبي عصيد البجائي، دار الغرب الإسلامي، 1991.

تخريج القواعد المقاصدية وآليات النظر الإجرائية دراسة في المنهج

د. إسماعيل نقار

باحث جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

The search in the purposes is to find flexibility factors in this legislation, a search for the rule of sentences, but all this is conditional and subject to the standards Mqasidih authentic in the search Makassed, and this is reflected in the mysteries of the legislation and rules and theories, this stop Makassed mind again increases Find deepening about mechanisms to consider these rules.

Keywords:

the search Makassed- Makassed- mechanisms-Legislation

إن التشريع الإسلامي مفخرة المنظومة الدينية التي جعلها الشارع الحكيم سبحانه وتعالى، بديلا في عالم الاجتماع وعالم الأنفس والأكوان، ولما كان التشريع الإسلامي العملي جوهرها أساسا في هذه المنظومة، جعل العقل الأصولي قديما وحديثا يكثف من البحوث والدراسات لمزيد النظر في مباحث هذا التشريع، والمبادئ والقواعد المأبولة التي يقوم عليها في بناءه وفي استمراره وحيويته، هنا تقف المنظومة المقاصدية قائمة على رهان الحيوية والمواكبة الزمانية والمكانية التي تقف مستجيبة في مستوى التحدي الذي يلاحقها وتواكبه.

إن البحث في المقاصد هو بحث عن عوامل المرونة في هذا التشريع، وهو بحث عن حكم الأحكام ولياها، لكن ذلك كله مشروط وخاضع لمقاييس مقاصدية أصيلة في البحث المقاصدي، ويتجلى ذلك في أسرار التشريع التي حوتها قواعده ونظرياته، وفهم لمناطاته ومسالكه، لهذا وقف العقل المقاصدي مرة أخرى يزيد البحث تعميقا نحو آليات النظر في هذه القواعد، وقد ظهرت في العصور الماضية عدة مناهج تطرح المواضيع الأصولية والمقاصدية

بمناهج مختلفة ومتعددة، فظهرت مدرسة المتكلمين التي تعنى بالسبك الكلي للقواعد وفق آليات منطقية ولغوية تحوي في جوهرها المعاني المقاصدية المحاطة بسياج أسرار التشريع، فكان النظر متوجها إلى هذه القواعد دونما استعانة مباشرة بالفقه الذي يعد ترسانة كبيرة قد تدرج العقل الفقهي بممارسة الاستنباط على ساحتها، وإنما تمت الاستعانة في هذا المنهج بهذه الترسانة بالقدر الذي يبين ويوضح مفهوم القاعدة المسبوكة منطقيا ولغويا ومقاصديا، ومدى أثرها في الأحكام العملية على سبيل المثال والبيان.

وظهرت مدرسة الفقهاء التي كان تأسيسها معزوا لفقهاء الأحناف فقد تجلت هذه المدرسة في عملية استقرائية وتتبعية للأحكام المستنبطة والحاصلة، ليعاد بعد ذلك استجلاء وجه القاعدة والمأخذ في اجتماعها، فيتم تحصيل الكلي والشامل باجتماع الجزئيات التي ظهرت نتاجا عن الاستنباط، فتستخلص القاعدة من هذا الشتات الذي تجتمع فيه وحدة الاعتبار والمرجع. أمام هاتين المدرستين ظهرت بعد ذلك مدرسة تقترب كثيرا من مدرسة الفقهاء، بل إنها تكاد أن تمثل توظيفا لمنهج الفقهاء، وهي طريقة تخريج الفروع على الأصول؛ فهذه الطريقة تعرف بمأخذ المسائل الفقهية التي استنبطت منها، بشكل يجعل الفروع الفقهية بارزة وظاهرة فوق فروعها، معلومة المخارج معروفة العلل والمقاصد. إن هذه الطريقة تعد منهجا فنيا فيه ابتكار لنسق منهجي جديد، لذا يمكن أن نعهده علما مستقلا بذاته؛ حيث إنه استراتيجية إجرائية في كيفية عزو المسائل إلى أصولها أو قواعدها ومآخذها.

وقد ظهرت هنالك منهجية متأخرة عن تخريج الفروع على الأصول، ألا وهي تخريج الفروع على الفروع، فقد ظهرت هذه المنهجية التي نستطيع القول بأنها فن جديد مختلف عن تخريج الفروع على الأصول، حيث يقوم على منهجية النظر في استنباط الأحكام من قول الإمام صاحب المذهب كما تستنبط من القرآن والحديث⁽¹⁾.

وقد ساد هذا الفن من التخريج عندما ظهرت أصول أرباب المذاهب وبانت فروعهم ودونت، وبات لهم تلاميذ يحفظون عنهم مأخذ أحكامهم وفتاويهم، جاء بعدهم فقهاء خرجوا

على المسائل الفقهية مسائل مستجدة وتعد نوزال في كثير من الأحيان، وحكموا عليها بمثل ما حكم الإمام على الحكم المخَرَج عليه الذي يعد هو الأصل في نظر المخَرَج.

وقد عبر عن هذه الطريقة المبتكرة الإمام الدهلوي بقوله: «وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم' وكل ميسر لما خلق له'... فهمدوا الفقه على قاعدة التخريج، وذلك أن يحفظ كل أحد كتاب من هو لسان أصحابه وأعرفهم بأقوال القوم وأصحابهم نظراً في الترجيح، فيتأمل في كل مسألة وجه الحكم، فكلمة سئل عن شيء، أو احتاج إلى شيء رأى فيما يحفظه من تصريحات أصحابه، فإن وجد الجواب فيها، وإلا نظر إلى عموم كلامهم، فأجراه على هذه الصورة، أو إشارة ضمنية لكلام، فاستنبط منها، وربما كان لبعض الكلام إيماء أو اقتضاء يفهم المقصود، وربما كان للمسألة المصريح بها نظير يحمل عليها، وربما نظروا في علة الحكم المصريح به بالتخريج أو السبر والحذف، فأداروا حكمه على غير المصريح به، وربما كان له كلامان لو اجتمعا على هيئة القياس الاقتراضي أو الشرطي أنتجا جواب المسألة، وربما كان في كلامهم ما هو معلوم بالمثل والقسمة غير معلوم بالحد الجامع المانع، فيرجعون إلى أهل اللسان، ويتكلفون، في تحصيل ذاتيته، وترتيب حد جامع مانع له، وضبط مهمه وتمييز مشكلة، وربما كان كلامهم محتماً بوجهين فينظرون في ترجيح أحد المحتملين، وربما يكون تقريب الدلائل للمسائل خفياً، فيبينون ذلك، وربما استدلل بعض المخرجين من فعل أئمتهم وسكوتهم ونحو ذلك، فهذا هو التخريج»⁽²⁾.

إن هذه الطريقة كما لخصها الدهلوي تعبر عن وعي بالأحكام الفقهية التي لم يتكلم بها صاحب المذهب، فيأتي تابع المذهب إلى المستجد من الحوادث ويجد له مخرجاً بناءً على ما كان محسوماً من الأحكام التي تشبهها.

وإذا كانت طريقة تخريج الفروع على الأصول طريقة منهجية وفنية، فإنه يمكن أن ندرجها ضمن سياق تاريخي جديد مبتكر، حيث إنها جمعت بين فروع مبتورة عن أصولها،

وبين أصول مجردة تنتظر توظيفها في الأحكام التفصيلية العملية. وحديث المقاصد في جوار هذه الطرق والإجراءات التي كانت رديف الفكر الأصولي في تطوره، وتعميق الفكرة في بلورته، هو حديث عن التأسيس الحقيقي المدون من طرف الإمام الشاطبي، وقد تميز عرضه للمقاصد بالمبدع في بابها، فهو وحيد نسجه وسبكه لقواعده وكلياته، بعد أن أعار ذلك كله وفق سلسلة من البراهين الجدلية المنطقية تأييدا لما يعتقد، وتقريرا لما يثبت.

إن هنالك إشكالات عديدة تراودنا ونحن إزاء بيان تشكل بنية المقاصد ومضمونها، إذا كان التخريج بوصفه مصطلحا عمليا ساد وأصبح مألوفا لدى فقهاء المذاهب في عصور متأخرة قليلا عن تشكل أصول المذاهب، فهل يمكن أن نعتبر الإمام الشاطبي قد استفاد من هذه الآلية الإجرائية وطبقها على منهجه في بيان المقاصد وتأصيلها؟، ثم ما موقف الإمام الشاطبي من منهج التخريج الفقهي؟ هل يعده ظاهرة صحية في تطور البحث الفقهي؟ أم هو عامل يعبر عن عجز في العقل الفقهي ووقوف عن النص للجنوح نحو شارح النص والتخريج عليه؟ ثم إذا كانت الإجابة بالنفي فهل يمكن أن نعد الإمام الشاطبي قد استدار بمنهجية التخريج نحو البحث المقاصدي وأثبت نجاعتها فيه، على عكس البحث الفقهي؟ وإذا سلمنا بذلك في منهجية الشاطبي بأنها لا تخرج عن هذا النطاق في استثمار منهج التخريج، فما مفهوم التخريج المقاصدي في نظره؟ وهل نجد لآلية التخريج في المقاصد عنوانا أو استراتيجية يمكن أن نعدّها توظيفا لهذا القالب الذي ظهر في وقت قريب من عصره على يد تلاميذ المذاهب؟ إذا كان الأمر كذلك فما هي مظاهر التجلي لهذه الآلية؟ وما موقعيته في الفكر المقاصدي لدى الشاطبي أثناء تحليله وتقديره لمسائله.

إن ما يمكن أن نقرره بعد الغوص في بحر هذه الإشكالات لدى المدون الأول للمقاصد الإمام الشاطبي؛ فإن إجرائية التخريج تعتبر منهجا وظيفيا في بيان قواعد المقاصد، وقد استثمارها الإمام أيما استثمار، وسنثبت كيف نحى بمنهج التخريج نحو البحث المقاصدي، بعد أن لم يكتثر به في البحث الفقهي، وسنرى ذلك في الوقوف على مضامين هذا المنهج وتوظيفه.

و كنتيجة نستخلصها بعد الإجابة عن هذه الإشكالات أن مقدرة هذا المنهج وأحقيقته في البحث المقاصدي جاءت تعبيرا عن الثراء الذي كان مستصحباً في الفكرة المقاصدية، أثناء سبكها وبعده، لأن ارتباطها بالمقصود هو الذي نفخ في روعها تلك الحيوية التي يمكن أن نستجليها من التخريج عليها.

وسيأتي الموضوع في بيان هذه المعاني من خلال النقاط التالية:

أولاً: التخريج المقاصدي وعلاقته بمسالك النظر في قواعد المقاصد

1: الإطار المفهومي للتخريج المقاصدي

2: علاقة التخريج المقاصدي بمسالك النظر في قواعد المقاصد

ثانياً: آليات التوظيف المقاصدي للتخريج بين النظرية والتطبيق

1: جدلية التعقيد المقاصدي بين ثوابت العلل ومتغيرات النظر

2: أدوات النظر المنهجية في استلزام القاعدة المقاصدية والتخريج عليها

خاتمة : أهم النتائج التي خلص إليها البحث.

أولاً: التخريج المقاصدي وعلاقته بمسالك النظر في قواعد المقاصد

1: الإطار المفهومي للتخريج المقاصدي

إن مفهوم إجرائية التخريج المقاصدي لا يمكن معرفتها والوقوف عليها إلا إذا وقفنا على مفهوم التخريج أولاً، ثم علاقته بتخريج الفروع على الأصول ثم بيان معنى شامل للتخريج المقاصدي. معنى التخريج لغة: من الفعل الرباعي خَرَجَ يَخْرُجُ إخراجاً وتخرِجاً. وله في الأصل معنيان، قال ابن فارس⁽³⁾: الخاء والراء والجيم أصلان، فالأول: التَفَادُ عن الشيء. والثاني: اختلافُ لونين. فأما الأول فقولنا خَرَجَ يَخْرُجُ خُروجاً. والخُرَاجُ بالجسد. والخَرَجُ والخُرُجُ: الإِتاوة؛ لأنه مَالٌ يخرجُه المعطي. والخَارِجُ: الرَّجُلُ المسوّدُ بنفسه، من غير أن يكون له قديم، كأنه خَرَجَ بنفسه.. وفلان خَرِيجُ فلانٍ، إذا كان يتعلّم منه، كأنه هو الذي أخرجَه من حدِّ الجهل. وأما الأصل الآخر: فالخَرَجُ لونان بين سوادٍ وبياض، والمعنى الأول هو المعنى المناسب لما

نحن فيه، إذ التخريج الفقهي إخراج واستنباط للأصول أو الفروع من غيرها فلا بد من مُخْرِج عنه فيه، أشبه خراج الأرض وهو ما يخرج منها. معنى التخريج اصطلاحاً:

يذكر ابن فرحون رحمه الله أن التخريج عند الفقهاء على ثلاثة أنواع⁽⁴⁾:

الأول: استخراج حكم مسألة ليس فيها حكمٌ منصوصٌ من مسألة منصوصة، ومثّل لذلك بقول ابن الجلاب: من نذر اعتكاف يوم بعينه فمرض فإنها تتخَرَج على روايتين ، إحداهما: أن عليه القضاء، والأخرى : أنه ليس عليه القضاء، وهي مخرجة على الصيام.

النوع الثاني: أن يكون في المسألة حكمٌ منصوصٌ فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه.

والنوع الثالث: أن يوجد للإمام نصٌ في مسألة على حكم، ويوجد نصٌ في مثلها على حد ذلك الحكم، ولم يوجد بينهما فارق، فينقلون النص من إحدى المسألتين ويخرجون في الأخرى، فيكون في كل واحدة منهما قولٌ منصوصٌ وقولٌ مخرَج.

من خلال هذه التعريفات فإن التخريج عندما يطلق في الفقه، فيقصد به تخريج الفروع على الفروع، وعندما يطلق في الأصول فيقصد به تخريج الفروع على الأصول.

فيكون معنى الأول: هو علم يتوصل به إلى معرفة رأي الأئمة في الفروع الفقهية التي لم يرد بها نص عنه، وذلك عن طريق إلحاقها بما يشابهها من المسائل في الحكم أو في علة الحكم، أو عن طريق عمومات نصوص الإمام، أو على مسألة يخرج عليها بخلاف حكم المنصوص عليها.

ويكون معنى الثاني: هو علم يبحث في الأصول والقواعد والعلل التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، وذلك لأجل رد الفروع الفقهية التي لم يرد بها نص عن الأئمة إليها، أو لأجل بيان سبب الخلاف في المسائل الفرعية.

من خلال تتبعنا لفكر الإمام الشاطبي فإن توظيف التخريج عنده قد أخذ بعدا عمليا في الأصول لا في الفروع، ومقصودنا بالأصول ليس القواعد الأصولية اللغوية المجردة، وإنما القواعد المقاصدية التي تحوي أسرار التكليف وعناوين الاستنباط وعلله.

وكونه لم يذلل هذه الآلية ولم يترجمها في فروع الفقه كما هو معتاد، ليس لأنه ينكر التخريج الفقهي؛ بل بالعكس هنالك شواهد من بعض فتاويه تدل على أنه يأخذ به، ويحتج به، ويظهر ذلك في فتوى قدمت له حول مسألة "الاشتراك في اللبن لاستخلاص جبنه وفي الطعام لأكله"، حيث ذكر أن الأصل عدم جوازه لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من الجبن، فإذا خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة لم يكن الخارج منها من الجبن على تلك النسبة لكل واحد، بل على اختلاف النسبة أو يجهل التساوي في النسبة فصار كل واحد يزاين صاحبه، والمزابنة منهي عنها، فتوقف أمام هذا الأصل؛ لكن عن طريق التخريج وجد فيه مندوحة في العتبية، حيث قال ثم وجدت في العتبية مسألة تشبهها، وهي من سماع ابن القاسم عن مالك، قال فيها : وسألت مالكا عن معاصر الزيت الجلجلان والفجل يأتي هذا بأردب وهذا بأخرى حتى يجتمعوا فيها فيعصرون جميعا، قال إنما يكره هذا لأن بعضه يخرج أكثر من بعض، فإذا احتاج الناس إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفا، لأن الناس لا بد لهم مما يصلحهم، والشيء الذي لا يجدون عنه بدا ولا غنى، فأرجو أن يكون ذلك لهم سعة إن شاء الله، ولا أرى به بأسا، والزيتون كذلك⁽⁵⁾.

لكن اشتغاله بالأصول المقاصدية تأصيلا وتدوينا هو الذي جعله يذلل منهج التخريج فيه، فيمكن أن نصطلح عليه بالتخريج المقاصدي، وهذا التقديم يلحنا على إعطاء تصور وإطار مفهومي لمعنى التخريج المقاصدي، فقد رأينا قبل أن التخريج الفقهي هو "علم يتوصل به إلى معرفة رأي الأئمة في الفروع الفقهية التي لم يرد بها نص عنه، وذلك عن طريق إلحاقها بما يشابهها من المسائل في الحكم أو في علة الحكم، أو عن طريق عمومات نصوص الإمام، أو على مسألة يخرج عليها بخلاف حكم المنصوص عليها".

وأن التخريج على الأصول يبحث في الأصول والقواعد والعلل التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، وذلك لأجل رد الفروع الفقهية التي لم يرد بها نص عن الأئمة إليها، أو لأجل بيان سبب الخلاف في المسائل الفرعية. فأين يقع التخريج المقاصدي ؟

يمكن تلخيص ذلك في آلية النظر التي تجتمع فيها الحقول الثلاثة الفقهي والأصولي والمقاصدي، حيث إنها تعتمد على الإلحاق والأخذ من الأصل السابق بغض النظر عن كيفية ذلك. إلا أن التخريج المقاصدي يختلف عنهما في الموضوع وفي الوسائل وفي التوظيف، فموضوعه هو القاعدة المقاصدية، ووسائله تكاد تتلخص في الاستقراء والتتبع لمواضع الحكم ومعانيها، أما توظيفه فأهم آلية يعتمد عليها وهي تحقيق المناط، ولحاظ ذلك في النازلة أو المسألة المراد كشف حكمها. فالقاعدة المقاصدية هي " ما يعبر به عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام"⁽⁶⁾ لكن التأصيل في القواعد المقاصدية والقيام بحبك الكليات فيها بدوره يحتاج إلى استثمار وتخريج؛ لأن هنالك قواعد مقاصدية كبرى تحتاج إلى بيان ومزيد توضيح وتحديد، فيقوم الناظر عن طريق منهجية التخريج فيوقع في القاعدة المقاصدية الكبرى مشرحة وتفكيكا فيخرج عليها قواعد مقاصدية تقل شمولاً، ومن ثم تنزل عن التحليق الذي يبقها في سماء التجريد، لتصبح القاعدة المقاصدية طيعة ومذلة في استثمار الأحكام الجزئية دون كبير عناء في تأويل القاعدة الكبرى المجردة، وهنا يتجلى لنا منهج الإمام الشاطبي في تنبيه بحسه الفقهي والأصولي والمنطقي ومن ثم التأصيلي في استلهاهم مناهج النظر، وهو يبحر في محيط التشريع أصولاً وفروعاً، فتتجلى العبقرية في كسر ذلك الحاجز الذي يحول بين الأصل وفرعه، وهو إشكال لا طالما عانت منه المدرسة الأصولية للمتكلمين حينما يعز في كثير من الأحيان أن يمثل للقاعدة الأصولية بمثال فقهي واحد كما قال غير واحد، لأن غلوها في التجريد فهو الذي يوقعها في كبرياء لا تستطيع أن تنزل منه إلى معاطاة فروع التشريع بحيوية ووفرة فقهية.

وهذا ما جعل الإمام الشاطبي وهو يضع حجر أساس فكرته في مشروعه الكبير " المقاصد"، فيبني التصور كله على المقدمات الثلاثة عشر، وهي تدل على معاناة فكرية وهموم علمية في نظرية المعرفة الاستنباطية في التشريع، فيعلن في جوهر هذه المقدمات أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛

فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽⁷⁾، ولهذا وجدناه في الموافقات يضيف مسحة مقاصدية على أغلب المباحث الأصولية حتى اللغوية المجردة منها.

ويتجلى توظيفه للتخريج كذلك في كسر الحاجز الذي يحول بين الأصل وتنزيله لينهنا إلى المصاحب الذي وقع فيه الفكر الظاهري جراء وقوع قواعده ضمن حلقة مسبوكة لا تقبل التفكيك ولا الاستثناء، ومن ثم خلت عن المرونة، فيأتي منهج التخريج المقاصدي أحد الآليات التي تحرص على البرهنة وبيان مرونة التشريع أصولا وفروعا، وهذا هم تجرع الإمام الشاطبي كذلك آلامه في البيئة الأندلسية التي كانت تربة خصبة في تألق الفكر الظاهري زمنا غير قليل في تاريخ التشريع في الأندلس.

من خلال هذا التقديم الذي يعد في ظاهره تقديمًا للمبررات التي فجرت في العقل الشاطبي جنوحا نحو التخريج إلى بحر المقاصد، إنما هو في طبيعته حس مرهف حول إحداث انقلاب معرفي في إعادة بلورة مفردات آليات الاستنباط. من هذه الديباجة يمكن القول بأن مفهوم التخريج المقاصدي: هو "عملية إجرائية تعنى باستلهاام القواعد المقاصدية الجزئية وتقريرها من الحوادث والمسائل عن طريق إلحاقها واستفادتها من الكليات المقاصدية الكبرى المجردة". "عملية إجرائية" أي أنها من صميم التخريج بوصفه مفهوما عاما، فهو آلية عملية لا تحلق في سماء التجريد لهذا وصفت بالإجرائية، لأنها انتقل من التنظير والتجريد إلى التوظيف والتجسيد، أو إلى تنظير يقل كلية وتجريدا عن الأصل المخرج عليه. "باستلهاام القواعد المقاصدية الجزئية" فالقواعد المقاصدية المستلهمة من الكليات الكبرى وصفت بالجزئية ليس لأنها بالضرورة تنزل عند مرتبة الضابط الفقهي الذي يحدد حكم المسألة الواحدة أو الإثنين ثم يصاغ في ضابط يشبه من حيث سبكه بالقاعدة، وإنما المقصود بالجزئية أن هذه الأخيرة مخرجة من القاعدة التي تفضلها إحاطة وتجريدا، ومن هنا فالقاعدة المقاصدية الجزئية المستلهمة من القاعدة المقاصدية الكلية هي بين عمومين، «عموم أعم، وعموم أخص ينبثق عن الأعم والعموم الأخص: إما أن يكون ضابطا للأصل الكلي، أو مفصلا

وموضحا لشروطه، أو موثقا لأصله، أو مبينا لمسائله وأقسامه وهكذا...⁽⁸⁾، ولهذا فهي قريبة من الحوادث والمسائل المراد بيان موقف التشريع فيها، لأنها طيعة في نزولها سهلة في منالها. " عن طريق إلحاقها واستفادتها من الكليات المقاصدية الكبرى المجردة": هنا بيان لمنهجية التخرير وكيفيته أنه يقوم على الاستلزام والاستفادة والإلحاق، مصطلحات مختلفة لكنها تقترب من المعنى المراد فتصب في معين واحد، قوامه الأخذ من القاعدة المقاصدية الكبرى المجردة، واستنطاق قواعد جزئية تدخل في مجالها، وتعبّر عن تجليات جديدة لا تخرج في إطارها العام عن المفهوم الكلي للقاعدة. لأن هذه التجليات هي التي تعبّر عن مرونة الفكر المقاصدي بحيث إن قواعده الجزئية تقف موقفا حيويا يصل إلى عمق النازلة أو الحادثة فيصاحبها ويلائمها، لأنه يقترب اقترابا وثيقا بمشكّلها ومهمّها. بخلاف القاعدة المقاصدية الكلية التي تقف بمعزل عن الظروف المباشرة للحادثة وملابساتها، لا لأنها تقف عاجزة ولا لأنها لا تحمل مقاصد الشارع الحكيم في طياتها، وإنما لأنها تزيد المقاصدي هيبة من التجرؤ على اختبار حقيقتها وكشف مهمّها في صعوبة إلحاق الجزئي بالكلّي المجرد، فيزيد المقاصدي بحثا آخر عن الخيوط المختلفة فينقح مناطها ويسرّ تقسيمها، حتى يضع النازلة في موضع مقتضيات القاعدة الكلية المجردة، وهذا بحث توفره آلية التخرير المقاصدي لتقلص الفجوة بين سماء التنظير وساحة الإجراء والتوظيف.

وبذلك فإننا نلاحظ البعد الواقعي لهذه القواعد، فحتى لا تبقى القواعد المبينة لقصد الشارع محلقة في سماء التنظير البعيد عن الواقع بجانبها العملي عن طريق القواعد التي توجه قصد المكلف⁰ إذ إن المحافظة على مقاصد التشريع لا تتأتى إلا بما أشار إليه الإمام الشاطبي من آليات تحقق ذلك وتتم هذه المحافظة بأن يتوجه المكلف في قصده إلى تحقيق قصد الشارع في كل حكم عملي ليمت التوافق بينهما بأقصى جهد مستطاع، وفي هذا تفعيل لمقاصد الشريعة، من حيث إنزالها من افقها النظري إلى جانبها العملي في الواقع والحياة⁽⁹⁾.

2: نماذج تطبيقية عن التخرير المقاصدي للقواعد المقاصدية الجزئية

بعد استقراء وتتبع لتوظيف القواعد المقاصدية، فإننا نجد أن هنالك قواعد كلية محكمة التعميم والتجريد، بحيث لا يقتصر شمولها على باب دون باب، ولا على جانب دون آخر، يخرج عليها بعد ذلك قواعد في الموضوع نفسه لكن تنزل رتبة وشمولا عن الأولى بحيث تلامس وتقترب من النوازل والمشكلات التي تلفظها الحوادث، فتقف مجيبة عنها، وهنا تقف آلية التخرّيج لتبرهن مرة أخرى عن حيوية القواعد الكبرى، وغنائها بحيث يمكن استثمار واستجلاء عدد غير قليل من القواعد الجزئية المخرجة. وسنعرض بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر حتى نقف على مضامين التوظيف الفعلي لآلية التخرّيج إزاء القواعد المقاصدية، ويتبين المقصود.

وسنختار ثلاثة قواعد كلية كبرى ثم نعرض للقواعد الجزئية المخرجة عنها

القاعدة الأولى: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽¹⁰⁾

فالقاعدة تنص على أن مقصود الشارع من إنزال الشريعة تحقيق مصلحة العباد، أي منفعتهم، ودفع الضرر عنهم. وهذه القاعدة كلية مطردة شاملة لا تخص بابا دون آخر ولا مجالا دون سواه، ودون الغوص في شرح هذه القاعدة، فإن الإمام فرع عليها وخرج منها قواعد جزئية تخص جانبا دون آخر وموضعا دون سواه، من ذلك مثلا:

"الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد"⁽¹¹⁾؛ وحديثه عن الوسائل والأسباب المؤدية إلى كل منهما، فالأفعال التي أمر الشارع الحكيم بها والتي نهى عنها، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على كل وجه.

فنوظف هذه القاعدة على نوازل الأحداث ومسائلها، مما يتعلق الأمر بالوسائل والوسائل الملازمة للمسألة فنغيرها بقاعدة الوسائل، فما كانت وسيلته تؤدي إلى مصلحة أجزى، وما كان غير ذلك فلا. تأتي مسألة نازلة مفادها "هل يجوز بيع ما يكون لأهل الحرب به قوة على المسلمين كالسلاح والخيول والنحاس"، فينص الشاطبي تحريم ذلك نقلا عن المازري

كما في فتاويه، وتعليل ذلك كما ذكر أن هذا العمل وسيلة إلى مفسدة الاستقواء التي تمكن للمحارب وفرة في سلاحه، فمنع الوسيلة لأنها أسباب للمفاسد، ولا تقف الوسيلة بالنقيض عند حصول المسلمين على وفرة المال التي تنفق على الاحتياجات الأخرى، لأن وسيلة المفسدة قائمة وحاصلة⁽¹²⁾. "إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد"⁽¹³⁾

لما نصت القاعدة الكبرى على جلب المصالح ودرء المفاسد لزم التخريج عليها بقواعد جزئية تنزل قليلا عن هذا العموم وتقرب من عين النازلة والمشكلة التي تجتمع فيها المصالح والمفاسد، فينص بهذه القاعدة أن الحادثة بعد أن تعار بمعيار المصالح والمفاسد لا بد في جوار ذلك أن نهض بمستوى كل من المصلحة والمفسدة فما كان غالبا منهما قدمناه، فتحريم الخمر قائم على درء مفسدة ضياع العقول وغياها، تقابلها مصلحة الانتشاء والإدراك المالي من ريعها، وهي مرجوحة .

القاعدة الثانية: "الرجح مقصود الرفع"⁽¹⁴⁾

يستغرق الإمام حديثه كثيرا في بيان قاعدة رفع الرجح التي يعدها من كبريات القواعد المقاصدية، ومقصوده أن الرجح مرفوع عن المكلف في التكاليف. يخرج عليها كثيرا من القواعد التي تدخل في ضمنها، وتحت عموماتها، من ذلك مثلا: "إن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الرجح، أو إلى ما لا يمكن عقلا أو شرعا، فهو غير جار على استقامة ولا اطراد، فلا يستمر الإطلاق"⁽¹⁵⁾

مقصوده أن بعض الأصول قد يؤدي الاحتكام إلى عمومها إلى الرجح الذي هو مرفوع، لكن يتوهم ذلك كون الرجح عززته الأصول، وبالتالي فهو لا يعتبر حرج في التشريع، يلفت انتباهنا إلى أن هنالك استثناء لا بد أن نأخذه بعين الاعتبار، بحيث لا يأتي على الأصول فيهمدها، ولا يخرج عن قاعدة رفع الرجح الكبرى، مثاله المسألة النازلة التي عرضت عليه في الاشتراك في اللبن لاستخلاص الجبن منه كما رأينا آنفا، فالأصل عدم جوازه لأنه يدخل في

المزابنة وهي محرمة، لكن عن طريق هذه القاعدة المخرجة عن قاعدة رفع الحرج الكبرى يبين أن الأصل إذا أدى عمومته إلى الحرج فهو غير جار في كل الأحوال على اطراد؛ إذ قد يتعذر أن يستقل كل صاحب لبن بلبنه لما يحتاج إليه من المؤونة والمشقة، فيجتمع أصحاب غنم ويخلطون اللبن. ولهذا يوجه المسألة المعارة بهذه القاعدة بقوله: «إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلا، لأن لكثير من الناس الحاجة في الخلط المذكور، لا سيما لمن كان له اليسير من اللبن الذي لا يخرج له منه جبن على أصل انفراده، ولا على وجه الانتفاع به في بيع أو غيره إلا بحرج إن خرج»⁽¹⁶⁾. "مشقة مخالفة الهوى، ليست من المشاق المعتبرة، ولا رخصة فيها البتة"⁽¹⁷⁾ تأتي هذه القاعدة مخرجة من عموم القاعدة العامة في رفع الحرج، فتضبط حدود الحرج المعتبر، فليست كل مشقة معتبرة وداخلة في صميم الحرج، فإذا كان في التكليف مخالفة لهوى النفس فلا تعد تلك المخالفة سببا مستديعا للتخفيف، لأنه قد تقرر: «أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوت نفسه أمرا»⁽¹⁸⁾.

تقف هذه القاعدة في وجه كثير من المعاملات الجديدة التي لبست لبوس الربا وتقنعت بجلباب المصطلحات والكيفيات الموهمة، ليستخلص منها صاحب الهوى تسويغا وتقريراً تحت مظلة الترخيص ورفع الحرج، وهو في الحقيقة عين التشبي والهوى مثل التأمين وغيرها... القاعدة الثالثة: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"⁽¹⁹⁾

ومعناه أن تلك المآلات لا بد أن تكون مقصودة شرعا، بحيث يكون مآل الفعل مما يتفق مع قصد الشارع من أصل تشريع ذلك الفعل، بقطع النظر عن قصد المكلف، وهذه القاعدة مدخل جليل إلى فقه التوقعات والاجتهاد الوقائي الذي ينظر إلى مآلات الأفعال والتصرفات قبل وقوعها، وقد خرج الإمام الشاطبي على هذه القاعدة الكبرى جملة من القواعد الجزئية التي تدخل في عمومات القاعدة العامة ومشمولاتها. "النظر في المآل يحتم

اعتبار الظروف الخاصة المحتفة بالواقعة": مقصوده أن استخلاص المآل لا بد أن يكون بعد تحقيق المناط للنازلة وذلك برصد ملابساتها، ودرجة تأثير المفسدة ومظنتها على الحكم الذي يقتضيها، وهنا يؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله واصفا العالم الرباني الذي يقف على حقائق الأمور ومآلاتها: «ومن خاصته أمران أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»⁽²⁰⁾. فلا بد للفقيه إذن أن يأخذ بالدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة⁽²¹⁾.

ثانيا: آليات التوظيف المقاصدي للتخريج بين النظرية والتطبيق

1: علاقة التخريج المقاصدي بمسالك النظر في قواعد المقاصد

بعد أن توضحت منهجية الإمام الشاطبي في توظيف القواعد المقاصدية، وبعد أن استصحب ذلك الهاجس الذي لطالما أسس مشروعه الفكري من أجل تفاديه ومن ثم علاجه، وهو حيوية هذه القواعد، وكونها تصب في عمق العملية الاستنباطية، ولا تخرج عنها أو تقف بمعزل عنها فتحكي عراء وفقرا وجمودا، فسخر آلية التخريج المقاصدي من أجل أن يضفي مساحة مرنة تقف فيها النوازل والمشكلات مع حلولها واستجابتها من طرف هذه القواعد. لأن أهم إشكال تراءى للإمام هو يؤسس للفكرة المقاصدية، قضية أنه يبحث في أصول الأصول، وكلي الكليات كما عبر عن ذلك محققه دراز.

والبحث في كلي الكليات وأصول الأصول إذا لم يتنبه ناظره إلى الفجوة التي تبعد ميدان التنزيل عن سماء التجريد، فسيعيده إلى الإشكال السابق، وهذا ما حذقه الإمام وأثبت فيه ميدان الاستحقاق، فاستطاع أن يبدع في وسط التجريد تنزيلا، وفي وسط التعميم تجزيئا. إن مسالك النظر التي اعتمدها الإمام في بيان القواعد المقاصدية تجلت من خلال التوظيف الذي كان رديف منهجه في الكتاب كله، ومن خلال التبع والاستقراء، فإنه يمكن استخلاص مسالك النظر في القواعد المقاصدية إلى ثلاثة مسالك: الأول: الاستقراء

الثاني: الإجماع

الثالث: الدليل العقلي الذي يعتمد المنطق التشريعي

فدليل الاستقراء، والذي يقوم على تتبع الجزئيات، وتفصح الفروع للخروج منها بمعنى عام ينتظمها «يعتمده الإمام (الشاطبي) كثيرا في إثبات القواعد المقاصدية، وعادة ما يكون هذا الدليل مساندا وملازما للقواعد الكلية، التي تعتبر أصولا لغيرها من القواعد التي تنبثق منها»⁽²²⁾. حديثه مثلا عن القواعد الثلاثة "الضروريات" و "الحاجيات" و "التحسينيات"، يستند الإمام إلى الاستقراء، من كون الشارع قاصدا للمحافظة عليها، يقول: «ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، وما انطوت عليها من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»⁽²³⁾. أما دليل الإجماع فهو مستند الإمام في الكثير من القواعد أيضا، ومن ذلك مثلا القاعدة المقاصدية: «الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه»⁽²⁴⁾. فالإجماع من ضمن القواعد التي تنهض بحجية هذه القاعدة، إذ يقول: «الإجماع على عدم وقوعه - يقصد المشقة والجرح- وجودا في التكليف وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه»⁽²⁵⁾.

أما الدليل العقلي، فالإمام الشاطبي كثيرا ما يلجأ إليه كدليل يؤكد به القاعدة المقاصدية ويعضدها: «أن الجهة المغلوبة من المصالح والمفاسد، لا يتوجه إليها قصد الشارع ولا اعتباره»⁽²⁶⁾. حيث استدلل الإمام على حجية هذه القاعدة بالدليل العقلي، فقال: «الدليل على ذلك أن الجهة المغلوبة - من المصلحة والمفسدة - لو كانت مقصودة للشارع لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق، ولا منهيًا عنه بإطلاق، بل يكون مأمورا به من حيث المصلحة، ومنهيًا عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعا أن الأمر ليس كذلك»⁽²⁷⁾. فالمنطق العقلي هنا واضح في تأييد هذه القاعدة حيث إن العقل يحيل أن يتوجه الأمر والنهي معا على ذات الفعل، ولو كانت المصالح المرجوحة أو المفاسد المغلوبة ملتفتا إليها شرعا لاقتضى ذلك أن يتوجه الخطاب بالأمر

والخطاب بالنهي إلى ذات الفعل الواحد في آن معا. ولا شك أن هذا محال، إذ لا إمكان لورود الأمر والنهي عن ذات الفعل في وقت واحد، والمحال لا يشرع.

إن هذه المسالك التي استند عليها الإمام الشاطبي في تقرير المقاصد الكلية الكبرى من حيث سببها، ومن حيث تأسيسها، هي التي تضمنت لها بعد ذلك تلك القطعية التي ناشدها الإمام في أول مقدمة من المقدمات التي بنى عليها مشروعه. حيث أكد أن كليات المقاصد الكبرى والتي هي أصول الأصول قطعية، ودليل ذلك أنها: «راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه: أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي»⁽²⁸⁾.

أمام هذه القطعية لكبريات المقاصد الكلية تقف المقاصد الجزئية التي ثبتت عن طريق آلية التخريج الموقوف نفسه من حيث قطعيتها، ومن حيث إن دعائم الدليل العقلي والاستقراء والإجماع قائمة، فما كان قطعيا فما يتفرع عليه يكون قطعيا، إضافة إلى ذلك فإن الإمام الشاطبي لا يجعل القواعد المقاصدية الجزئية المتفرعة عن الكلية بمعزل عن مسالك النظر الثالثة؛ بل إن ذلك ثابت حتى في هذه القواعد الجزئية، لأن القواعد المقاصدية لا يوجد فيها ما هو ظني، مثلما توهم بعضهم.

وسنزيد المسألة بيانا شافيا في المبحث الثاني، وما يمكن قوله أن ثبوت القواعد المقاصدية الجزئية عن طريق التخريج من القواعد الكلية هذا لا يعفيها من كونها غير خاضعة للاستقراء أو الدليل العقلي الذي لا يرواده شك أو إجماع.

ليس لأن طبيعة القاعدة في نفسها كذلك، وإنما لأن الشاطبي رحمه تقصد ذلك، فهو ليس بصدد قواعد فقهية اختلف فيها الناس حلا وحرمة أو ضوابط فقهية اختلف في تحديدها أصحاب المذهب الواحد، وإنما أسس مشروعه المقاصدي على هذه القواعد التي أراد أن يبلغ

بالاعتماد عليها في الاستنباط مبلغ القطع الذي لا يحول بينه وبين المخالفة عليه إلا منكر أو صاحب هوى مطاع.

2: جدلية التفعيد المقاصدي بين ثوابت العلل ومتغيرات النظر

لقد تنبه علماء الفكر المقاصدي إلى بنية النص بوصفه حمولة متخمة من المعاني، لهذا فرضوا في بنيته جملة من المكونات الداخلية التي يستدعيها النص ذاته، وتفرض عليه تمديدا، هذا التمديد هو الذي يعطيه الروح السارية التي تضمن له المواكبة الزمانية والمكانية، وعلى هذا الأساس فليس بعيدا أن نرى في التنظير المقاصدي للقواعد المقاصدية أنهم يدرجون قاعدة "العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني"، في أس المباحث المقاصدية.

إن القاعدة المقاصدية لا تعبر بمنطوقها ولا بمفهومها، إلا إذا كانت تحتوي تلك المؤشرات التي تدل عليها عن طريق الاستقراء في جنسها، ففي سياق ذكره عن المصالح المرسله يبين الشاطبي قضية الاعتبار لجنس موارد الشرع، فقال: «أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل»⁽²⁹⁾، أمام كل هذه المعاني تقف القاعدة المقاصدية موقفا حاسما في استنطاق الواقع ومعاشرته وفهمه، حتى يستطيع الفقيه بعد ذلك أن ينظر نظر الحصيف الذي لا يعزب عنه مقاصد الشارع الحكيم من النازلة المراد كشفها، وقد عبر عن هذه المعاني الإمام الشاطبي في حديثه عن المصلحة المرسله بقوله: «إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد»⁽³⁰⁾، والاستقراء هنا ليس استقراء للألفاظ فقط مجتمعة بل إنه استقراء للمعاني فهو يتسامى عن أن يبقى حبيس اللفظ والظاهر، وهذا استقراء في قلب النص وجوهره، فالحكم كما يظهر من لفظه وظاهره كذلك يظهر من معناه، والمعاني إذا اجتمعت فإنها تشكل عموما لا يقل وزنا عن العموم اللفظي؛ بل إنه يفوقه أحيانا ف «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط... بل من استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر عام كلي فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغة»⁽³¹⁾.

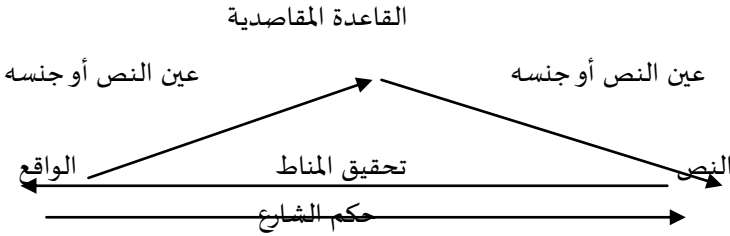
على أن عين الشرع وجنسه يبقيان هما الأساس الذي يستند منهما الواقع موقف الشرع فيه، وهنا إيراد ضروري ذكره مصطفى شلبي في حديثه عن جدلية النص والقواعد المقاصدية التي تعبر جوهر الواقع المدروس، حيث يقر بأنها: «إذا تعارضت (المصلحة) معه (النص) والقاعدة المقاصدية من باب أولى) في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها... وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا... وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها»⁽³²⁾، ولقد انطلق فضيلته من أن الأحكام تتغير بتغير المصالح؛ وهذا يقتضي تقديم المصلحة المتغيرة على النص والإجماع.

ذلك أن الحكم الشرعي الذي شرع تحقيقا لمصلحة معينة ثابت لا يتغير ولا يتبدل، لأن المصلحة التي شرع لتحقيقها كذلك، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن النص (القاعدة المقاصدية من باب أولى) لا يترك بمصلحة سواء كانت ثابتة أو متغيرة، لكن هذا لا يسلم.

وتحقيق الفكرة في هذا المقام الذي نبين فيه جدلية النص (القاعدة المقاصدية من باب أولى) والواقع أو المصلحة، أن كل دليل شرعي مبني على قاعدتين لا ينفك عنهما إحداهما راجعة إلى تحقيق المناط، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، والأولى نظرية والثانية نقلية، فإذا نص الشارع الحكيم على أن "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، فإن هذا حكم شرعي تعين لمصلحة محددة؛ فهذا الحكم لا يلحقه التغيير ولا التبديل، لأن المصلحة التي قصد به تحصيلها ثابتة كذلك، فإذا عرض على الفقيه واقعة مضمونها أن الصانع يدعي تلف السلعة من غير تقصير ولا تعد، في حين أن صاحب السلعة لا يوافق على دعواه، فإن الفقيه ينظر فيجد أن الغالب على طائفة الصنائع الصدق والأمانة، فيقول إن الصانع لا يضمن ويصدق في دعواه الهلاك أو التلف، وليس لرب السلعة إلا اليمين، وتؤسس الدعوى على أن المدعي هو الذي لا يشهد له الغالب، فإذا تغير الزمن، وفسدت الذمم، وضعف سلطان الدين على النفوس وغلب على طائفة الصنائع الخيانة والتعدي، فإن الفقيه يحكم بتضمن الصانع لأنه يعتبر مدعيا، وقد تغيرت الفتوى في الحالتين ولم يتغير الحكم ولا المصلحة التي لأجلها شرع.

إذن فالمسألة في أساسها مبنية على تحقيق المناط، وهذا هو الذي يتغير، ولهذا: «فإنه يعتمد على العادات والتجارب والخبرات، وغير ذلك من الظروف المتغيرة، فيتغير بتغييرها»⁽³³⁾، وهنا نفهم جدلية القاعدة المقاصدية الثابتة بموارد النصوص المستقرة والواقع؛ بأن تحدي الواقع يجعلها تستجيب لكن من حيث إنه يتغيا الوصول إلى مقصد أرادته النص ذاته إما عينا أو جنسا أي باستقراء موارد الشرع(القاعدة المقاصدية)، وعلى الأساس يمكن أن نقيم المخطط التالي الذي يبين حقيقة الواقع وموقف القاعدة المقاصدية منه، فالنص يحتاج إلى الواقع كي يحقق مناطه، والواقع يحتاج النص كي يقف على موارد الشرع فيه.

المخطط:



فإذا كان مقصود شلي هو الفتوى فإن تغيير الفتوى متوقف على تغيير مناطها، أما القاعدة المقاصدية القائمة على المصلحة والحكم والنص فلا يتغيران، ولهذا فتقسيمه المصلحة إلى متغيرة وثابتة هذا فيه نظر، إذا عرضنا المسألة في محور جدلية النص والواقع. أهم استناد يخضع له النص ومن باب أولى القاعدة المقاصدية في بيان الواقع هو تحقيق المناط، ولهذا فإن الواقع في فهمه لا يتوقف على النص ولا على المقصد، بل في كثير من الأحيان لا يمكن للنص(القاعدة المقاصدية من باب أولى) أن يعيه، لأن القاعدة المقاصدية عبارة عن أحكام مطلقة لا تبين كل واقعة بخصوصها « ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على جدها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة، تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في التعيين نفسه، وليس ما به الامتياز معتبراً في

الحكم بإطلاق... فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين، يشمل ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون»⁽³⁴⁾.

وعلى هذا فتحقق الحكم في الواقع ليس طريقه النص أو القاعدة المقاصدية من باب أولى وإنما طريقه تحقيق المناط، لأن الاجتهاد في تحقيق المناط: «لا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى»⁽³⁵⁾.

بعد هذه الدراسة في المنهج المقاصدي الذي اتخذه الإمام الشاطبي سبيلاً في بيان القواعد المقاصدية واستجلاء ما يتعلق بها من جزئيات، كانت رديف الهم المعرفي الذي راوده قبل وأثناء بناء مشروعه الفكري في تجديد الرؤية الاستنباطية في استثمار النصوص من الأحكام بعد صوغ ذلك كله في الإجابة عن ثنائية النص والواقع، والنقل والعقل، والمصلحة والمقصد. رأينا كيف اتخذ من التخريج آلية منهجية ضمنها في إطار الاستفادة من كبريات القواعد التي أثبتتها بالاستقراء والتواتر المعنوي، إضافة إلى المنطق العقلي الذي تستحيل العادة ويستحيل العقل نفسه أن يأتي خلاف ما يقره الشارع الحكيم سبحانه وتعالى.

المراجع:

- 1_ أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصنف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر .
- 2_ شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحق سيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- 3_ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1411هـ.
- 4_ ابن فرحون، تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان.
- 5_ فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجنان، دار الغرب الإسلامي، ط2: 1406هـ/1985م.
- 6_ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، ط1:
- 7_ الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة..

1412 / 2000م.

- 8_ الونشريسي، المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 9_ فتحي الدريني، النظريات الفقهية، جامعة دمشق، ط4: 1416هـ/ 1996م.
- 10_ عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4: 1993م.
- 11_ الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، تقديم محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- 12_ محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ/ 1981م.
- 13_ حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي.

الإحالات :

- (1) أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصنف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، ص37.
- (2) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحق سيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج1، ص320.
- (3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1411هـ، ج2، ص175.
- (4) ابن فرحون، تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان، ص22.
- (5) فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجناف، دار الغرب الإسلامي، ط2: 1406هـ/ 1985م، ص159.
- (6) عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، ط1: 1412/ 2000م، ص55.
- (7) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، ج1، ص37.
- (8) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص94.
- (9) المرجع نفسه، ص96.
- (10) الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج2، ص6.
- (11) المصدر نفسه، ج1، ص237.
- (12) فتاوى الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص146.
- (13) الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص25.
- (14) المصدر نفسه، ج2، ص223.
- (15) المصدر نفسه، ج1، ص102.
- (16) الونشريسي، المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج5، ص215.
- (17) الموافقات في أصول الشريعة، ج1، ص377.
- (18) المصدر نفسه، ج1، ص377.

- (19) المصدر نفسه، ج 2، ص 313.
- (20) المصدر السابق، ج 3، ص 83.
- (21) فتحي الدريني، النظريات الفقهية، جامعة دمشق، ط 4: 1416هـ / 1996م، ص 175.
- (22) عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط 4: 1993م، ص 188.
- (23) الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 51.
- (24) المصدر نفسه، ج 2، ص 121.
- (25) المصدر نفسه، ج 2، ص 121.
- (26) المصدر نفسه، ج 2، ص 27.
- (27) المصدر نفسه، ج 2، ص 27.
- (28) المصدر السابق، ج 1، ص 19.
- (29) الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، تقديم محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ج 2، ص 115.
- (30) الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 41.
- (31) المصدر نفسه، ج 3، ص 304.
- (32) محمد مصطفى شلي، تحليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ / 1981م، ص 321.
- (33) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، 41.
- (34) الموافقات في أصول الشريعة، ج 4، ص 17.
- (35) المصدر نفسه، ج 4، ص 165.

الإصلاح العسكري عند الأمير عبد القادر خلال القرن 19م

د.عبد القادر دوحـة
جامعة خميس مليانة

Abstract:

Emir Abdelkader Algerian founder of the Algerian state Alhadith.quaom French occupation for 15 years. Prince reforms and renovations radical in his army And carried the prince on the elements of European armies in the field of war and military tactics and gear and supplies.. It was also influenced by the theories of war among the Muslims and the Ottomans and try to apply them in his war France.

Keywords:

Military Reform - Emir Abdelkader- Algeria in the 19th century- European army- Moroccan elite

انطلاقا من الإطار العام للعلاقة التي سادت بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، والتي طبعها العداء المستمر طيلة قرون عديدة، سيشكل الجيش الأوربي الحديث-لا محالة-مادة دسمة للنخبة المغاربية، ومنطلقا لدعواتهم الإصلاحية لتجديد وإصلاح النظم العسكرية في البلاد المغاربية خلال القرن 19م. غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن نظرة هؤلاء المغاربة لهذا الجيش لم تكن على نفس الصورة ولا على نفس الفهم، فمنهم من كانت نظرتهم نظرة عابرة في سياق التاريخ للأحداث التاريخية العامة للممالك الأوربية، ومنهم من نظر إليه نظرة ثاقبة يطبعها الحس النقدي فانطلق منها للمناداة بضرورة الإصلاح واقتباس الأنماط الأوربية الحديثة في مجال القتال وعلم الحرب، وقليل منهم من حاول تجسيد ذلك على أرض الواقع في بلاده.

ونحن في مقالنا هذا، سنحاول أن نتعرف على ذلك الدور الحاسم الذي لعبه الاتصال بأوروبا وبجيوشها المنظمة والمتطورة (الحملة الفرنسية على مصر أو الحملة الفرنسية على الجزائر)، في تطور الأفكار وتصحيح المفاهيم -اتجاه هذا الجيش- لدى النخبة المغاربية في القرن 19م، التي أصبحت تقبل به، وأن نرصد انعكاسات ذلك فيما بعد على التفكير المغاربي إجمالا،

لنصل الى التعريف بالتجربة الجزائرية الرائدة في هذا المجال (على المستويين النظري والعملي) عند كل من: ابن العنابي⁽¹⁾ والأمير عبد القادر، ضمن الجهد الرامي للتعريف بالخلفية التاريخية التي تؤسس لتواصل بشري ايجابي بين الفضاء المغاربي والبلاد الأوربية.

هذا وحتى يمكن الإلمام بجوانب الموضوع والخروج منه بنظرة متكاملة من جهة، وإبراز التجربة الجزائرية الرائدة من جهة أخرى، فسوف نجمل ذلك في ثلاث نقاط رئيسية: الأولى: ترصد مظاهر إعجاب واندهاش المغاربة ككل وتفصح عن شعورهم بالجيش الأوربي المتطور في محاولة لفهم أسباب تطوره واستيعاب أسرار قوته، والثانية: تعرف بدعوات الإصلاح و العسكري في البلاد المغاربية وخصوصا دعوة ابن العنابي، التي حاولت التوفيق بين النموذج الغربي والتراث العربي الإسلامي. أما الثالثة: فتركز على ريادة الجزائر في تطبيق وتجسيد الأفكار الإصلاحية في المجال العسكري، من خلال التعرض لما قام به الأمير عبد القادر في هذا المجال، ويتم كل ذلك بالرجوع إلى ما توفر لدينا من المصادر التاريخية الأولية التي كتبت من طرف النخبة المغاربية بشكل عام.

الجيش الأوربي-إعجاب واندهاش ثم محاولة فهم واستيعاب

إن قراءة وتحليل محتوى ما تم تدوينه من طرف الرحالة المغاربة الذين زاروا أوربا في القرن 19م في رحلاتهم ومؤلفاتهم التي كتبوها بالمناسبة، لا يخرج عن دائرة الإعجاب والدهشة بالمنجزات الحضارية والعلمية والتقنية، واللامبالاة وعدم الاكتراث من بعض التصرفات والسلوكات الأخلاقية الغربية، فباستثناء خير الدين التونسي⁽²⁾ ومحمد ابن العنابي الجزائري، لا نكاد نعتز على مؤلف واحد فهم سر وحقيقة التقدم الأوربي، فعمل على دعوة أبناء بلده إلى الحذو حذوه والتخلص من تلك التقاليد البائدة التي ظلت تنخر جسم المجتمع المغاربي والعربي طيلة قرون من الزمن. ولنبدأ مثلا بعرض بعض النماذج من كافة البلاد المغاربية. بالنسبة للمغرب الأقصى، فقد كانت الهزيمة العسكرية التي ألحقها الفرنسيون بالمغاربية في "إسلي" سنة 1844م⁽³⁾، بمثابة الصدمة التي كسرت السكون المغربي وعجلت بتوجيه بعثة مغربية خاصة إلى الديار الفرنسية من أجل مساءلة الذات ومحاولة فهم ما جرى.

فمحمد الصفار⁽⁴⁾ (كاتب الرحلة) أو إدريس العمراوي⁽⁵⁾ وغيرهما من الرحالة المغاربة الذين كانت لهم فرصة زيارة أوربا والاحتكاك بمنجزات حضارتها المادية -لا سيما العسكرية منها، قد تمكنوا عن طريق المعاينة الشخصية من إدراك شساعة البون الموجود بين بلاده المغرب وبين فرنسا، إلا أن ملاحظاتهم حول النظام العسكري في الدول الأوربية التي زاروها،

تبقى ملاحظات عابرة في خضم المشاهدات التي يذكرونها، فإذا كانوا قد استشعروا الخطر الذي تحمله الصناعة والقدرة الحربية، فإنهم لم يلفت انتباههم لكيفية امتلاك هذه القوة، ولعل ما استشعروه من خطر عزز لديهم نظرتهم العدائية اتجاه الآخر.

وفعلا، فإن قراءة الرحلة المغربية إلى البلاد الأوروبية ومحاولة تحليل المشاهدات والانطباعات التي احتوتها، يجعلنا نخلص إلى أن كل الرحالة المغاربة بدون استثناء، ظلوا ملتصقين بالوصف الدقيق والبليغ لمشاهداتهم، دون أن يحاولوا على الإطلاق توجيه أي دعوة للإفراد، سواء تعلق الأمر هنا بالسلطان والوزراء وبأعضاء النخبة، أو غيرهم من عامة المغاربة والمسلمين للاقتداء بالأوروبيين في أي من السلوكات الإيجابية، ولم يتجرؤوا على المطالبة بتبني أي علم من العلوم التي قامت على أساسها الحضارة الغربية. فقد ظلوا صامتين أمام كل محاولة تكون الغاية منها الدعوة إلى القيام بإصلاحات أو إلى إحداث التغيير في المغرب. وفي محاولة لتفسير ذلك اتجه الأستاذ خالد بن الصغير إلى الربط بين ذلك وبقاء جل الرحلات التي سجل أصحابها مشاهداتهم في طي الكتمان بعيدا عن العامة، إلى تأثير الثقافة المغربية المحافظة في تلك الفترة التي ترفض التغيير⁽⁶⁾.

وإذا انتقلنا إلى تونس، لنستجلي نظرة رحالي القرن التاسع عشر فيها، فنجدها تختلف قليلا عن نظرة رحالي المغرب الأقصى. فبالإضافة إلى الملاحظات العفوية التي تعبر عن الإعجاب والاندعاش، ما يميز النخبة التونسية أنها- بالمقارنة مع النخبة المغربية- منحت هامشا من الحرية، فيما يخص تحليل وتفسير المكونات الفكرية والتقنية الجديدة في أوروبا، وهو ما نلمسه فيما خلفه أصحابها من تأليف ومدونات، وخصوصا محمد السنوسي⁽⁷⁾ وبريم الخامس⁽⁸⁾، وذلك لتعدد رحلاتهما إلى الأقطار الأوروبية، حيث تظهر جليا صورة أوروبا من خلال ما كتبه، في كتاب " الرحلة الحجازية " و" الاستطلاعات الباريسية للسنوسي و" صفوة الاعتبار..." بالنسبة لبريم الخامس، وتنضاف إليهما نظرة أحمد ابن أبي الضياف،⁽⁹⁾ الذي انتقل هو الآخر إلى فرنسا رفقة المشير أحمد باي⁽¹⁰⁾ وقام بتدوين رحلته التي سماها " إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و" عهد الأمان ".

وتكمن خصوصية نظرة الرحالة التونسيين بالنظر إلى رحالي المغرب الأقصى، أن أحمد باي كان في حكمه وتسييره لشؤون الدولة التونسية شيئا بمحمد علي في مصر، حيث كانت له رغبة واضحة في الانفتاح على أوروبا، لذا اتجهت همته إلى إعمار البلاد وتحديث الجيش، وخصوصا إلى فرنسا التي كان يرى فيها رمز التقدم والتحضّر.

يقول أحمد بن أبي الضياف بمناسبة تجول أحمد باي في المدن الفرنسية معلقا على ما شاهده من العمران قائلا: «إن السالك في تلك الطريق يشاهد معنى العمران وصور التقدم في ميادين الحضارة ونتيجة الأمن والأمان...» ويضيف قائلا: «... يود السالك في تلك الطريق السهلة أن المسافة تطول لما يشاهده من حسن الطريق وكثرة المارين...»⁽¹¹⁾

أما بالنسبة للجزائر وعلى خلاف كل من تونس والمغرب الأقصى نجد أن نظرة النخبة الجزائرية إلى أوروبا عموما، طغت عليها الأجواء الاستعمارية السائدة آنذاك. ففي خضم الحديث عن مجريات الحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830م، قدم لنا المزارى⁽¹²⁾ وصفا عاما للجيش الفرنسي الغازي، ابتداء من تجهيزه من طرف الملك شارل العاشر إلى غاية وصوله إلى مرسى سيدي فرج. ويظهر من خلال اللغة والعبارات التي استعملها في الحديث عن ذلك، انهياره الشديد من ضخامة وقوة هذا الجيش فنجده يعبر عن ذلك بقوله: «وجهز جيشا عرمرما فأرسله لأخذ الجزائر.... ونزلوا به (مرسى سيدي فرج) كأنهم الجراد المنتشرة...»⁽¹³⁾ وعلى غرار الكثير من الرحالة الذين زاروا الغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر ميلادي انهزم محمد السعيد بن علي الشريف⁽¹⁴⁾ صاحب زاوية "شلاطة" ببجاية بتنظيم وترتيب الجيوش الفرنسية، فوصف تفاصيل حضوره لتجمع عسكري كبير للقوات الفرنسية بقوله: «... وفي ذلك اليوم أمور عظيمة لم تقع في أول الزمان ولا في آخره... حظر جمع وافر من عساكر فرنسا ورتبهم ترتيبا حسن...»⁽¹⁵⁾

ولم ينس محمد السعيد أن يتوقف عند أحد الجسور الموجودة في قلب العاصمة باريس وهو جسر "استرلتز"، كواحد من المعالم التاريخية المخلدة للانتصارات الكبرى التي حققتها الجيوش الفرنسية العتيدة: «استرلتز... محل ظفر الله به النابوليون الأول بملك النمسا والموسكو...»⁽¹⁶⁾ وإلى جانب رحلة محمد السعيد تستوقفنا رحلات جزائرية أخرى باتجاه فرنسا، مثل رحلة سليمان بن صيام "الرحلة الصيامية" التي قام بها سنة 1852م، ورحلة أحمد ولد قاضي، والتي كانت سنة 1878م "الرحلة الفادية في مدح فرنسا وتبصير أهل البادية"⁽¹⁷⁾

فقد أبدى سليمان بن صيام إعجابه بالجيش الفرنسي بمناسبة حضوره لتجمع عسكري أقيم بالعاصمة الفرنسية باريس، ومن خلال قراءة الفقرة الأولى من نص الرحلة يظهر لنا هدف الرحلة جليا «أمرني من يجب علي امتثال أمره وهو والي دائرة الجزائر.. "الفرنور" راندون»⁽¹⁸⁾. فالهدف إذن هو تنفيذ أمر سياسي. ويقوم هذا الأمر بالضرورة على تجريد الرحالة

من احتكامه لرؤيته الخاصة، وإحلال هذه الصورة بصور أخرى تتضمن غرضا سياسيا دقيق المرامي والأهداف. وبناء على ذلك الهدف، راح سليمان بن صيام يصف لقراء رحلته ما شاهده من أنواع وأصناف وأعداد هذا الجيش إذ يقول: « فوقفنا مع أولئك الجنرالات حتى برز (الملك) في هيئة لم تر العين مثلها، راكبا على فرس لا نظير لها ومع سعادة السلطان المعظم وزير الحرب وكبراء الدولة...ومنذ شرع في السير والمدافع تضرب إلى أن انتهينا إلى محل المهرجان، وجدنا به خلقا لا يحصى والعساكر المختلفة التي لا تعد ولا تحصى ولا تستقصى، مصنفة على مد البصر مع اختلاف ملابسهم وكثرة مدافعهم وشدة حزمهم، وزينة الجيش الراكب على عتاق الخيل...ثم سرنا متعجبين مما رأينا في ذلك اليوم من كثرة الجيش، ولاسيما من الجيش المتدرب بدروع الحديد. وذلك من أعجب ما رأينا».⁽¹⁹⁾

وربط سليمان بن صيام ما وصلت إليه فرنسا من ضخامة جيوشها وكثرة عدتها وعتادها، بما حققه الفرنسيون من أمن وأمان بفضل العدل الذي انتشر بين الحكام والمحكومين - في إطار الترويج لفكرة نزاهة الفرنسي وعدله - بل وأحيانا طيبته وحسن خلقه..يقول: « واعلم أن ملوك فرنسا لو اتصفوا بالظلم والجور وعدم الرفق بالرعية لما قدروا على تحصيل بعض الغرض من عمارة البلدان وكثرة العساكر البرية والبحرية، وتحصين الثغور وتعميرها بالعدد والعتاد وغير ذلك مما لا يمكن حصره. وبرهان ذلك ما رأيناه من امتثال الرعية بالأوامر الصادرة من أرباب الدولة، فهو أمر ظاهر بين لا يحتاج إلى إقامة دليل، إذ لو لم يكونوا ممتثلين، لما تم الأمر من محاسنها وعمارتها وكثرة مداينها ومراسيها وسفنها وقراها، وآلاف حروبها وعساكرها التي لا تحصى ولا تعد..»⁽²⁰⁾

والصورة نفسها تتكرر مع أحمد ولد قاضي في "رحلته الفادية" لما تحدث عن رحلته الثالثة إلى فرنسا التي كانت بدعوة من الدولة الفرنسية إلى بعض الأعيان في الولايات الجزائرية، الذين لهم مكانة وفاعلية في مجتمعاتهم تلك لحضور العرض أو المهرجان السنوي للدولة الفرنسية. وبالرغم من أن ولد قاضي كان قد سبق له زيارة فرنسا مرتين، وشاهد وأطلع خلالها على جوانب العظمة والحضارة التي تتمتع بها تلك البلاد، فإنه لا يملك إلا أن يعجب ويدهش بما يرى، فيتحدث عقله ووجدانه بعبارات ملونة بالبهجة والجمال والاندهاش والأحلام والأمان.

تختلف اللغة أحيانا بين ابن صيام وولد قاضي حول مثرات الدهشة والإعجاب، لكن المغزى والهدف من القيام بالرحلة هو واحد لا يختلف، هو ترسيخ فكرة الفارق العسكري،

بنقل صورة فرنسا القوية المتقدمة والمتطورة إلى الجزائريين، والترويج لفكرة نزاهة الفرنسي وعدله، لقتل عزيمة الجهاد والمقاومة لديهم وتحضيرهم نفسيا لقبول المستعمر، خدمة لفرنسا الاستعمارية. ثم أليس حكام فرنسا هم من دعاهم للقيام بتلك الزيارات؟. ثم أليسوا هم من دفعوا تكاليفها؟، وهياؤا لهم الظروف لذلك ثم كلفوهم بتدوين مشاهداتهم وتعليقاتهم لعرضها وتقديمها فيما بعد للجزائريين، في إطار ما سمي ويسمى بالدعاية الحربية؟.

الجيش العربي الإسلامي - من الفهم والاستيعاب إلى الدعوة للتجديد والإصلاح.

رغم تأكيدنا على تباين وجهة نظر النخبة المغاربية بصفة عامة في القرن التاسع عشر فيما يخص نظرتهم للجيش الأوربي. و تمثل هذا التباين خصوصا في درجة العمق في النظر الذي انعكس على محتوى مؤلفاتهم، بالإضافة إلى ما لعبته الظروف والأجواء السياسية في التأثير على زاوية الرؤية، يضاف إلى ذلك الطابع التقليدي لثقافة هؤلاء. مع هذا كله، فإنه - وإلى جانب خير الدين التونسي (1822-1890م)، من خلال كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"⁽²¹⁾، يعتبر محمد بن العنابي الجزائري من خلال مؤلفه "السعي المحمود..." - في رأينا- أهم من استوعب النظم العسكرية الأوروبية، وفهم حقيقة الحضارة الغربية كلها إبان القرن التاسع عشر. وقبل الغوص في تحليل الأفكار التي جاء بها ابن العنابي، لا بأس أن نعرض على خير الدين التونسي، فقد زار حوالي عشرين دولة أوروبية، وحلل نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقارن بينها كما قارن بينها وبين النظم الإسلامية. إضافة إلى ذلك فقد اطلع على كتابات الأوروبيين من فلاسفة و مؤرخين ومفكرين مستعرضا النهضة الأوروبية ومظاهرها المختلفة في تحليل سليم، ذاكرة أطوار التمدن تاريخيا، ومعددا أهم المكتشفات والمخترعات من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر.⁽²²⁾

لكن اختلفت نظرة خير الدين عن غيره من الرحالة والمفكرين، في كونه ركز تركيزا شديدا على النظم السياسية في الممالك الأوروبية واعتبرها أساس تقدم الجوانب الأخرى في تلك المجتمعات، وتكمن خصوصيته أيضا، في كونه الرحالة الوحيد من بين جميع الرحالة العرب في القرن التاسع عشر الذي توفرت له الظروف بحكم ممارسته لشؤون السياسة وتقلده لمختلف الوظائف، لذلك قدم لنا نظرة دقيقة اتسمت بالعمق والتدبير لكل ما لدى الأوروبيين من حضارة تجلت في مختلف المجالات.

لكن بالنسبة للجيش، لم يتعرض له إلا عند حديثه عن مملكة فرنسا -عرضا- وباستعمال جداول إحصائية، أشار إلى القوة الحربية لفرنسا (الجيش البري والبحري)، ثم عرج

على النظام القانوني ومؤسساته التي تحكم ذلك الجيش مطلقا عليها اسم: «مجالس العسكر» مستعرضا بعض التفاصيل حول طريقة عملها.⁽²³⁾ أما «ابن العنابي» فقد ذهب في اتجاه آخر يختلف إلى حد ما عن سابقه من الرحالة، فابن العنابي المعاصر للحملة الفرنسية لمصر انصرفت نظريته انصرافا تاما إلى ما جاء به الأوروبيين من جديد في نظام الجيش، إذ أعجب بالجيش البونابرتي المتكامل الدقيق المبني أساسا على علم الحرب -على حد تعبير الدكتور أبو القاسم سعد الله-، والقائم على العمل الجماعي و على الاعتقاد بالنجاح و التطلع إليه.⁽²⁴⁾ ويصف ابن العنابي تنظيم جيوشهم فيقول أن نجاحهم يكون: «... بترتيب أجنادهم على طريقة محكمة ابتدعوها وتدريبهم على فنون حيل اخترعوها...».⁽²⁵⁾ والأوروبيون في رأي ابن العنابي قد نظموا جندهم ليضروا بالإسلام وأهله. وأمام هذا الخطر الداهم أصبح من المحتتم على المسلمين أن يتعلموا منهم ما اخترعوه من صنائع ونظم، لأن في ذلك مصلحة عليا للدين وللأمة الإسلامية. فقد قال: «... قصد المكيدة للإسلام وأهله، وسعيا في استباحة حماه وتمزيق شمله. فددت ضرورة الحال إلى استعمال ذلك من قبلهم، والتدريب على ما ألفوا من صنائع وحيلهم».⁽²⁶⁾

وقد عرف ابن العنابي الأمور الحربية بأنها كل قوة مادية أو معنوية لردع الأعداء والخط من شأنهم، بل هي كل ما يفيد المسلمين ويرفع من شأن الدين. واعتبر كل ذلك أمرا شرعيا، ولو جاء من الأوروبيين، ولو كان مبتدعا منهم غير معروف لأهل الإسلام. ونورد هنا بعض العبارات من كلامه: « فكل ما يفيد منفعة لها تعلق باعتزاز الدين ورفعة أهله، مما اشتمل عليه النظام المستجد للكفرة من ترتيب العساكر، وتصنيفهم، وحصر أعدادهم، وتعدد قوادهم، وعرفائهم، ولتسويم أصنافهم وكبرائهم، بخصوص لباس أو علامة، وتضييق ملابسهم، وتقصيرها، وتعيين مواقفهم وعملهم، وتخصيص كل فريق براية أو لواء، ثم تدريبهم على عمل الحرب لتعليمهم كيفية الرمي والطعن والضرب، وغير ذلك مما يقتضيه أمر الحرب من تصنيف وإغارة، واجتماع واقتراق، وإقدام وإحجام، وكر وفر، وركوب ونزول، وظهور وكمون، وتحريض وتثبيت، ورفع صوت وخفضه، ورد منهزم، وحراسة، وغير ذلك مما قد تدعو إليه الحاجة فهو مشروع».⁽²⁷⁾

يخاطب ابن العنابي معارضي الإصلاح بقوله: «أن الأوروبيين إذا اخترعوا عتادا حربيا جديدا قد يضر بالمسلمين فما على هؤلاء إلا أن يتعلموه ويحذقوه، بل عليهم أن يسبقوا أصحاب الاختراع أنفسهم. لأنه لا يعقل أن يواجه المسلمون هذا الاختراع الجديد الفتاك بأسلحة بالية

غير فعالة. فالتمسك بالتقاليد القديمة في هذا المجال يلحق بالمسلمين الهزيمة والهوان، وهو أمر ضد الدين. يقول في ذلك: «...وأتهم (يعني الكفار) إذا ابتدعوا من أدوات الحرب وصنائعه أمرا له موقع لا نؤمن من استطالتهم به علينا، لزمنا بذل الوسع في تعلمه وإعداد له ولاجتهاد في مجاوزتهم فيه.»⁽²⁸⁾

نخلص الى أنه بالرغم من أن ابن العنابي لم يخف إعجابه بالجيش الأوروبي المنظم والمرتب، إلا أن مكنم الخلاف بينه وبين غيره من أفراد النخبة المغاربية، هو أن إعجاب هؤلاء بمنجزات الأوروبيين العسكرية كان إعجابا عابرا، في حين ذهب ابن العنابي الجزائري بفكره الثاقب- حسب ما أورده الدكتور أبو القاسم سعد الله- إلى طرح قضية التجديد في العالم الإسلامي قبل غيره، فكيف كان مصير دعوته الإصلاحية يا ترى؟

الجيش الجزائري في عهد الأمير- من الدعوة للإصلاح والتجديد الى التطبيق والتجسيد
يبدو أن دعوة ابن العنابي التجديدية فيما يخص الاعتناء بالجيش وترتيبها وصلت إلى الأمير عبد القادر الذي حاول -في سياق قيامه بوضع أسس دولته الجديدة- تجسيد أفكار محمد ابن العنابي على أرض الواقع، حيث حاول أن يبني جيشا عصريا يتماشى مع التطورات الحاصلة في أوروبا، وذلك سواء من حيث الترتيب والتنظيم، أو من حيث العدة والعتاد، رغم اصطدامه بحرب ضروس لم تترك له مجالا واسعا لإنجاز مشروعه العظيم. وفي هذا الإطار- و بإيعاز من الأمير نفسه- قام كاتبه الخاص- قدور بن رويلة⁽²⁹⁾ الذي قال فيه الأمير «وأجل من رتب جيشنا، وأقامه إقامة حسنة»⁽³⁰⁾ بوضع قانون أو نظام عسكري خاص، محكم ودقيق، في ترتيب الجند وتوزيعهم ولبسهم... تسري أحكامه على جميع أفراد الجيش المحمدي الخاص بدولة الأمير عبد القادر وهو الذي ضمنه في مؤلفه "شاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب"⁽³¹⁾

ويعتبر الدكتور سعد الله أنه، استنادا لذلك النظام العسكري أعاد الأمير تنظيم جيشه، بإشراف خبراء أوروبيين. وسماه "الجيش المحمدي"، وهو نفس العنوان الذي اختاره السلطان العثماني محمود الثاني لجيشه الجديد بعد تخلصه من الانكشارية سنة 1826. فأنشأ الأمير جيشا نظاميا مواليا مباشرة له، وهو الجيش الذي يتطوع أفراداه للخدمة العسكرية ويتدربون بصرامة ويحصلون على رواتب قارة حسب تصنيفات دقيقة. وكل ذلك كان بدافع تحديث جيشه على الطريقة الأوروبية.⁽³²⁾ ولتوفير مناخ جيد لعمل للجيش النظامي، أسس الأمير نظاما إداريا جديدا، فقد قسم الزائر الى ثماني ولايات على رأس كل واحدة منها خليفة، يتبعه

مجموعة من الأغوات، وكل أغا يتبعه عدد من القواد، وكل قايد يتبعه عددا من الشيوخ. وكل واحد من هؤلاء السابقين حدد له الأمير صلاحيات إدارية وعسكرية وقضائية...⁽³³⁾

لقد حافظ الأمير على أسس عديدة ورثها على أسلافه، فأضاف إليها أو عدلها حسب مقتضيات الوضع، وتأثر في ترتيب وتنظيم جيشه إلى حد كبير بالقوانين الأجنبية الفرنسية والتركية، كما أكسبته معاركه ضد القوات الفرنسية خبرة وتجربة دفعته إلى تدريب وحداته على أحدث الأسلحة ووفق المبادئ القتالية الأوروبية. هذا ويمكن حصر أهم معالم التجديد التي أدخلها الأمير عبد القادر على جيشه في النقاط التالية:

1- تقسيم الجيش إلى جيش نظامي وآخر غير نظامي

أ- الجيش النظامي: بدأ الأمير تنظيم جيشه بالاستئجار بـ "المتطوعين" من قبائل المخزن، وبعد إرساله لنواة قاعدية، بدأ في التفكير في إنشاء جيش نظامي محترف يدافع عن حصون الجزائر المستقلة، يتشكل من جملة العسكر الموجودين في الخدمة الفعلية، وينقسمون إلى ثلاثة أقسام بالإضافة إلى الحرس الأميري:

- الخيالة: يتولى قيادة هذا القسم قائد يعينه الأمير، ويشرف على تدريب وتجهيز وحداته بغية أعدادها للقتال، ويتألف من كتائب تضم كل واحدة منها ألف فارس بقيادة أغا، وكل كتيبة منه تنقسم إلى عدد من السرايا يصل إلى عشرين سرية، عدد أفراد الواحدة منها خمسين فارسا بإمرة سياف. أما المجموعة الأخيرة في هذا التقسيم هي الفصيصة، وتتكون من عشرين فارسا، يأمرها رئيس صف ويساعده جاويش، كما عين الأمير لكل ألف ومئة، كاتب، وعلى مجموعة الكتاب الإداريين رئيسا أي باش كاتب.

- المشاة: يرأس هذا السلاح قائد يعينه الأمير كذلك، ويقوم بأعباء الإدارة المباشرة على وحداته، فينظمها ويدربها ويسهر على تجهيزها لتنفيذ المهام الموكلة إليها. وينقسم سلاح المشاة هو الآخر إلى عدة كتائب، كل كتيبة تضم ألف جندي يرأسها ضابط برتبة أغا. وهذه الوحدات المقاتلة تنقسم بدورها إلى عشرة سرايا تضم كل واحدة مائة جندي، ويعمل مع كل أغا وسياف كاتب، وأصبح للكتاب رئيسا أي باش كاتب يشرف على صيانة العتاد والغذاء.

- المدفعية (الطبيجية): يشكل هذا القسم القوة الثالثة في جيش الأمير النظامي، فقد سعي قائده باش طوبجي، يتكون من مائتين وأربعين عنصرا مسؤولين عن عشرين مدفعا، بمعدل اثني عشر جنديا لكل مدفع يرأسهم قائد ونائب له.⁽³⁴⁾

- الحرس الأميري: هي مجموعة من خمسمائة جندي يرأسهم آغا، اتخذهم الأمير لحمايته أثناء السير ولحراسته ليلا ونهارا وفي القتال وعند التوقف، وكانت أسلحتهم محلاة بالذهب والفضة ومرصعة بالمرجان.⁽³⁵⁾

ب- الجيش غير النظامي: شكلت قوات الأمير غي النظامية القسم الأكبر من الجيش، فكانت تسرع للالتحاق بالوحدات النظامية لتقاتل في صفوفها عندما يدق النفر، ثم تعود الى ديارها فور انتهاء المهمات الموكلة اليها، وجميع عناصر هذا الجيش كانت من القبائل المؤيدة للأمير والموزعة في مختلف أنحاء دولته، واختلف عدده من سنة لأخرى، فبلغ مثلا- حوالي (83) ألف مقاتل من مشاة وفرسان في سنة 1838م، و (53) ألف في العام الموالي.⁽³⁶⁾

العدة والعتاد: إن إدراك الأمير عبد القادر لأهمية العتاد الحربي والذخيرة في حسم المعارك وتحقيق النصر، جعله يحرص أشد الحرص على توفيرها لجيشه بشق الطرق والوسائل سواء من غنائم الحرب، أو من الهبات التي كانت تصله، كما كان الأمير عندما يوقع هدنة مع الطرف الفرنسي، يشترط فيها شراء معدات عسكرية لجيشه. فالبند الأول من معاهدة ديميشيل (De Michel) نص على حرية شراء المواد الحربية مثل الأسلحة والبارود والكبريت⁽³⁷⁾، كما أن البند السابع نص على أن السلطات الفرنسية تمدّه بكل نوع من أنواع الأسلحة والذخيرة والمواد الحربية التي قد يحتاج اليها بسعر الشراء.⁽³⁸⁾

كان جيش الأمير النظامي مسلحا ببنادق فرنسية أو إنجليزية، وقد حصل على هذه البنادق كغنائم بعد المعارك التي خاضها، أو من الجنود الفرنسيين الفارين، أو بالشراء من المغرب الأقصى الذي كان المصدر الرئيسي لها، وهو ما يشير إليه المؤرخ "إيمري" في قوله: «لقد بقي المغرب مدة طويلة دار الصناعة ومنجم الذهب للأمير»، كما كانت تأتيه بعضها من المدن الفرنسية الساحلية في أوقات الهدنة.⁽³⁹⁾ وخلال فترة الهدنة دائما، تعاقد الأمير مع عدد من المهندسين والفنيين الأوروبيين (فرنسيين وغيرهم) لإقامة بعض المصانع لإنتاج السلاح الذي يحتاجه. هذه المصانع، أصبحت بعد مدة وبالاستعانة بهؤلاء الأوروبيين الذين يديرونها، تعمل بإتقان في أهم المدن الخاضعة له، ففي تلمسان كان أحد الاسبانين يشرف على مصهر المدافع وينتج يوميا أثني عشر مدفعا وستة مدكات مدافع. وكان أحد الفرنسيين الفارين المختصين في علم المعادن، يدعى السيد دي كاس (De Casse) قد أنشأ في مدينة مليانة بعد إسلامه، مصنعا للبنادق وآخر لإنتاج البارود بمساعدة عمال أوروبيين أغلهم من الهاربين والمساجين، وبالاكتفاء على معدن الحديد الذي كان يستخرج من منجم بالقرب من المدينة (منجم زكار).⁽⁴⁰⁾

كان المصنع يشتغل على نمط الحدادة الكتلانية التي يعتمد نظامها على صهر معدن الحديد في داخل أفران كبيرة، ثم يتم صقله بمطرقة كبيرة تحركها عجلة مائية توضع على مصب الواد خارج البناية. كانت درجة حرارة الأفران تصل الى 1400 درجة مئوية باستعمال منفاخ مائي لإفراغ الهواء، كانت تصنع به عدة قطع من الأسلحة وخاصة الرماح وحاملات المدافع.⁽⁴¹⁾ كما عمل الأمير على تحصين ثغور البلاد، فابتنى في الخط الفاصل بين الصحراء حصونا منها: سبدو وسعيدة في الجهة الغربية، وتكدامت وبوغار سيباو و الشفة و طازة في الجهة الشرقية لاستعمالها كمستودعات للسلاح والمسابك. هذا ولقد كان الأمير عبد القادر ينتقل بين هذه التحصينات بسرعة عجيبة أربكت خطة العدو الذي لم يتمكن من اعتقاله طيلة 17 سنة رغم كل ما بذله من جهود في هذا الإطار. كتب بوجو (Peugeot) يقول: "ينبغي للمرء أن يكون ساحرا ليتنبأ بحركاته، وأن يكون لجنودنا أجنحة للحاق به، فهو ينتقل الى حيث لا نكون موجودين، أو الى حيث لم نعد فيه موجودين: هل تعرفون أين تكمن قوته؟ إنها في عدم إمكان العثور عليه، إنها في مساحة الأرض، في حرارة شمس إفريقيا، في انعدام الماء، في حياة الترحال، هنا تكمن قوته، ولا بد لنا من إخضاعه، ويجب القضاء عليه."⁽⁴²⁾

التجديد والترقية: أدرك الأمير أن طريقة التجنيد الاجباري أيام الأتراك كانت تجربة فاشلة، لتعارضها مع طبيعة الشعب الجزائري، وعدم تألفها والحياة القبلية في الأرياف. لكن تردده في تطبيق التجنيد الاجباري في الدولة، لم يثنه عن عزمه في اللجوء الى وسيلة أخرى لتحقيق هدفه وهي التجنيد الاختياري. هذا ولقد كانت الصفات الحميدة هي الفيصل في تعيين المسؤولين، كما اشترط في خلفائه ورؤساء جنده التحلي بالشجاعة والجرأة فمتى دعاهم الواجب تعين عليهم الاستجابة لندائه وتحمل الصعاب في سبيله.⁽⁴³⁾ أما بالنسبة الترقية في جيش الأمير، فكانت تخضع لشروط محددة منها: أنه لا يرقى أحد في الجيش، مهما كانت رتبته أو اختصاصه الى رتبة أعلى إلا اذا تحلى بالصفات الحميدة، وأن يتدرج في الترقية في مختلف الرتب الأدنى، وبعد موافقة الأمير. واستثنى من ذلك التدرج من يحمل الوسام الأميري المحمدي (الشيعية المحمدية)، شرط أن لا يكون هناك سبب آخر يمنعه من الترقية.⁽⁴⁴⁾

الشيعية المحمدية:⁽⁴⁵⁾ اختار الأمير وساما سماه "الشيعية المحمدية"، ويختلف في مظهره حسب جدارة مستحقه. فهو يتكون من خالص الذهب أو الفضة، وفي وسطه كتبت عبارة "ناصر الدين". ويمنح هذا الوسام مكافأة للمهاجمين الشجعان من أفراد جيشه في الحرب، أو للذين ينقذون أحد رفاقهم أثناء المعركة. ويعطى أيضا لمن ينقض على عدوه غير آبه بالنتائج أو

يصد محاولات تسلل خصمه. أما تقليد هذا الوسام فيعود للأمير، الذي يحضر لهذه الغاية حفلة عسكرية رسمية تعزف فيه الموسيقى. وإذا كان الشخص المعني بعيدا كأن يكون مع أحد الخلفاء فيثبت الخليفة خصلته التي يستوجب بها حمل "الشيعة"، ويخبر به الأمير فيأمر له "بالشيعة" بحسب العمل الذي قام به.⁽⁴⁶⁾ كتب تشرشل على لسان الأمير يقول: "أن الجندي الذي ينقض على صفوف العدو، فيغلب ويجرد خصمه من السلاح، أو يدعو الجنود للصمود عندما يكونون على وشك الهزيمة، ويمنع بمثاله وحضور عقله وقوع الفشل و الانكسار، سيعلق له الوسام أمام الجيش كله وتعلن بطولته بدق الطبول.⁽⁴⁷⁾

الألبسة: تحدث تشرشل بإسهاب عن كسوة الجندي، التي كانت تتكون من سروال أزرق داكن مع حمرة، ومن معطف بني له غطاء الرأس وطاقيّة وشاش صغيرين، وكان راتبه يبلغ تسع فرنكات شهريا، أما على الكم الأيمن لكل قائد خيطت العبارة التالية: "الصبر والمثابرة مفتاح النصر"، وعلى الكم الأيسر: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وعلى الكتف الأيمن للأغا بدل الشارة العسكرية (عند الأوربيين) كتبت العبارة التالية: "لا شيء يفيد كالورع و الشجاعة"، وعلى الكتف الأيسر: "لا شيء يضر كالجهل والعصيان"، وكان الصباحية أو الفرسان يحملون عبارة "ثق في الله ورسوله-جاهد وانتصر وكان المدفعيون يحملون عبارة: "أنا لا أوجه الطلقة بل الله هو الذي يوجهها".⁽⁴⁸⁾

التدريب: عني الأمير عبد القادر بتدريب جنده على أساليب القتال، واستقدم لهذه الغاية مدربين من تونس وطرابلس الغرب، وألحق بقواته مجموعة من الفارين الفرنسيين الذين درسوا الخطط التي تلقوها ونفذوها عمليا في جيشهم. وفرض الأمير على عناصره طاعة مدبرهم والانتباه التام أثناء التعليم، ليكتسبوا معلومات تؤهلهم محاربة الجيش الفرنسي وفرض النظام الداخلي، وحثهم على التقيد بقواعد السلوك وحسن التصرف مع الجميع من رؤساء ومدربين، الذين أعطوهم الكثير من المعلومات العسكرية وافهموهم المبادئ القتالية وكيفية استعمالها عند الضرورة.⁽⁴⁹⁾

ويتعرض التلميذ الجندي الى أشد العقوبات اذا لم يتابع التعليم بانتظام، كما فرض على أفراد العسكر المحمدي أن يتعلموا دروس الأسلحة الخاصة بالبندقية بغية استعمالها بسهولة وفي جميع الحالات. وشدد على حفظ مبادئ تفكيك وتركيب أسلحتهم، وكيفية التسديد عليها بحذاقة تامة لإصابة الهدف عند مشاهدته، أما الفرسان النظاميون، فأعفوا من التدريب، واعتمدوا على تقاليدهم الحربية متبعين حرب المعارك الفردية والكماش والمفاجآت.⁽⁵⁰⁾

إقامة العسكر ورحيله: اتخذ معسكر جيش الأمير شكلا شبه دائري، ثبت على جانبي مدخله الرئيسي مدفعان، في مقدمته خيمة قائد سلاح المدفعية تقابلها خيمة رئيس الأطباء، وفي وسطه خيمة الأمير حيث تعقد الجلسات لمناقشة المسائل المهمة واتخاذ القرارات المناسبة بشأنها، ويضم المعسكر سوقا تجاريا ومقاهي ودكاكين، وتخضع الحياة فيه لقواعد دقيقة، فالخروج منه ليلا من غير إذن تعرض المخالف لأشد العقوبات. وهكذا يبدو المعسكر وحدة متكاملة من الانضباط والنظام حتى بعد رحيله الى مكان آخر.⁽⁵¹⁾

قانون القضاء العسكري: لا بد لكل جيش من قوانين تمنع الخروج عن أنظمتها وهيئتها أو الاضرار بمصالحه والإساءة الى مقوماته. ويعتبر قانون القضاء العسكري في دولة الأمير من الضوابط التي تؤمن هذه الغاية، فتحدد لجنده نطاق حقوقهم وواجباتهم وتنظم شؤونهم وفقا لما يتوافق مع مصلحة الجيش. ومن البديهي أن يفرض تنظيم القضاء جزاءات رادعة للمجرم أو المخالف، الذي يشكل خطرا على الجيش ومبرر كيانه، وعلى المجتمع واستقراره، وعلى الدولة وأسسها، وتطبيقا للمبدأ القانوني القائل: " لا يعذر أحد بجهله للقانون " كانت نصوص القانون العسكري تقرأ على الجند مرتين في الشهر، يشتمل قانون القضاء العسكري في جيش الأمير على مايلي:⁽⁵²⁾

أ- أجهزة القضاء العسكري وصلاحياتها: يتألف القضاء العسكري في جيش الأمير من مجلس الشورى الذي تشمل صلاحياته كامل أراضي الامارة، وهو المرجع الوحيد للبت في المسائل العسكرية التي تستطيع المحكمة العسكرية الدائمة اتخاذ قرارات بشأنها، ومحكمة عسكرية دائمة تشمل صلاحياتها كافة وحدات الجيش وتنظر في أحكام القضاة المنفردين وتبت فيها، وقضاة منفردون في الكتائب بمعدل قاض واحد في كل كتيبة ومساعدان، أحدهما رئيس مخفر الشرطة العسكرية.⁽⁵³⁾

الجرائم العسكرية:

في جرائم التملص من الواجبات العسكرية: نجد التخلف: اذ يعد متخلفا كل شخص يدعى للخدمة في الجيش ولا يلي الدعوة. وكانت عقوبته شهرا كاملا بالإضافة الى ما يقرره الأمير. أما الفرار من وحدته بدون إذن أو عذر شرعي فيعاقب العسكري على ذلك، بأيام حبس تساوي عدد أيام فراره شرط أن يعود باختياره، ولكن إذا قبض عليه فعقوبته يحددها الأمير. في الجرائم المخلة بالشرف والواجب: فنجد الإتلاف، ذلك أن كل عسكري يقدم على إتلاف سلاحه أو جزء منه أو يفسده في غير القتال، يعاقب باجتهاد السلطان بالإضافة الى

تغريمه بالثمن. كما نجد أيضا الغش، ذلك أن كل آغا أو سياف غش أو حصل على مبالغ مالية بطريقة غير شرعية يعاقب بستين يوم حبس، وكل آغا غش في الخدمة وثبت عليه ذلك، يعاقب بشطب اسمه من الديوان العسكري ويطرد من الجيش.

في الجرائم المخلة بالانضباط العسكري: نجد جريمة رفض الطاعة، التي يعاقب بها كل عسكري يرفض طاعة رؤسائه أو تنفيذ الأوامر التي يتلقاها ما لم يحل دون ذلك سبب شرعي بخمسة عشر يوم حبس، ويعاقب بالحبس شهرا كاملا كل عسكري يرفض الخروج للقتال بعد سماعه دقة النفير. كما نجد أيضا مخالفة التعليمات العسكرية، مثل التخلف عن التعداد الصباحي أو المسائي، أو ارتداء الجندي للثياب غير المسلمة له من الجيش، أو إطلاق طلقة من السلاح، أو النوم أثناء قيامه بالمراقبة، فهذه المخالفات تتراوح عقوبتها ما بين الحبس من يوم وليلة إلى عشرين يوما حسب نوع المخافة.⁽⁵⁴⁾

الشارات والرتب العسكرية: اختلفت الشارات العسكرية للجند بين مختلف أقسام جيش الأمير عبد القادر، فبالنسبة لقسم المشاة: ميزت رتبة الآغا أربع علامات من الذهب اثنتان على منكبيه، أحدهما مكتوب عليها كلمتا الشهادة: "أشهد أن لا اله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله"، والأخرى حكمة "الصبر مفتاح النصر"، واثنتان على صدره بشكل: قمر أو هلال، فذات اليمين مكتوب عليها اسم الجلالة: "لا اله إلا الله" وذات الشمال مكتوب عليها "محمد رسول الله"، بينما يختص السياف بعلامتين من الفضة على شكل سيف، أحدهما: "لا أنفع من التقوى والشجاعة"، والأخرى "ولا أضرم من المخالفة وعدم الطاعة". أما في ما يتعلق بقسم الخيالة، فقد تميز رئيس الخيالة (الآغا) بعلامة على منكبيه من الذهب مكتوب عليها الحديث الشريف: "الخيال معقود بنواصيها"، في حين اختص السياف بعلامة يضعها على عضده الأيمن، مصنوعة من الفضة مكتوب عليها: "أيها المقاتل، احمل تغنم". أما القسم الأخير أي المدفعية: فقد اختص باش طوبجي بعلامة مدفع من الفضة، يضعها على كتفه الأيمن كتب عليها قوله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى".⁽⁵⁵⁾

الجهاز الطبي: لم يشكل الأطباء والممرضون جهازا مستقلا، بل ألحق كل أربعة منهم بمستشفى متنقل يتبع الوحدات المقاتلة لمعالجة المرضى من العسكريين. وقد خصصت كل ولاية أيضا طبيبا واحدا للإشراف على إدارة مستشفى عاصمتها مقابل راتب ثابت يدفع له من بيت المال.

وهؤلاء الأطباء ليسوا متخصصين في مهنتهم، إنما كانوا يتمتعون بخبرة كافية تؤهلهم معالجة الأمور غير المعقدة كتضميد الجروح وتجبير العظام. وعند حصول أية مشكلة تتعدى معرفتهم، كانوا يستشيرون طبيب العاصمة (أبي عبد الله الزروالي) الشهير بعمله والمتخصص في الطب. وساعده في مهمته أحيانا، وارنييه (Warnier)، الطبيب الفرنسي بقنصلية وهران مع النقيب دوماس (Daumas). وقد صمم الأمير على تأسيس مدرسة للطب تشجع عديد الاختصاصات، لكن عمر إمارته القصير جدا وقلة الأموال في خزينتها حالا دون تنفيذ حلمه، ولو أتاحت له الظروف تحقيق ذلك لكان فعلا السباق في هذا الميدان في المغرب العربي كله.⁽⁵⁶⁾

وإذا كان لا بد من خاتمة نخلص إليها في نهاية هذا البحث، نقول: أن الإصلاح العسكري في البلاد المغاربية في القرن 19م، بقي محصورا في نطاق التنظير فقط، ولم يخرج من تلك الدائرة إلا مع الأمير عبد القادر، الذي يعتبر- في رأينا- رائدا من رواد التجديد والإصلاح العسكري في القرن التاسع عشر، على اعتبار أنه مثل الشخصية الوحيدة التي فهمت الرسالة التنبيهية والتحذيرية لمحمد بن العنابي، فتلقفت دعوته الإصلاحية التي كانت تنادي بإصلاح النظم العسكرية في البلدان العربية والإسلامية بما يتماشى و التطورات الحاصلة في جيوش الدول الأوروبية، وحاولت تجسيدها على أرض الواقع. كما يعتبر الأمير عبد القادر الوحيد الذي أدرك أهمية الظاهرة الصناعية في القرن 19م، فعمل على الاستفادة منها لبناء جيش عصري يضاهي الجيوش الأوروبية، والسعي لإرساء النواة الأولى للصناعة الحربية في الجزائر بالاعتماد على خبرات الأسرى والهاربين الأوروبيين. وهو ما جعلنا ننتهي الى أن الأمير لم يستفد من منجزات الحضارة الأوروبية إلا في مجال التسليح الذي كان في حاجة إليه لتحقيق هدفه من المقاومة، وهو إخراج الفرنسيين من الجزائر.

ويخطئ من يعتقد أن اهتمام الأمير عبد القادر بالجيش، مرده أنه كان يميل الى الحروب وسفك الدماء كما يدعي البعض، ففي رسالة بعثها إلى الأسقف دوبوش (Debouche) عبر فيها عن هذه الحقيقة: "لعلك اكتشفت أنني لم أولد لكي أكون محاربا، وإنما القدر هو الذي ساقني إلى ذلك"⁽⁵⁷⁾. ولا غرو في ذلك، وهو الذي أحدث ثورة في مجال أسنسة الحروب، تجلت من خلال التصرفات والمعاملات الراقية التي عرف بها في تعامله مع الأسرى والنساء الفرنسيين... في مواجهته للجيش الفرنسي... هذه المعاملات شهد له بها الأعداء قبل الأصدقاء، وكان لها تأثيراتها العميقة حتى في قواعد القانون الدولي الانساني الحالي.

الهوامش:

- (1) هو محمد بن محمود بن محمد بن حسن العنابي الجزائري المعروف بابن العنابي (1775-1851م) نسبة إلى مدينة عنابة، فقيه حنفي وكاتب، تولى في الجزائر قضاء الحنفية غير ما مرة، دعا إلى التجديد الإسلامي والإصلاح الاجتماعي والسياسي، ونادى بضرورة تقليد الأوروبيين في العلوم والصنائع. نفاه الفرنسيون بعد الاحتلال فتوجه إلى مصر. له كتاب: «السعي المحمود في نظام الجنود».
- (2) هو خير الدين التونسي (1810/1890م)، شركسي الأصل، قدم إلى تونس سنة 1839 م تدرج في المراتب العسكرية حتى وصل سنة 1852 م إلى رتبة (جنرال). عين وزيرا للبحر بعد عودته من فرنسا، و شارك في لجنة صياغة قانون عهد الأمان، و ترأس المجلس الأكبر. في سنة 1862م استعفى من وزارة البحر و رئاسة المجلس الأكبر و تفرغ للتأليف فكتب كتابه " أقوم المسالك ... " ليعين بعد ذلك وزيرا أكبر سنة 1873 م. وبعد عزله من الوزارة الكبرى سنة 1877م توجه إلى الأستانة بدعوة من السلطان عبد الحميد الثاني فعينه صدرا أعظم للخلافة، توفي سنة 1890م. للمزيد، أنظر: معجم مشاهير المغاربة، إعداد مجموعة من الأساتذة تحت إشراف الدكتور بوعمران الشيخ، منشورات جامعة الجزائر 1995، ص ص 202-204.
- (3) هي مواجهة عسكرية غير متكافئة تمت فصولها السريعة على مقربة من الحدود المغربية الجزائرية في وادي إسلي سنة 1844م. وسببها أن فرنسا كانت تريد انتزاع اعتراف صريح من سلطان المغرب بوجودها في أرض الجزائر، وأن ترغمه على التعاون معها لتثبيت احتلالها وتهدة القبائل المغربية الموجودة عند الحدود، ومنعها من تقديم المؤازرة إلى أي حركة جزائرية مناوئة للوجود الفرنسي في الجزائر. وفعلا فإن مرارة تلك الهزيمة جعلت المغاربة يثورون ضد سلطانهم، متجهين إلى الأمير عبد القادر ليكون سلطانا عليهم وهو ما نقله شارل هنري تشرشل في كتابه إذ يقول: «... إن السكان المغاربة كانوا يتميزون ويفورون مقاومة من هزيمة جيشهم، وإهانة الفرنسيين لهم بإملاء الشروط عليهم، والفشل المريع لجميع آمالهم البعيدة. لذلك كانوا بجميع صفوفهم ثائرين ضد العجز والضعف الجبان لسلطانهم، وكلهم طالبوا بعبد القادر سلطانا عليهم». للمزيد راجع:
- شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم وتعليق: أبو القاسم سعد الله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004م، ص 290.
- ثريا بראה: الجيش المغربي وتطوره في القرن التاسع عشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب 1997، ص ص 33-34.
- (4) هو محمد بن عبد الله الصفار التيطواني، زار باريس سنة 1845م، قضى فيها خمسين يوما في إطار بعثة السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن (1823-1859م) إلى الملك فليب (1830م-1848م)، و كان فقها وعالما بارزا بتيطوان ، توج عودته برحلته " رحلة الصفار".
- (5) هو إدريس بن محمد العماروي (ت 1878م)، أرسله السلطان المغربي محمد بن عبد الرحمن إلى فرنسا وأسبانيا، عام 1859م لمدة 40 يوما استطاع خلالها أن يتغلغل داخل المجتمع الأوروبي ويتعرف على العديد من جوانب الحياة فيه. توج سفره برحلة رائعة سماها: «تحفة الملك العزيز إلى مملكة باريس».
- (6) خالد بن الصغير: "رحلة الصفار إلى صغير فرنسا 1845م، اكتشاف النص وأبعاد السفارة"، أعمال ندوة: الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب والمسلمين- اكتشاف الذات والآخر، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة 2005، ص 513.

(7) هو محمد بن عثمان بن محمد بن أحمد بن مهنية السنوسي القلعي (1851/ 1900 م)، ولد في بلدة الكاف شمال تونس في أسرة علمية شريفة فقيه وأديب ومؤرخ وأحد رواد النهضة الفكرية في تونس، درس بجامع الزيتونة. تولى عدة وظائف دينية وإدارية، كما عمل محررا بجريدة "الرائد التونسي"، عاش في تونس وزار إيطاليا والأستانة وباريس والحجاز ودمشق. له العديد من المؤلفات من بينها "الرحلة الحجازية" و"الاستطلاعات الباريسية".

(8) هو محمد بيرم الخامس بن مصطفى بن حمو الثالث التونسي، مؤرخ وفقيه ورحالة تونسي، ولد سنة 1840م، من جماعة خير الدين، حيث أشرف على جمعية الأحباس منذ عام 1874، كلفه خير الدين أيضا بإدارة المطبعة الرسمية وجريدة الرائد الناطقة بلسان الحكومة الإصلاحية. زار مملكتي إيطاليا وفرنسا، توفي بمصر سنة 1889م. ترك رحلة هامة سماها "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار".

(9) هو أبو العباس أحمد بن أبي الضياف (1802 - 1874 م)، سياسي تونسي درس بجامع الزيتونة، سعي الضياف عدلا، أول من كتب للدولة العثمانية باللغة العربية بديوان الإنشاء، حيث انتقل من كاتب السر لمدى بعض البايات إلى أن سعي وزيرا، كما أرسل في مهمات بالخارج لدى الباب العالي مثلا عام 1831م وعام 1842م اصطحبه أحمد باي في رحلته إلى باريس عام 1846م، تحدث عنها بالتفصيل في كتابه المشهور: "إتحاف أهل الزمان بإخبار ملوك تونس وعهد الأمان".

(10) هو المشير أحمد باي (1837-1855م)، كان مولعا بالتحديث على النمط الأوروبي، ذهب في حكمه المطلق شوطا بعيدا جعل البلاد التونسية بعد وفاته على شفى انهيار اقتصادي دفعها إلى الاقتراض من أوروبا في سنة 1862، وهي السنة التي تخلى فيها خير الدين عن الوزارة وتفرغ للتأمل وجمع عناصر كتابه.

(11) أحمد بن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 8 أبواب، تحقيق: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ط2، الدار العربية للكتاب، الباب السادس، تونس 2004، ص ص 138، 139.

(12) هو أبو إسماعيل بن عودة بن الحاج محمد المازري، يعرف عند الناس في الغرب الجزائري بالأغا المازري. وكان أبوه الحاج محمد المازري قد تولى منصب ووظيفة "الأغا" عند الأمير عبد القادر. من أهم مؤلفاته «طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وأسبانيا وفرنسا، إلى أواخر القرن التاسع عشر»، الذي ألفه في نهاية عقد الثمانينات من القرن التاسع عشر الميلادي.

(13) ابن عودة الأغا المازري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وأسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، جزآن، تحقيق ودراسة: يحي بوعزيز، الطبعة الأولى، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر 2007م، ج2، ص 79.

(14) هو محمد السعيد بن علي الشريف الملقب بأبي الفضل، ولد (1214هـ/1796م)، متصوفا وشيخ زاوية و فقيه جزائري، له اهتمام بالتوحيد والتاريخ و علم الفلك والتنجيم، من آثاره: "التعريف بالأخبار المالكين الأخير".

(15) محمد السعيد بن علي الشريف: «الرحلة الخيرية فيما عاينه ناظمها ببر فرانس»، جريدة المبشر، العدد رقم 130، المجلد (1852-1855م)، بتاريخ 08 رمضان 1269هـ / 15 جوان 1853م، ص 4.

(16) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

- (17) قام الأستاذ خالد زيادة بتحقيق وتقديم هاتين الرحلتين إلى جانب رحلة أخرى للشيخ ابن الفكون القسنطيني ونشرهم في كتاب: ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان 1979 م.
- (18) ابن صبيام، المصدر السابق، ص 25.
- (19) المصدر نفسه، ص ص 44-45.
- (20) المصدر نفسه، ص 41.
- (21) طبع الكتاب سنة 1867م في تونس، وترجم إلى الفرنسية والإنجليزية و التركية لأهميته. قام الأستاذ المنصف الشنوفي بتحقيقه عن نسخته الأصلية ونشره سنة 1972 م. أعيد طبعه من طرف المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) في جزأين سنة 2000م.
- (22) يعتبر بعض الدارسين أن خير الدين هو المؤرخ التونسي الوحيد في القرن التاسع عشر ميلادي، الذي كانت له ثقافة مزدوجة، إذ علاوة على ما اكتسبه من معارف إبان دراسته بالمعهد الحربي، فإنه كان شغوقا بالإطلاع على التراث الفكري والثقافي الأوروبي. راجع : التيمومي، "مفاهيم الزمن لدى المؤرخين في تونس من القرن الثامن عشر إلى 1956م". المجلة التاريخية المغربية، العددان 65-66، أوت 1992، منشورات سيرمدي، زغوان، تونس»، ص 110.
- (23) التونسي، مصدر سابق، ج1، ص ص 322، 331، 348.
- (24) أبو القاسم سعد الله: المفتي الجزائري ابن العنابي، رائد التجديد الإسلامي (1775-1850م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976 ص 60. وأنظر في نفس الموضوع:
- عمر بن قينة: الرؤية الفكرية في الحاكم والرعية لدى "ابن المقفع وابن العنابي والكواكبي"، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن 2000 م، ص ص 54، 53.
- (25) محمد بن محمود ابن العنابي: السعي المحمود في نظام الجنود، تقديم وتحقيق: محمد بن عبد الكريم. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص 49.
- (26) ابن العنابي، مصدر سابق، ص 49.
- (27) المصدر نفسه، ص ص 51-52.
- (28) نفسه، ص 63.
- (29) هو قدور بن محمد بن رويلة (.../1272هـ) ولد بالجزائر العاصمة ونشأ وتعلم بها، كان والده وكيلا على ضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي قبل الاحتلال الفرنسي. وعند اندلاع المقاومة التحق بالأمير الذي عينه كاتباً له. ووقع أسيراً في واقعة "طاقين" ثم أطلق سراحه فهاجر إلى المشرق وبقي به إلى أن أطلق سراح الأمير فزاره ببروسة وتوفي يوم وصوله مع الأمير إلى بيروت في سنة 1855م، ويبدو في نص عبارة الأمير أنه كان ذا خبرة في تنظيم الجيش. وقد ترك رسالتين، الأولى سماها "وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب"، والثانية ديوان العسكر المحمدي الملياني"، حققهما في كتاب واحد محمد بن عبد الكريم سنة 1968م. يقول أبو القسم سعد الله بالنسبة للرسالة الأولى، أن ابن رويلة لم يقم سوى بصياغة الأفكار والتوجهات العامة التي أملاها الأمير عليه.

- المزيد حول الموضوع، راجع: تشرشل: مصدر سابق، ص 52.
- (30) الأمير عبد القادر الجزائري: مذكرات، تحقيق: محمد الصغير بناني وآخرون، شركة دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر 2010م، ص 168.
- (31) بسطا أكثر حول الموضوع، راجع: قدور بن رويلة: وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب -ويليه ديوان العسكر المحمدي الملياني، تقديم وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1968م.
- (32) أديب حرب: التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر الجزائري، دار الرائد للكتاب، الجزائر 2005، ص 72، 73.
- (33) المرجع نفسه، ص 74.
- (34) قدور بن رويلة، مصدر سابق، ص 39، 40.
- (35) Azan, général Paul, L'Emir Abd-el-kader (1808-1883), du fanatisme musulman au patriotisme chrétien, No 1, Paris 1925, p 100-101, p 138
- (36) حرب، مرجع سابق، ص 84.
- (37) اسماعيل العرب: العلاقات الدبلوماسية الجزائرية في عهد الأمير عبد القادر، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر 1982، ص 137.
- (38) أف دينيزن: الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية العربية، ترجمة وتقديم، أبو العيد دودو، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2009، ص 47.
- (39) محمد السعيد قاصري: المساعدات العسكرية المغربية للمقاومة الجزائرية في عهد الأمير عبد القادر 1844-1832م، مجلة عصور وهران، العدد 10، جوان 2005، ص 26-39.
- (40) محمد حاج صادق: مليانة وولها سيدي أحمد بن يوسف (دراسة خاصة بمدينة متوسطة في الجزائر)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1989، ص 50.
- (41) المرجع نفسه، ص 51.
- (42) محمد بن عبد القادر الأمير الجزائري: تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، شرح وتعليق: ممدوح حقي، ط 2، دار النهضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1964م، ص 313.
- (43) تشرشل، مصدر سابق، ص 185
- (44) ابن رويلة، مصدر سابق، ص 54، 55. كذلك أديب حرب، مرجع سابق، ص 108.
- (45) الشيعة: لغة معناها الوسام. والشيعة المحمدية هي نقطة فضية مذهب، تتكون من شكل دائري نقش في وسطها: "ناصر الدين" بشكل يد ممدودة الأصابع. وعدد هذه الأصابع تشير إلى عدد مواقف الشجاعة والبطولة التي وقفها العسكري، ويكون عددها بقدر مراتب الضباط.
- (46) ابن رويلة، مصدر سابق، ص 48، 49.
- (47) تشرشل، مصدر سابق، ص 191.
- (48) تشرشل، مصدر سابق، ص 192.

- (49) تشرشل، مصدر سابق، ص 186.
- (50) ابن رويلة، مصدر سابق، ص ص 47، 48.
- (51) اسماعيل العربي: المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، الجزائر 1984، ص 225.
- (52) ابن رويلة، مصدر سابق، ص ص 68-72. كذلك، حرب، مصدر سابق، ص 123.
- (53) ابن رويلة، المرجع نفسه، ص 123
- (54) نفسه، ص ص 68-72. كذلك، حرب، مصدر سابق، ص ص 124، 125، 126.
- (55) نفسه، ص ص 44-47. كذلك، حرب، مصدر سابق، ص ص 103، 104.
- (56) نفسه، ص 67.
- (57) تشرشل، مصدر سابق، ص 254.

نشأة مملكة كوكو و تطورها السياسي و العسكري و الاقتصادي ما بين القرنين 16 و 18 م

علي بن الشيخ
جامعة بجاية

Abstract:

The Kingdom of Koukou is fond in 1511 by Ahmed Oulkadi in the village of Aurir, tribe Beni Ghobri. Several hypothesis has treat the origine of family Oulkadi. The author FERAUD that the origine of Koukou is the kingdom of Idrisside, and NIL ROBIN say that his origine is Ismail Alfasi, and the author SAID BOULIFA see that his origine is the judge Abou el Abbbas Al Ghobrini in Bejaia to the period of Hafside. This Kingdom is fond during the bad situation of contry North of Africat. In the political aspect was the kings top koukou gouvern justly, but in the era of Amar oulkadi becam the ruling tyranny. In the economic field flourished such as agriculture crafts and industry in the 17 centry. The kingdoms has considerable army in creased its strength over time anny peaked in the late 16th centry

Keywords:

Emirate of Koukou in Algeria- Ahmed Oulkadi – Bejaia

من بين الممالك التي ظهرت في الجزائر في القرن 16م، نذكر مملكة كوكو التي تأسست في سنة 1511 في قرية أورير في عرش بني غوبري، ثم غيّرت مقرها إلى قرية كوكو في عرش أث يحي على بعد 7 كلم من عين الحمام، تأسست هذه المملكة في ظروف خاصة منها طرد المسلمين من إسبانيا بعد سقوط غرناطة 1492 وتوسع إسبانيا على حساب سواحل شمال إفريقيا واحتلال بعض المدن مثل وهران وبجاية. ومن جهة أخرى برز الإخوة عزّوج وخير الدين بربروس في البحر الأبيض المتوسط كمنقذين للمسلمين الفارين من إسبانيا. ولما كانت عنابة تابعة للحفصيين كان هناك رجل يدعى أحمد أولقاضي حاكما لها فطلب الحفصيون منه الذهاب إلى بجاية لمساعدة الإخوة بربروس لتحريرها، وفي تلك الظروف استطاع أحمد أولقاضي تأسيس المملكة التي سميت مملكة كوكو، والسؤال المطروح ما هو أصل هذه المملكة؟ وما هي الظروف التي تأسست فيها؟ وكيف كانت أوضاعها السياسية والاقتصادية والعسكرية؟

1- أصل عائلة أولقاضي

تباينت الآراء والروايات حول أصل عائلة أولقاضي :

أ- رأي فيرو L.ch.Feraud

يرى هذا المؤلف الذي إطلع على عدّة وثائق أصيلة تملكها ذرية وخلف مؤسس المملكة أحمد أولقاضي، وذكر أن أصل الأسرة يرجع إلى الأدارسة وملوك فاس وتلمسان، وبالتالي إلى الرسول (ص) محمد لأن الأدارسة من الشرفاء الذين ينحدرون من ذرية علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء-حسب فيرود فإن جدّ العائلة هو أعمار بن دريس، الذي كان يحكم قبائل صنهاجة في سنة 888م، وعندما سقطت مملكة الأدارسة، إتجه هذا الفرع الى قرية كوكو في جرجرة، أين عاش فترة طويلة بعيدا عن الأضواء.أسس هذا الفرع زاوية ذاع صيتها فيما بعد، ثم أصبح لهذا الفرع ولعائلة اث القاضي نفوذ ديني . لو نتقبل هذه الفرضية سيتبادرالى الذهن، بأن سي أحمد أولقاضي أتى مباشرة للاستقرار في كوكو⁽¹⁾.

ب- رأي نيل روبان N.Robin

قدّم هذا المؤلف تفسيراً قريب جداً من فرضية فيرود، إذ يرى أنّ أحمد أولقاضي يرجع إلى سلالة إسماعيل الفاسي من الأغواط، وهذه الأخبار موجودة في مخطوط كان بحوزة رجل من بني تور⁽²⁾.

ج- رأي سعيد بوليفة

جاء هذا المؤلف برواية معتمدة على التقاليد الشفوية التي جمعها من سيباوا الأعلى، وحسب هذه المعلومات فإن جدّ العائلة رجل من قبيلة أث غوبري، من أصل مرابطي وهو عالم قانوني، محبوب من طرف السكان، إنتبه إليه حاكم بجاية التابع للدولة الحفصية في تونس، فعينه في أعلى الوظائف.كان ذكيا ونشيطا، وبعلمه في القانون أصبح قاضي القضاة، ومنذ تلك الفترة وبسبب شهرته أصبح خلفه يلقبون أبناء القاضي "أث القاضي"⁽³⁾، هذا العالم يدعى أبو العباس الغبريني، ألف كتابه المشهور "عنوان الدراية" تضمنته تراجم العلماء الكبار الذين عاشوا في بجاية ما بين الربع الأخير من القرن 12 ونهاية القرن 13م.

ولد أبو العباس الغبريني في سنة 1246م في قبيلة أث غوبري التي أنجبت العديد من العلماء، ونظرا لشهرته وكثرة الحساد إتهموه بالخيانة فأغتيل في سنة 1314م ففرت زوجته إلى تونس وعاشت هناك في البلاط الملكي.ويعتبر أحمد أولقاضي الذي كان حاكما لعنابة، من

أحفاد أبو العباس الغبريني وهو الذي عاد في سنة 1510 إلى منطقة القبائل وتعاون مع عروج وخير الدين لتحرير بجاية وهو مؤسس مملكة كوكو⁽⁴⁾.

من خلال التطرق الى الفرضيات الخاصة بأصل عائلة أولقاضي، يمكننا القول بأن الفرضية التي قدّمها نيل روبان تشترك مع الفرضيات الأخرى في نقطة واحدة وهي أنّ العائلة إنحدرت من فاس التي أسسها الأدراسة، الذين ينحدرون من نسب العلويين أي علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء وبالتالي من أهل بيت الرسول (ص)، وتشترك الفرضيتين مع فرضية سعيد بوليفة، والتي ترجع أصل العائلة إلى المرابطين، أن الأصل ونسب العائلة ديني، ومن هنا تشترك الفرضيات الثلاثة في النسب الديني. إلا أنّ فرضية روبان تنطرق إلى شخصية إسماعيل الفاسي من الأغواط وأنّ المعلومات تضمّنها مخطوط كان يملكه رجل من بني تور، ولو نفترض أنّ ذلك كان صحيحا، لماذا لم يعد مؤسس المملكة أحمد أولقاضي إلى تلك المناطق الصحراوية من أجل تأسيس مملكته، بل إتجه إلى عرش بني غويري.

وبخصوص الأصل الذي قدّمته الفرضيتين الأولى والثانية، والتي ترجع أصل العائلة إلى الأدراسة وبالتالي إلى العلويين الشرفاء، هذا يحتمل الخطأ لأنه في تلك الفترة كل من يريد أن تكون له مكانة مرموقة في المجتمع أو الدولة يتخلى عن نسبه ويبحث عن نسب الشرفاء وبالتالي عائلة الرسول (ص) لبلوغ أهدافه.

2- ظروف تأسيس مملكة كوكو :

بعد أن ذاع صيت الإخوة بربروس في البحر الأبيض المتوسط، وسمع بهما الملك الحفصي، سمح لهما بالنشاط البحري في سواحلهم والتزود من موانئهم وجزيرة جربة⁽⁵⁾. في خضم هذه الظروف كان هناك شابا يدعى أحمد أولقاضي يشتغل حاكما لمدينة عنابة (بونة) التي كانت في تلك الفترة تابعة للحفصيين وكان يتميز بالشجاعة والبرّانة⁽⁶⁾. وبعثه السلطان الحفصي لمساعدة الإخوة بربروس من أجل تحرير مدينة بجاية⁽⁷⁾. وعندما وصل إلى البابور، استقبلته مختلف القبائل من أجل أن تضع نفسها تحت قيادته.

وفي سنة 1511 إتجه إلى جبال جرجرة من أجل تأسيس مملكة. فكان له ذلك في نفس السنة وذلك في قرية أورير التابعة لعرش أث غويري، وهذه القبيلة ليست غريبة عنه، إذ هي المنطقة التي ترعرع فيها أجداده ومنهم أبو العباس الغبريني. وهكذا يعتبر أحمد أولقاضي مؤسس مملكة كوكو⁽⁸⁾، ونظرا لطبيعة العلاقات مع الأتراك في مدينة الجزائر، فإن هذه المملكة أسست عدّة

عواصم، بحيث كانت تغيّر مكان المقر والعاصمة عندما تشعر بالتهديد التركي أو عدم الأمن الداخلي.

أ. التطور السياسي :

-حدود المملكة:

يحدّ العاصمة كوكو من الشمال والشمال الشرقي قرية ثاقنيتس، ومن الشرق إمسوحال وأث أنظار ومن الجنوب أث جبارة ومن الغرب ثفراوث⁽⁹⁾. في عهد التحالف ما بين أولقاضي والإخوة بربروس، كان تأثير أولقاضي كبير ولديهم قوّة سياسية وعسكرية عظيمة، جعلت كل منطقة القبائل البحرية من جيغل إلى مدينة الجزائر تحت سلطتهم⁽¹⁰⁾.

ذكر جنّابي، الذي عاش في عهد ملوك كوكو، وتوفي في سنة 1590م، أنّ هؤلاء الملوك حكموا المناطق المحاذية لمدينة الجزائر، هذه الحدود تنطبق على المنطقة المسماة القبائل الكبرى، بلاد الزواوة. فيما يخصّ ماسكوازي، ذكر بأنّ الشهادات الدقيقة للأهالي تحدّد هيمنة ملوك كوكو على المنطقة الممتدة ما بين وادي بوهير ووادي عمراوة، تأثيرهم يمتد بدون شك إلى أبعد من ذلك. بالنسبة لبيير بواي، فإنّ الرقعة الجغرافية لكوكو، لا تضم كل القبائل، لكن تضم فقط القبائل البحرية وكنفدرالية الزواوة، وهذه الأخيرة كانت متحالفة معهم وليست تحت السيطرة، لكن من خلال التعرف على مراحل تطوّر المملكة فإنّ حدود المملكة لم تكن مستقرّة، وذلك تبعاً للظروف التي مرّت بها من مرحلة القوّة حتى مقتل أعمر أوالقاضي إلى مرحلة الضعف والصراع على السلطة في عهد إبوختوشان، وتبعاً لعلاقتها مع الأتراك.

-النظام السياسي:

إستخدم الملك الأول أحمد أولقاضي النفوذ الديني المرابطي لعائلته وماضيه الإداري، إذ كان حاكماً لعنابة عندما كان تابعا للحفصيين في تونس، واشترط عليه سكان القبائل الجبلية أن يكون تحت حمايتهم LeEnya، مقابل التحالف معه والإقامة في أراضيهم بعدما كان يقيم في قرية أورير، ثم انتقل إلى كوكو. وهذه الإقامة والحماية المقدمة لأحمد أولقاضي كانت مقابل إحترامه لتقاليد وقوانين مختلف القبائل، واشترطت عليه هذه الأخيرة عدم التدخل في شؤونها الداخلية والخارجية⁽¹¹⁾. وهكذا حافظت هذه القبائل على إستقلالها، ومنعت الملك من ممارسة أي ضغوطات سياسية على تنظيم وإدارة القبائل الواقعة على الضفة اليسرى لوادي سيباو، مهما كانت الظروف⁽¹²⁾.

إذن لولا الاتفاق المبرم بين ملك كوكو وسكان القبائل العليا، وبالتالي قبول هذا الملك لشروطهم، لما وصل هذا الأخير إلى كوكو، وتشيد عاصمته، والسؤال المطروح، هل أوفى ملوك كوكو بعهدهم مع سكان القبائل؟ إنَّ الحكَام في البداية، حافظوا على العهد خلال قرن، إذ لم يحاولوا التأثير على إدارة القبائل الجبلية، وكان السلطان مرتاحا بحصوله على تحالف من خلاله يقوم سكان القبائل بحماية عائلته وأحفاده، وبالتالي فإن واجبات الحماية جعلت القبائل يؤيدون العائلة الملكية، وهكذا أصبحت قبائل أث يحي وأث فراوسن وأث بوشعيب مساندة مباشرة لشرف ومجد عائلة أولقاضي. وأصبح ملوك أولقاضي يستغلون هذه الوضعية لصالحهم لإخضاع العديد من القبائل التي لم تكن في ظل حكمهم، ومحاربة الأتراك⁽¹³⁾.

تغيّر نظام الحكم في مملكة كوكو خاصة في عهد أمير أولقاضي، الذي أغتيل في 1618م، إذ كثرت الثروات⁽¹⁴⁾، نظرا لحكمه الاستبدادي، فكان يتّجه مع أتباعه إلى سوق لخميس التابع لأث جناد المسى حاليا سوق الحد، ويضغط على القبيلة ويفرض على سكانها تقديم معاشات له ولأتباعه ولأحصنته⁽¹⁵⁾.

-العقوبة المسلطة على المتهمين:

كانت العقوبات المسلطة على المتهمين أو المحكوم عليهم، قاسية والعذاب غير محتمل، فحسب الروايات الشفوية، من قرية كوكو، فإن أمير أولقاضي كان يثبت قضيبين حديديين في الأرض، كل قضيب في جهة، فيربط يدي المتهم أحدها إلى قضيب والأخرى إلى قضيب آخر، ونفس الشيء بالنسبة للرجلين وأثناء الحرارة الشديدة في فصل الصيف، تنتزع كل ملابسه، ويترك معرضا لأشعة الشمس من الشروق إلى الغروب⁽¹⁶⁾.

- عواصم المملكة :

أ - أورير العاصمة الأولى

عندما عاد أحمد أولقاضي إلى بلاد القبائل، لم يجد أحسن مكان للاستقرار من قبيلة أجداده وهي أث غوبري، وذلك بسبب روابط الدم التي تجعل سكان هذا العرش يقبلون به بسهولة.

ب - كوكو العاصمة السياسية الكبرى:

بعد حادثة مقتل عروج في تلمسان في سنة 1518، ساءت العلاقة ما بين أحمد أولقاضي وخير الدين، بعد توجيه أصابع الاتهام إلى أحمد أولقاضي اضطر هذا الأخير الى الانسحاب الى المناطق المرتفعة أكثر وبالضبط قمة كوكو في عرش أث يحي ليؤسس عاصمة

أخرى وهي كوكو وبني فيها برج حصين. وأصبح من الصعب للأتراك النيل من ملك كوكو وعاصمته بسبب الحصانة الجغرافية للمنطقة.

ج - مدينة الجزائر:

بعد إتهام أحمد أولقاضي في حادثة مقتل عروج، شنّ خير الدين حملة عسكرية على منطقة القبائل بقيادة حسن قاره، فهزم أحمد أولقاضي وأتباعه ففرّ ملك كوكو إلى عتابة لتضميد الجراح، فأعاد تنظيم الجيش، وقبل مساعدة الحفصيين، فعاد مجددا على رأس الجنود التونسيين الذين التحقوا به لمساندته بالإضافة إلى العديد من عروش جرجرة، وتوجهوا إلى مدينة الجزائر وذلك في سنة 1520. حدثت المعركة بين الطرفين في سهل إيسر، وانهزم الأتراك وفرّ خير الدين إلى جيجل، أما أحمد أولقاضي وأتباعه دخلوا إلى مدينة الجزائر.

واختلفت الروايات حول فترة حكم أحمد أولقاضي لمدينة الجزائر، فحسب بربروجر Berbruger وفيرود Feraud وروبان Robin. فإن أحمد أولقاضي بقي ثلاث ن سنوات أي ما بين 1520 و1523. أما سعيد بوليفة ودحماني ومحمد صغير فريج حددوا فترة حكم أولقاضي ب7 سنوات أي ما بين 1520 و1527. بالنظر إلى سير الأحداث حتى سنة 1527، ومنها معركة إيسر في 1527 والتي تم الغدر عشيتها بالملك أحمد أولقاضي ثم انهزام أتباع، هذا الأخير في اليوم الموالي، تثبت أن فترة حكم أحمد أولقاضي هي سبع سنوات.

د - جمعة السريح: العاصمة الاقتصادية

وجد حكم أولقاضي في جمعة السريح منذ نهاية القرن 16م، إذ استخدم أعمر أولقاضي هذه المنطقة عاصمة اقتصادية، وسميت قديما بداح منيسبان MinicpinBidah. في الحقيقة، فإن بروز جمعة السريح لم يكن بسبب تاريخها القديم وإنما لوفرة المياه وبالتالي هذا ما ساعد على كثرة الإنتاج الزراعي. واكتسبت هذه المنطقة أهمية كبرى في عهد العائلة الملكية إبوختوشان. هذا الفرع الذي أسسه حند أولقاضي المدعو التونسي الذي ولد في تونس⁽¹⁷⁾، وهو ابن أعمر أولقاضي المقتول.

من خلال ما سبق ذكره عن عواصم المملكة نستنتج أن مملكة كوكو ليس لديها عاصمة ثابتة، وإنما يتغير مكانها وإطارها الجغرافي بتغير الظروف السياسية والاقتصادية مثلما حدث في سنة 1520 بعد انتصارها على قوات خير الدين في سهل إيسر انتقل أحمد

أولقاضي من أورير في قبيلة أث غوبري إلى مدينة الجزائر. هذه الخاصية كانت مفيدة من جهة لكتّها سلبية من جهة أخرى، إذ أظهرت عدم الاستقرار لهذه المملكة من جهة أخرى.

2- التطور العسكري:

- الجيش :

كانت مملكة كوكو تملك جيشاً قوياً، وذلك من أجل إستتباب الأمن والاستقرار الذي تزعزع في الكثير من الأحيان في الداخل، ومن أجل شن الحملات العسكرية في الخارج. وبخصوص هذا الجيش ذكر مارمول كارفخال، أنه يتشكل من 5000 من الرماة و1500 من الفرسان، بدون ذكر الكثير من الرجال المسلّحين على الطريقة السائدة في البلد، وكلّهم شجعان وذوي خبرة في الأسلحة، إلّا أن ملابسهم غير لائقة، وعندما يذهبون إلى الحرب يغطون أجسامهم بقطعة من القماش. هذه الإحصائيات تخص القرن 16م، لأنّ مارمول عاش في مدينة الجزائر إبان القرن 16م، وبالتالي فإن جيش المملكة تطوّر وارتفع عدده فيما بعد، والدليل على ذلك ما تمّ ذكره في مفاوضات 1598-1610 بين الملك الإسباني فليبي الثاني وملك كوكو آنذاك وهو أعمار أولقاضي، ثم ذكر أن في الجيش 100.000 جندي⁽¹⁸⁾. ومن هنا، يمكن القول بأنّ القوة العسكرية لمملكة كوكو تقريباً تضاعفت بعد مضي حوالي قرن من الزمن.

- دور الجيش

شارك جيش كوكو في عدّة معارك وحروب، منها تلك الحملة التي شنها الأتراك لتحرير بجاية من الإسبان في سنة 1555، إذ شاركت مملكة كوكو⁽¹⁹⁾ بـ 3000 رجل، واستطاع الطرفان أسر العديد من الإسبان، والحصول على الكثير من الغنائم. وكان لجيش مملكة كوكو وقائع ضد الأتراك مثلما حدث في سنة 1520 لما انتصر أحمد أولقاضي وفي سنة 1527 لما انهزم جيش المملكة. وبالإضافة إلى ذلك شارك جيش هذه المملكة إلى جانب الأتراك ضد قلعة أث عباس في سنة 1559 التي كان يحكمها عبد العزيز، وكان عدد رجاله 4000 جندي⁽²⁰⁾

3 - التطور الاقتصادي

- الفلاحة

كان لمملكة كوكو الكثير من الينابيع والبساتين التي تنتج كل أنواع الفواكه ولديها أشجار متنوعة مثل الزيتون. وفي السهول الواقعة في سفوح الجبال يزرع القمح وفي المرتفعات يزرع الشعير، وكانت المملكة تتميز بعدد كبير من المواشي والأبقار، وتملك الجمال والنحل⁽²¹⁾. واكتسبت منطقة جمعه السريح أهمية وشهرة بفضل كثرة مياهها التي تسقي

الأراضي الخصبة والبساتين التي تنتج البصل والفلفل والقرعة والفواكه مثل البطيخ، وزادت أهمية هذه المنطقة في عهد إبوختوشان، إذ أصبحت عاصمة للمملكة.

-الصناعة:

أ -الصناعات الحديدية:

من بين الصناعات المعروفة في إقليم المملكة نجد المسحوق الذي يستعمل في البندقية ويوجد أيضا مناجم السلفات *Salpêtre*. والتجار يجلبون الكبريت⁽²²⁾ من فرنسا وللمملكة مناجم الحديد وأحسن العمال، الذين يصنعون السيوف والخناجر والرماح. وبما أن الفولاذ غير موجود في المنطقة يعوّضونه بمادة أخرى تستعمل من الحديد إذ يتم تمديده على شكل ألواح طويلة توضع في قوالب، يضيفون له الماء والأعشاب ثم يتم تسخينه لكي يصبح صلب مثل الفولاذ⁽²³⁾. عشية الإحتلال الفرنسي، كانت منطقة القبائل من بين المناطق الأكثر تصنيعا في الجزائر، لأن الإنسان القبائلي باهر في الصناعة والتجارة. يتميز الكثير من سكان منطقة القبائل بالمهارة في صناعة الحديد، وعلى سبيل المثال نذكر قبيلة فليسة التي تصنع الأسلحة البيضاء، وهذا الميل نحو الصناعات الحديدية المستعملة في الحرب يمكن تفسيره بأن المنطقة ذات ميل حربية.

ب - صناعة النحاس

يصهر النحاس مع الزنك فيصبح معدنا صلبا فيستخدم في صناعة الأسلحة ويستعمل النحاس في صناعة الحلي. وتعتبر منطقة أث يني من المناطق المتخصصة في صناعة النقود المزورة، إذ نجد سكان قرية أث لأربعاء مشهورين أكثر في هذا المجال، ويأتون إليها من مختلف المناطق والبلدان مثل المغرب وتونس والصحراء وطرابلس.

ج - صناعة الصابون

يتم صنع الصابون من مخلفات الزيتون ويمزجونها بما يستخلص من شجرة التين⁽²⁴⁾.

د -صناعة النسيج

من بين أشهر الصناعات التي نالت رواجاً كبيراً في شمال إفريقيا نجد القماش، إذ أنه يعتبر الأفضل في هذه المنطقة⁽²⁵⁾. وساهمت المرأة بصفة معتبرة في الإقتصاد، إذ أنّ في المجال الصناعي، نجدها تغزل الصوف، وينتج به النسيج الذي يستعمل في صناعة الألبسة للذكور والإناث⁽²⁶⁾.

-التجارة

حسب ما ذكره مارمول كارفخال، فإن لمملكة كوكو ميناء في أزفون يسمى مرسى الفحم، يقصده تجّار مرسيليا بسلع أوروبا مثل الفولاذ والكبريت مقابل السلع المحلية كالجلود⁽²⁷⁾، والشمع والعسل والزيتون⁽²⁸⁾. وتوجد أسواق أسبوعية منها سوق كوكو يقام في كل جمعة⁽²⁹⁾.

-العملة

كان لمملكة كوكو عملة خاصة وهي البياستر Piastre الإسبانية وتستعمل أيضا الريال شكوتي Riel chkoti وهي عملة التجارة الأوروبية في الجزائر قبل الإحتلال الفرنسي⁽³⁰⁾. ممّا سبق ذكره، يمكن القول أن مملكة كوكو تميّزت بتأسيس عدّة عواصم وهذا راجع لتغيّر الظروف السياسية. وكان نظام الحكم في بداية الأمر مناسب للسكان ثم تغيّر فأصبح استبداديا في عهد أمير أولقاضي وكان للمملكة جيشا فيه المشاة والفرسان وتزايد عدده بمرور الوقت حتى أصبح في اوج القوّة في عهد أمير أولقاضي. مملكة كوكو كانت تملك رقعة جغرافية معظمها في منطقة القبائل الغربية (جرجرة)، ورغم أنّها لم تكن ثابتة عبر فترات نشأتها وهذا راجع لتغير علاقاتها بالأتراك وبالسكان.

ففي بداية تأسيس المملكة كان هناك تحالف بين الأتراك وأحمد أولقاضي، ثمّ ساءت العلاقة وحدثت المعارك بين الطرفين، أمّا تغيّر العلاقة مع السكان، فقد كانت في عهد أحمد أولقاضي جيّدة، أمّا في عهد أمير أولقاضي فقد أصبحت العلاقة سيّئة للغاية تميّزت بالإستبداد والظلم وانتهت بمقتله. من هنا فإن حدود المملكة تغيّرت بتغيّر الظروف، إذ في القرن 18 أصبحت شبه منعدمة، لكن هذا الواقع هو شأن معظم الدول و الدويلات، مثل الدولة الحفصية في تونس والشرق الجزائري والدولة الزيانية في وسط وغرب الجزائر والدولة المرينية في المغرب الأقصى.

وهذه المملكة أي كوكو كانت تملك مقرّ وعاصمة في البداية في أورير في عرش أث غوبري ثم في أعالي جرجرة بأث يحي، وكانت تملك عدّة مؤسسات مثل القصر الذي يستقر فيه الملك. لكن بمفهوم ذلك العصر، وقاعة للعدالة Axxam n creE في المكان التي توجد فيه حاليا زاوية. وكان يملك حدائق، وأحاط الملك عاصمته بسور مثلما هو الشأن في الممالك الأخرى مثل المملكة الحمادية فقد كانت عاصمتها بجاية محاطة بسور لديه أبواب.

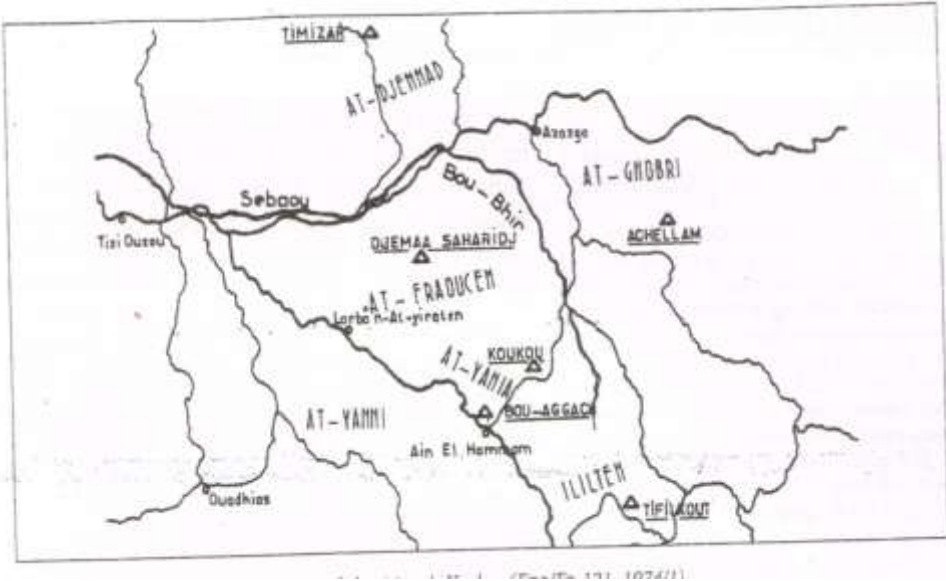
وهذه المملكة أبرمت عدة اتفاقيات ومعاهدات سواء مع الأتراك مثل التحالف والتعاون الذي وقع بين أحمد أولقاضي والإخوة عروج وخير الدين بربروس ما بين 1512

و1514 لتحرير بجاية من الاحتلال الإسباني إلا أنّ الهجمات باءت بالفشل، والهجوم الذي وقع في سنة 1516 على مدينة الجزائر من طرف عروج من جيغل بحرا وأحمد أولقاضي برا. ووقعت مصاهرة بين حسن بن خير الدين وابنة ملك كوكو في سنة 1561 من أجل تحقيق المصالح المشتركة مثل استتباب الأمن في منطقة القبائل والطرق الرابطة بين الجزائر وقسنطينة، ومن أجل الحصول على الخشب لبناء السفن.

وفي الشؤون الخارجية، ربط أعمار أولقاضي علاقات مع ملك إسبانيا فرديناند الثاني، فكانت هناك مراسلات بين الطرفين ما بين سنتي 1598 و1610، والرسالة التي بعثها ملك كوكو أعمار أولقاضي في سنة 1603 إلى فيليب الثالث. وفي الجانب العسكري، ذكر المؤرخون أنّ مملكة كوكو كانت تملك 1500 من الفرسان و 5000 من الرماة في القرن 16. ثم أصبحت في عهد أعمار أولقاضي 100.000 جندي يتميزون بالشجاعة والتجربة، نظرا لمشاركتهم في العديد من المعارك والحروب سواء ضد الإسبان أو ضد قلعة بني عباس أو ضد الأتراك.

من هنا يمكن القول أنّ أث القاضي أسسوا فعلا مملكة بأتم معنى الكلمة، وذلك حسب واقع وظروف تلك الفترة. أمّا في الجانب الاقتصادي حسب المعاصرين مثل مارمول، فإن المملكة كانت تملك مختلف المحاصيل الزراعية وتملك بعض الصناعات مثل الصناعات الحديدية الحربية

الملاحق:



1-خريطة تبين موقع مملكة كوكو

- (8) Nait Djoudi, op.cit.P 18.
- (9) (H) Genevois, op.cit, P 04,05.
- (10) (H).Genevois,op.cit, P 05, 06.
- (11) (H).Genevois, op. cit, P 04, 05.
- (12) Boulifa,op.cit P 64.
- (13) Boulifa, op.cit, P 74.
- (14) (P) Boyer(p), *Espagne et KouKou, Les négociations de 1598 et 1610* in (Revue de l'occident musulman et de la méditerranée, 1970, volume 08 N01, P26.
- (15) (H) Génevois, op.cit, P 34.
- (16) (H).Genevois, op.cit, P 20,21
- (17) (H).Genevois,op.cit , P 20.
- (18) (H).Genevois,op.cit P 413.
- (19) (J), liorel, *la Kabylie de Djurdjura*,Ernest leroux,Editeur ,Paris P 130.
- (20) (J).lliorel,op.cit, P 130.
- (21) (Fray Diego) Haedo, *Histoire des rois d'Alger*, Traduction de Grammont, Alger, P 65.
- (22) Marmol (carvajale), Op.cit, P 413.
- (23) Marmol(carvajale),op.cit, P 413.
- (24) Nait Djoudi, Op.cit, P 151-152.
- (25) Marmol (carvajale), P 413.
- (26) Nait Djoudi, Op.cit, P 152.
- (27) Marmol (carvajale), op.cit P 412.
- (28) محمد الصغير. فريج، تاريخ تيزي وزو منذ نشأتها حتى سنة 1954، تعريب زمولي، الجزائرمنشورات تالة، 2007، ص 29.
- (29) Marmol (carvajale),Op.cit, P 412.
- (30) (A) Berbrugger, *les turcs en Kabylie*,Alger,editions Belles-Lettres,2012, PP 26, 28.

المسألة الزراعية في برامج الحركة الوطنية الجزائرية ما بين 1930- 1954م

د. طاعة سعد
جامعة معسكر

Abstract:

Agricultural issue in Algeria during the colonial period in Algeria has seen many developments in the field of reforms and real estate legislation During the period of French Algeria called the National Movement for Independence in its direction radical reforms of Agriculture and Algerians peasants situations. Varied views and theses on agriculture in Algeria during the French occupation of moderate to reform attitudes. And political trends that demanded agrarian reform: the Communist Party and the reform movement represented in the Algerian Muslim Scholars Association...

Keywords:

Agricultural issue- Algeria during the colonial period- the National Movement for Independence-
he Algerian Muslim Scholars Association.

إن المسألة الزراعية من بين القضايا الشائكة التي حاولت الحركة الوطنية الجزائرية إدراجها ضمن مطالبها ، فكان الشغل الشاغل بالنسبة للاتجاهات السياسية التي ظهرت بعد سنة 1920م ، هو احتفاظ الفلاح المسلم الجزائري بالحقل والملكية والأرض، التي ورثها عن الأجداد وهي القضايا التي هددها الاستعمار بالدرجة الأولى. استولى المستوطنون خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على مساحات واسعة من الأراضي الخصبة التي كانت مصدر رزق لآلاف الفلاحين، كما بسطت الحكومة الفرنسية يدها على هذه الأراضي عن طريق سلسلة من الاجراءات أهمها قوانين المصادرة والترحيل وقانون الغابات، فانعكس ذلك على المجتمعين الثراء الفاحش للكلولون ، والفقر المدقع للفلاحين الجزائريين الذي بلغ أوجه في الثلاثينات وأربعينات من القرن العشرين.

إن التباين والتفاوت الكبير الموجود بين الجزائريين والمستوطنين الأوروبيين اجتماعياً واقتصادياً كان إلى حد ما ، من بين العوامل الهامة التي ساعدت على تكوين رد الفعل لدى

المسلمين الجزائريين ، خاصة الفلاحين منذ القرن التاسع عشر في شكل ثورات شعبية ، وبعد ذلك ظهر النضال السياسي عبر اتجاهات فكرية أرادت حمل هموم الفلاح الجزائري الى السلطات الاستعمارية.

إن الحركة السياسية التي ظهرت في الجزائر وإن اختلفت أفكارها و مضامين برامجها، فإنها اشتركت في طرح المشكل الفلاحي ودعت إلى التغيير وإدخال إصلاحات تمس هذا الجانب، كما طالبت بتحسين وضعية الفلاح ومقارنته بوضعية المستوطن ، والغريب في الأمر أن الحكومة الاستعمارية كانت «تدرك هذا الفارق الشاسع بين الفلاح الجزائري البسيط و المستوطن الناهب لثروات البلاد، الفارق من حيث الوضعية و التنظيم» (1). والحقيقة المرة « أن هوة الخلاف و الانشقاق بين الأهالي الفلاحين و البورجوازية الفلاحية الأوروبية كانت تتزايد يوم بعد يوم وكانت السلطة الاستعمارية تدرك ذلك ، فكل مرة تؤجل مناقشة القضية الزراعية بهدف إرضاء الكولون» (2).

في دوامة هذا التناقض و الفارق و الصراع و النهب المتزايد للأراضي من قبل الكولون ظهرت الحركة السياسية المطالبة، بعد فشل ثورات الفلاحين لسوء التنظيم و ضيق البعد الجغرافي والسياسي، بالرغم من أن هذه الثورات أظهرت عنفوان الفلاح ورفضه للاستعمار. كان على الحركة الثورية أن تغير وسائلها خاصة بعد الذكرى المئوية 1930م الى غاية اعلان الثورة المسلحة 1954م وتجرب أسلوب جديد في المقاومة، خاصة بعد اكتساب الجزائريين خبرة سياسية، والتأثر بالواقع السياسي العالمي والتأثيرات الإصلاحية القومية وظهور طبقة مثقفة وكادحة وإن اختلفت مشارب ثقافتها.

هذه الحركة السياسية احتضنتها المدينة واحتوت طبقات متعددة البورجوازية المتوسطة، الصغيرة العاملة الحرفية والكادحة، كما اختلفت إيديولوجيات الحركة السياسية فمنها من تأثر بالأفكار الإصلاحية الشرقية وبفكرة القومية لذا صبغت بصبغة الإسلام و العروبة، و هناك « إيديولوجية ظهرت على أيدي العمال المغتربين فاصطبغت بالصبغة العمالية و أصبحت تمثل الطبقة الشغيلة المهاجرة وتأثرت بالجو العالمي الذي كان يسود أوروبا من أفكار تحريرية» (3)، هذه الأحداث قد تركت أثراً، فوجود العمال كركيزة أساسية ثورية في الوقت الذي كانت فيه غيرها من الحركات السياسية تقوم على المثقفين وأصحاب المناصب و التجار. وهناك حركة سياسية تبنت إيديولوجية جديدة ظهرت في العالم كالإيديولوجية الشيوعية. هذه الحركة السياسية حملت هموم الشعب الجزائري بمختلف

شرائحه فكانت مطالبا متعددة اقتصادية، اجتماعية، ثقافية وتحدثت بطريقة أو أخرى عن وضع الريف والزراعة في الجزائر وحملت برامج الحركة الوطنية مطالب الفلاح والريف وكانت بعض التيارات أكثر حضوراً في هذا المجال كالتيار الاستقلالي والذي قدم برنامجاً موسعاً مس كل الجوانب (4).

الاتجاه الاستقلالي ومطالبه الزراعية:

إن الاتجاه الأكثر حضوراً على الساحة الوطنية والأكثر طرحاً للمسألة الزراعية التي كانت مادة خامة في حملته الانتخابية وفي برامجه هو التيار الاستقلالي. فنجم شمال إفريقيا طرح المسألة الفلاحية منذ مؤتمر بروكسل 1927م ولقد تمحورت أرائه في هذه المسألة حول: «1- مصادرة الأملاك الزراعية الكبيرة للكولون والشركات الإقطاعية. 2- احترام الممتلكات المتوسطة والصغيرة للفرنسيين. 3- إرجاع الأراضي والغابات التي أخذتها الدولة الفرنسية إلى الجزائر. 4- زيادة القروض الفلاحية للفلاحين الجزائريين الصغار» (5).

يعتبر برنامج 1933 أكثر وضوحاً بالنسبة للمطالب ككل السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية وهي التي توضح أهداف هذا التيار تحت شعار الحكومة الوطنية الثورية وتعلقت مطالبه بشأن المسألة الزراعية في النقاط التالية: «1- منح القروض لصغار الفلاحين وتنظيم الري. 2- مصادرة الممتلكات الكبيرة التي استولى عليها الإقطاعيون. 3- احترام الملكيات الصغيرة والمتوسطة. 4- مساعدة الفلاحين بقروض معفاة من الفوائد» (6). كما قدم الاتجاه برنامجه في المجال الفلاحي بمناسبة زيارة وزير الداخلية "ريني" ومن بينها: «1- إلغاء الدوائر الممتزجة والقياد و إلغاء المحاكم الاستثنائية. 2- إلغاء التعليم الفرنسي الخاص بالأهالي والتساوي في الرواتب للموظفين. 3- القروض الفلاحية للأهالي» (7).

قد حلل الاتجاه وضعية الزراعة في بيانه المؤرخ في 20 أوت 1935م تحت عنوان "ثورة الفلاحة"، فلاحه القطر الجزائري تحتضر" وجاء فيه «لقد اشتدت حالة الفلاحة بالقطر الجزائري في هذه السنوات الأخيرة، بكيفية تفوق حد التصور، وركدت سوقها وهبط سعر القمح التي عليها المدار والمعول فأصبح الفلاح كالقارب في وسط لحي تقاذفه أمواج العوامل الفتاكة، إزاء هذه الحالة التعيسة أجمعوا أمرهم وتجاوبت نقاباتهم ف عقدوا اجتماعات و قاموا بمظاهرات، أعربوا أثناءها للحكومة عن مبلغ استيائهم من هذه الأزمة الخائقة وأعلنوا لها عن خطورة الحالة، بأنها إذا هي لم تتداركها جرت القطر بأسره إلى هوة الإفلاس. فإن استمرت السلطات العمومية على موقفها السلبي، إزاء حالة الفلاحة التعيسة، فندعو عدالة

الشعب وهو نداء جد مزعج و تصريح مرعب يشعر بمنتهى الخطورة وعلى إثر هذه الصرخة فإن حالة الفلاحة الجزائرية تعيسة وإنكم تبيعون غلتكم بضعفي ما كنتم في حين تشترون المواد اللازمة لحرث أراضيكم بستة أضعاف، وتدفعون مغرمًا ثلاثة عشر ضعف، إن الإفلاس على أبوابكم، يجب علينا أن نعارض بمختلف الوسائل المعقولة كل سياسة ترمي إلى بخس المحاصيل الأمر الذي لا يجز للفلاحة سوى الخراب» (8).

ولما غير هذا الاتجاه اسم حزبه سنة 1937م أصبح أكثر وضوحاً في المجال الزراعي وناقش القضية التي يعيشها هذا القطاع و قدم البرنامج التالي: «1- توزيع الأراضي التي هي حالياً في يد الدولة على الفلاحين بشكل ملكيات جماعية غير قابلة للمصادرة أو التصرف بها و معفاة من الضرائب لمدة عشر سنوات هي ضرورية للتجهيز. 2- التوسع في السلفيات الزراعية لملاك الأراضي بدون تمييز و دونما أي اعتبار آخر سوى حسن النية والحاجة الحقيقية. 3- زيادة الأرصدة المخصصة للشركات الزراعية طبقاً لحاجة الزراعة الأهلية ، وإسناد أمر تسييرها إلى لجان ينتخبها المزارعون بأنفسهم ، ويتولى رئاستها رئيس الجماعة بشأن العمال الزراعيين. 4- منح عمال الزراعة الحق النقابي. 5- المراجعة الفورية لأجورهم ورفعها إلى حد الأجور التي تدفع في فرنسا على أعمال مماثلة. 6- إحداث مجالس قضائية في المراكز الفلاحية للبت في الخلافات بين أرباب العمل ومستخدميهم والقضاء على طريقة المساومة في الأجور المعمول بها في الجزائر بشأن تربية المواشي. 7 - التخفيف من حدة قوانين الغابات تجاه مربي المواشي. 8- حق المرور في المناطق المرجية التي اعتبرتها الدولة بوراً في المناطق الغابية (Taillis) 9- تشجيع تربية الماشية بتقديم منح وتنظيم مسابقات وإقامة معارض دورية. 10 - تخفيض الضرائب التي تثقل كاهل مربي الماشية من الجزائريين ، وتعيين طبيب بيطري في كل مركز زراعي يكون من جملة مهامه نشر التوصيات لوقاية الماشية من الأمراض» (9) .

عندما ظهرت الحركة من أجل الانتصار للحريات الديمقراطية سنة 1946م قدمت مجموعة من المطالب ومن بينها «1-توزيع الأراضي على الفلاحين مع الإعفاء من الضرائب 2،- تقديم قروض مالية لأصحاب الأراضي بدون تمييز عنصري، 3-إلغاء قانون الغابات، 4- مساعدة الفلاحين الجزائريين مادياً» (10). كما كانت تطرح قضية الفلاحة على المجلس الجزائري بحيث بعث الحزب برسائل إلى هذا المجلس يشكو فيها ظاهرة البطالة الريفية» التي فاقت أكثر من 1000.000 شخص على المستوى القطر سنة 1950 جلهم من الريف» (11) وعبر

الحملة الانتخابية وفي المؤتمر الاستثنائي للحزب طرحت جملة من القضايا المهمة على بساط المناقشة

« 1- سياسة الوحدة، 2- سياسة الانتخابات، 3- الكفاح من أجل الإصلاح. وفي النقطة الأخيرة أورد الحزب جملة من المطالب تمس القطاع الفلاحي ومن بينها: أ- توزيع الأراضي على الفلاحين، ب- إصلاح النظام الغابي، ج- رفع أجور العمال الزراعيين، وهذه المطالب مست كل القضايا التي يعاني منها الفلاح الجزائري» (12)

التيار الاعتدالي ومطالبه الفلاحية :

من بين فعاليات الحركة الوطنية قدمت كتلة المنتخبين بقيادة فرحات عباس والتي تحولت بعد 1946 إلى الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري ، جملة من المطالب تعالج المشكل الزراعي إلى الحكومة الاستعمارية تتضمن وضعية الفلاح والفلاحة معاً ، وكانت أكثر حضوراً في المؤتمر الإسلامي الأول لسنة 1936 ، وهي تقريباً محاور المطالب الفلاحية لهذا الإتجاه في الفترة المحددة ما بين 1930 إلى غاية 1938 ومن بينها:

«1- إصلاح وضعية الغابات بخلق تشريع قانوني يحمي الغابة من الاستغلال البشع ، والتحقيق في الملكية الأهلية ومساعدة الفلاحين مادياً. 2- تقسيم المساعدة المالية الخاصة بالميزانية الجزائرية للزراعة والتجارة وذلك حسب الحاجة. 3- إنشاء وخلق جمعيات فلاحية في شكل تعاونيات زراعية خاصة بالأهالي، ومساعدة فلاحين علمياً وذلك بتثقيفهم في المجال الزراعي. 4- توزيع الأراضي على الفلاحين خاصة المزارع الكبرى غير المستغلة بين الفلاحين البسطاء والعمال الزراعيين ، ومنع كل حجز وذلك بإيقاف القوانين التي تخص هذا الحجز وإلغاء قانون الغابات» (13). وجاءت مطالب الحزب في المؤتمر الإسلامي لسنة 1936 على الشكل التالي: «1- تساوي الإجراء إذا تساوى العمل. 2- تساوي الرتبة إذا تساوت الكفاءة. 3- توزيع إعانات الميزانية الجزائرية للفلاحة والصناعة والتجارة والاحتراف على الجميع وعلى مقتضى الاحتياج دون تمييز بين الأجناس. 4- تكوين جمعيات تعاونية فلاحية ومراكز لتعليم الفلاحين. 5- الإقلاع عن انتزاع ملكية الأرض. 6- توزيع الأراضي الشاسعة البور على صغار الفلاحين والعمال الزراعيين» (14)، ومن الملاحظ أن المؤتمر الإسلامي الأول اشتركت في مطالبه جميع فعاليات الحركة الوطنية، الإصلاحية الإدماجية، الشيوعية عدا الاتجاه الاستقلالي، طرحت مشاكل الفلاح وقدمت اقتراحات مشتركة إلى الحكومة الفرنسية وكانت تتحدث عن موضوع انتزاع الأراضي وحماية وتطوير الملكية الفلاحية في الجزائر.

لقد قدم الاتجاه تقارير مختلفة إلى السلطات الاستعمارية تطالب بتغيير الوضع الفلاحي ومساعدة الفلاحين ، ومنها التقرير الذي قدمه سراوى محمد صالح نائب مدير فيدرالية الفلاحين جاء فيه « بعض صغار الفلاحين يطمحون إلى الحصول على بعض المال لإكمال حملتهم الفلاحية وكميات من الحبوب، و أن العديد من الفلاحين يوجدون في حالة مزرية وهم على استعداد لدفع الضرائب وتسديد القروض المخصصة لهم» (15).

ويضيف: ولكون النية الحسنة متوفرة لدى الفلاحين فأرجو من السيد الحاكم أن يصدر الأوامر اللازمة إلى المصالح المعنية من أجل: « 1- منح مهلة للفلاحين من أجل دفع الضرائب و تسديد القروض 2- تسديد القروض يكون مدفوعاً كمادة خام و ليس نقداً بسبب الوضع الحالي للحبوب. 3- إيقاف كل المتابعات السارية والمعمول بها حالياً. 4- دفع ثمن الحبوب و في أقرب الآجال من طرف الشركات الاستعمارية من أجل السماح للمعنيين بإنجاز أو تحقيق محصولهم 5- توجيه القروض الزراعية المخصصة للفلاحين الذين تضرروا من الإجراءات التعسفية و من هذه الوضعية. وكان من نتائج هذه الإجراءات أن أحرقت مساحات كبيرة، ووضعت في هذه الحقول قواعد عسكرية لمراقبة سكان البوادي» (16).

نشرت جريدة L'entente في افتتاحيتها ليوم الخميس 03 أوت 1939م «إن معاناة فلاحينا ومزارعينا تصل إلى أبنائهم الذين يعيشون مأساتهم اليومية، إن سبب البؤس والشقاء الذي يعيشه الشعب الجزائري هو الاستعمار، لذا يجب إلغاء الإقطاعات الكبيرة، لأن الجزائر لا تحتاج إلى المزارع الواسعة، ويجب إيجاد قوانين لضمان إلغائها، كما أن الأهالي لا يمكنهم شراء بعض الأراضي التي هي بين أيدي الاستعمار، لذا يجب تحويل أملاك الحبوس إلى الجزائريين والأخذ بيد الأهالي الفلاحين لتعلم فنون الزراعة» (17). ومن خلال هذه الافتتاحية يلاحظ أن الاتجاه الاعتدالي الذي يقوده فرحات عباس كان مصرّاً على مطالبه المتعلقة بالشأن الفلاحي، فقد أظهر المشاكل الخطيرة التي كان يعيشها القطاع الفلاحي الخاص بالجزائريين في تلك الفترة ومارست الإدارة الاستعمارية الإستغلال والنهب عن طريق تشكيل الكونفدرالية العامة للفلاحة (18). والتي كانت تشتغل لصالح الكولون. ويقدم ابن جلول احتجاجاً إلى الوالي العام جاء فيه: «بالرغم من الإمكانيات الطبيعية المتوفرة خاصة في بعض النواحي كالهضاب العليا، إلا أنه بالرغم من ذلك فإن الفلاح لا ينتظر سوى المساعدة لذا نطلب من السيد الوالي العام توزيع القروض التي تحت تصرفه، وتسليم جميع القروض المطلوبة» (19).

ظلت مطالب هذا الاتجاه إلى غاية ما بعد 1946 « تدور كلها حول تحسين وضعيّة الفلاحين وإصلاح قانون الغابات، وتوزيع الأراضي على الفلاحين الجزائريين وتعديل نظام الملكية» (20) كما قدمت مطالب أخرى من بينها « تطبيق القوانين الاجتماعية على جميع السكان الجزائريين، وإصلاح التشريع الغابي والتحقيق في الملكية الأهلية ومساعدة الفلاحة» (21).

الاتجاه الشيوعي وموقفه من المسألة الزراعية:

منذ أن صار الاتجاه الشيوعي الجزائري حزباً سنة 1935، انفرد بمطالبه الفلاحية، وكان مصراً عليها لإيجاد مكان له بين فعاليات الحركة الوطنية ويفوز بأنصار جدد، وكان الحديث يدور حول وضعيّة الفلاح ومناقشة قضية الضرائب وقانون الملكية الزراعية وقانون الغابات وكانت الخطوة الأولى في المؤتمر الإسلامي 1936م، ثم الخطوة الثانية كانت عبر بيان فيفري 1943، « وشارك في تحرير هذا البيان الدكتور تا مزالي رئيس القسم القبائلي في النيابة المالية والدكتور فرانسيس أحمد نائب المجلس المالي و قاضي قدور رئيس جمعية الفلاحين المسلمين والدكتور لمين الدباغين، والسيد الحسين عسلة وكلاهما من حزب الشعب الجزائري و الشيخ العربي التبسي والشيخ محمد خير الدين عن جمعية العلماء المسلمين، والدكتور سعدان نائب بسكرة، والذي أعطى الخطوط العريضة لهذا البيان فرحات عباس ولمين الدباغين» (22). وكان من مطالب البيانين، منح الجزائر دستور خاص بما يضمن لها ما يلي:

«أ-حرية جميع السكان و المساواة بينهم بدون فرق جنسي ولا ديني. ب-إلغاء الإقطاعية الفلاحية بإصلاح زراعي واسع النطاق يضمن الرفاهية والرخاء للجماهير الفلاحية» (23). ومن بين المطالب التي قدمت جاء التأكيد على منح الجزائر دستور خاص بها يضمن حرية ومساواة جميع السكان بغض النظر عن العرق و الدين وبإنهاء الملكيات الإقطاعية واستبدالها بإصلاحات زراعية ومراعاة حقوق البرولتاريا الفلاحية. وكان الاتجاه الشيوعي ينادي بمجموعة من الشعارات منها الجبهة الوطنية الديمقراطية الجزائرية، والحرية والأرض والقوت وفي إطارها جاءت مطالب هذا الاتجاه كالتالي:

إن سير الجزائر نحو الترتي يوجب إصلاحاً عميقاً يعطي الأرض لمن يخدمها من عمال الفلاحة والخماسة وهذا يعني في الحين: « أولاً: أن توزع الأرض على من لا يكتسبها، أ-الأرض التي يجب افتكاكها من مساعدي العدو الفاشستي ب- استعادة الأملاك الكبيرة الحكومية و

أمالك بعض البلديات ج- استعادة الأملاك الكبيرة التي تتجاوز مائة هكتار التي اشتراها المعمرون منذ 1940م. د- أمالك الشركات الكبرى (أنونيم) مثل كومباني آجيريان و سوسييتي جنيفواز. هـ- إستعمال الأراضي التي أخصبها السقي حسب قانون مارتان. ثانيا: سياسة جريئة و عادلة للسقي و توزيع البذور و العتاد الفلاحي ، بإنصاف ومنح قرض للفلاحة والمعمرين الصغار المحتاجين» (24). وفي البرنامج الانتخابي للحزب الشيوعي الجزائري ،اهتم كثيراً بموضوع الأرض والفلاحة وقدم نفس المطالب الموجودة أعلاه مع إضافة مطلب آخر يتمثل في « توزيع الآلات الفلاحية والحبوب والبذور والقروض طويلة الأجل للفلاحين، وهذا ما كانت تبرزه تقارير الإدارة الاستعمارية من مشاكل البطالة في الأرياف وقلة الأجور ومشاكل السقي» (25).

في ظل الشكاوى التي كان يقدمها التيار الشيوعي والتي تتحدث دائماً عن تسلط المحتكرين وعن فساد النظام الزراعي الاستعماري، قدم أصحاب الحرية و الديمقراطية تظلمات إلى الحكومة الاستعمارية يتحدث عن حق الفلاحين في خزانة الادخار للفلاحين الجزائريين يقول فيها: «أنه منذ 1893م لما تأسست هذه الخزانات إلى يومنا هذا لم يستفد منها الفلاح أي فائدة مع أنه كل عام يدفع غرامة إلى الخزناجي و منذ سنة 1893 إلى غاية 1947 ، ولم تكن هناك أي مراقبة لا على الفائدة ولا على رأس المال مع أن المادة 15 لسنة 1914م تقول بأنه على أمين المال أن يحاسب في كل سنة على مداخيل ومصاريف هذه الخزانات، وبالتالي الفلاحين ضاعت أموالهم لذا يطلبون المحاسبة ومن واجب الوالي العام نزع هذه الجمعيات من أيدي الحكام ووضعها تحت أيدي الفلاحين الذين يعرفون فائدة الفلاح» (26).

تحدث كثيراً الاتجاه الشيوعي عن وضعية الفلاح والخماس والوضعية التي يعيشها ،من تدني الأجور والمستوى الصحي والمعيشي وحرمانه من الحقوق المدنية والقوانين الاجتماعية ، وظهر هذا جلياً في المطالب التي قدمت في الحملة الانتخابية لسنة 1948 «لا يوجد إنسان في الجزائر ينكر الغلاء الفاحش وارتفاع الأسعار للمواد الغذائية و هي مواد ضرورية، و يتفق جميع الناس ما عدا المستعمرين وأصحاب الأراضي ي الكبيرة على أن أجرة 130 فرنكاً التي يأخذها عمال الفلاحة بعد عمل طول النهار لا تكف لعيشه ،خصوصاً إذا كانت بجانبه عائلة من 05 إلى 06 أفراد لا سيما وهو محروم من الإعانات العائلية ومن القوانين الاجتماعية ،مع أن المستعمرين والتجار الكبار يربحون المليارات في كل عام هذا هو السبب في سوء حالة عمال الفلاحة وفي طلبهم لزيادة أجورهم» (27)، وعليه: لابد من : « 1-إبطال التفاوت الموجود

في أجور خدامي الفلاحة بين العمالات وهران، الجزائر، قسنطينة. 2- تعديل الأجور حسب شروط المعيشة. 3- التطبيق العاجل لدفع الأجور وفق ساعات العمل. 4 - حق التمتع بالإعانات العائلية. 5- تطبيق مشروع التأمين الاجتماعي الذي كافح النواب الشيوعيون الجزائريون بجرأة لتطبيقه على الجزائر، كما ألح الاتجاه الشيوعي على مساعدة الفلاحين مادياً وتقنياً والإسراع بالمساعدة المتعلقة بتوزيع البذور على الفلاحين الصغار، وقد طالب محمد حداد وهو عضو في الحزب الشيوعي بتوزيع هذه البذور بحيث ذكر أن كبار ملاك الأراضي الذين يمتلكون الوسائل الضرورية. قد أنهموا عملية البذر والمزارعين الصغار ينتظرون القروض والبذور حتى يتمكنوا من إتمام أعمالهم الفلاحية وفي مناطق عديدة، كانت هناك ترجمة خاصة لقرار أوت 1946 الذي يخص التموين بالبذور، مرة بحجة أن الفلاحين يجب عليهم تقديم طلبات فردية، و مرة أخرى أن هذه الطلبات غير معتمدة، وكل هذا يناقض نص القرار» (28).

لقد أوضح التيار الشيوعي كمية المشاكل التي تواجهها الزراعة والفلاحين الجزائريين بصفة عامة، وهذا الذي بينه عضو الحزب الشيوعي شباح المكي «أن جملة القوانين أعاقَت مسألة الري في الجزائر مثل قانون 1919 الذي منع حفر الآبار إضافة إلى الأجور الزهيدة (29)، وتشير تقارير الإدارة الاستعمارية "أن اليد العاملة الأهلية في تضخم مستمر وهي غير خبيرة البعض منها اتجه نحو المدن والبعض الآخر ينتظر موسم الحصاد وهي تتقاضى شهرياً 250 فرنك» (30) و مما زاد مأساة الفلاحين هلاك الماشية، وعمل الاستعمار على تفكيك اتحاد الفلاحين. وفي البرنامج الانتخابي للحزب الشيوعي الجزائري لانتخابات المجلس الوطني الفرنسي لسنة 1951 وتحت شعار إصلاح زراعي عاجل قدمت المطالب التالية:

«1- تعميم النفقات العائلية لتشمل الخماسين. 2- إعفاء الفلاحين الذين يملكون أقل من 05 هكتارات من الغرامات العقارية. 3- إقراض الفلاحين بالأموال والحبوب لمدة طويلة ومتوسطة من طرف جمعية الادخار الأهلي. 4- خفض أسعار القمح حتى يتناسب حال الفلاحين» (31). ولقد قدم عضو الحزب الشيوعي تقريراً عن مجموعة Les S.I.P الخاصة بالادخار الفلاحي بأنها أداة في أيدي الإدارة الاستعمارية ففي البنية التنظيمية المعرفة بقانون 1895 وقرار 1936 الخاص بالملكيات بحيث أن مجموعة Les S.I.P كان لها أدوار رئيسية: 1- تعاونيات بيع وشراء الحبوب. 2- صندوق القرض الفلاح 3- مؤسسات وتعاونيات للفلاحين فإن هذه المؤسسة لم تكن على الإطلاق منشغلة بوضعية الفلاحين ولا حتى بتسويق محاصيل 1946م (32) ولقد أكدت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الجزائري على ضرورة الكفاح من أجل الحرية والأرض

والخبز ، واعتبرت المسألة الزراعية المشكل الرئيسي وستطرح القضية بكل حدة، وهذا بالتنسيق مع حركة الفلاحين وذلك من خلال المطالب التالية: «1-الكفاح داخل اللجان الشعبية من أجل إظهار الغبن الذي يعانيه الفلاح الجزائري . 2-ضمان مرتب لائق ودائم للفلاحين. 3-نصرة المشروع من أجل قضية الأمن الاجتماعي»(33). أما مطالب فيدرالية الفلاحين داخل الحزب كانت كالتالي: «1-نهاية التمييز وتحقيق المساواة. 2-مساعدة الفلاحين ومساعدة عائلات الفلاحين وتموينهم. 3-حرية الفلاحين بتجمعهم داخل نقاباتهم وحرية العمل والأرض لمن يخدمها» (34)

التيار الإصلاحي و موقفه من موضوع الفلاحة الجزائرية:

بالرغم من أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت جمعية ذات طابع اجتماعي إصلاحي إلا أنها خاضت في القضايا السياسية والاقتصادية التي تهم البلاد خاصة القطاع الزراعي لما شاركت في المؤتمر الإسلامي الأول قدمت الجمعية مطالب مشتركة خاصة بالشأن الفلاحي اشتركت فيها مع مجموعة من التيارات والأحزاب منها:

«1-تساوى الأجر إذا تساوى العمل وتساوى الرتبة إذا تساوت الكفاءة.

2-توزيع إعانات الميزانية الجزائرية للفلاحة والصناعة والتجارة والاحتراف على الجميع وعلى مقتضي الاحتياج دون تمييز بين الأجناس. 3-تكوين جمعيات تعاونية فلاحية و مراكز التعليم الفلاحي. 4-الإقلاع عن انتزاع ملكية الأرض. 5-توزيع الأراضي الشاسعة البور على صغار الفلاحين و العمال الفلاحين. 6-إلغاء قانون الغابات»(35). كما واجهت الجمعية «سياسة الكولون الرامية إلى الاستحواذ على أراضي العرش والأوقاف من خلال سلسلة القوانين أهمها قانون 1873/07/26» (36).

وفي الحقيقة لم تتضح مطالب الجمعية في الميدان الفلاحي بعد 1946 لكونها اهتمت بالقضايا الإصلاحية والاجتماعية خاصة التعليم وهي ما تؤكد أهدافها الواضحة والصادرة سنة 1947 بحيث اجتمع المجلس الإداري لجمعية العلماء المقرر في مركزه العام ونظر في المسائل التالية:

«1-جريدة الجمعية (البصائر) وقضية المساجد والأوقاف. 2-حالة التعليم المكتبي وما يجب أن يكون عليه وتحديد علاقة الجمعية بجمعيات المدارس 3- المعلمون ومراتبهم وواجباتهم و حقوقهم والبرنامج ولزوم توحيد وطبعه. 4- التعليم في المساجد وتنظيم صندوق التعليم العربي» (37).

هذه جملة الأهداف المختصرة لم يتضح فيها على الإطلاق وضعية الفلاحة والفلاح على الأقل وضعية أطفال الفلاحين وتعليمهم لكونهم كانوا يعانون الأمية ومعرضين لسياسة الفرنسة غير أنها وعبر جرائدها تناولت مشكلة الفلاحين وتعرضهم للضغط والمتابعة والبطش والحقد الاستعماري ومن الملاحظات التي أبدتها تعرض أحد الفلاحين لتعذيب الشرطة في أحد الدواوير ولامت الأحزاب على موقفها السلبي وجاء في النداء ما يلي: «إن فروع الأحزاب تزعم أنها ديمقراطية تدافع عن المظلومين كحزب البيان و انتصار الحريات، والحزب الشيوعي، هذه الأحزاب التي ملأت الأرض دويًا وصياحًا ساكنة غافلة متغافلة، مالها لا تكلف فروعها بالاهتمام بما يجري في الجهات والنواحي من مظالم واعتداءات، حتى تكون على علم وتتولى الدفاع عن المظلومين المهانين وبذلك قد أدت مهمتها» (38).

كان لها موقف صارم اتجاه الإصلاحات التي جاءت في الدستور الجزائري سبتمبر 1947م، «والذي رفضته رفضا قاطعا، لكونه يخدم الإقطاع والكولون في الجزائر على حساب الشعب الجزائري وقضيته المتمثلة في الأرض. وما أفرزته من قضايا شائكة كالبطالة الريفية التي فاقت 46% سنة 1947» (39)

كما أوردت مواقف أخرى من بعض القضايا كالميزانية العامة ووضع البلديات المختلطة وهي مسائل طرحها دستور 1947 «مسألة الأحواز الممتزجة أولا كومين (ميكيسيت) كما يقولون وهي تشمل الأغلبية العظمى من التراب الوطني الجزائري ولها نظام أشبه بنظم القرون الوسطى يحكم كل جهة منها حكماً استبدادياً مطلقاً، يعينه على ذلك جماعة القواد و الأغوات و الباش أغوات والمحسوبية والدالة والخدمات المقدمة للاستعمار هي التي تشرف وحدها على تعيين هؤلاء السادة لا العلم ولا العمل ولا الإخلاص للمصالح العام، وهناك مسألة الميزانية العامة وما أدراك ما هي وميزانية الجزائر السنوية تزيد عن 32 مليار في السنة ينفق أغلبها على جيش الموظفين وعلى مصالح الاستعمار الكبير وهناك مسألة فصل الدين عن الدولة وقد أقر مبدأ القانون الأساسي الجزائري على أن يشرف المجلس النيابي الجديد على تنفيذها» (40).

مع العلم أن التيار الإصلاحي سيكون له دور كبير في توجيه الفلاحين وسكان الأرياف «وبث روح الثورة لدى الشباب عبر المساجد والخطب خاصة في الغرب الجزائري» (41) وهذا ما أكدته تقارير الإدارة الاستعمارية.

من خلال ما عرض سابقاً حول مطالب الحركة الوطنية الجزائرية بشأن مسألة الأرض والزراعة، يلاحظ أن الأحزاب التي كانت أكثر حضوراً في هذا المجال الحزب الشيوعي والاتجاه الاستقلالي فالأول عالج الموضوع من منطلق إيديولوجي بحث، يبحث عن أنصار جدد يؤمنون بهذه الفكرة، خاصة أن هذا التيار لم يكن يرد إصلاحاً معمقاً دعا إلى المساواة في الأجور وتحسين وضعية الفلاح، وكان أكثر تنظيماً من خلال مطالبه وعالج كل القضايا المتعلقة بالزراعة من غابات، مواشي، الرعي، وضعية الفلاح وطالب من الحكومة الاستعمارية إدخال إصلاحات على أساس المساواة في هذه الجوانب، بحث عن تكتيك سياسي ينافس به مطالب التيارات الأخرى خاصة في الانتخابات، لذا تقرب من الفلاحين ليجعل هذه الطبقة كوسيلة للحصول على مقاعد في انتخابات المجالس النيابية.

بينما التيار الاستقلالي كان أكثر واقعية في طرحه للمشاكل التي كانت تعاني منها الزراعة، وكان هدفه إظهار معاناة أكبر شريحة في المجتمع الجزائري آنذاك، وجعلها من صلب اهتماماته ومطالبه، بل جعلها محور صراع بينه وبين الحكومة الفرنسية كما كان هدفه الاستحواذ على شريحة عريضة تمثل المجتمع الجزائري في تلك الفترة لتحقيق جملة من الأهداف منها: أ- كسب شريحة كبيرة من المجتمع وهي طبقة الفلاحين لزيادة نفوذه. ب- منافسة الأحزاب خاصة الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري وأصحاب الحرية والديمقراطية لكسب أصوات جديدة في الانتخابات المحلية والبرلمانية. ج- بفضل التفاف طبقة الفلاحين حول الحزب سيتمكن هذا التيار من الضغط على الحكومة الاستعمارية لتحقيق مطالبه السياسية. د- التقرب من هذه الفئة معناه تطبيق إيديولوجيته الثورية، خاصة وأن الفلاح بفطرته كان أكثر استعداداً للدفاع عن الأرض بالقوة، إذا استلزم الأمر ذلك، هذه الإيديولوجية التي أصبحت تؤمن بالكفاح المسلح كضرورة وحتمية بعد 1946 لتحقيق مطالب التيار والمتمثلة في الاستقلال.

اليومامش

1- حسب تقرير قدمته الجريدة التابعة للدفاع النقابي الاشتراكي بقلم Spartacus حول المسألة الزراعية في الجزائر « أن تقسيم الأراضي ومنحها للفلاحين الأوروبيين في شكل اقطاعات كبيرة قد خلق حاجزاً ضد اشتراكية الحقول وهذه انتهازية خاصة بتقسيم الأراضي مما جعل النقابات الاشتراكية تضعي بتطرفها الشيوعي لكي تحافظ على تنظيم أملاك الأراضي الخاصة ومن هذا المنطلق تمكن الاشتراكيون من الوصول إلى السلطة »

Demain. ; Journal Socialiste et de Défense Syndicaliste (Paris.G/Boudjarel) 21 Juin 1919

2- Demain 20 Decembre 1919

- 3- محمد قنانش ، الحركة الإستقلالية في الجزائر بين الحربين 1919-1939 (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982) ص 34
- 4- محفوظ قداش ومحمد قناش ، حزب الشعب الجزائري (ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الثانية 1993) ص 36
- 5- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثاني (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر 1958) ص 401
- 6- أحمد الخطيب : حزب الشعب الجزائري، الجزء الأول (المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986) ص 159.
- 7- الأمة 14 مارس 1935
- 8- الأمة 20 أوت 1935
- 9- الأمة 27 أوت 1938
- 10- L'Algérie libre Août 1951
- 11- dépôts de l'assemblée algérienne 1955 imprimerie officiel du gouvernement général de l'Algérie séance de 21 mars 1955
- 12- La Nation Algérienne Janvier 1954
- 13- L'entente 20 décembre 1938.
- 14- يحي بوعزيز، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه 1912-1948 _ (ديوان المطبوعات الجامعية 05-91) ص 54.
- 15 - L'entente 11 Aout 1939
- 16 - L'entente 03Avril 1939
- 17 - Djilali sari ,les dépossesion des Fellahs (Alger SNED 1978) P 134
- 18 - Les Associations Agricoles T1 L'Oranie (L. Fauque a Oran) 27/10/1956 p18
- 19- L'entente 13 Octobre 1939
- 20- يورد محفوظ قداش "إن الأمير خالد قدم خطاباً إلى الرئيس الفرنسي Millerand لما زار الجزائر تضمن مجموعة من المطالب: 1-إلغاء التجنيس، 2-رفض مشروع كليمنصو 1919- تحسين وضع الفلاحين. L'émir Khaled (Office des publications universitaire Algérienne Sans Date P105)
- 21- الجيلالي صاري و محفوظ قداش: الطريق الإصلاحى والطريق الثوري (المؤسسة الوطنية للكتاب 1937) ص 281.
- 22- محمد خير الدين: مذكرات الجزء الثاني (ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر بدون تاريخ) ص 17.
- 23- نفس المرجع: ص 18.
- 24- الجزائر الجديدة شهر أوت 1946.
- 25- 12095 citations 3h26 syndicats agricoles 1905-1960

- 26- الجزائر الجديدة شهر جانفي 1947
- 27- الجزائر الجديدة شهر أفريل 1948
- 28- LIBERTÉ 02 JANVIER 1947
- 29- الجزائر الجديدة شهر جانفي 1949
- 30- 5063 COTATION 3H55 crédits de chômage 1959 répartition au communes
- 31- الجزائر الجديدة شهر أفريل 1951
- 32- LIBERTÉ 02 JANVIER 1947
- 33- يورد عبد الحميد بوضياف " إن الزراعة في الجزائر تواجه مجموعة من المشاكل أهمها سيطرة الإقطاع و الملاك الكبار وضعف الإنتاج بالنسبة للفلاحين الجزائريين " . LIBERTÉ 02 Juin 1947 .
- 34- LIBERTÉ 07 MARS 1947.
- 35- الشهاب جويلية 1936 .
- 36- إبراهيم مياسي (الفكرة الاندماجية في الجزائر 1830-1945) الرؤية السنة الثانية العدد الثالث 1997
- 37- البصائر 18 أوت 1947
- 38- البصائر 27 أكتوبر 1947
- 39- 5533 cotations 3 H 55 travaux agricoles compagnes 1947-1957
- 40- جريدة البصائر أفريل 1948
- 41- 6987 cotations I 12, Activités politico Religieuses (1955-1956)

مستويات السلم الحجاجي في القصص القرآني

د. فايزة بوسلح
جامعة مستغانم

Abstract:

This study is trying to show evidence and proof in the Arab lexicon and dictionary vocabulary located at the level of the Koran force. The lecture focused on the Arabic language levels in the Qur'an through Quranic stories such as the story of the Prophet ..Ibrahim and Prophet Joseph.

Keywords:

Quranic stories- Evidence and proof in the language- Semiaiaat communication-
Linguistic lexicon- Vision.

لقد حظي الحجاج في الآونة الأخيرة باهتمام اللغويين والبلاغيين والمناطق والفلاسفة والأدباء، وعلماء النفس وعلماء الاجتماع وغيرهم. كل يهتم به في مجاله، فأصبحنا نتحدث عن الحجاج اللغوي، والحجاج البلاغي، والحجاج المنطقي، والحجاج الفلسفي، وأنواعاً أخرى من الحجاج. ولذلك يمكننا أن نعتبر الخطاب القرآني خطاباً حجاجياً، لكونه جاء رداً على خطابات تعتمد عقائد ومناهج مختلفة، فهو يطرح أمراً أساسياً ويتمثل في عقيدة التوحيد، ويقدم الحجج بمستويات مختلفة، والمدعمة ضد ما يعتقد المتلقون من مشركين وملحدتين، ومنكرين للنبوة والمجادلين. ولعل في اختلاف مستويات التلقي هذه ما يؤكد الصفة الحجاجية للقرآن؛ لأنها خاصية أساسية من خصائص الخطاب الإقناعي، الذي يعزفه الدرس الحديث من الناحية الوظيفية من حيث إنه موجّه للتأثير على آراء وسلوك المخاطب.

ومن خلال هذه الدراسة نعتبر أنّ اللغة ليست مجرد أداة للتعبير فقط، وإنما هي حقيقة حجاجية، فهذا ما يؤكد المنطق الذي بنيت عليه لغة القرآن، من حيث هي لغة وحجة بالغة بحسب ما ذهب إليه دارسو الإعجاز القرآني، أو ما يمكن أن يندرج ضمن ما تسعى إليه سيميائيات التواصل بدراسة أساليب التواصل أي الوسائل المستعملة قصد التأثير، وهذا

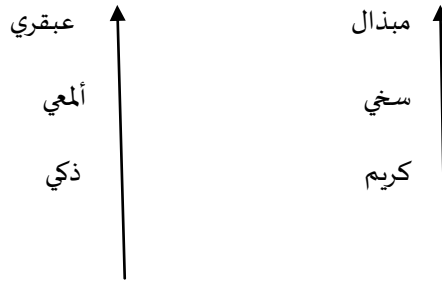
يعيدنا إلى الوظيفة الأساسية للغة. ولعلّ من أبرز مستويات السلم الحجاجي في القصص القرآني نذكر ما يلي:

أ. سلمية المعجم: لأنّ بدت السلمية على النحو الذي عالجه به ديكرود (Ducrot)، يكشفها الجانب التركيبي رغم عسر إدراكها، فإنها في المعجم تبدو أكثر وضوحاً¹، وحسبنا مثالا بعض النماذج التي قدمها ديكرود (Ducrot) في كتابه السلالم الحجاجية، من قبيل الصفة التي تطلق للتعبير عن حالة الطقس (منعش، بارد، قارس) أو (دافئ، ساخن، حار)، وقد يطال السلم الأرقام في تراتبها من الأصغر إلى الأكبر، مثلما ضرب على ذلك ديكرود (Ducrot) مثاله حول: ثمن التذكرة، أو الكميات والمصورات (بضع، بعض، كل...) وأساس هذه السلمية هي قيام المعجم على ضرب خاص من التقابل، ونقصد بالتقابل ذلك الاسترسال في معاني المفردات على النحو التالي



فالصفات هي أكثر أقسام الكلام تعبيراً عن السلمية. والمفيد من كل هذا هو أنّ المعجم بأقسامه ومقوماته تحكمه سلمية تؤكد الوظيفة المرجعية للغة. ودليلنا على ذلك مثلاً: درجات الألوان واسترسالها، فالثعالي مثلاً قد أحصى في اللون الأبيض أنماط عدة، وكذلك اللون الأسود²، وليس الأمر ببعيد عن الحركة من قبيل مشى، هرول، جرى، التي تنم عن سلمية في الحركة في حد ذاتها، وهذا ما قصدناه عند قولنا إن سلمية المعجم تؤكد الوظيفة

المرجعية للغة. عكس سلمية الخطاب (الإنجاز) التي لا نكتشفها إلا بطريقة مغايرة، وحسب عمليات منطقية كالاستلزام مثلا كما أقر بذلك موشلار (Moeschlar) وريبول (Reboul). في حين أن سلمية المعجم مباشرة بحيث لا تحتاج لإدراكها إلى جهد عقلي، ومثال عن ذلك الاتجاه الجغرافي مثلا: المغرب الأقصى . المغرب الأوسط . المغرب الأدنى، أو الملاحظات التي تسند للطلبة في الامتحان، متوسط . قريب من الحسن . حسن . حسن جدا. وإن كنا حريصين على أن الصفات أكثر الأقسام قياما على السلمية، وذلك للجانب التقويمي الذي تنهض عليه. ويمكن للمثال التالي توضيح الأمر أكثر³:



فالصفة التي تقع في أسفل السلم هي أقل صفات السلم حجاجية، وأقلها قياما بعملية التوجيه الحجاجي، في حين أن الصفة التي تقع في أعلى السلم هي الصفة التي تحتوي السمات المشتركة وغير المشتركة لما يكون السلم، وبالتالي فهي أكثر مفردات السلم حجاجية. ويمكن أن نمثل المستوى المعجمي للسلم الحجاجي في القصص القرآني من خلال تفصيل أوصاف الحزن: جاءت درجات الحزن في قصة يوسف عليه السلام من خلال صفات "الأسف، والحزن، والكظم، والبث" في قوله تعالى: **وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَأْسُفِي عَلَى يُوسُفَ وَأَبْيَضْتُ عَيْنُهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ** ﴿١٢٥﴾ **قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتِنُوا تَذَكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ** ﴿١٢٦﴾ **قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴿١٢٧﴾⁴.

جاء في السياق العام للآية أن سبب حزن يعقوب عليه السلام هو عدم تصديق أبنائه حينما أخبروه عن سرقة بنيامين لصواع الملك. مما جدد حزنه على يوسف عليه السلام حين زعموا أنه أكله الذئب. فعظم حزن يعقوب عليه السلام على مفارقة ابنه يوسف عليه السلام عند هذه الواقعة لوجوه عدة أهمها:

1. أن الحزن الجديد يقوي ويجدد الحزن القديم الكامن في النفس.
2. أن بنيامين ويوسف كانا من أم واحدة، فكانت المشابهة بينهما أكمل، فكان يعقوب عليه السلام يتسلى برؤيته، فلما بقي بنيامين في بلاد مصر زاد من ألمه ووجده.
3. يعقوب عليه السلام كان يعلم بمكان ابنه بنيامين، في حين يوسف عليه السلام لم يعلم أنه حي أو ميت.
4. أن المصيبة في يوسف كانت أصل مصائبه، فكان الأسف عليه أسفا على الكل.
5. أن الحزن الدائم يوجب البكاء الدائم، وهذا الأخير يوجب العمى، فالحزن الشديد على يوسف عليه السلام كان سببا للعمى، وقيل: "ما جفت عينا يعقوب من وقت فراق يوسف عليه السلام إلى حين لقائه، وتلك المدة كانت ثمانون عاما"⁵. فلهذه الأسباب كلها زادت من وجده على مفارقة ابنه يوسف عليه السلام، وقويت مصيبتة على الجهل بحاله. فمحنة يعقوب عليه السلام تمثلت في ابتلاء ربه بالحزن؛ في ما جاء في حوار يوسف عليه السلام وجبريل قال: "هل لك علم بيعقوب أيها الروح الأمين؟ قال: نعم، وهب الله له البلاء الجميل، وابتلاه بالحزن عليك فهو كظيم، قال: فما قدر حزنه؟ قال: حزن سبعين ثكلى، قال: فماذا له من الأجر يا جبرئيل؟ قال: أجر مائة شهيد"⁶. فيمكننا أن نمثل هذا الحزن في السلمية المعجمية التالية:

الْبَتُّ أَشَدُّ الْحُزْنِ
الْأَسْفُ حُزْنٌ مَعَ غَضَبٍ
الْأَسَى وَاللَّهْفُ حُزْنٌ عَلَى الشَّيْءِ يَفُوتُ
الْكَرْبُ الْغَمُّ الَّذِي يَأْخُذُ بِالنَّفْسِ



فصفة " البث " التي تقع في أعلى السلم هي أقوى صفات السلم حجاجية في وصف وتبيين حال يعقوب عليه السلام، وأقواها قياما بعملية التوجيه الحجاجي، في حين أن الصفة التي تقع في أسفل السلم هي صفتي "الكرب والأسى" وبالتالي فهي أقل مفردات السلم حجاجية لأنها تصف حالة زمانية ومكانية معينة. فهذا الحزن الطويل والشديد من لدن يعقوب عليه السلام أثر على جسده و جوارحه؛ فاللسان كان مشغولاً بقوله، والعين بالبكاء عليه وابيضاضهما، والقلب بالغم الشديد على كتمانها.

أما في قصة موسى عليه السلام جاءت صفة "أسف" في قوله تعالى :

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي
أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَا حَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ
إِنَّ الْفُؤَامَ يَسْتَضَعُّبُونِي وَكَادُوا يَفْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي
مَعَ الْفُؤَامِ الظَّالِمِينَ ﴿٧﴾

والأسف أشد الغضب. وقيل: "الحزن، وغضبه من حيث له قدرة على تغيير منكرهم"، وأسفه وهو حزنه من حيث علم أنه موضع عقوبة لا يد له بمدفعها ولا بد منها. قال ابن عطية: "والأسف في كلام العرب متى كان من ذي قدرة على من دونه فهو غضب، ومتى كان من الأقل على الأقوى فهو حزن، وتأمل ذلك فهو مطرد، ثم أخذ موسى عليه السلام يوبخهم على إضلالهم، والوعد الحسن ما وعدهم من الوصول إلى جانب الطور الأيمن، وما بعد ذلك من الفتوح في الأرض والمغفرة لمن تاب وآمن وغير ذلك مما وعد الله أهل طاعته"⁸.

يخبر الله تعالى أن موسى عليه السلام رجع إلى قومه من مناجاة ربه وهو غضبان أسف مما صنعوه من عبادة العجل. فقال أبو الدرداء: "الأسف شديد الغضب". وقال ابن عباس والسدي: "أسفا أي حزينا". والأسف أشد الحزن⁹. أي: بئس ما عملتم بعد ذهابي، أعجلتم عبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر ربكم. وألقى الألواح على الأرض التي فيها التوراة من شدة الغضب.

أما صفة الكرب في قصة نوح عليه السلام جاءت في قوله تعالى : وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن

قَبْلُ فَاَسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴿٦٨﴾¹⁰ . وما تضمنته

هذه الآية الكريمة من دعاء نوح عليه السلام ربه جل وعلا أن ينتصر له، من قومه فينتقم منهم، وأن الله أجابه فانتصر له، فأهلكهم جميعا بالغرق، جاء موضعا في آيات آخر من كتاب

الله كقوله تعالى في الأنبياء: وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ

كَانُوا قَوْمٌ سَوِيٌّ بَآعَرَفْتَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٦٩﴾¹¹ . وقوله تعالى أيضا : وَلَقَدْ

نَادَيْنَا نُوحَ بْنَ نِعَمٍ الْمُجِيبُونَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴿٧١﴾

وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ ﴿٧٢﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿٧٣﴾ سَلَّمَ عَلَىٰ نُوحٍ

فِي الْعَلَمِينَ ﴿٧٤﴾ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٧٥﴾ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ

﴿٧٦﴾ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ ﴿٧٧﴾¹² .

و" الكرب " هو الحزن الشديد والغم، ووصفه بـ "العظيم" لإفادة أنه عظيم في نوعه فهو

غم على غم. والمعني به الطوفان، وهو كرب عظيم على الذين وقعوا فيه، فإنجاء نوح عليه

السلام منه هو سلامته من الوقوع فيه، لأنه هول في المنظر، وخوف في العاقبة والوقوع فيه

موقن بالهلاك. ولا يزال الخوف به حتى يغمره الماء ثم لا يزال في آلام من ضيق النفس ورعدة

القر والخوف وتحقيق الهلاك حتى يغرق في الماء. وإنجاء الله إياه نعمة عليه، وإنجاء أهله نعمة

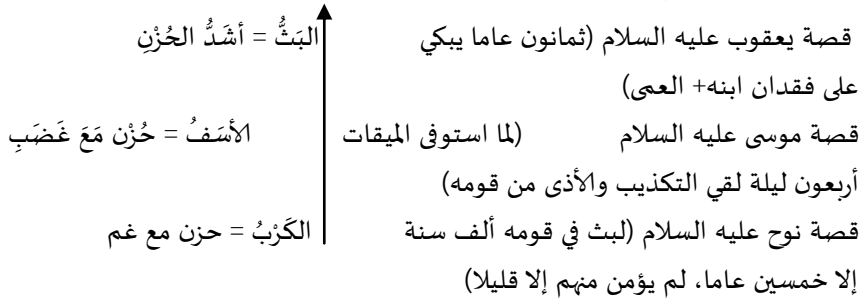
أخرى، وهلاك ظالميه نعمة كبرى، وجعل عمران الأرض بذريته نعمة دائمة¹³ . فنوح عليه

السلام لبث في قومه " ألف سنة إلا خمسين عامًا يدعوهم إلى الله عز وجل، فلم يؤمن به منهم

إلا القليل، وكانوا يقصدون لأذاه ويتواصلون قرنًا بعد قرن، وجيلا بعد جيل على خلافه"¹⁴ .

ومن خلال هذا العرض لمشاهد الحزن وترتيبته في بعض النماذج من القصص القرآني، نجد أن الثعالب يصف أوصاف الحزن من خلال المراتب الآتية فيقول: "الْكَمْدُ حُزْنٌ لَا يُسْتَطَاعُ إِمْضَاؤُهُ، الْبَثُّ أَشَدُّ الْحُزْنِ، الْكَرْبُ الْغَمُّ الَّذِي يَأْخُذُ بِالنَّفْسِ، السَّدَمُ هَمٌّ فِي نَدَمٍ، الْأَمَى وَاللَّهْفُ حُزْنٌ عَلَى الشَّيْءِ يَفُوتُ، الْوَجُومُ حُزْنٌ يُسَكِّتُ صَاحِبَهُ، الْأَسْفُ حُزْنٌ مَعَ غَضَبٍ، وَالْكَابَةُ سُوءُ الْحَالِ وَالْإِنْكِسَارُ مَعَ الْحُزْنِ، التَّرَحُّ ضِدُّ الْفَرَحِ"¹⁵.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نرتب ونصنف هذه النماذج (قصة يعقوب، وقصة موسى، وقصة نوح عليهم السلام) في السلم التالي:



فالصفات التي تقع في أسفل السلم من قبيل "الكرب"، هي أقل صفات السلم حجاجية، في حين أن الصفة التي تقع في أعلى السلم من قبيل "البث" و"الأسف" هي الصفات التي تحتوي على السمات التأثيرية لما يكون السلم، وبالتالي فهي أكثر مفردات السلم حجاجية.

ب. سلمية الصرف: إن السلمية في اللغة كامنة في اللغة كجهاز بجميع مستوياته، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن سلمية الجهاز تتجاوز المستوى المعجمي في ذاته، إلى الجانب الصرفي التصريفي وحسبنا دليلا نظام الزيادة في المعجم، وطريقة تكون المفردة في اللغة وذلك بالزيادة إليها. وكمثال على ذلك نضرب الشواهد التالية:

1- قال تعالى في وصف إسماعيل عليه السلام: **وَإِذْ كُنَّا فِي الْكُتُبِ**

إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴿١٦﴾

2- قال تعالى في وصف إبراهيم عليه السلام عليه السلام: **وَإِذْ كُنْ**

فِي الْكَتَبِ إِبْرَاهِيمَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ¹⁷

في الشاهد الأول جاء وصف إسماعيل عليه السلام في قوله تعالى: **إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ** هذا ثناء من الله تعالى على إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما السلام، خص بصدق الوعد عند صبره، وتسليم نفسه للذبح فوق فجاء على لسانه: **بَلَّغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَتَأَتَّى بِفِئْتٍ لَّيْسَ بِكَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ** ¹⁸

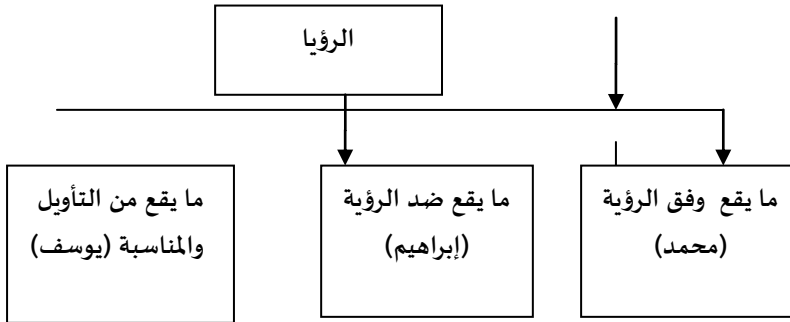
وقول ابن عباس -رضي الله عنه- أيضا في السياق نفسه: "أنه وعد صاحباً له أن ينتظره في مكان، فانتظره سنة" ¹⁹. ذكر إسماعيل عليه السلام بصدق الوعد وإن كان موجوداً في غيره من الأنبياء تشريفاً له وإكراماً كالتلقيب نحو: الحليم، الأواه، والصدِّيق، ولأنه المشهور المتواصف من خصاله ²⁰. أما الشاهد الثاني جاء وصف إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: **إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا** وفي الصديق قولان:

أحدهما: أنه مبالغة في كونه صادقاً، وهو الذي يكون عادته الصدق، لأن هذا البناء ينبي عن ذلك يقال: رجل خمير وسكير للمولع بهذه الأفعال ²¹.

وثانيهما: أنه الذي يكون كثير التصديق بالحق حتى يصير مشهوراً به، والأول أولى وذلك لأن المصدق بالشيء لا يوصف بكونه صديقاً، إلا إذا كان صادقاً في ذلك التصديق، فيعود الأمر إلى الأول ²²، وأعظم وعْدٍ صدقه وعْدُهُ إياه إبراهيم عليه السلام بأن يجده صابراً على الذبح، في قوله تعالى: **وَلَنَذِيَنَّهُ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمَ ۖ فَذَصَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي**

الْمُحْسِنِينَ ²³، فصدقت الرؤيا هي "قد فعلت مثل صورة ما رأيت في النوم أنك تفعله. وهذا ثناء من الله تعالى على إبراهيم بمبادرته لامتنال الأمر ولم يتأخر" ²⁴. والمقصود من

ذلك تقوية الدلالة على كون الأنبياء صادقين. ويذهب المفسرون إلى أن الرؤيا على ثلاثة أقسام جاءت موضحة في المخطط التالي:



فالرؤية منها ما يقع على وفقها كما في قوله تعالى في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم: "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ"، ثم وقع ذلك الشيء بعينه، ومنها ما يقع على الضد كما في حق إبراهيم عليه السلام فإنه رأى الذبيح وكان الحاصل هو الفداء والنجاة، ومنها ما يقع على ضرب من التأويل والمناسبة كما في رؤيا يوسف عليه السلام²⁵، فلهذا السبب وجد أهل التعبير على أن المنامات واقعة على هذه الوجوه الثلاثة. أما فيما يخص سلمية الصرف لصفة "الصدق" فيمكننا أن نمثلها في السلم التالي:

صديق
صدوق
صادق



فالانتقال من صادق إلى صدوق ثم من صدوق إلى صديق فيما نرى قد استدعته الوظيفة الحجاجية للغة²⁶، وبالتالي رُقِيَّ وقع الكلمة من خلال موقعها في السلم الحجاجي؛ إذ الانتقال من صيغة إلى أخرى بما يقتضيه هذا الانتقال من زيادة، إنما هو في الحقيقة انتقال

من درجة إلى أخرى في السلم. والملاحظ أن ما توفره اللغة من صيغ صرفية من اسم الفاعل، وأسماء التفضيل والصفة المشبهة وصيغ المبالغة، يؤكد سلمية اللغة فاسم الفاعل أقل تعبيراً عن المعنى من صفة المشبهة التي تدل على ملازمة الموصوف للصفة، وصيغة المبالغة أقوى منهما، لاحتوائها على مقولة العدد والكثرة لذلك كانت عملية إنتاجها تقتضي زيادة خاصة، وذلك من خلال مقولة التضعيف والحركة الطويلة.

ولئن كانت السلمية في المعجم يفضحها المرجع والوظيفة المرجعية للغة، فإن سلمية النظام الصرفي تكشفه المفردة في حد ذاتها في مستوى تكوينها، وذلك بزيادة بعض الصراف إلى الجذع الذي تقع عليه الزيادة، وكل زيادة تؤدي إلى زيادة معنى جديد نصطلح عليه بتعميق دلالة اللفظ في السلم (Approfondissement)²⁷. من ذلك زيادة الحركة الطويلة والتضعيف، للحصول على صيغة المبالغة، لتحقيق معنى أقوى لا يحققه اسم الفاعل أو الصفة المشبهة.

ج . سلمية التقسيم البلاغي: نقصد بسلمية التقسيم البلاغي ما يوفره المكون البلاغي للملفوظ من قيمة مضافة عبر تبدلات جهازه، ليحتل درجة مهمة من السلم الحجاجي، وبالتالي ذو طاقة حجاجية تدفع المتلقي إلى الإذعان والتسليم.²⁸

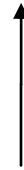
والحقيقة أن سلمية البيان البلاغي ندركها من خلال درجتي الخطاب (الحقيقة/ المجاز)، والمجاز في حد ذاته قائم على التراتبية وحسبنا دليلاً أنواع التشبيه، وأضرب الاستعارة، وصروف الكناية. ويمكن أن نضرب مثالا على هذا بعدم قيام التشبيه رغم تنوعه بنفس الدور والوظيفة الحجاجية في الملفوظ.

البحر كعلي كرما

علي بحر

علي كالبحر

علي كريم



إنّ التشبيه المقلوب هو الذي يقلب فيه طرفي التشبيه، فيسبق فيه المشبه به المشبه، يبدو لنا أنه على كثافة دلالية تؤهله لأن يكون في هرم السلم من التشبيه الضمني والتشبيه التمثيلي، لأن وجه الشبه فيه يكون أقوى وأظهر، ولو أجزل لنا أن نضع أصناف التشبيه ضمن السلم من الأضعف إلى الأقوى لتحصلنا على السلم التالي:

التشبيه المرسل (ما ذكرت فيه الأداة)

التشبيه الضمني	(يكون المشبه والمشبه به ضمنيان يلمحان من خلال التركيب)
التشبيه التمثيلي	(إذا كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد)
التشبيه المقلوب	(يكون المشبه مشبهاً به، إذا كان وجه الشبه فيه أقوى وأظهر)
التشبيه المؤكد	(ما حذفت منه الأداة)
التشبيه المفصل	(ما ذكر فيه وجه الشبه)
التشبيه التام	(المستوفي لجميع أركانه)

جاء التشبيه في قصة المنافقين الذين حلوا الربا وجعلوه مثل البيع في قوله تعالى: **قَالُوا**

إِنَّمَا أَلْبَيْعٌ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا²⁹، في هذه الآية تشبيه لطيف

يسمى "التشبيه المقلوب" وهو أعلى مراتب التشبيه؛ حيث يصبح المشبه مشبهاً به مثل قولهم: القمر كوجه زيد، والبحر ككفه. والمقصود هو تشبيه الربا بالبيع المتفق على حله، ولكنّه بلغ اعتقادهم في استحلال الربا، أنهم جعلوه أصلاً وقانوناً فقاموا به، حتى شبهوا به البيع، فنظموا الربا والبيع في سلك واحد لإفضائهما إلى الربح³⁰، وفيه عكس التشبيه، والأصل: إنما الربا مثل البيع، إذ الكلام في الربا لا البيع، قصدوا المبالغة، كأنهم جعلوا الربا أصلاً وأقوى من جهة الربح فقاموا عليه البيع وهو الفرع.

إنّ قراءتنا للتشبيه على هذا النحو يدلنا على مدى خفاء المعنى وظهوره؛ فالمعنى في التشبيه المفصل مثلاً أكثر جلاء منه في التشبيه الضمني أو التمثيلي. ومعلوم أن الحجاج هو لعبة المعنى بين الظهور والخفاء، وأنجع الحجاج ما كان المعنى فيه يتراوح بين الظهور والخفاء. فالتشبيه "مما اتفق العقلاء على شرف قدره، وفخامة أمره في فن البلاغة، وأن تعقيب المعاني به لا

سيما قسم التمثيل منه يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحا، أو ذما، أو افتخارا، أو غير ذلك³¹. وشأن التشبيه كشأن الاستعارة فهي على درجات من القوة والضعف. وكذا الشأن مع أصناف الخبر قد قسمه القدامى إلى ثلاثة مراتب: الابتدائي وهو ما خلا من المؤكدات، ويقع في قاعدة السلم، في حين أن الخبر الطلبي هو ما قام على مؤكد واحد، أما الخبر الإنكاري فهو ما قام على أكثر من مؤكدين. جاء في قصة نوح عليه السلام : **وَقَالَ ازْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْريهَا وَمُرسِيهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**³².

ففي التعليل بالمغفرة والرحمة رمز إلى أن الله وعده بنجاتهم، وذلك من غفرانه ورحمته. وأكد بـ "إِنَّ" و "لام الابتداء" تحقيقاً لأتباعه بأن الله رحمهم بالإنجاء من الغرق³³. وهو ما يقابل ذكر الانتقام من الكافرين بإغراقهم أجمعين، كما قال : **إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**³⁴. وعليه فإن قراءة القدامى للخبر على هذا النحو تؤهلنا إلى أن ندرسه ضمن سلمية اللغة فنحصل على الشكل التالي:

- الإنكاري: إن ربي لغفور رحيم
- الطلبي: إن ربي غفور رحيم
- الابتدائي: ربي غفور رحيم



إنّ هذه السلمية الناجمة عن اللغة بجميع أنظمتها معجما وصرفا وبلاغة هي التي سيقع الانطلاق منها في تحديد سلمية الخطاب-الانجاز، وينضاف إليها ما يوفره التركيب وخصائصه من علاقات خاصة. ومنه نجد أن سلمية اللغة مبثوثة في جميع أنظمتها يكمل بعضها بعضا، ولاسيما إذا أضيف عامل المقام، أو وضعيات الخطاب، فإنها تساعدنا على اكتشاف هذه السلمية علاوة على ما صرح به أنسكومبر وديكرو، من أن الوظيفة الأولية للغة هي الوظيفة

الحجاجية، ويقتضي إظهار هذه الوظيفة أن تكون اللغة سلمية تراتبية كيفما تتفاضل الأقوال وتتمايز نجاعتها في استمالة المتلقي وضمان تسليمه.

والملاحظ من هذه المستويات للسلم الحجاجي أنها تهدف في أساسها إلى تأكيد نتيجة معينة، تسبقها معطيات أو بالأحرى مقدمات، تسهم بطريقة مضبوطة في التقديم، لتحقيق القضية المطروحة، أو دحضها. يترتب على هذا أن السلم الحجاجي يتمتع بالخصائص التالية:

1. القوة: هناك علاقة بين الترتاب الحجاجي والقوة؛ حيث تمتلك كل حجة قوة قد تزيد، أو تنقص على قوة حجة أخرى. بمعنى أن العلاقات الحجاجية تكون متفاوتة في قوتها بحسب القوة الحجاجية لكل حجة، ومن ثم فالعلاقات الحجاجية تتصف بالقصدية التي تستند إلى مجموعة من الاستراتيجيات التي تسعى إلى غاية واحدة.

2. التوجيه الحجاجي: ترتكز العلاقات الحجاجية على ما نسميه "التوجيه" الذي يقوم بتحديد تسلسل القضايا، وفيه ينتهي الملفوظ لنفس الفئة حجاجية، ويسعى لتحقيق غرض معينة. ويتضح لنا في الأخير أن القيمة الحجاجية للملفوظ ما لا تنحصر في المعلومات التي ينقلها؛ بل تتوقف على التوجيه الحجاجي لهذا الملفوظ الذي ينتهي بالمخاطب إلى قصد محدد. فالعلاقات الحجاجية تتميز بالقصدية الحجاجية التي تساهم في تحديد التوجه الحجاجي للملفوظ.

الهوامش:

¹ (إذ أن هذا النمط من التأليف المعجمي له أهمية في الدرس اللغوي، لأنه يوضح الخصائص التي تتسم بها اللغة موضوع الدرس من حيث اللفظة المفردة ومكانها في الاستعمال. على أننا نلفت إلى أن الثعالي لم يكن يتجرى تقديم كتاب شامل في هذا الموضوع، لأنه كان يكتفي بإيراد ألفاظ قليلة في كثير من الموضوعات التي تناولها. ومن هذا القسم من كتابه نختار قوله في أوائل الأشياء: "الصبح أول النهار، الغسق أول الليل، الوسي أول المطر، البارض أول النبت، اللعاع أول الزرع، السلاف أول العصير، الباكورة أول الفاكهة، البكر أول الولد، الطليعة أول الجيش..." أبو منصور الثعالي، فقه اللغة وسر العربية، القاهرة، 1284هـ، ص: 19.

⁽²⁾ ينظر: الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، في باب ترتيب البياض فيقول: "أبيض، يقق، لهق، واضح، ناصع، هجان وخالص" ص: 251. أما ترتيب السواد جاء في باب ترتيب السواد: "أسود، أسحم، جون، فاحم، حالك، حانك، حلكوك، سحكوك، خداري، دجوجي، غريب، غدافي" ص: 274.
⁽³⁾ ينظر: عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2011، ص: 122.

⁽⁴⁾ يوسف، الآية: 86.

⁽⁵⁾ تفسير الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دار إحياء التراث العربي، ج 18، ص: 502.
⁽⁶⁾ الثعلبي النيسابوري أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان، دار إحياء التراث العربي، 2002، ط 1، ج 5، ص: 250.

⁽⁷⁾ الأعراف، الآية: 150.

⁽⁸⁾ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تج: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ط 1، ج 6، ص: 249.

⁽⁹⁾ البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص: 284.

⁽¹⁰⁾ الأنبياء، الآية: 76.

⁽¹¹⁾ الأنبياء، الآية: 77.

⁽¹²⁾ الصافات، الآيات: 75، 82.

⁽¹³⁾ ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص: 47.

⁽¹⁴⁾ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، 1999، ج 5، ص: 354.

⁽¹⁵⁾ ينظر: الثعالبي، فقه اللغة، ج 1، ص: 657.

⁽¹⁶⁾ سورة مريم، الآية: 54.

⁽¹⁷⁾ سورة مريم، الآية: 41.

⁽¹⁸⁾ سورة الصافات، الآية: 102.

⁽¹⁹⁾ الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص: 25.

⁽²⁰⁾ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 6، ص: 188.

⁽²¹⁾ الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج 21، ص: 545.

⁽²²⁾ المصدر نفسه، ص: 545.

⁽²³⁾ سورة الصافات، الآية: 104، 105.

⁽²⁴⁾ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 23، ص: 154.

⁽²⁵⁾ ينظر: الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج 26، ص: 355.

⁽²⁶⁾ فصفة الصدوق جاءت عند أهل اللغة لتدل على رقي في السلم من صفة الصادق، وصفة الصديق أيضا، وهذا ابن منظور يقول: "ورجل صدوق أبلغ من الصادق...، وصدق صادق كقولهم شعر شاعر، يريدون

المبالغة والاشارة. والصديق الدائم التصديق، ويكون الذي يصدق قوله بالعمل."ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، 193.

⁽²⁷⁾ عز الدين الناجح ، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص: 127.

⁽²⁸⁾ المرجع نفسه، ص: 127.

⁽²⁹⁾ البقرة، الآية: 275.

⁽³⁰⁾ ينظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي، البحر

المديد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ج1، ص: 274.

⁽³¹⁾ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، 1998،

ص: 203.

⁽³²⁾ هود، الآية: 41.

⁽³³⁾ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص: 74.

⁽³⁴⁾ الأعراف، الآية: 167.

الطريقة الدرقاوية بالجزائر: الحضور والأثر

د. مختار بونقاب

جامعة معسكر

Abstract:

-We Will analyze this study through the brotherhood of Derkaoua as practice Sufi maghrébine. Nous try to view the temporal conditions of its emergence in Algeria as order and then study its different sections as zaouia. and the role that it has played religiously .culturel. Educational and socio-political.

Keywords:

Derkaoua- zaouia- soufie maghrébine.- Algeria to the Ottoman era

لعل من المواضيع الهامة التي لم تحض بالاهتمام المناسب من قبل الباحثين والدارسين لتاريخ الجزائر الحديث، المواضيع ذات الطابع الثقافي، هذا إذا استثنينا بعض النماذج والجهود النادرة التي اهتمت بالموضوع كالعامل الموسوعي الذي قام به سعد الله في مؤلفه الموسوم بـ "تاريخ الجزائر الثقافي".

مع ذلك وداخل هذا الزخم من ماضيها الثقافي وتراثنا المجيد، لا تزال بعض المواضيع جديرة بالدراسة والبحث بخاصة ما يتعلق بالطرق الصوفية، ومنها الطريقة الدرقاوية لما تميزت به من قوة ونفوذ من جهة، ولما لعبته من أدوار ووظائف من جهة أخرى. على الأقل خلال العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي الأمر الذي جعلها تبرز في واجهة الكثير من الأحداث والوقائع التي عرفتها البلاد. من هذا المنطلق حاولنا في هذه الورقة البحثية الموسومة بـ: الطريقة الدرقاوية بالجزائر: الحضور والأثر " الوقوف على نشأتها و أصل تواجدتها بالجزائر، وأهم أدوارها خاصة الدينية التربوية، متسائلين عن نشأتها وأصول تواجدتها بالجزائر؟ وكذا أهم مشاربها الفكرية و الفلسفية ؟ وأهم فروعها، وصولا إلى منهجها في التربية الصوفية، ومدى مساهمة شيوخها وأتباعها في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر سواء الثقافي أو الاجتماعي ؟

نشأة الدرقاوية وأصول تواجدها:

تجمع المصادر على أن الدرقاوية طريقة صوفية مغربية متفرعة عن الشاذلية، وأن أول من دعا إلى مذهب الدرقاوية هو "الشريف إدريس" المدعو علي بن عبد الرحمن الجمل أو الجمال. هو أبو الحسن بن عبد الرحمان الجمل الفاسي من جماعة العمرانيين الذين استوطنوا في الشمال الغربي من مدينة فاس المغربية، وهو من أشهر الفقهاء الذين عملوا حسب تعاليم القرآن الكريم والعقيدة الصوفية الشاذلية، سافر إلى تونس أين درس على عدد من شيوخها، وعند رجوعه إلى فاس درس التصوف فكان من المتصوفين العارفين الذين أحاطهم الناس بالسمعة والقداسة⁽¹⁾ أسس الشيخ علي الجمال زاوية في فاس، وكان من أشهر تلامذته "مولاي العربي الدرقاوي". رغم أن العربي الدرقاوي كان مؤسس الطريقة ومنظمها إلا أنها تنسب إلى أحد أسلافه، وهو أبو عبد الله محمد بن يوسف الملقب بأبي درقة.⁽³⁾

أما مولاي العربي الدرقاوي فقد نظم الطريقة ووضع أسسها على قواعد صحيحة، كما أكمل نشر تعاليمها⁽⁴⁾. وهو من بني زروال المراكشيين، ولد سنة 1150هـ/ 1737م من أسرة شريفة بقبيلة بني زروال التي نشأ بها. اهتم بالقراءة فحفظ القرآن وأتقنه، ثم اشتغل بالعلم فتتلمذ على الشيخ أبي الحسن سيدي علي الجمل الذي أخذ عنه علم الباطن بعد ما كان قد تحصل على علم الظاهر.⁽⁵⁾ كما تلقى عنه الورد العام، ثم الورد الخاص بعد أن اختبره.

في بني زروال، أسس الدرقاوي زاويته، واهتم بالإرشاد والتربية فكثرت أتباعه ومريدوه، وزاد عدد طلاب العلم عنده. امتاز مولاي العربي بأخلاقه الفاضلة ومخالفة النفس والهوى، واستطاع الجمع بين الشريعة والحقيقة وبين العلم والتربية فاعتبر من أكابر الشيوخ الذين أعطوا للشاذلية دفعا قويا وجديدا. إذ يصفه عبد الباقي مفتاح بالمجدد الأكبر للتصوف عموما وللشاذلية خصوصا خلال القرن الثالث عشر الهجري.⁽⁶⁾ كان العربي الدرقاوي يمشي مرتكزا على عصا تقليدا لسيدنا عيسى عليه السلام ويلبس المرقع تقليدا لسيدنا أبي بكر وسيدنا عمر رضي الله عنهما، ويحمل السبحة حول عنقه تقليدا لأبي هريرة رضي الله عنه، ويعيش حياة

عزلة تقليدا لسيدنا عيسى عليه السلام .⁽⁷⁾ بالإضافة إلى الشيخ الجمل تتلمذ العربي الدرقاوي على عدة شيوخ منهم:

- الشيخ أبو عبد الله بن محمد بن علي الحسني .
- الولي سيدي العربي البقال .

أما نسبه للطريقة الشاذلية فقد مثلناه بالشكل التالي تقريبا للصورة:⁽⁸⁾



توفي العربي الدرقاوي سنة 1239هـ/1823 م، ودفن بزوايته في جبل بوبريج بعد أن نشر مبادئ الطريقة وتعاليمها خلفا عددا كبيرا من الشيوخ والمربين ولذلك لقب ب: قطب الدائرة.⁽⁹⁾ تعتبر الدرقاوية من الطرق الصوفية الهامة في المغرب الأقصى باعتبارها مثلت روح الشعب وإلهامه، كما قادته في جهاد الأجانب .

الطريقة الدرقاوية في الجزائر:

انتشرت الدرقاوية بالجزائر وخاصة في الإقليم الغربي منها عن طريق بعض المقدمين والأتباع الذين كونوا زوايا تابعة للزواية الأم، أو زوايا منفصلة عنها كما سنوضح ذلك، وكان مولاي العربي الدرقاوي في حياته حريصا على تزويدهم بقواعد السلوك من خلال رسائله .

ولعل من أسباب سرعة انتشارها الاعتماد على الريف كمجال لنشر تعاليمها وأفكارها مستغلة بعده عن الحكم المركزي من جهة، والمستوى العقلي لسكان الريف من جهة أخرى⁽¹⁰⁾

تعاليم الطريقة الدرقاوية:

إن تعاليم الطريقة هي مجموعة الوصايا التي كان يوصي بها العربي الدرقاوي أتباعه. وتتمثل في التالي:

. ذكر الله عن طريق التمايل .

. الامتناع عن الكذب .

. تجنب أصحاب السلطان والحكم .

. الإكثار من التعبد ليلا ونهارا .

. كبح الشهوات والصبر على الجوع .

. الابتعاد عن الأمور الدنيوية .

. التشدد في التقشف .

. لبس الرث من الثياب .

فكثيرا ما كانوا يلبسون الثوب المرقع . الخرق أو الدربالة . لذلك لقبوا ب: " أبي دربالة " أي صاحب الثوب المرقع.⁽¹¹⁾ . والدرقاوية رغم محافظتها على أذكار وأوراد الشاذلية إلا أنها جددت الشاذلية عن طريق الممارسات الصارمة والانضباط المثالي . فهي أساسا حركة تهدف إلى تجديد الطريقة الشاذلية بالتشدد في التقشف والابتعاد بها عن الشؤون الدنيوية⁽¹²⁾

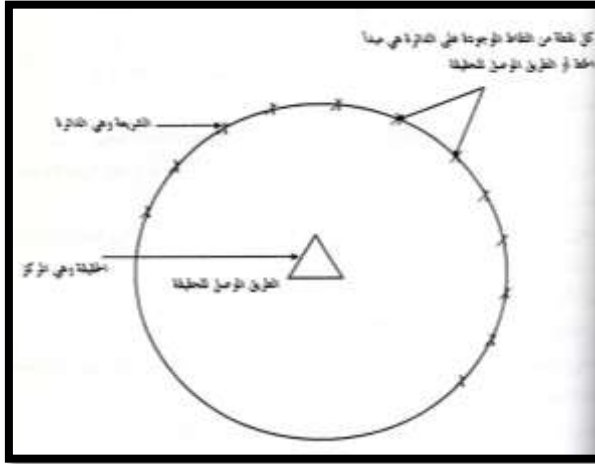
المنهج الديني والتربوي للطريقة الدرقاوية:

هدف كل طريقة صوفية على ما يبدو هو التربية والترقية، ذلك رغم اختلافها في الأساليب. وللوصول إلى هذه الغاية فإن الطريقة الدرقاوية تلزم أتباعها بالشروط التالية:

أولا: الالتزام ظاهرا وباطنا في جميع الأحوال بالشرعية، فهي أساس الطريقة وغايتها . والشرعية هي مجموعة الأحكام التي وردت عن الشارع والمعبر عنها بالدين . وتتضمن الشرعية فضلا عن

الناحية الإعتقادية الجوانب التشريعية والاجتماعية، فهي قاعدة السلوك، ولا يمكننا فصلها عن الحقيقة، أو الطريقة:

- الشريعة هي أوامر الله تعالى ونبيه عليه الصلاة والسلام من الأحكام التي ورد بها التكليف والمعبر عنها بالدين .
 - الطريقة هي الأخذ بالتقوى وما يقرب إلى الله تعالى من قطع المنازل والمقامات .
 - أما الحقيقة فهي ما ورد به التعريف أي الوصول إلى المقصد ومشاهدة نور التجلي .
- وقد جمع الله تعالى بينهم في عدة آيات كقوله: " إياك نعبد وإياك نستعين " ⁽¹³⁾. إياك نعبد هي حفاظا للشريعة . وإياك نستعين هي إقرار بالحقيقة . وكل شريعة حقيقة، وكل حقيقة شريعة، كما أن الحقيقة هي نتيجة للطريقة لا العكس ⁽¹⁴⁾.
- لتقريب الصورة أكثر مثلنا العلاقة بين الشريعة والحقيقة بالشكل التالي وهو من إعدادنا:



ثانيا: يجب على المريد أخذ الطريقة عن الشيخ المربي العي وصحبته لوجه الله تعالى . ويرى القوم أن ملازمة الشيخ وحرمة والامتنال لأوامره واجتناب نواهيه أمر واجب. وفي هذا السياق يقول ابن عاشر هذه الأبيات من كتاب التصوف: ⁽¹⁵⁾

يصحب شيخا عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك
يذكره الله إذا رآه ويوصل العبد إلى مولاه
يحاسب النفس على الأنفاس ويزن الخاطر بالقسطاس
إلى أن يقول:

يجاهد النفس لرب العالمين ويتحلى بمقامات اليقين
فالتربية الكاملة تكون بالأخذ عن الشيخ المريبي الحي الذي حصل على جميع المقامات
في طريق السلوك . وتمثل المهمة التربوية لهذا الشيخ في ثلاثة مسائل أساسية هي:
التخلي: معناه أن يتخلى المريد عن جميع الرذائل والصفات القبيحة، فيجذب نفسه ويطمئن
قلبه استعدادا للسير في الطريق . وهي المرحلة الأولى .
التحلي: يقصد به التحلي بالفضائل والصفات الحميدة . وهي المرحلة الثانية .
التجلي: هو الوضوح والكشف، والوصول إلى المقام العالي . وهي المرحلة الثالثة .
إذا مات الشيخ على الأتباع أن ينقادوا لمن خلفه، ولا يخرجون عن طوعه وإرادته .⁽¹⁶⁾

ثالثا: إتباع المريد للشيخ المريبي: ذلك بالانتهاء عن المحرمات والمكروهات، والالتزام بالفرائض
والسنن، ثم الالتزام بالأوراد، والعلم، والمذاكرة، والمحبة، وهي بمثابة الأركان الأربعة للطريقة
الدرقاوية.⁽¹⁷⁾

أوراد الطريقة الدرقاوية:

إن فضل الأذكار والأوراد وأهميتها يكمن في الوصول إلى درجة الإحسان . ويعرفها سيد نور
بن سيد علي على أنها تمارين لطائفية ودورات قلبية تدريبية يتغلب بها المريد على الثورات
النفسية وتقطع الخطوات الباطنية، ثم يثبت ويرسخ حضور الله تعالى في القلب، ومن ثم
يحصل المريد على درجة الإحسان.⁽¹⁸⁾ فالأذكار والأوراد وسيلة لتنقية القلب من كل هم وكدر،
والانشغال بالله تعالى لا غير وللدرقاوية ثلاثة أنواع من الأوراد هي كالتالي:

أ/ الورد اللازم: هو الورد الذي يلزم المريد ولا يفارقه من حيث الأوقات، إذ تحدد له فترات زمنية معينة، وهو قراءة واحدة في النهار وأخرى في الليل مايلي: الاستغفار، والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، وقول: " لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير". كل ذلك مائة مرة ، ثم قراءة سورة الإخلاص ثلاثا، والفاتحة وتلاوة جزء من القرآن، والدعاء .

ب/ أوراد غير لازمة: هي غير الملائمة للمريد، لا تقدم إلا لمن طلبها وذلك لتدعيم الورد اللازم، أي ليست مفروضة على المريد، وغير محددة بأوقات معينة: كالأحزاب الشاذلية، والصلاة المشيشية، وأسماء الله الحسنى، وأدعية ...⁽¹⁹⁾

ج/ الورد الدائم: هو الذي يلتزم به المريد في جميع الأحوال النفسية: حالات المرض، الضيق، السفر... ويتمثل عند الدرقاوية في قول: " لا إله إلا الله " التي يتدرج ذاكها من توحيد الأفعال في علم اليقين، إلى توحيد الصفات في عين اليقين، إلى توحيد الذات في حق اليقين. يشترط في ذكر الله تعالى أن يكون في البداية على انفراد تفاديا للوساوس النفسية، كما لا يجب أن يكون مجرد ترديد باللسان، وإنما هو تفكير في عظمة الله سبحانه وآلانه بهدف تحول تصور عقيدة الرؤية والمشاهدة القلبية إلى اليقين تدريجيا .⁽²⁰⁾

مراحل الترقى:

تتمثل في مرحلتين متكاملتين: مرحلة الذوق والوجدان، ومرحلة الشهود والعرفان.

أما مرحلة الذوق الوجداني فهي تدرج المريد عبر مقامات النفس من الأمارة بالسوء، إلى اللوامة، إلى المطمئنة، فالراضية، فالمرضية، فالملهمة، فالكاملة ، وذلك بهتذيب روح الفقير تدريجيا عبر المراتب والمقامات بهدف الوصول إلى التخلق بأخلاق الرسول عليه الصلاة والسلام. أما مرحلة الشهود والعرفان فهي العروج عبر مراتب الوجود، إذ بعد الحصول على مراتب الإسلام، والإيمان، والإحسان ، يحدث التطور عبر العوالم التالية: عالم الملك، عالم الملكوت، عالم الجبروت، عالم العزة. ف التربية الروحية للدرقاوية هو الانتقال من مرحلة

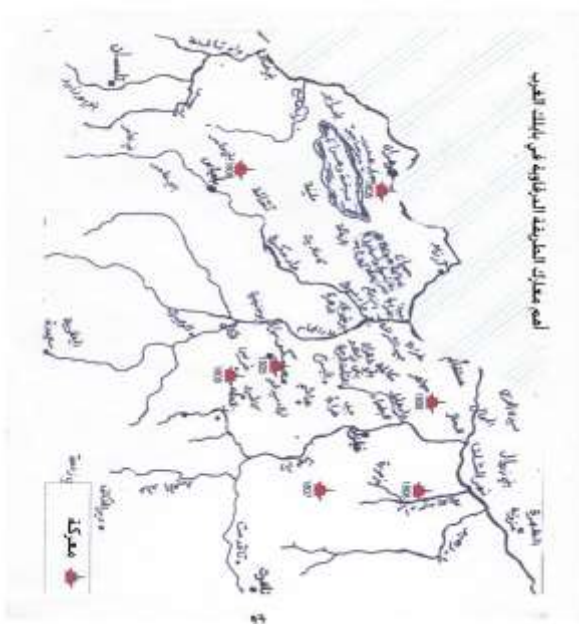
المعاينة أي المراقبة إلى المشاهدة، وهي رؤية الله تعالى في كل شيء، والترقي من علم اليقين الذي يتصف به السالك قبل الدخول في الطمأنينة إلى حق اليقين.⁽²¹⁾

ثورات الطريقة الدرقاوية بالجزائر

كثيرا ما ارتبط اسم درقاوة بالثورة نظرا لحركاتهم وثوراتهم بالجزائر ضد الوجود العثماني، أو لمقاومتهم للاحتلال الفرنسي، وسنوجز ذلك في التالي:
فترة التواجد العثماني:⁽²²⁾

- أ / ثورة ابن الأحرش البودالي: 1804 م . في منطقة وادي الزهور، نواحي قسنطينة .
ب / ثورة عبد القادر بن الشريف الدرقاوي: 1805 م . في بايلك الغرب: معسكر، وهران.

خريطة توضيحية لمعارك الطريقة الدرقاوية في الجزائر:



(23) مرحلة الاحتلال الفرنسي:

أ / محاولة محمد بن إبراهيم الثورة ضد فرنسا في الغرب الجزائري، نواحي واد العبد، ونواحي غريس بمعسكر .

ب / ثورة الحاج موسى الدرقاوي: 1833م/1849م، في نواحي شرشال والمدية .

ج / ثورة عبد الرحمن العامري: 1845م بنواحي سيدي بلعباس .

فروع الطريقة الدرقاوية بالجزائر:

1. الطريقة الهبرية: يرتبط اسم الهبرية بـ الحاج محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الهبري العزوي المولود عام 1823 م، ويعود أصل الشيخ الهبري إلى عائلة مرابطية من أولاد بوعزة، دوار أولاد الزعيم ، كان في بداية أمره مقدما لزاوية في منطقة الريف ثم أصبح زعيم نواة إخوان.⁽²⁴⁾ أما نسبه بالدرقاوية فيتصل بالشيخ محمد بن قدور الوكيل الكركري عن الشيخ أبي عزة المهاجي الذي أخذ عن مولاي العربي الدرقاوي .⁽²⁵⁾

كانت زاويته في ضريوية أو دريوية في بني يزناسن وامتد نفوذها ما بين جبال الريف غربا ووهران شرقا. وانتشرت زواياها بعد ذلك في كل من سعيدة، ومعسكر، وتيارت ... والملاحظ أن الهبرية قد تمسكت بمبادئ وتعاليم وأوراد الطريقة الدرقاوية، فامتازت بالتشدد واتهمت بالتعصب في الدين، إذ جاء في دائرة المعارف الإسلامية أن الشيخ الهبري كان مثالا للدرويش المتعصب الذي يكره غير المسلمين ولا يعترف بسلطان لغير أشياخه في الدين.⁽²⁶⁾ لا يزال أتباع الهبرية في الكثير من زواياها بالجزائر ملتزمين بمبادئها وتعاليمها ومحافظين على أذكراها وأورادها ، وهي منتشرة على وجه الخصوص في نواحي تلمسان: ندرومة، مغنية، سيدو، إلى جانب فرندة بولاية تيارت وسعيدة، وسيدي بلعباس، ومعسكر ...

أما برنامجها الأسبوعي فيتمثل في التالي:⁽²⁷⁾

. الفقه 03 مرات أسبوعيا .

. السيرة النبوية مرة في الأسبوع .

. الأذكار مرة في الأسبوع .

. التربية الروحية مرة في الأسبوع .

أما أذكراها وأورادها فهي:

. قراءة الصلاة المشيشية، نسبة إلى ابن مشيش وهي عبارة عن دعاء .

. تلاوة القرآن الكريم يوميا ما بين صلاة المغرب وصلاة العشاء، ثم الدعاء .

. قراءة الوظيفية وهي مجموعة من الأذكار النبوية والثناء على المصطفى عليه الصلاة والسلام .

. قراءة اللطيفية وهي قصيدة شعرية .

وفي مناسبات المولد النبوي الشريف يكون برنامج الهبرية كالتالي:

. قراءة همزية النهاني وهي قصيدة شعرية في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام .

. قراءة بردة البوصيري .

. قراءة همزية البوصيري .

تقاسم مشيخة الهبرية عدة شيوخ يختلفون في وسائل تبليغ تعاليم الطريقة، ويتباينون في علاقاتهم مع السلطة والحكم ، فبينما امتاز الشيخ عبد اللطيف⁽²⁸⁾ بتواضعه وشدة حيائه وتشدده في الدين مع إلزام أتباعه بمجاهدة النفس والرياضة الروحية والتذلل لله تعالى، والمرور بالخلوة إقتداءا بسيد الخلق للوصول إلى درجة الصفاء، إضافة إلى الإبتعاد عن الدنيا وزخرفها وتجنب أصحاب السياسة ، حيث نرى الشيخ أحمد الهبري⁽²⁹⁾ . والشيخ السنوسي مصطفى⁽³⁰⁾ لا يمانعان في ممارسة النشاط السياسي وذلك على غرار مشاركة أجدادهم في مقاومة الإستعمار ، وأنه . حسبهما . لا يوجد تعارض بين إمكانية تعاطي السياسة من وجهتها الإيجابية خدمة للصالح العام ورسالة التصوف الروحية خاصة في الظروف الحالية الصعبة التي تمر بها البلاد وحاجتها إلى كل أبناء المخلصين فكان الأول عضو المجلس الشعبي الولائي بوهران، والثاني رئيس المجلس الشعبي الولائي بغليزان ، زد على ذلك وصول السيد أبو عبد الله غلام الله إلى مرتبة وزير الشؤون الدينية والأوقاف، وهو من زاوية غلام الله بنواحي تيارت.⁽³¹⁾

2 . الطريقة العلوية: يرتبط اسم العلوية بالشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي الملقب بالشيخ حمو البوزيدي الذي تتلمذ عن الشيخ محمد بن قدور الشريف الوكيل الكركري، وقد أذن له

هذا الأخير بالإرشاد والتربية، وأمره بالذهاب إلى مستغانم أين درس عليه عدد من الفقراء أمثال التاجر الحاج أحمد بن الهاشي بن محمد بن قدور الوكيلى عن الشيخ محمد بن عبد القادر الباشا عن الشيخ أبي يعزى للشيخ البوزيدي زاويته بعي "تيجديت" فكثر أتباعه وانتشرت تعاليمه . أما شيوخ البوزيدي في الطريقة وسنده الدرقاوي فيتصل اسماعيل الذي بنى بالشيخ المهاجي عن شيخ الدرقاوية مولاي العربي الدرقاوي .

امتاز البوزيدي بكمثرى كراماته وحسن خلقه وغازة علمه ، وقد أخذ عنه بمستغانم بعض من أبنائها وفي مقدمتهم الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة مؤسس الزاوية العلوية، ولد هذا الأخير بمستغانم ما بين 1867 و 1874 م على اختلاف الآراء من عائلة عريقة اشتهرت بالعلم والمجد، انتسب أولا لطريقة الشيخ سيدي أحمد بن عيسى المكناسي، ثم اتصل بالشيخ حمو بن الحبيب البوزيدي وأخذ عنه الطريقة الدرقاوية. كان دائم التنقل بين وهران أين يلتقي بفقرائها في محلاتهم الخاصة، وبين مستغانم للملازمة شيخه. سافر إلى مصر وسوريا والهند، وقد أذن له شيخه بالإرشاد وتعمير الزاوية، فأنشأ زاوية أخرى بعي "تيجديت" على شاطئ البحر بمستغانم وأحسن بنائها فجعل بها مسجدا كبيرا للصلوات الخمس، وقاعات للتدريس، ومحلات للفقراء وأخرى للضيوف، وأماكن للخدم. وألحق بها مطبعة . المطبعة العلوية . لطبع تأليف الزاوية، ومخبزة عصرية بتجهيزات عصرية .

انتشرت الطريقة وزاد عدد أتباعها، مما دفعه إلى تأسيس زوايا جديدة في كل من: الجزائر، القبائل، وهران، غليزان، ومعسكر... ووصلت شهرته إلى الخارج. ولعل من خصوصيات الطريقة العلوية التي جعلتها تستقل عن الطريقة الدرقاوية هي استعمال الشيخ العلوي وسائل حديثة لبث أفكاره وتعاليمه، وسائل لم تستغلها الطرق الصوفية الأخرى المختبئة خلف حيطان الزوايا والخلوات، والعبادات الليلية السرية.⁽³²⁾

إن العصرية التي ميزت العلوية هي التي ساهمت في انتشارها ودخول بعض الأجانب إلى الطريقة خاصة من الفرنسيين الذين يشكك سعد الله في صدقهم وإخلاصهم فيقول: "...وقد دخل الطريقة العلوية بعض الفرنسيين المشبوهين الذين ادعوا اعتناق الإسلام."⁽³³⁾ أما بيرك

فيرى أن تعاليم الطريقة العلوية كانت حسب العديد إنجيل حديث .⁽³⁴⁾ وقد يكون مرد ذلك تساهلها واعتمادها على أسلوب المسايرة على عكس أغلب الطرق الأخرى . عمل الشيخ بن عليوة الذي اعتبر أحد كبار المشايخ بالجزائر على إصلاح المجتمع وجعله يتماشى مع متطلبات العصر، وبعد وفاته خلفه كل من:

الشيخ عدة بن تونس 1898 / 1952م: ولد بمستغانم، ونشأ في الزاوية العلوية، تربى على يد الشيخ "أحمد ابن مصطفى العلوي" كما درس بجامعة الزيتونة. واصل الشيخ عدة بن تونس منهاج شيخه، فنشر الطريقة وأنشأ المدارس وواصل تنظيم الموسم السنوي، وأصدر جريدة "لسان الدين الثانية" 1937 / 1939م و"مجلة المرشد" الشهرية باللغتين العربية والفرنسية 1946 / 1952م و"جريدة أحباب الإسلام".⁽³⁵⁾

لم يقتصر دور الشيخ عدة بن تونس على تسيير شؤون الزاوية فحسب بل كانت له مساهمات اجتماعية، وعمالية، وشبابية، ورياضية...أيضا . مما جعله يعد من جموع المصلحين الدينيين .⁽³⁶⁾ الشيخ المهدي بن تونس 1928 / 1975م: نشأ في الزاوية العلوية. وتربى على يد الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، فحفظ القرآن وألم بعلوم النحو واللغة، تمكن من علوم الحقيقة وأصول الشريعة، امتاز بأخلاقه الفاضلة مما جعله يخلف والده في مشيخة الزاوية عام 1952م، كان شعاره: الأخوة، المحبة، السلام.⁽³⁷⁾ أنشأ عددا من الزوايا التابعة للطريقة في الجزائر والمغرب وحتى في أوروبا ، شارك في حرب التحرير، ووضع الزاوية وأعضائها تحت تصرف جبهة التحرير الوطني مما أدى إلى سجنه وتعريض الزاوية وأتباعها للمراقبة.⁽³⁸⁾ الشيخ خالد عدلان بن تونس: وهو الشيخ الحالي للطريقة العلوية، يمتاز بالتسامح والسعي للفتح على الآخر.

تعد الطريقة العلوية من الطرق المجددة في التصوف من خلال سعيها إلى نشر الثقافة الروحية ومكارم الأخلاق وكذا العمل على إقامة أنشطة تربوية تعليمية واجتماعية، فهي بذلك تهدف إلى نشر العلم والمعرفة وترقية الثقافة والتعاليم الروحية السامية ذات الأبعاد الإنسانية.⁽³⁹⁾ من هذا المنطلق يتضح أن العلوية طريقة صوفية تربوية ثقافية لا شأن لها

بالمسائل السياسية. وفي هذا السياق يذكر ع. عبد الله أن العلوية تعتبر السياسة لعبة قدرة لأصحابها عالم تتقاذفه الحسابات والمصالح والأهواء، وهو حسب رأيهم يتنافى مع رسالة التصوف الروحية المبنية على الصدق والإخلاص⁽⁴⁰⁾. وعليه فهم غالبا لا يشاركون في الحكم ولا يقبلون المساعدات الحكومية. بل يعتمدون على استقلالية مواردهم المالية التي تبقى مفتوحة أمام الهبات ودعم الأتباع وبعض المحسنين... خاصة وأنهم كانوا قد تصادموا مع الدولة في عدة مناسبات، إذ بعد 1965 م أعلنت العلوية معارضتها ورفضها للاشتراكية، وفي 1968 م تم حظر نشاط الطريقة بتهمة التعاون مع قوى أجنبية... رغم ذلك استمر نشاط الطريقة بشكل سري حتى الثمانينات أين برزت بلقاءاتها ونشاطاتها الصوفية ومطبوعاتها.

يتجلى مظهر العصرية والتجديد في الطريقة في شخص شيخها الحالي خالد بن تونس الذي يعيش في الخارج، ويحضر الملتقيات العلمية والثقافية كمحاضر ومشارك، وغالبا ما يرتدي الزي الأوروبي، يجالس المسيحيين الذين دخل بعضهم الإسلام على يده، وهذا ما ينكره عليه بعض أتباع الطرق الأخرى.⁽⁴¹⁾ للعلوية مجموعة من المراجع الكبرى التي تنظم سنويا في عدد من المناسبات التي يلتقي فيها أتباع الزاوية وهي: جمع آخر شعبان: يلتقي فيه الفقراء للحرص على قيام ليالي شهر رمضان المبارك بالذاكرة والصلاة على الرسول الأكرم. جمع العيدين: عيد الفطر وعيد الأضحى. جمع أيام المولد النبوي الشريف: يكون الاجتماع منذ دخول الشهر حتى اليوم الثاني عشر منه. بالصلاة على النبي وشرح الأحاديث الشريفة.

الاحتفال السنوي: غالبا ما يكون في فصل الخريف من كل سنة، تلقى به المحاضرات، ويجتمع فيه الأتباع، ويدعى إليه الضيوف، ويكون بالزاوية الأم في مستغانم. كان للعلوية السبق في تأسيس الجمعيات الثقافية والدينية التي ساهمت في توعية المواطنين وجعلهم يتفاعلون مع واقعهم المعاش.⁽⁴²⁾ زيادة على دورها الديني التربوي، للطريقة العلوية أدوار ومشاركات في مجالات أخرى كالتعليم. تقديم دروس تدعيمية للتلاميذ، والمساعدات الاجتماعية بتنظيم مائدة رمضان، وحفلات ختان الأطفال، والنشاطات الرياضية.⁽⁴³⁾ وعليه فالعلوية طريقة تتماشى ومستجدات العصر، فشيخها قد دعا منذ الثمانينات إلى ضرورة استعمال واستغلال

الإعلام الآلي لنشر تعاليم الدين وأفكار طريقته ، وفي هذا السياق كتب صاحب مقال الجمهورية أن هذا ما جعلها . الزاوية . دائما حيوية ومتفتحة على الآخر تفتحا يجعلها تقوم بدورها باطمئنان مجسدة أهدافها الروحية والوطنية، و الاجتماعية والفكرية في تكامل متناسق .⁽⁴⁴⁾

3 / الطريقة الحبيبية: تنتسب الحبيبية للعالم الفقيه "محمد بن الحبيب الأمغاري الإدريسي الحسني" الذي نشأ بمدينة فاس المغربية من أسرة كريمة شريفة.⁽⁴⁵⁾ حفظ القرآن، ودرس بجامع القرويين فتحصل على مختلف العلوم والفنون، وأصبح من العلماء العارفين العاملين . أخذ الطريقة عن الشيخ "محمد بن علي" الذي يعد شيخه وأستاذه في الطريقة، عن الشيخ "العربي بن الهواري" عن الشيخ "محمد بن العربي" عن الشيخ "أحمد البدوي" عن "مولاي العربي الدرقاوي" شيخ الدرقاوية⁽⁴⁶⁾ أذن له شيوخه بالبروز وتصدر المشيخة لنشر الطريقة، فأنشأ زاويته المشهورة بمكناس وتوافد عليه الناس لأخذ تعاليم الطريقة . أسس بعد ذلك مجموعة زوايا بالجزائر، كزاوية معسكر، وتنس، والبليدة... وغالبا ما كان يزور مريديه سنويا لإرشادهم وتربيتهم عن طريق مجالس الذكر والمذاكرة في التصوف والعلوم الشرعية . كان الشيخ يعرف التصوف على أنه الجمع بين الحقيقة والشرعية، والالتزام بكتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام .⁽⁴⁷⁾

4 / الطريقة البوعبدلية: تنتسب للشيخ "عدة بن الموسوم بن غلام الله البوعبدلي المشيشي الإدريسي" ولد في بطحاء الشلف، حفظ القرآن الكريم، ودرس التوحيد واللغة، والحديث والفلك على يد محمد بن عبد الرحمن . شيخ الطريقة الطيبية . أثناء تواجده بمازونة، أخذ الفقه على الشيخ "أبي طالب المازوني". اهتم بالتدريس والإمامة وانظم إلى الطريقة الرحمانية عن طريق والده، كما أخذ الطريقة القادرية على عبد القادر بن الأحول .⁽⁴⁸⁾

أما نسبه بالدرقاوية فيتصل بالشيخ "مولاي العربي الطويل" عن "مولاي العربي الدرقاوي" شيخ الدرقاوية . كان عدة بن غلام الله فقيها، عرف بالعدل والنزاهة والاستقامة، اشتغل بالتعليم والعبادة والإرشاد، فانتشرت طريقته من قصر البخاري شرقا إلى ثنية الحد إلى

العطاف، وغربا إلى مستغانم ومعسكر⁽⁴⁹⁾. أسس زاوية بإذن شيخه في جبل سخون بتيارت، وبنى فيها مسجدا وبيوتا لتعليم القرآن وإيواء الضيوف والفقراء. وعرفت زاويته ب: "زاوية أولاد الأكراد"⁽⁵⁰⁾. توفي الشيخ عدة عام 1866م ودفن بمقبرة "سيدي امحمد بن سماك" قرب مدينة تيارت، تاركا مجموعة شيوخ عرفوا بالعلم والصلاح، كان لهم الفضل في نشر الطريقة بالجزائر أمثال "الشيخ محمد الموسوم" صاحب زاوية قصر البخاري، و "الشيخ بن عبد الله الحسني" صاحب زاوية معسكر، و"الشيخ محمد بن قدور الشرقي" صاحب زاوية العطاف⁽⁵¹⁾.

5/ الطريقة البودلمية: تنتسب إلى الشيخ "البودالي بن عبد القادر الجباري" 1847/1910م وهو أحد كبار الشيوخ العارفين بالله، اشتهر بالتربية، وظهرت له كرامات، أخذ الطريقة عن شيخه "الحاج محمد بن أحمد بن عبد الرحمن العزوي الهبري" في زاوية تاغيت، وبعد ما مكث في زاوية شيخه أياما قضاهما في ذكر الإسم الأعظم في الخلوة، أمره شيخه بالسياحة ما بين سيدي بلعباس والشرق الجزائري، وأذن له بالتربية والإرشاد، فبنى زاويته في: تاخمارت في جبل أولاد إبراهيم بعين معمر لنشر تعاليم الطريقة⁽⁵²⁾.

اشتهر الشيخ البودالي بعظمة همته، وحسن سيرته، وأخلاقه الفاضلة، وكان كثير التردد على زاوية "سيدي حمو بن الحبيب البوزيدي" بمستغانم، وذلك بأمر من شيخه. بعد وفاته، دفن بزاويته وخلفه ابنه "الحاج ابن إبراهيم البودالي" الذي كان قد أخذ الطريقة عن شيخه "محمد بن الحاج محمد الهبري العزوي" وقد أذن له هذا الأخير بالإرشاد والتربية وذكر الاسم الأعظم، فخصص زاويته لتحفيظ القرآن، وقد تخرج منها العديد من الحفظة، وأقام مسجدا للصلوات الخمس، وبنى محلات للذكر والمذاكرة. كما أسس زوايا في كل من فرندة، معسكر، سعيدة، وسيدي بلعباس... من تلامذته "الحاج المغراوي بن الحبيب" و "سيدي محمد الوجدي" و"سيدي أحمد الحبوشي" ...⁽⁵³⁾

6/ الطريقة المدينية: هي طريقة صوفية متفرعة عن الدرقاوية الشاذلية، ظهرت مع أوائل القرن التاسع عشر الميلادي في حدود 1820 م بمصراتة في طرابلس على يد الشيخ "محمد بن حمزة المديني" نسبة للمدينة المنورة. أما سعد الله فيذكر أن مؤسسها هو "الحاج موسى بن

الحسين المصري الدرقاوي" الذي تخلق عن تعاليم الشاذلية في الحياد وتدخل في السياسة .⁽⁵⁴⁾ ويبدو أن محمد المدني هو أحد الشيوخ الذين عملوا على نشر الطريقة في بلدان المغرب العربي، ودليل ذلك إشارة سعد الله إلى الشيخ محمد المدني على أنه أخذ الطريقة الدرقاوية عن مولاي العربي الدرقاوي شيخ الطريقة الدرقاوية. رغم ذلك، فإن "رين" يرى أنها طريقة خارجة عن الدرقاوية، حين يقول: "تشهد الطريقة المدنية اليوم طريقة مشهورة ومستقلة عن الدرقاوية الشاذلية المعروفة عند سي الميسوم بالجزائر أو حتى المغرب." ⁽⁵⁵⁾ ويظهر مما سبق ذكره أن المدنية طريقة درقاوية ودليل ذلك سندها الروحي. أما ما ذكره "رين" فيؤكد أن الطريقة استقلت بعد ذلك عن الدرقاوية الطريقة الأم .

انتشرت المدنية في عهد الشيخ "محمد ظافر المدني" الذي انتقل إلى المغرب، والتقى "بالشيخ العربي الدرقاوي" فأخذ عنه الطريقة ، والمدنية طريقة تميل إلى التجديد وملازمة الروح العصرية .⁽⁵⁶⁾ مثلها بالجزائر المقدم "يحيى بن أحمد" وكان لها مجموعة زوايا في كل من أولاد نايل، وإقليم وهران، لكن بأعداد قليلة من الأتباع تحدد بزوايتين وحوالي 1600 مريدا حسب ديون و كبولاني .⁽⁵⁷⁾

أما تعاليمها فتتمثل في التالي:

- الدعوة إلى الوحدة الإسلامية .
- تقوى الله في السر والعلانية .
- الإحسان إلى عباد الله .
- السياحة مع الفقراء .
- دوام ذكر الله تعالى .
- التواضع .

في ختام موضوعنا هذا توصلنا إلى النتائج التالية:

- تعد الدرقاوية حركة تجديد صوفي عن طريق إحياء أفكار وتعاليم الطريقة الشاذلية. والدرقاوية طريقة صوفية مغربية تعتمد التشدد والصرامة في تعاليم الدين.

- كان للدرقاوية وظائف دينية تربوية تسعى من خلالها إلى ترقية المريد عبر المراتب والمقامات وصولاً إلى درجة الإحسان باعتبارها أعلى سلم التدرج الصوفي.
- لعبت الدرقاوية أدواراً سياسية سواء في المغرب أو في الجزائر من خلال الثورات التي قادها أتباعها ضد الحكم العثماني، وضد الاحتلال الفرنسي، فشكّلت بذلك هيئة أو مؤسسة تتبنى آلام المجتمع وأماله وتضطلع بمهمة الدفاع عنه.
- كثيراً ما تمازج في الدرقاوية العامل الديني بالعامل السياسي وذلك من خلال حضورها في عديد الأحداث التي شهدتها الجزائر خلال الفترة الحديثة. إذ أصبح مصطلح درقاوي في كثير من أدبيات المدرسة الاستعمارية مرادفاً للكلمة مقاوم أو ثائر.
- انتشرت الدرقاوية بخاصة في الغرب الجزائري لقربه جغرافياً من المغرب، وللتشابه الذي يجمع سكان المنطقة الغربية وسكان المغرب في التركيبة السوسيو اجتماعية .
- يجب الإشارة إلى أن كل الإحصائيات حول الدرقاوية أو فروعها بالجزائر كانت من مصادر فرنسية، لكنها تبقى نسبية للسرية التي تتمتع بها هذه الطرق من ناحية، وللاقتصارها على فترات زمنية محددة من ناحية ثانية.
- تفرعت عن الدرقاوية بالجزائر مجموعة طرق أخرى كالهيرية، الحبيبية، البوعبدلية، البودلمية، المدنية، والتي غالباً ما حافظت على المبادئ العامة وتعليم الطريقة الأم من تقشف ورياضة روحية واتخاذ الخلوة ...، كما تفرعت عنها العلوية والتي أصبحت بدورها طريقة جزائرية تميزت بالتفتح والتسامح مع مسايرة مستجدات العصر.
- اعتمدت العلوية على هياكل ووسائل حديثة لبث أفكارها ونشر تعاليمها كالمدراس، الجمعيات، الصحافة، المطبوعات ...، واهتمت بالتعليم وتربية النشأ حتى سميت الجمعية العلوية للثقافة والتربية الصوفية. وهي وسائل وأدوار تشبه إلى حد كبير تلك التي استعملتها الحركة الإصلاحية.
- لاتزال زوايا الدرقاوية وفروعها تنشط لحد الآن في الجزائر محافظة على التعاليم والمبادئ العامة للطريقة الأم ولو بدرجات مختلفة.

الإحالات :

¹ Rinn .l.marabouts et khouanes .Adolphe Jourdan .Alger .1884, p 241.

² Ibidem.

³ -أبو درقة هو أحد العلماء العارفين الزاهدين، يرجع نسبه إلى إدريس بن إدريس الأكبر، كان كثير القيام والصيام، لقب بأبي درقة .وهي الترس من الجلود كالدرقة الكبيرة التي كان يحملها ليحتني بها في الحروب .ابن عجيبة، الرسائل الدرقاوية، المقدمة

⁴ -إسماعيل العربي .معجم الفرق والمذاهب الدينية، ص: 169 .

⁵ -نعني بعلم الظاهر الشريعة، ويعلم الباطن الحقيقة .

⁶ -عبد الباقي مفتاح، كيفية التربية في الطريقة الدرقاوية الشاذلية .مقال مخطوط بمكتبة مصطفى بن تهامي بمسكرة، ص: 1 .

⁷ -Depont et Coppolani .les confréries religieuses musulmanes ;Alger: Adolphe Jourdan 1897.p 503 .

⁸ -تم إعداد هذا الشكل من قبلنا وذلك اعتمادا على مجموعة من المصادر والمراجع منها: الرسائل الدرقاوية، رسالة التجريد والتفريد، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة البهريّة، les confréries religieuses musulmanes .

⁹ -عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق .ص: 01 .ويعد أبو عبد الله محمد الغماري الحسني، والشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، والشيخ أحمد البدوي، من أبرز تلامذته .

¹⁰ -العيد مسعود، المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، سيرتا، العدد العاشر، أبريل 1988 .ص: 12 .

¹¹ -كور، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، ص: 199 .

¹² -إسماعيل العربي، معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، منشورات دارالأفاق الجديدة، المغربي، 1993، ص: 169 .

¹³ -سورة الفاتحة . الآية: 05

¹⁴ -أحمد الشافعي، المفاهيم العلية في المآثر الشاذلية .مصر: مطبعة مدبولي الألباني 1961 . ص، ص: 184، 187 .

¹⁵ -ابن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين .تونس: مطبعة الشاذلي الزواق .ص: 121 .

¹⁶ - وفاة الشيخ تؤدي أحيانا إلى خروج البعض عن الطريقة الأم وتكوين طرق فرعية .

- ¹⁷ - عبد الباقي مفتاح، كيفية التربية في الطريقة الدرقاوية الشاذلية، مقال مخطوط بمكتبة مصطفى بن تهايم، بلدية معسكر..ص: 04 .
- ¹⁸ - سيد نور بن سيد علي، التصوف الشرعي. بيروت: دار الكتب العلمية 2000. ص: 67 .
- ¹⁹ - لمزيد من المعلومات، يراجع: بونقاب مختار، تاريخ الطريقة الدرقاوية في الجزائر. المرجع السابق. الفصل الثاني
- ²⁰ - سيد نور بن سيد علي، المرجع السابق. ص: 69 .
- ²¹ - بونقاب مختار، تاريخ الطريقة الدرقاوية في الجزائر. المرجع السابق. ص، ص: 68، 70 .
- ²² - لمزيد من المعلومات، يراجع:
- الزياني، محمد بن يوسف، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران .
- الزهار، الحاج أحمد الشريف، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهارنقيب أشرف الجزائر .
- مسلم بن عبد القادر، أنيس الغريب والمسافر .
- المزاري، الأغا بن عودة، طلوع سعد السعود .
- Depont et Coppolani. les confréries religieuses musulmanes.
- I.rinn .marabouts et khouanes.
- Andre.p.j. contribution a l'étude des confréries religieuses musulmanes.
- ²³ - بونقاب مختار، تاريخ الطريقة الدرقاوية في الجزائر، المرجع السابق. ص، ص: 99، 104 .
- ²⁴ - Depont et Coppolani. op.cite.p: 509.
- ²⁵ - أحمد الهبري، اللوحة البدرية في التعريف بالطريقة الهبرية. نسخة مخطوطة في مكتبتنا كهدية من طرف المؤلف ، ص: 09
- ²⁶ - كور، المرجع السابق. ص: 204 .
- ²⁷ - مقابلة لنا مع مقدم زاوية الشيخ بن يلس بتلمسان .
- ²⁸ - شيخ الطريقة الهبرية البلقايدية بزاوية سيدي معروف
- ²⁹ - شيخ الهبرية بمرافال . وهران
- ³⁰ - شيخ الهبرية بزمورة . غليزان .
- ³¹ - بونقاب مختار، المرجع السابق، ص: 114 .
- ³² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص: 127 .
- ³³ - نفسه . ص: 129 .
- ³⁴ - Berque J., un mystique moderniste le chikh ben alioua. in r.a .n72 . 1936 p.p: 691.692
- ³⁵ - رشيد محمد الهادي بن تونس،ص: 113
- ³⁶ - راجع: عوض الله بن الحسن مصطفى البحيصي، من أعلام الإصلاح الديني: الشيخ العلامة عدة بن تونس. مستغانم: المطبعة العلوية. 1992 .

- ³⁷ - رشيد محمد الهادي بن تونس، المرجع السابق . ص: 116 .
- ³⁸ - عبد القادر بن عيسى المستغاني، مستغانم وأحوازها عبر العصور، المطبعة العلوية ، مستغانم ، 1996 ، ص: 88 .
- ³⁹ - هذه الكلمة خصنا بها الحاج مراد ممثل الزاوية العلوية بمستغانم أثناء زيارتنا لها والاستفسار عن وجه التجديد في الطريقة.
- ⁴⁰ - ع. بن عبد الله، عندما تصبح الزوايا قاعدة خلفية للنشاط السياسي، جريدة السفير، ص: 12
- ⁴¹ - الشيخ خالد عدلان غير ملتحى، وغالبا ما يلبس الزي الأوروبي. وهو أمر غير مألوف لدى العامة والطرق الصوفية الأخرى
- ⁴² - ع. ميموني، الزاوية العلوية بمستغانم . جريدة الجمهورية، ص: 12 .
- ⁴³ - تصريح الشيخ مراد، المقابلة السابقة الذكر.
- ⁴⁴ - عبد القادر ميموني، المقال السابق . ص: 13 .
- ⁴⁵ - العشعاشي، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية . تحقيق: مصطفى يلس شاولش. ص: 116 .
- ⁴⁶ - الشيخ محمد بن الحبيب، ديوان بقية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين . ترتيب وتصحيح: أبو حفص عمر . دار الطباعة الحديثة . الطبعة الثانية، ص: 115 .
- ⁴⁷ - قال الشيخ عن الطريقة والتصوف السني: "فلها تصوف محرر على كتاب سنة مقرر". فالأصل حسبه هو الإسلام . أما الطرق فهي فروع لكل منها اجتهاده.
- ⁴⁸ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي . ص: 116 .
- ⁴⁹ - مصطفى العشعاشي، المرجع السابق. ص: 112
- ⁵⁰ - بونقاب مختار، تاريخ الطريقة الدرقاوية... المرجع السابق . ص: 51 .
- ⁵¹ - رشيد محمد الهادي بن تونس، المرجع السابق . ص: 87 .
- ⁵² - أحمد الهبري، اللوحة البدوية في تعريف الطريقة الهبرية ص: 23 .
- ⁵³ - بونقاب مختار، تاريخ الطريقة الدرقاوية بالجزائر، المرجع السابق . ص: 55 .
- ⁵⁴ - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق . ص: 122 .
- ⁵⁵ - Rinn L., marabouts et khouanes. Adolphe Jourdan. Alger. 1884. p: 242 .
- ⁵⁶ - إسماعيل العربي، المرجع السابق . ص: 331 .
- ⁵⁷ - Depont et Coppolani . les confréries religieuses musulmanes. Adolphe Jourdan . Alger . 1897. p: 519.

جهود المستشرقين الفرنسيين في خدمة تراث المغرب الاسلامي ليفني بروفنسال أنموذجا

محمد الزين

جامعة سيدي بلعباس

Abstract:

This research seeks to attempt to highlight aspects of the contribution School French Orientalism in the Muslim West Heritage Service. This study tries to shed light on the role of the French Orientalist "Levy Provencal" in the transfer of the Arab-Islamic culture to Western Europe, and to provide scientific research services.

Keywords:

French Orientalism - Levy Provencal- School French Orientalism- Arab-Islamic culture

يسعى هذا البحث إلى محاولة إبراز جوانب من اسهامات مدرسة الاستشراق الفرنسي في خدمة تراث الغرب الاسلامي، حيث كان لمدرسة الاستشراق الفرنسي دورا بارزا في بعث روح الترجمة، وإقامة العلاقات بين الشرق والغرب؛ نتيجة للحروب الصليبية، والتبادل التجاري عبر صقلية، والفتح الإسلامي للأندلس، وامتداد الدولة العثمانية. وقد امتد اهتمام المستشرقين الفرنسيين بثقافة الغرب الاسلامي، منذ ذلك الوقت حتى العصر الحديث، وهذه الدراسة ستحاول أن تلقي الضوء على دور المستشرق الفرنسي " ليفني بروفنسال " في نقل الثقافة العربية الاسلامية إلى الغرب، وتقديم خدمات بحثية، دون الوقوف على تحليل الجوانب السلبية، أو التطرق إلى نظرة المستشرق للشرق بطرفها السلبي والإيجابي، فهي دراسة مسحية تلقي الضوء على المساحة التي أفردتها المستشرق الفرنسي المذكور آنفا لتراث الغرب الاسلامي. يعتبر علم الاستشراق حديث الظهور؛ إلا أن معرفة الشرق وما يتعلّق به من أفكار فذلك يعود إلى الأزمان الغابرة، ويؤيد ذلك ما عثر عليه في التنقيبات من النقوش الأثرية على الأحجار، ثم تلت ذلك حركة الاستشراق في القرون الوسطى، لتؤكد ذلك من خلال الوقائع التاريخية والنصوص الجغرافية، وكتب الأسفار وغيرها.

نورد في هذا المقام سؤال يتردد دائما في أذهان الباحثين ، و المفكرين ممن تناولوا علاقة الشرق بالغرب وهو : ما الهدف من اهتمام الغربيين بالشرق؟ الآلاف من المستشرقين الباحثين

في مختلف نواحي الحضارة العربية، عشرات اللغات المستخدمة في دراستهم، عشرات الدول التي تخصص مبالغ مهمة من ميزانياتها لدعم مثل هذه الدراسات، ونجد الكثير بل المئات من المؤسسات و الجامعات التي تفتح أبوابها لاحتضان ورعاية هذه الدراسات، بالرغم من كل ذلك تُقام هذه الدراسات لدراسة حضارة غريبة عنهم، ومن هنا يزداد السؤال تشعباً، هل كل الأمم التي اهتمت بحضارات بعضها بنفس القدر الذي اهتم به الأوروبيون بالحضارة العربية الإسلامية؟ وماهي أبرز جهود المستشرق ليفي بروفنسال في خدمة تراث الغرب الاسلامي؟

- نظرة الغرب إلى الشرق قديماً:

على الرغم من كثرة استعمال كلمة الشرق، منذ ألفي سنة على الأقل، لكن للأسف ليس لها مفهوم واضح محدد وثابت، فهي تدل أحياناً على الجهة التي تشرق منها الشمس، فكل بقعة من الأرض هي شرق وغرب في وقت واحد؛ بحسبما يكون موقع الشخص الذي يتحدث عن هذه البقعة. ويبدو أن (هيرودوت) كان يدرك مفهومي الشرق والغرب، ففي كتاباته أطلق مفهوم الشرق على منطقة آسيا، ومفهوم الغرب على منطقة أوروبا، وعلى ما يبدو فإن هذا الإدراك جاء متأثراً بالحرب (الفارسية-اليونانية)، التي تركت تأثيراً عميقاً على اليونانيين، فجعلتهم ينظرون بأهمية بالغة إلى البقعة الجغرافية الواقعة شرق بلادهم ويعبرون عنها بمفهوم الشرق¹.

وفي عهد الرومان، عندما كانت مدينة روما تمثل المركز الأهم في العالم الغربي (العاصمة المقدسة ومركز البابوية)، عُني بمفهوم الشرق البلاد الواقعة شرق إيطاليا، وتجلّى هذا المفهوم بشكل واضح بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية عام (395م)، إلى الإمبراطورية الغربية وعاصمتها روما، والإمبراطورية الشرقية وعاصمتها بيزنطة، وتبعه الخلاف المذهبي بين البابوية في روما، وبين البطريركية في القسطنطينية؛ ما أدى إلى قيام الكنيسة الشرقية (الأرثوذكسية) إلى جانب الكنيسة الغربية (الكاثوليكية)². ثم تطور المفهوم الغربي للشرق، فصار بعد ظهور الإسلام وتوسع دولة المسلمين، يطلق عموماً على البلاد الإسلامية، وأثناء الحروب الصليبية أصبح الين الإسلامي رمزاً للشرق، وأوروبا المسيحية رمزاً للغرب.

وهنا لابد من الاعتراف بأن نظرة العالم الغربي للشرق، على الرغم من قدمها، إلا أنها لم تكن إلا مزيجاً من الشعور بالخوف، وعدم الاطمئنان من الشرق، وبأنه الآخر الذي لا بد من التغلب و التفوق عليه، ونتيجة لهذا الشعور الذي ترسخ في أذهان الغرب بفعل عوامل تعددت على امتداد العصور الطويلة لهذه العلاقة، نظر الغرب إلى الشرق نظرة عدا و تعال لم تستطع إزالتها من الذهنية الغربية، حتى الأقلام المنصفة والمؤثرة في القارئ الغربي، وكأن هذا الشعور أضحى شعوراً مكتسباً عند الغرب، كما يكتسب الوليد بالفطرة فن الرضاعة من صدر أمه.

تُعبّر ظاهرة الاستشراق، عن علاقة الغرب الفكرية مع عالم الإسلام طوال الفترات التي صاحبت الاحتكاك العسكري، والاقتصادي خلال نهاية الفترة الوسيطة، لتعرف بهذا المصطلح بداية من سنة 1799³، وقد فضلت توسيع مجال الاستشراق الكلاسيكي ليشمل العالم الغربي بما يحمله هذا المصطلح من معنى إيديولوجي ليشمل الشعوب المندمجة في فلك الحضارة الغربية من خارج القارة الأوروبية، وبما أن الموقف من الاستشراق قد تراوح بين الرفض و التردد وأحياناً القبول من التيارات الفكرية في العالم الإسلامي، الموقف الغربي منه لم يكن كذلك إلى غاية إن أصدر الباحث الأمريكي ذو الأصول الفلسطينية إدوارد سعيد كتابه الشهير الموسوم بـ "الاستشراق" سنة 1978 والذي أثار ضجة وردود أفعال لأقطاب الاستشراق وعلى رأسهم "برنارد لويس Bernard Lewis"، أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة برنستون Princeton University، ماكسيم رودنسون Maxim Rodinson الباحث البارز في ميدان الدراسات الإسلامية بفرنسا، حول الخلفيات الحقيقية للاهتمام بدراسة الشرق الإسلامي.

وبما أن الاستشراق وليد المركزية الأوروبية، فإنه اعتمد على خطاب المتفوق لتسهيل إدارة الأهالي المسلمين من طرف الحكومات الاستعمارية، إنه أراد على حسب تعبير عبد الله العروي لتشويه صورة الإسلام والروح العربية، وتبرير بطريقة غير مباشرة السيطرة السياسية الأوروبية . لقد تباينت صورة هذا الشرق المرسوم من طرف الغرب؛ بحسب تعبير إدوارد سعيد، في التيارات المهتمة به في البلدان الغربية: بين التركيز على سلبيات تاريخ الإسلام، كما بدا ذلك عند أغلب المستشرقين الإنجليز، وبين التقليد العدائي و التجديد في الاستشراق الفرنسي، و سيطرة روااسب المركزية الأوروبية في الاستشراق الأمريكي، وتعدد اتجاهات الاستشراق الألماني

بسبب عدم تورط ألمانيا في احتلال دول العالم الإسلامي من جهة ، و تقارب ألمانيا النازية في موقفها من اليهود مع بعض الآراء العربية⁴. لكن ظهرت بوادر أزمة للاستشراق الكلاسيكي ، بسبب انتهاء مبررات وجوده الاستعمارية مع استقلال الدول الإسلامية ، وازدياد ورن العلوم الاجتماعية ، و الإنسانية ، وهذا ما أدى إلى ظهور جيل جديد ممن يهتمون بدراسة الشرق وفق رؤية جديدة أكثر عملية تعتمد أساسا على مقاربات سوسيولوجية وأثنويولوجية ولسانية⁵. و باعتباره ظاهرة ثقافية، فإن الاستشراق المعاصر اكتسب صفة الموسوعية الأوروبية في محاولة معرفة الآخر أملا في فهم صيرورته التاريخية ، ومن ثم احتوائه ، وتوجيهه وفق المنظومة الفكرية الغربية⁶. ولهذا نجده يتعامل مع التراث العربي المخطوط منه خصوصا منذ قرون و يكتب عن تاريخ المسلمين سواء في بلاد المشرق ، أو بلاد المغرب و الأندلس. وفق تصور بني اعتمادا على عدة آليات و خلفيات تتعلق بتصوير الآخر⁷ ، و من هذا المنطلق كان اهتمام التوجه الإستشراقي بتياراته الكلاسيكية و المعاصرة في دراسة تاريخ بلاد المغرب ، مع محاولة فهم كيف تحولت بلاد البربر (la berbérie) إلى بلاد المغرب بهويتها الحالية من خلال التركيز على مرحلة الفتوحات ثم الهجرة الهلالية.

- أصول عائلة المستشرق الفرنسي ليفي برفنسال:

استقطبت مدينة الجزائر منذ مطلع القرن الثامن عشر شأنها شأن العديد من الموانئ المتوسطية أعداد لا يستهان بها من يهود مدينة ليفورن LIVORNE الإيطالية؛ المفعمين بحب المغامرة والبحث عن الثروة، والذين تألقوا في مجال التجارة والمال والأعمال المرتبطة بهما، ويستند اجتذاب الإيالات العثمانية ببلاد المغرب لهم حسب ما أورد هرشبورغ (HIRSCHBERG)⁸، على ترخيص يرجع إلى عهد السلطان سليم الأول (1512-1520)، سمح بموجه لليهود- رعايا الدوق الأكبر بتوسكانا، الذين لجأوا إلى ليفورن بعد طردهم من إسبانيا خلال الفترة من 1492 إلى 1496 بإمكان ممارسة أنشطتهم التجارية بالموانئ العثمانية، وإذا

كان هذا الترخيص قد حفز على ما يبدو أعدادا منهم للهجرة في اتجاه كل من تونس وطرابلس في وقت مبكر فإن الأمر بالنسبة لموانئ إيالة الجزائر لم يتم إلا ابتداء من أواخر القرن السابع عشر 17، وبداية القرن الثامن عشر 18.

لقد اضطر اليهود تحت كل الضغوط والاضطرابات إلى البحث عن تورات جديدة، ومواقع جديدة حيث يمكنهم أن يعيدوا هيكله أمورهم في مناطق أكثر أمنا واستقرارا، وأدى هذا إلى حركة جماهيرية عفوية من مراكز تجمعهم التقليدية في المناطق الداخلية والعمق الجزائري إلى المدن الشمالية خصوصا الساحلية منها، التي تتوفر فيها الشروط الأكثر ملائمة لممارسة الوساطة التجارية منذ مطلع القرن 15 م⁹.

لقد عرفت حركة التمدن هذه تسارعا كبيرا، وذلك بتدفق عدد كبير من العائلات اليهودية الجزائرية إلى جانب تلك وفدت من الأندلس، وقد توافد اليهود بصورة عامة على أهم المدن الشمالية؛ كالجزائر، وهران، مستغانم، تنس، تلمسان، شرشال وقسنطينة وهي المدينة الأهم بالنسبة لليهود الإيطاليين ليفورنو (livorne)، والتي وفدت إليها عائلة المستشرق المقصود بالبحث، فأصبحت بذلك المراكز الحضرية الكبرى التي تشكل أهم نقاط تركز العنصر اليهودي في الجزائر في ظرف لا يتجاوز قرنين، هذه الحركة التمدنية كما يؤكد ذلك المؤرخ اليهودي إيزنيث EISENBETH بدأت قبل القرن 15 م، إلا أنها نشطت أكثر منذ هذا التاريخ، وطوال القرن 16 م، إلى أن أصبح معظم أفراد الجالية اليهودية في القرن 18 م من سكان المدن، باستثناء يهود مزاب، وبعض الواحات الأخرى،¹⁰ وهذا ما لم يحدث مع المسلمين، الذين بقيت أغليبيتهم الساحقة مستقرة بالأرياف. ولقد كان هذا السلوك الاجتماعي للجالية اليهودية بالجزائر، يعبر عن فهم للتطورات العميقة، التي هبت على العالم وعن مساهمة مرنة للأحداث، وقدرة كبيرة على التأقلم معها، لأن التطورات الدولية والإقليمية والعلمية جعلت من المدن؛ خصوصا التي تطل على الحوض المتوسط الأقطاب الجديدة المحركة لحياة العامة ومراكز الثقل الجديدة لحركة النمو والتطور.¹¹

هذا السلوك، يعكس أيضا إطلاع اليهود على الأحداث المحلية والدولية، وهو ما ساعدهم على التعايش معها، فلما قدم العثمانيون إلى الجزائر، كانت الجالية اليهودية قد تركزت في المدن الكبرى، وخاصة المدن الشمالية منها بأعداد كبيرة، بعد أن بدأ يتراجع دور الريف تدريجيا، ويتغير وجه العالم مع مطلع القرن 16م، ورغم عدم توفر أرقام دقيقة حول عددهم آنذاك، يمكن تحديد حجمهم بالتقريب استنادا إلى بعض الوثائق والمصادر التاريخية الغربية ومذكرات الرحالة الذين مروا من الجزائر خلال هذه الفترة.¹²

كان عدد أفراد الطائفة اليهودية الجزائرية يتراوح في المتوسط ما بين 20000 و30000 نسمة يزيد ويتناقص حسب الظروف والأحداث الاقتصادية والسياسية التي تمر بها البلاد والتي تتحكم حتى في تشتتهم الجغرافي وحركتهم من منطقة إلى أخرى داخل البلاد، وأغلب التقديرات العددية المتوفرة حول يهود الجزائر تتعلق أساسا بيهود المدن الكبرى، وخاصة مدينة الجزائر، بحيث استقطبت هذه الأخيرة كأقصى حد من 10000 إلى 12000 يهوديا، مقابل 4000 إلى 7000 بوهرا وقسنطينية، وعدد أقل يقدر بالآلاف أو حتى بالمئات في المدن الصغيرة، أو ذات الأهمية التجارية الضعيفة والمتوسطة، من مستغانم، وعنابة، أو إلى بعض مدن الواحات جنوب الجزائر؛ خاصة منها منطقة وادي ميزاب.¹³

- نشأته وعوامل تكوينه:

ولد في مدينة الجزائر العاصمة في 1894م من أسرة يهودية، وتعلم في ليسيه قسنطينية بالجزائر، ثم دخل جامعة الجزائر، فتتلمذ على رينيه باسيه "René Basset" وجيروم كروكوتينو الشهير بأبحاثه في التاريخ الروماني القديم والجاهلي، بخاصة ومظان وروده¹⁴، وشيشرون بخاصة، وتردد بين اتجاهي هذين الأستاذين: الدراسات العربية والدراسات الرومانية، نال الليسانس من كلية الآداب في الجزائر.

ولما قامت الحرب العالمية الأولى التحق بالجيش الفرنسي في الشرق، وجرح في معركة الدردنيل الشهيرة، فنقل إلى مصر، ومنها إلى فرنسا فالمغرب ضابطا في الشؤون الإسلامية، وفي سنة 1919م انتدبه المشير ليوتي للعمل في معهد الدراسات العليا المغربية في الرباط، وعين

أستاذًا فيه (1920)، ثم مديرا له (1926-1935)، وفي تلك الأثناء قدم رسالة دكتوراه، عنوانها: مؤرخو الشرفاء LES HISTORIEN DES CHORFA¹⁵، وله نصوص عربية من ورغة: لهجة جبلة (في شمالي مراكش) باريس 1922 عند الناشر Leroux (في 285 ص وخريطة)¹⁶.
 لكن اهتمامه بمراكش ولهجاتها ما لبث أن اتسع حتى شمل إسبانيا الإسلامية لأنه أدرك أنه لا يمكن الفصل بين تاريخ المغرب، وتاريخ إسبانيا الإسلامية. وابتداء من سنة 1928م، وجه عنايته إلى تاريخ المسلمين في إسبانيا، فأصدر في 1932م كتابة إسبانيا الإسلامية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، موجهًا اهتمامه أساسًا إلى النظم، والحياة الاجتماعية أولى من الاهتمام بالأحداث التاريخية السياسية.
 وفي سنة 1928م انتدبته كلية الآداب بالجزائر أستاذًا لتاريخ العرب والحضارة الإسلامية، فقسم وقته بين الرباط والجزائر، ثم بينهما وبين التدريس في معهد الدراسات الإسلامية في السوربون SORBON باريس، حيث كان يدرس تاريخ العرب وكتاباتهم وفي سنة 1935م استعفى من إدارة معهد الرباط، ليتفرغ للتدريس والتأليف، فأعفى وعين مدير شرف له¹⁷.
 وفي سنة 1938م دعتة جامعة القاهرة أستاذًا زائرا، وعينتة في اللجنة المكلفة بتحقيق كتاب الذخيرة لابن بسام، فلما كانت سنة 1939م جند في القيادة العليا لشمالي إفريقيا، وأطلق في منتصف سنة 1940، وأحالاته حكومة فيشي على المعاش، فعاد إلى التدريس¹⁸.
 وبعد قيام الحرب العالمية الثانية وهزيمة فرنسا في يونيو 1940، أصدرت في فرنسا قوانين ضد اليهود، لكن بفضل تدخل بعض أصدقائه في فرنسا، أعفي من تطبيق هذه القوانين عليه، وعين-اسميا-أستاذًا في كلية الآداب بجامعة تولوز TOULOUSE (جنوبي فرنسا) في 1945. فأخذ في تحرير المجلد الأول من كتابة: تاريخ إسبانيا الإسلامية وظهر هذا المجلد الأول في القاهرة في 1944¹⁹.

وبعد تحرير باريس في أغسطس 1944، جاء إلى باريس في خريف 1944 وعين أستاذ للدراسات العربية في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في 1956²⁰. ولم يقتصر جهده على التدريس، فقد كان حتى سنة 1939 مديرا للمطبعة الفرنسية لدائرة المعارف الإسلامية، وأنشأ مجلة أرابيكا للدراسات العربية وقد كوفئ على بلائه في الحرب وجهوده في الاستشراق -إذ عد المرجع الأول في الغرب لتاريخ الأندلس وأتم دائرة المعارف الإسلامية ما كان قد بدأه زايبولد عن الأندلس بأوسمة رفيعة وعضوية جمعيات عدة، منها المجمع الإسباني، والجمعية الملكية الآسيوية البريطانية وأهديت له منوعات باسمه لتكريمه سنة 1962²¹.

- أهم اسهاماته وأثاره العلمية:

ل اشك في أن أهم أعمال ليفي بروفنسال هو كتابة: تاريخ إسبانيا المسلمة HISTOIRE DE L'ESPAGNE MUSULMANE ، وقد صدر منه ثلاثة مجلدات على النحو التالي:

1. المجلد الأول: من الفتح الإسلامي حتى سقوط خلافة قرطبة، من سنة 710-1031 ميلادية، القاهرة، 1944، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة "PIFAO" وتقع في 14+564 من قطع الثمن، وأعيد طبعه على شكل مجلدين المجلد الأول: الفتح والإمارة الأموية الإسبانية من عام 710 إلى 922 م، المجلد الثاني: الخلافة الأموية في قرطبة من عام 922 إلى عام 1031. وذلك في باريس لدى الناشر MOISONNEUVE G.P: 1950: المجلد الأول يقع في 19+403 ص مع 32 لوحة خارج النص.

2. المجلد الثاني: يقع في 435 ص مع 32 لوحة خارج النص²².

وقد ترجم إيميلو جريثيه جومث GOMEZ إلى الإسبانية الطبعة الأولى من هذا الكتاب تحت عنوان (إسبانيا الإسلامية حتى سقوط خلافة قرطبة) مدريد 1950 في 44+523 ص

Espana musulmane hasta la caída del califato de cordoba²³.

3. المجلد الثالث: قرن خلافة قرطبة، باريس عند الناشر G.p maisonneuve 1953، ويقع في 586 ص، مع 32 لوحة خارج النص. ولندكر من أبحاثه وتحقيقاته ما يلي:
- (1) التكملة لتاريخ قلعة بني عباس (مجموعة جمعية الآثار بقسطنطينية 1913) Qala'a des²⁴.
- Banū-Abbas ، ومولاي بوشتا الخمار والى مراكش في القرن السادس عشر (مجلة تاريخ الأديان 1918، وفي محفوظات البربر 1917).
- وقائمة بألقاب قبائل جيلة الشعبية (محفوظات البربر، 1917، 02).
- (2) ونشيد شعبي من الجبل المراكشي (المجلة الإفريقية 1918)
- Un chant populaire religieuse du djebel marocain²⁵.
- (3) آثاره المروادة في بلد الأوراغة (نشرة الآثار 1918)، وممارسة الزراعة والأعياد الموسمية لقبائل جيلة في وادي الأوراغة (محفوظات البربر، 1918، 03)، والآداب والآثار العربية المراكشية (نشرة معهد الدراسات المغربية العليا، 1920، 01)
- (4) أخبار أولياء المغرب (محفوظات البربر، 1920، 04)، ووزان دار الأمان (نشرة التعليم العام في المغرب 1920)، وكتابتان جديدتان في تمجاد (مجلة الإفريقية 1920 والمحفوظات العربية في الرباط، وصف فيه 544 مخطوطا في 74×306 صفحة، باريس، 1921 م.
- (5) وثائق غير منشورة عن تاريخ الموحدين ، النص مع ترجمة فرنسية وتعليقات باريس، 1928، ويقع في 12+276+152 ص، وأربع صفحات وخريطتان.
- (6) "المخطوطات العربية في الأسكوريال"، وصفها بحسب مذكرات هارتفج دارنبور مع تنقيحها وتجديدها، الجزء الثالث (علم الكلام، الجغرافيا، التاريخ)، باريس 1928 في 11 330 ص.
- (7) كتاب البيان المغرب لابن عذاري المراكشي، الجزء الثالث، باريس، 1930، ويقع في 368 صفحة.
- (8) رسالة في الحسبة لأبي عبد الله محمد السقطي المالقي، النص العربي مع مقدمة وتعليقات لغوية، ومعجم بالتعاون مع كولان، باريس، 1931، ويقع في 13+73+78 ص.
- (9) تاريخ المسلمين في إسبانيا، تأليف رينهرت دوزي، طبعة جديدة منقحة ومجددة قام بها ليفي بروفنسال، ليدن، أبريل، 1932، في ثلاثة مجلدات تقع في 8+363 ص، و 347 و 283 ص.

- (10) نقوش عربية في إسبانيا، باريس ليدن، 1931، ويقع في 44+229 ص، مع 44 لوحة مصورة.
- (11) إسبانيا المسلمة؛ نقلا عن ابن عبد المنعم الحميري (مؤتمر المستشرقين الثامن) 1931، والحياة الاقتصادية والاجتماعية في القرن العاشر (10م)، (المجلة التاريخية، 1931، 54)، وألفونسو السادس، وفتح طليطلة، 1085، (هسبيريس، 1931، 12).
- (12) كتاب أعمال الأعلام لابن الخطيب، تاريخ إسبانيا الإسلامية، القسم الأول، النص العربي، الرباط، 1934، ويقع في 16+450 ص، وأعيد طبعه في بيروت 1956.
- (14) مذكرة عبد الله آخر ملوك زيري في غرناطة، مدريد، 1932-1940 في مجلدين في مجلة الأندلس (ج3، 03، 1935، ص 233-344 ص، وج 1932، 04، ص 29-145)، وقد أعاد طبعه في القاهرة في دار المعارف 1952.
- (15) صلة الصلة لابن الزبير؛ تراجم أندلسية من القرن الثالث عشر ميلادي، الرباط، 1938، ويقع في 285 ص.
- (16) شبه جزيرة إيبيريا في العصر الوسيط، بحسب كتاب الروض المعطاء لابن المنعم الحميري- ليدن، أبريل، 1938، ويقع في 35+310+230 ص، والنص العربي للروض المعطار، وطبع في مصر وقد ألحق به ترجمة فرنسية، وتعليقات مفيدة وزوده بالخرائط.
- (17) حضارة العرب في إسبانيا؛ نظرة عامة بالفرنسية أيضا 207 ص (مجموعة إسلام الأمس واليوم، رقم 1، باريس، 1948).
- Maisonneuve et Larose. (la civilisation, GP, paris, Islam d'hier et (d'aujourd'hui, e arabe en Espagn.
- (18) سبع وثلاثون رسالة رسمية للموحدين، ثماني طبعات أخرجت ما بين 1938 و1991 في فرنسا، ووزعت بين مئة وستون (160) مكتبة عالمية.
- (19) سبع وثلاثون رسالة رسمية للموحدين، الرباط، 1941، النص العربي يقع في 7+274 ص.
- (20) إشبيلية الإسلامية في بداية القرن الثاني عشر الميلادي؛ رسالة ابن عبدون عن حياة هذه المدينة وعن نقابات المهنة، ترجمة فرنسية مع مقدمة وتعليقات، باريس، 1947، ويقع في 31+178، وقد ترجمه جرثيه جومث إلى الإسبانية (1947) (Séville Musulmane-au début du le traité d'Ibn Abdoun traduit avec introduction et des . notes par Lévi-XII^e siècle provençal).

- (21) تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب "المراقبة العليا" للتباهي، نشرة نقدية، القاهرة دار الكتاب المصري، 1948، ويقع في 10+247ص.
- (22) كتاب البيان المغرب لابن عذاري، الجزء الأول، تاريخ شمالي إفريقية من الفتح الإسلامي حتى القرن الحادي عشر الميلادي، أما الجزء الثاني: تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح حتى القرن الحادي عشر الميلادي، طبعة جديدة بالتعاون مع جورج كولان ليدن، أبريل، 1948-1951، في جزئين، ويقعان في 7+7+313ص، و301ص.
- (23) الإسلام في الغرب: دراسات في تاريخ العصر الوسيط (Islam d'occident : études d'histoire médiévale)، الجزء 1، باريس، 1948، قد جمع فيه إحدى عشر بحثا سبق له نشرها، وست طبعات (06) بفرنسا من عام 1948، ووزعت مائة وستون طبعة (160) عبر مكاتب عالمية.
- ويمكننا أن نسجل في ختام البحث، بأن الأصول اليهودية للمستشرق " ليفي بروفنسال"، لم تكن عاملاً مثبطاً له ؛ رغم كراهية الشعوب والحكومات الأوروبية لليهود في ذلك الوقت، بل على العكس من ذلك ؛ حيث انه استثمر أعماله وعلاقاته في التملص من العقوبات التي أوقعت على إخوته اليهود²⁶.

وبناء على ما سبق ذكره، يمكن أن أعدد بعض النتائج، وهي كالآتي:

- اتضح لنا بأن المستشرق " ليفي بروفنسال "، من أصول يهودية، وأهله استقروا في الجزائر، رغم أن العائلة أتت من الجنوب الفرنسي بروفانس، ومن هنا جاء اسم بروفنسال، والتي تركتها الأسرة في نهاية القرن الخامس عشر 1640م، بعد الفترة الطويلة التي قضتها في إيطاليا، أين يمكن أن يكون اسم "لوفي"، ثم استقروا بشمال إفريقيا كما أسلفنا من خلال الهجرات العفوية، التي ترتبت بعد الترخيص الذي تحصلوا عليه في عهد السلطان سليم الأول، الذي بموجبه سمح لليهود رعايا الدوق الأكبر بتوسكانا، الذين لجأوا إلى ليفورنو، ومن ثم إلى السواحل الجزائرية، وكان ذلك نحو سنة 1600م، وفي القرن التاسع عشر 19م كان الاستقرار النهائي لهذه العائلة في مدينة قسنطينة بعد طرد اليهود من البروفانس، ومنطقة غرب أوروبا المتوسطية .
- استقى المستشرق الفرنسي "لوفي بروفنسال" معلوماته من مصادر أصلية عاصرت ظهور الأنظمة في إسبانيا خلال عصر خلافة قرطبة ونجاح الأنظمة بها .

• كما يُسجل الباحث، أن "ليفي بروفنسال" تعامل مع وثائق ونصوص مؤلفه، كما تعامل غيره من معظم المستشرقون الفرنسيون مع التراث العربي الإسلامي، وذلك بالاطلاع عليه، و إصداره في شكل أبحاث و محاولات أو اسهامات أو بالنقل، و نسخه أحيانا، و المقارنة أو المقابلة بين نصوصه، و أحيانا أخرى في شكل ملخصات باقتطاع مقتطفات تاريخية من الوثائق، و التعرض لها بالشرح و التعليق و النقد و بالتوطئة لها، أو التمهيد في أهم مؤلف له، وهو تاريخ اسبانيا المسلمة، الذي صدر في ثلاثة مجلدات، خاصة منه المجلد الثالث الذي أورد فيه المستشرق الفرنسي معظم الأنظمة التي ظهرت في اسبانيا عصر خلافة قرطبة، و التي كانت شبيهة الى حد ما بالأنظمة الموجودة بالمشرق الإسلامي، سواء كانت أنظمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو قضائية أو عسكرية، و حتى دينيا وثقافيا.

كما استخدم "ليفي بروفنسال" التقنية الحديثة في ذكر الأحداث وتحليلها بالذهنية الأوروبية، و تحت تأثير عوامل منها التقليدية في نظرته للمشرق، ومنها ذهنية عصر الاستنارة و الرومانسية، وغيرها. كما تعرض لوثائقه في مؤلفه الأخير بالنقد، الذي امتاز بالفطنة والبصيرة النافذة، و الوقوف منها موقفا الشك و التحفظ، كما برز النقد منصفًا تارة، و غلب عليه المدح تارة أخرى، و أخيرا الانتقاد.

الإحالات :

1. محمد كامل عياد: صفحات من تاريخ الاستشراق، سوريا، 1965، ج، 1 ص 162. أنظر أيضا: يحي مراد: من قضايا الاستشراق: بحوث ودراسات، ص 22 على الرابط الإلكتروني: ردود على شبهات المستشرقين: www.kotobarabia.com. الاستشراق: Orientalisme: مصطلح أستعمل لأول مرة سنة 1799 في المجلة الموسوعية Magazine Encyclopédique، و اعترفت به الأكاديمية الفرنسية سنة 1835. ميلاد هذا الاسم يدل على مدى تطور الاهتمام بالثقافات الشرقية موازاة مع تفاقم الظاهرة الاستعمارية أنظر:

Marcel Boisard: l'humanisme de l'islam, PARIS Unesco, 1985, P30.

Edward Saïd: l'orientalisme; l'orient crée par l'occident, paris, seuil, 1980, P243.

2. Abdallah Laroui: islam et modernité, cité par Rabah Saddek, (l'islam dans l'orientalisme français). 1988, p 22.

3. حول الاستشراق المعاصر أنظر العدد الخاص من مجلة العالم العربي في البحث العلمي التي يصدرها معهد العالم العربي بباريس 1994 .
4. ناصر الدين سعيدوني : " نظرة في قضية الاستشراق " ، ضمن الجزائر منطلقات وآفاق مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000م ، ص 463 .
5. أنظر: علاوة عمارة : " قراءة في التجربة الغربية في ميدان التعامل مع المخطوطات العربية " ، مداخلة بالملتقى المغاربي الثاني للمخطوطات ، قسنطينة ، 2004 ، ص 56.
6. Hirschberg(H.Z.J.W) : A history of the jews in north Africa, Leiden, Tome II. p 20.
7. Hirschberg(H.Z.J.W). op. cit. p39.
8. Maurice Eisenbeth : «les juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque Turque (1516-1830)» ، Revue Africaine. vol96. 1952. p370.
9. Eisenbeth : op. cit. p156.
10. Op; cit, p 156.
11. Hirschberg(H.Z.J.W) a history of the Jews in north Africa. Leiden. Tome II. p35.
12. "sir Charles lyall". article in bulletin of the school of oriental studies. London institution, vol II (1921-23), p:175.
13. Lévi Provençal: histoire de l'Espagne musulmane. Tome III. 1953. p554.
14. Lévi Provençal : « un chant populaire du Djebel Marocain » Revue africaine. 46. Paris. 1918. p327.
15. نجيب العقيلي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة(د.ت)، ج1، ص297.
16. المرجع نفسه، ص297.
17. Lévi provençal: la civilisation arabe en Espagne. paris. G-P Maisonneuve et larose، 1953. p10.
18. نجيب العقيلي: مرجع سابق، ج1، ص298.
19. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، فبراير، 1984، ص355.
20. Lévi- Provençal : histoire de l'Espagne musulmane. Tome III. 1953. p560.
21. [http : www.worldcat.org](http://www.worldcat.org), p 52.
22. Lévi Provençal : « complément à l'histoire de la Qal'a des Baní-Abbas. Kabylie. Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine. 4^{ème} vol. paris. 1913. p773.
23. Lévi provençal : «un chant populaire de djebel marocaine ». Revue africaine N°53. paris .1918. p327.

24. انظر: نذير حمدان: مستشرقون سياسيون جامعيون مجتمعيون، ط1، مكتبة الصديق، الطائف 1408هـ-1988م، ص 103-105.
25. Maxime Rodinson : la fascination de l'islam, paris, la découverte, 1989, P31.
26. Edward Saaid : l'orientalisme ;,P244.

ملف اللغات الأجنبية

Dialogue Méditerranéen

Revue académique spécialisée en sciences Humaines et sociales
éditée par le laboratoire de recherches sur les études
orientalistes de civilisation du Maghreb Islamique
Université Djillali Liabes Sidi Bel Abbés- Algérie



N° 11-12

Mars 2016

ISSN : 1112-945X

Dialogue Méditerranéen

Revue académique spécialisée en sciences Humaines et sociales
éditée par le laboratoire de recherche sur les études
orientalistes de civilisation du Maghreb islamique
Université Djillali Liabes Sidi Bel Abbés- Algérie



N° 11-12
Mars 2016

ISSN : 1112-945X
Dépôt légal : 4402-2009

Dialogue Méditerranéen

**Revue académique spécialisée en sciences Humaines et Sociales
éditée par le laboratoire de recherche sur les études
Orientalistes de civilisation du Maghreb Islamique**

Directeur de la Revue

Pr. Hanifi HALAILI

Rédacteur en chef

A.E.K SAHRAOUI

Comité de la rédaction

*Dr. Hamida Ben Brahim
Dr. Bel Abbès Missouri
Dr. Djillali MELLAK
Dr. Soraya METADJER*

*Dr. NEGGAZ Ismail
Dr. Ghaouti Nouli
Dr. Mohamed Samir Ayad
Dr. Mohamed EZZINE*

Comité consultatif

<i>Pr. Abd El Hamid Hadjet (Univ-Tlemcen)</i>	<i>Pr. Abd El Aziz Lareg (Univ- Alger 2)</i>
<i>Pr. AbdElkader Doha (Univ-Khemis Miliana)</i>	<i>Pr. Ahmet YALDEZ (Turquie)</i>
<i>Pr. Ibrahim Sadaoui (Univ -Tunis)</i>	<i>Pr. Daho FAGHROUR (Univ-Oran 2)</i>
<i>Pr. BOURICHE Riadh (Univ- Constantine 3)</i>	<i>Pr. JADOUR Mohamed (Univ-Maroc)</i>
<i>Pr. TLILI Agili (Univ- Tunis)</i>	<i>Pr. Med Amine BELGHIT (Univ- Alger 1)</i>
<i>Pr. Mohamed Mahmoud ALSSAID (RA Saudia)</i>	<i>Pr. Mohamed MEKAHLI (UDL Sidi Bel Abbès)</i>

SOMMAIRE

Dr. NOUALI Ghaouti	P. 4
Die Akteure des Unterrichts und ihre Beziehung	
BENHADDOU Kheira	P. 8
Les pratiques orales du français en Algérie le cas de l'alternance codique chez les lycéens bélabésiens	
Dr. Cherif Dris	P. 18
Du Dialogue méditerranéen à l'intervention en Libye : l'Afrique du Nord dans la représentation stratégique de l'OTAN.	
SELLAM Amina	P. 35
La dimension interculturelle dans la formation universitaire	
Dr BEN BRAHIM Hamida.....	P. 40
De la problématique de la glose dans les traductions du Coran. De l'éthique du traductologue.	
Hassiba Addou	P. 63
Pr. Belabbas Missouri	
<i>En ponctuation...y a-t-il eu innovation ?</i>	
KAMELI Mohammed ; LAZREG Mohammed	P. 81
La carte de Paiement et de Retrait Interbancaire CIB en Algérie en 2014 : Réalité et perspectives	
Dr Yamina Sehli	P. 95
La dimension interculturelle de l'espace dans la littérature Maghrébine d'expression française	

Die Akteure des Unterrichts und ihre Beziehung

Dr. NOUALI Ghaouti
Université de Sidi Bel Abbes

Es wurde schon erwähnt, welche grundlegenden Faktoren oder Komponenten zur Struktur des Unterrichtsprozesses gehören. Hier nährt man nur die zwei wichtigsten Komponenten an und zwar – den Lehrer und den/die Schüler und ihre Beziehung.

1. Der Lehrer als Akteur im Unterricht

Es existieren viele Definitionen über den Lehrer. Im Buch „Didaktik der Fremdsprachen“ „Lehrer“ von verschiedenen Autoren. Es existiert auch eine erprobte pädagogische Erfahrung, dass die Schüler sich Informationen am besten merken, die von autoritativen Quellen kommen.“

Nach der Definition von Asher. *„Nach ihm hat der Lehrer eine autoritative Rolle, er ist voll verantwortlich für alle Tätigkeiten im Unterricht, er leitet die Interaktion zwischen den Schülern.* Er sollte immer perfekt vorbereitet sein. „Seine Rolle wird sehr oft zur Rolle des Regisseurs verglichen, der den Unterricht/die Arbeit/das Spiel der Schüler/der Schauspieler leitet. Der Lehrer sollte sich zum Schüler im Unterricht und besonders im Aspekt der Rückbindung wie freundliche Eltern zu ihrem Kind verhalten. Er sollte den Schüler - den Anfänger auch nicht korrigieren und abbrechen, weil es zu Hemmungen kommen kann.

Der Lehrer sollte menschlich und zugleich professionell sein. Es geht um einen sehr anspruchsvollen und stressigen Beruf. Der Lehrer ist nicht nur Lehrer, er bekleidet gleich mehrere Funktionen in sich selbst. Außer des Pädagogen stellt er eine Rolle des Psychologen, des Didaktikers dar, der sprachlich qualifiziert ist. Er sollte zu den Schülern eine gute Beziehung bilden, damit die Schüler an ihn glauben. Im Unterricht sollte er auch eine Funktion des Trägers verschiedener Techniken und Methoden haben. Ein guter Lehrer bemüht sich, die Schüler in der Kreativität mittels der traditionellen und kuriosen Organisationsformen zu unterstützen. Zu seiner professionellen Grundausrüstung gehört eine Fähigkeit der gepflegten wörtlichen Äußerung und der taktvollen Besprechung mit den Schülern, mit den Eltern, mit den Mitarbeitern und mit der Öffentlichkeit. Ein guter Pädagoge bildet für die Kommunikation mit den Schülern die geeigneten Bedingungen. Er kann den Anderen anhören. Er ist fähig, mit seiner Stimme, seinem Blick und seinem Gehör den Raum auszufüllen, in dem die Erziehungs- Ausbildungstätigkeit verläuft. Er sollte auf jede pädagogische bedeutende Anregung gefühlvoll und taktvoll reagieren. Er hat auch eine Funktion des Beraters. Wenn die Schüler ein Problem haben, sollten sie keine Angst haben, darüber mit dem Lehrer zu sprechen.

Außer dieser genannten Rollen und Fähigkeiten, mit denen der Lehrer disponieren sollte, hat er eine Rolle der Motivation. Der Lehrer stellt den stärksten Motivationsfaktor im ganzen Unterricht dar. Die Beziehung der Schüler zu einem Fach wird von dem Lehrer erbaut. An den niedrigeren Stufen der Grundschulen kann man sich auch mit der Rolle des Lehrers als Vorbild treffen. Der Lehrer ist eigentlich ein Modell für die Identifizierung. Kleinere Kinder/Schüler identifizieren sich mit seinen Meinungen, Haltungen und Werten.

2. Der Schüler als Akteur im Unterricht

Neben dem Lehrer stellt der Schüler den zweiten Akteur im Unterrichtsprozess dar. Gleich wie der Lehrer beteiligt er sich am Unterricht. Aus diesem Grund nimmt er eine ähnliche Position und Stelle wie der Lehrer ein. Für die Erklärung des Begriffes „der Schüler“ existieren unzählige Definitionen. Auf einer deutschen Webseite befindet sich folgende Definition, die erklärt, was man unter diesem Begriff versteht. *„Ein Schüler ist eine lernende Person, der von einer Lehrkraft durch theoretischen und praktischen Unterricht, der in der Regel in einem Klassenverband stattfindet, Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten vermittelt werden.“* Auf anderer Webseite steht folgend: *„Der Schüler ist ein Jugendlicher, der in einer Schule ausgebildet wird. Das ist jemand, der etwas (bei einem Künstler oder Wissenschaftler) gelernt hat.“* Im Bedeutungswörterbuch „Schülerduden“ steht folgende Erklärung des Begriffes „der Schüler“:

a) *„Der Schüler/die Schülerin ist Junge bzw. Mädchen, der/das eine Schule besucht.“*

b) *Männliche bzw. weibliche Person, die in einem bestimmten wissenschaftlichen oder künstlerischen Gebiet von einer Kapazität ausgebildet wird.*

Der Schüler stellt eine Person dar, die sich vom passiven Empfänger des sprachlichen Materials zu einer Person entwickeln sollte, die für ihr Lernen voll verantwortlich ist. Seit der Geburt entwickelt man sich mittels der Tätigkeit, die einen grundlegenden und formativen Einfluss auf die Person hat. Zu den grundlegenden Formen der Tätigkeiten in der Schulzeit gehört gerade das Lernen. Der Schüler sollte einen Sinn im Lernen sehen. In der Zeit, in der man als Kind (Schüler) in die Schule gehen muss, ist der Organismus für diese Tätigkeit am besten geöffnet. Jede Tätigkeit des Schülers sollte zu einem Ziel führen, das der Schüler erreichen will. Wenn er einer bestimmten Tätigkeit widmet, kommt es zu seiner Entwicklung der Intelligenz, die gerade durch das Lernen entwickelt wird.

3. Die Beziehung zwischen dem Lehrer und dem Schüler

Man weiß, dass der ganze Unterrichtsprozess ohne den Lehrer und den/die Schüler unmöglich ist. Diese Akteure stellen den wichtigsten Bestandteil in der ganzen Struktur des Unterrichts dar. Sie bilden einen grundlegenden Kern im Unterricht und zugleich spielt ihre Beziehung dabei eine wichtige Rolle. *„Die Entwicklung des didaktischen Denkens begleiten verschiedene Theorien, die diese*

Beziehung interpretieren. Es hängt davon ab, aus welchen philosophischen und anthropologischen Ausgangspunkten sie kommen, wie sie die Erkenntnisse der Psychologie, Soziologie, Biologie, usw. ausnutzen. „Es ist möglich sicher zu sagen, dass es zwei verschiedene Ansätze gab, die sehr oft gegeneinander standen. Auf einer Seite handelt es sich um die Theorien, die vor allem die äußere Wirkung des Schülers hervorheben. Sie kommen oft aus den soziologischen Positionen. „*Sie setzen voraus, dass die erwachsenen Generationen die kulturellen Inhalte denjenigen weitergeben, die noch nicht reif fürs soziale Leben sind. Die Aneignung dieser Inhalte hilft der jungen Generation, dass sie sich in die menschliche Gesellschaft und ihre Kultur integriert, sich in ihr orientiert und eine Stelle in ihr findet.*“ Aus diesem Grund treten der Inhalt, der Lehrstoff und die Rolle des Lehrers gemeinsam ein. Der Lehrer hat dabei eine Pflicht: Er soll den Schülern diesen Lehrstoff übergeben.

Der Unterricht, der einseitig am Inhalt und an der Aktivität von der Seite des Lehrers orientiert wird, wird oft als der zum Lehrer orientierte Unterricht bezeichnet. Gegen den Unterricht, der sich vor allem zum Lehrstoff und zum Lehrer bezog, wurde seit dem Anfang dieses Jahrhunderts eine Reihe von Oppositionskonzeptionen formuliert, die sich hauptsächlich am Schüler orientieren. Es handelt sich um den am Schüler orientierten Unterricht.

„Einen großen und dauerhaften Einfluss bis zur Gegenwart haben in dieser Richtung fürs didaktische Nachdenken die Ideen der sogenannten progressiven Pädagogik von J. Dewey. Gegen das Verstehen der traditionellen Schule, in der sich der Erziehungs- und Ausbildungsprozess am Lehrer orientiert, der die Ziele von außen verfolgt und sich bemüht die Schüler auf ihr zukünftiges Leben vorzubereiten, kommt Dewey aus inneren Interessen und Möglichkeiten des Schülers aus.“ Er meint die Kindheit, hat eine Bedeutung für sich selbst. Er behauptet, dass es nötig ist, den Schwerpunkt nicht in den Lehrbüchern oder im Lehrer, sondern im Kind zu sehen. Es ist wichtig, die Erziehung auf seinen inneren Tendenzen zu erbauen und die Natürlichkeit des Kindes nachzufolgen.

Es ist wichtig zu bemerken, dass der ganze Unterricht zur reziproken Beziehung zwischen dem Lehrer und dem Schüler abzielen sollte. Diese reziproke Beziehung zwischen diesen zwei Akteuren nennt man „pädagogische Interaktion“. Es geht um gegenseitige Wirkung zwischen dem Lehrer und dem Schüler, die auf den persönlichen Beziehungen und auf der Art der Informationsübergabe gegründet wird.

Im Zusammenhang mit dem Lehrer und mit den Schülern existieren viele didaktische Prinzipien, die nicht nur der Lehrer, sondern auch die Schüler einhalten sollten. In diesem Unterkapitel werden nur einige von manchen Prinzipien ausgewählt. Es geht zum Beispiel um folgende Prinzipien:

-Das Prinzip der Erziehung und des Unterrichts – In diesem Prinzip ist es wichtig sich bewusstzuwerden, dass der Unterricht einen breiteren Prozess der Entwicklung der ganzen Persönlichkeit des Schülers darstellt.

-Das Prinzip des Zielbewusstseins – Der Lehrer sollte das Hauptziel klarmachen und jede Tätigkeit des Schülers sollte zu einem Ziel führen, das dem Schüler bewusst wird und er erreichen will.

-Das Prinzip des Bewusstseins – Der Schüler sollte alle psychischen und physischen Tätigkeiten machen, zu denen er im Unterricht geführt wird. Er soll ihre Bedeutung verstehen und soll sich dem Sinn dieser Tätigkeit bewusst werden.

-Das Prinzip der Aktivität – Der Schüler ist kein passiver Teilnehmer im Unterricht, sondern er sollte die Tätigkeiten machen, zu denen er vom Lehrer geführt und angeregt wird.

-Das Prinzip der Demonstration – Der Schüler sollte die Vorstellungen und die Begriffe aufgrund der Wahrnehmung der Gegenstände der Wirklichkeit oder ihrer Visualisierung formen.

LITERATURVERZEICHNIS :

1-BAUSCH, Karl-Richard, CHRIST, Herbert, KRUMM, Hans-Jürgen. *Handbuch Fremdsprachenunterricht*. 3. Auflage. Basel: Francke, 1995. ISBN: 3-8252-8042-X.

2-BERND, Wilhelm. *Unterrichtsführung und Subjektposition der Schüler*. Jena: F. – Schiller – Universität, 1987.

3-Dewey, John (2000): *Demokratie und Erziehung*. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. Weinheim: Beltz.

4-HEYD, Gertraude. *Deutsch lehren: Grundwissen für den Unterricht im Deutsch als Fremdsprache*. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg, 1991. ISBN: 3-425-04373-0.

5-MERTENS, Eva, POTTHOF, Ulrike. *Lern- und Sprachspiele im Deutschunterricht*. Berlin: Cornelsen Scriptor, 2000. ISBN: 3-589-05059-4.

6-MÜLLER, Wolfgang. *Schülerduden: Bedeutungswörterbuch*. 2. Auflage. Mannheim: Dudenverlag, 1986. ISBN: 3-411-02208

7-STORCH, Günther. *Deutsch als Fremdsprache: eine Didaktik: theoretische Grundlagen und praktische Unterrichtsgestaltung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999. ISBN: 3-8252-8184-1

8-SPIER, Anne. *Mit Spielen Deutsch lernen*. 11. Auflage. Berlin: Cornelsen Scriptor, 1999. ISBN: 3-589-21341-8.

9- ULRICH, Winfried. *Didaktik der deutschen Sprache: Ein Arbeits- und Studienbuch in drei Bänden*. 1. Auflage. Stuttgart: Klett, 2001. ISBN: 3-12-924412-3. 88 .

Les pratiques orales du français en Algérie : le cas de l'alternance codique chez les lycéens bélabésiens

BENHADDOU Kheira

Université Djillali Liabès - Sidi Bel Abbès-

Introduction

De nos jours et dans de nombreux pays, les jeunes semblent faire une communauté à part qui se caractérise souvent par un langage à part. Ce langage a déjà donné lieu à de nombreuses recherches en sociologie et en sociolinguistique urbaines parce que c'est surtout dans les villes qu'on peut observer ces phénomènes linguistiques, liés à la forte urbanisation de certains pays comme l'Algérie et à la concentration en population jeune qu'on peut y observer.

C'est dans ce cadre que se situe notre recherche. C'est dans le contexte précis des lycées qu'elle se déroulera car c'est un des lieux où on assiste à l'émergence de l'identité d'une génération jeune qui découvre qu'elle peut communiquer autrement, et notre expérience professionnelle d'enseignante nous permet de côtoyer facilement des Lycéens, par ailleurs, choisir un certain type de population parmi les jeunes va permettre de donner une certaine homogénéité à notre enquête, même si, du coup, cela lui enlèvera une valeur possible de généralisation. Nous essaierons ainsi de mettre en lumière les facteurs qui peuvent influencer la connaissance et l'appropriation des pratiques linguistiques « jeunes » dans la ville de Sidi-Bel-Abbès. Afin de faciliter la construction du modèle d'analyse, nous nous sommes posé certaines questions qui vont tisser la trame de notre recherche et qui vont être des éléments de base pour notre analyse.

Les questions :

- En quoi la langue ou la parole peuvent-elles créer entente et compréhension réciproque ?

- Ce parler va-t-il intégrer l'alternance des langues, et sera-t-il donc en quelque sorte le témoin du répertoire, de la compétence bilingue ou multilingue des jeunes ?

De ce fait et pour cette raison nous abordons la notion de culture et sa relation avec la langue. Pour nos locuteurs bélabésiens, le fait d'avoir des pratiques langagières spécifiques pourrait peut-être signifier une affirmation de leur culture du moment qu'elle fait partie de leur quotidien et surtout les connaître (connaître leurs pratiques langagières) nous fera connaître leur culture. Nous tenterons de voir la façon dont ils parlent, mais aussi la façon dont ils adaptent leurs pratiques aux situations de la communication, par exemple aux pratiques et aux attentes de l'interlocuteur. L'utilisation de ce langage est en rapport avec (ou met en jeu) l'alternance des langues arabo-français.

L'objectif principal de cette étude est de montrer les différentes stratégies mises en place lors de l'utilisation de ces alternances. Lorsque le locuteur « alterne les langues », nous nous sommes demandé ce qui se passe dans sa tête et nous nous sommes posé donc les mêmes questions que Fishman, (1965) à savoir : « Qui parle

quelle langue à qui et quand ? ». Nous rajoutons les questions qui font l'objet de notre recherche : « Comment ? Et surtout pourquoi ? ». Ce qui nous a paru intéressant dans cette étude, ce sont les stratégies mises en place, consciemment ou inconsciemment lors des interactions. Pour interpréter ce phénomène, nous évoquons les exemples recueillis dans notre corpus. Le thème du discours, la nature du rapport entre les interlocuteurs, le mode de communication sont autant de facteurs qui contribuent à la fonction de cette alternance dans le parler de nos enquêtés.

LE CAS DE L'ALTERNANCE CODIQUE

La description que l'on va lire est faite avec les notes que nous avons prises, pendant trois ans, selon les occasions que la vie de tous les jours nous a successivement offertes. Un autre observateur n'aurait pas recueilli tout à fait les mêmes phrases, ni peut être les mêmes faits...

La pratique de français amène les lycéens de la ville de Sidi-Bel-Abbès au mélange des deux langues (arabe – français) dans leurs discours. Ils produisent des énoncés bilingues, il s'agit d'un mélange de langues (« code mixing ») ou d'une alternance codique (« code switching »). Ils passent sans hésitation d'une langue à l'autre.

1. Les situations de l'alternance codique

1.1. Une étude quantitative

Nous donnons dans cette partie le nombre des alternances codiques présentes dans les conversations libres de nos locuteurs.

Tableau n° 1 : Nombre d'A.C par lycée

Les lycées	Nombre d'A.C
Azza AEK	37
Meftahi Mohamed	75
El Haouès Lotfi	52
Draa Fatima	23
Nedjadi Mohamed	4

A partir de ce sondage, nous avons eu (191) alternances codiques dans 21 conversations libres enregistrées dans 5 lycées de la ville de SBA.

- A.C / Filles : 99
- A.C / Garçons : 92
- A.C. de l'arabe vers le français : 114
- A.C. du français vers l'arabe : 67

- Séquences entière en français : 10

1.2. Pour dire quoi ?

Quand est-ce que les lycéens alternent-ils les deux langues ?

1. Quand ils posent des questions :

Fatima /à quoi ça sert nedexlU we fi l'bac manaxadmU/ (1,2)

[à quoi ça sert d'assister et au bac on ne travaille pas]

Ahmed / et à quelle heure on termine ? / (12,6)

[et à quelle heure on termine ?]

/Oh ! C'est quoi ça/ Oh ! Berdi / (4,9)

[Oh ! c'est quoi ça / oh ! c'est grave]

2. Quand ils emploient des connecteurs :

/ **donc** ça passe ou ça casse ! / (1,9)

[donc ça passe ou ça casse !]

/ c'est vrai **parce que** hia li t'posé fiha la problématique / (7,3)

[C'est vrai parce que c'est en elle que tu poses ta problématique]

/ wah/ je pense/ **parce que** rani mebloKi / (9,4)

[Oui /je pense / parce que je suis bloqué]

/ **mais** tu dois confirmer avec les autres / (12,5)

[mais tu dois confirmer avec les autres]

/ **à condition** tagalou l'hidjeb / (4,6)

[à condition vous enlevez le hidjab]

3. Quand il s'agit de l'impératif ou de la modalité :

/parlons des vacances c'est mieux ! / (1,6)

[parlons des vacances c'est mieux !]

/ non ! / **il faut** se reposer et **il faut** aussi réviser / (16,3)

[non! Il faut se reposer et il faut aussi réviser]

/ **il faut** j'Kun a'ndeK Kolj / carte mémoire /carte mère.../ (19,5)

[Il faut que tu aies tout / carte mémoire / carte mère ...]

4. Quand ils parlent de fréquentation et de sentiments :

/ Abdelhak / KiraK dajer fi la vie **privée** ?/ (2,1)

[Abdelhak / et ta vie privée ?]

/ **la voix** t'bedlate / kemlina n'ti ghomteK / hKilna damartini m'aa n'ti **sensible** et tout / (3,7)

[la voix a changé / continue ton histoire / tu nous a fait vraiment de la peine /surtout que tu es sensible et tout.]

/ rah katelni ghi be **les promesses** / (2,5)

[que des promesses.]

/hadja bejna/ wandiR l'**nouveau** / taħya l'**nouveau**/ aja hKina n'ta ja a'ndeK / ghi ana **raconté** ! / (3,11)

[c'est normal / et je sortirai avec un autre / vive le nouveau / et toi que racontes-tu / c'est toujours moi qui raconte]

/ **je m'en fou**/ ma'alabalij bih win rah hate /trigue li djebteh t'jib ghireh/ (10,7)

[je m'en fou / il ne m'intéresse plus / je vais sortir avec un autre.]

/ fawethali ligoudami w'tahdar m'aha, maRaK[dajer li l'**respect** n'tai
/ maraK[a'tini l'**importance** / (4,8)

[passe - la moi tu parles avec elle devant moi / tu ne me respecte plus /
tu ne me donnes plus de l'importance.]

/ ana /ba'ada l'jUm /**je suis pas bien**/ (14 ,2)

[moi /aujourd'hui je ne suis pas bien]

5. Quand ils parlent de vêtements et de mode :

/ **les shorts/ l'coupé / décolleté/** boudijet **je m'en fou .../** (4,7)

(rire)

[Les shorts/ le coupé /décolleté /les body sexy...]

/ Nacéra [Riti l'sabat l'**Rose** liken fi l'vitrine / (20,4)

[Nacéra tu as acheté les souliers roses qui étaient dans la vitrine

]

/ la / jebt fi b'lasteh l'**pull vert / type tonic/** (20,5)

non / j'ai ramené le pull vert / type tonic]

6. Pour clôturer les conversations :

/ **l'essentiel** / Rabi jsoignjik jestikik / jembali we zaftek l'Canada ba[
tefham / (6,4)

[L'essentiel / que Dieu te soigne/ t'embellit / t'emballa et t'envoie au Canada
pour que tu comprenne]

/ halabtouha / **ça y est** hadi me[math ! / (6,9)

[vous exagérez / ça y est ce ne sont pas des maths]

/ c' n'est pas la peine / (19,7) /

wah / arwahU a'ndi maxasni[na'atiKom des cartes d'invitation /**ça y est c'est bon !** / (12,4)

[oui / venez chez moi /je ne suis pas obligée de vous donner des cartes
d'invitation.]

7. Quand il s'agit des proverbes ou d'expressions :

/ **donc ça passe ou ça casse !** / (1,9)

[donc ça passe ou ça casse !]

/ **fil à papa** /s'maatU talia/ (8,4)

[fils à papa / vous avez entendu la dernière]

/ **Parlons peu et bien !** / (8,17)

/ matxafU[/ **tout est bien qui finit bien** / (7,5)

[n'ayez pas peur /**tout est bien qui finit bien !**]

7. Quand on parle de jours, de semaines ou d'indicateurs spatio-temporels :

/ wahda daxlet a'ndna **en classe** galetelna ma'andKom[un chaise /

ga'adna

nede[ho galetelna makan[lidar un faute / (11,6) (rire aux

éclats)

/ Kont dejra l'cola a'and la **poste** / (13,8)

[je faisais la queue devant la poste]

/ houa ghi jefawelha majben[/ aja troho l'wahrn jeudi / (4,4)

[Il suffit qu'il ait un peu d'argent/ on ne le voit plus]

/saħa ʃixi / nahadRU a'la n'haR mardi / ghadi n'haUIUha ʃix / (17,1)
[oui mon ami / on parle de la journée de mardi / on va bien se régaler]

Nous avons relevé également ce qu'on appelle « emblematic-switching » ou « tag-switching », du type « oui », « ok », « oh! », « Eh! », c'est-à-dire des éléments qui viennent ponctuer une interaction, des interjections...

/oui / c'était très très cool/ (4,3)

/Oh! C'est quoi ça ! / (4,10)

/oui mama /Rani a'nd lycée/ la a'nd bab lycée / besaħ a'ndi les cours à 13h/ oui saħa j' vais monter comme d'habitude /ok bye / (16,6)

oui mama /je suis devant la porte du lycée / mais j'ai les cours à 13h /oui d'accord je vais monter comme d'habitude/ ok bye/.

Nous voyons comment les éléments de la langue française sont mixés aux éléments de la langue arabe ; nous pouvons dire même qu'ils sont intégrés au système de la langue. Les verbes français sont conjugués à la manière des verbes arabes avec les suffixes et préfixes caractéristiques, ils appartiennent alors au paradigme des verbes trilitères du dialectal et se composent d'une manière identique.

Quelques exemples de notre corpus

/aja Répondé¹/ (3,7)

/Repozé Rah bel'oRam.../ (16,4)

/Kont m'dérangia/ (2,2)

/l'essentiel Rabi jsoigniK jestiKiK we zafteK l'canada beħ tafham.../ (6,4)

/c'est vrai parce que hia li t'pozé fiha la problématique / (7,3)

/Rani mabloKé/ (9,4)

/jiRet l'jUm demandani wahed wdjah qad l'écran.../ (10,8)

/Juf l'baReħ xRajt Rendevt / (15,5)

/beħ t'qado t'voto/ (13,12)

1.3. Pourquoi font-ils de l'A.C ?

S'agit-il seulement de prouver l'existence de cette alternance codique ou bien de voir les facteurs qui l'influencent et les fonctions qu'elle remplit ? Chez nos sujets la mise en jeu de ce capital linguistique exprime souvent une appartenance à deux cultures, généralement caractérisée par une ambivalence identitaire. Ainsi lorsqu'un locuteur bilingue utilise l'AC pour communiquer, plusieurs facteurs entrent en jeu :

- Pour se faire remarquer

Les réponses de nos enquêtés sur l'alternance codique

Ec111 / kol waqt / surtout Ki jKUno les filles /a'labalna bali les filles jabgho les garçons li jahadRo bien le français /puis même à la maison en famille /walafna /

¹ Les verbes ont gras sont les verbes français qui sont conjugués à la manière des verbes arabes

/ Tout le temps / et surtout quand il y a des filles je parle français/ on sait que les filles aiment les garçons qui parlent bien le français /et puis même à la maison en famille /on s'est habitué /

Ed170 / fi tlata niʃen /ana Kajen des moments li n'diRha **exprès** /beʃ n'atiré l'attention /l'habitude meli Kona s'ghaR /fi daR nahadRo en français /

/ les trois sont valables/ moi il ya des moments où je le fais exprès /pour attirer l'attention/par habitude depuis l'enfance /à la maison on s'exprime tous bien en français/

Ea22 /nahdaR français devant les garçons hadja classe et pour se montrer /
/je parle français devant les garçons/ ça fait classe et puis//pour se montrer/

- *Etre entre soi*

Ea30 / m'a mon copain / entre les filles / même n'diR les fautes ma'aliʃ /
/avec mon copain/ entre filles/ même en faisant des fautes ce n'est pas grave/

Ec119 / Avec mes parents / mes amis /

Ed162 / en arabe we tani en français /bine les copines KotRa en français // *en arabe et aussi en français /entre copines c'est surtout en français*

Ed172 /m' a mes parents surtout/ fi lycée m'a les amis/
/ avec mes parents surtout / au lycée entre amis/

- *Par habitude*

En répondant à la question n° 14 de l'entretien, les enquêtés se justifient parler français par habitude ce qui implique une représentation historique (colonisation). Chose dont ils ne sont pas responsables, c'est une langue adoptée qui ne relevait pas de leur choix.

Ea24 /je pense /des fois Kajen des mots walafna n'goulUhUm en français /manqadUʃ n'bad' IUhom /Kima les problèmes /h'ta wahed majʒUl maʃakil /

/je pense // parfois il y a des mots qu'on s'est habitué à les dire en français/ on ne peut pas les changer / comme les problèmes/ personne ne dit maʃaKil /

Ea28 / hna les Algériens / l'habitude /hadi fi l'histoire /wa h'na ghi n'tab'U /
/Pour nous les Algériens/ c'est surtout par habitude / c'est l'histoire qui le montre / on suit /

Ec117 / l'habitude /hna fi daR /on parle beaucoup en français /xatratʃ blama na'bo manfaKRuʃ /

/ par habitude/ nous à la maison /on parle beaucoup en français/ c'est aussi inconsciemment sans se rendre compte ou sans réfléchir /

Ec117 / l'habitude /hna fi daR /on parle beaucoup en français /xatratʃ blama na'bo manfaKRuʃ /

/ par habitude/ nous à la maison /on parle beaucoup en français/ c'est aussi inconsciemment sans se rendre compte ou sans réfléchir /

- *Pour insister*

Exemple de conversation

. / je n'avais pas de crédit / maKla maKanʃ a'ndi / (7,15)

je n'avais pas de crédit/ je n'avais pas d'argent

Ec113 / des fois bessif /beʃ n'fahmo /on insiste nasta'mlo les deux langues /n'golo l'Kalma en arabe we n'awdUha be l'français wehia maʃia /

[On mélange parfois on est obligé/pour mieux expliquer/ on insiste en utilisant les deux langues / on dit le mot en arabe et on le répète en français et vice-versa]

L'élève dit qu'il est parfois obligé de répéter la même chose dans les deux langues pour mieux expliquer. C'est un sentiment d'assurance, il croit le fait de redire le même énoncé dans la langue 1 ou inversement faciliterait la compréhension.

Le changement de la langue peut aussi assurer les fonctions suivantes : Exprimer sa colère, montrer son importance propre, étayer le prestige de la langue, éviter une suspicion, manifester une forme de politesse, souligner l'importance d'un sujet de conversation, imposer son autorité à l'interlocuteur.

- *Pour l'apprendre et ne pas la perdre*

Voici un exemple extrait de la conversation n° 11 qui montre clairement l'insistance d'alterner même en faisant des fautes. Cet exemple est suivi de réponses de nos enquêtés.

/maʃaftUʃ wahd l'français taʃ a'lia / (11,1)

vous ne m'avez pas vu comment je parlais français

/besaʃ galouli un t'Rodha une / a'ndek féminin masculin kifkif / (11,2)

oui on me l'a dit le un pour toi c'est une/ le féminin et le masculin c'est pareil

/wahda daxlat a'dna en classe / galetlna ma'andKomʃ **un chaise** g'adna nadahKo / galetlna maKenʃ li ydir **un faute** / (11,6) (rire aux éclats)

une élève est venue chercher une chaise / elle nous a dit : « avez-vous un chaise » tout le monde riait / elle nous a crié : « on peut quand même faire un faute ».

Cet exemple de « un chaise » et « un faute » est fréquent chez nos sujets. Nous avons noté une insistance chez eux de parler français même en faisant des fautes. Ils sont tout à fait conscients de leur niveau, ils le reconnaissent mais ils insistent pour l'employer, pour ne pas la perdre et pour d'autres raisons liées à un côté affectif, émotionnel ou autres.

Ea20 / en arabe / en français/je fais des fautes bessah nabghi nahdaR had la langue /beʃ nata'alam wen n'hassen mon niveau /

/en arabe / en français /je fais des fautes mais j'aime parler cette langue / ça me permet d'apprendre et d'améliorer mon niveau /

- *Un aspect ludique*

Cette alternance peut aussi obéir à un désir de changer l'atmosphère, de donner au discours un caractère ludique.

/Repozé Rah bel'oRam.../ (rire aux éclats) (16,4)

on se repose trop

/Et comment ! Grâce matinée et sieste / (16,5)

/w'Kan dertilah **appel masqué** / (3,10)

tu aurais du lui faire un appel masqué

/ja'araf / manKad'ʃ/ (3,11)

Il le saura / je ne peux pas)

/qisih ma'nmURaK / fUtih / (3,12)

largue le / oublie- le

/hadja bejna / wan diR l'**nouveau** **vive l'nouveau** / aya hKina n'ti ʃa
a'ndeK ghi ana **raconté**/ (3,13)

ça c'est clair/ et je sortirai avec un autre/ et toi raconte nous quelque chose.

L'aspect ludique est dans les termes et les expressions dits en français afin de changer l'atmosphère. Le fait de dire dans l'extrait (16,5) *grâce matinée* et *sieste* en période d'examens et de révision signifie chez nos sujets une forme de moquerie qui atténue en quelque sorte le sentiment de culpabilité. Ils le disent en français afin d'alléger et d'assouplir son sens fort en dialecte algérien. Pour éviter tout remords ou peine envers leurs études.

Il reste que dans le discours alternatif, les figements comme les formules de politesse, les jurons les insultes sont produites en arabe et, dans certains cas, l'alternance est utilisée pour provoquer des effets comiques et ludiques.

/Oh! C'est quoi ça ? Oh! beRdi !/ (4,10)

Oh! C'est quoi ça ? Oh mon Dieu, c'est grave !

Souvent, ce sont les filles qui choisissent les conversations entièrement en FR. D'après notre étude quantitative nous avons le nombre d'A.C. chez les 36 filles. Elles sont au nombre de 99/191 alternances dans toutes les 21 conversations.

Voici quelques exemples de conversations spontanées :

Fatima / **à quoi ça sert** nedexlU we fi l'bac manaxadmUʃ/ (1,2)

à quoi ça sert d'assister et au bac on ne travaille pas

Nesrine : / **au moins tu auras une idée** / (1,3)

Fatima / **parlons des vacances c'est mieux !** / (1,4)

Amel / **c'est notre dernière chance sinon** / ghadi jzaoujUna fi had lycée / (6,7)

c'est notre dernière chance sinon / il vont nous marier dans ce lycée

Djamila / **mais tu dois confirmer avec les autres** / (12,5)

Nacera / **non ! / il faut se reposer et il faut aussi réviser** / (16,3)

Nous avons eu cette réponse lors de notre entretien avec Nacéra (Ed) pour la question 10 :

Q163 / waqtaʃ tahdaR les deux langues (arabe/français) ? /

/ Quant est-ce que tu parles les deux langues (arabe /français) ?/

Ed164 / tout le temps manabghiʃ n'perdé la langue française/fi dar tani/Kima l'arabe baleK plus /

/ tout le temps je n'aime pas perdre la langue française /je la parle et c'est aussi en famille/ c'est autant que l'arabe ou peut être plus /

Pour les filles, l'alternance vers le français est très fréquente, elle leur permet essentiellement de se distinguer, d'affirmer leur statut de « femmes modernes » et surtout de faire passer un message plus convaincant car moins chargé socialement. Mais l'alternance de code arabe-français concerne plus largement l'expression du monde technique, que ce soit par le code- switching intraphrase

(introduction d'un mot étranger dans la phrase) ou par le code-switching interphrase (introduction d'un segment de discours entier) dès que le besoin se fait sentir. Pour exprimer les nouvelles techniques, les nouvelles théories, nos locuteurs, surtout quand ils croient maîtriser le français, vont naturellement glisser vers l'utilisation de cette langue tout en revenant vers leur arabe algérien pour réguler et s'assurer du maintien de la communication.

Le « code switching » est utilisé pour des raisons pratiques, certains locuteurs trouvent son utilité dans le choix de mot exprimant au mieux leurs idées. Parfois, si un mot manquait, on pouvait utiliser son équivalent dans l'autre langue.

Nos interlocuteurs décident de passer d'une langue à une autre lorsqu'ils souhaitent exprimer une idée spécifique à l'aide d'une locution ou d'une image existante dans une langue et pas dans l'autre. Parfois changer de langue signifiait changer de sujet. Certains élèves passent d'une langue à l'autre quand ils changent d'interlocuteurs. En outre lorsqu'on veut insister sur une idée, ou l'exprimer tour à tour dans une langue puis dans l'autre.

Conclusion

Dans exemples et les réponses de nos sujets, les alternances portant sur les questions, sur les articulateurs logiques, les jours de semaine... Le choix d'utiliser des articulateurs, des formules de questions des proverbes en français au lieu de l'arabe dialectal s'explique par le fait que les locuteurs voient dans la langue française la brièveté et la concision. Ils croient avoir bien argumenté quand ils disent « mais » au lieu de [laKin] en arabe classique ou [besah] en arabe dialectal.

Alors nous pourrions affirmer que l'alternance de codes de l'arabe avec le français telle que pratiquée par nos jeunes correspond bien au phénomène décrit par J. Hamers et M. Blanc. Mais au même moment elle peut aussi correspondre, dans un certain nombre de situations au deuxième type d'alternance et devient, par là même, d'indice d'une incompétence et est alors « utilisé (e) comme une stratégie de communication pour compenser (son) manque de compétence en faisant appel tantôt à une langue, tantôt à l'autre pour maximiser l'efficacité de la communication.

Généralement, ce comportement peut paraître inconscient mais il obéit à des règles très précises. Les stratégies mises en place (choix du registre de langue) peuvent avoir différentes motivations parmi lesquelles on trouve : la volonté d'établir une relation plus proche, une complicité dans ce cas, il s'agirait d'un appel ou d'un signe de la part d'un locuteur à son interlocuteur afin de l'intégrer dans son groupe, signe auquel ce dernier peut décider ou non de répondre.

Le locuteur doit reprendre son droit et sa liberté de s'exprimer dans la langue de son choix, tout en respectant le droit au « vivre ensemble », c'est-à-dire vivre sa différence au sein de l'unité sans complexes ni d'infériorité ni de supériorité. Le locuteur algérien d'une manière générale, a su tirer profit de la richesse de son patrimoine linguistique, il parle arabe dialectal quand il le faut, berbère quand il en a besoin, français ou espagnol quand l'occasion se présente, et cela se fait de manière rationnelle et réfléchie selon les situations de communication.

Références bibliographiques :

1. BULOT Thierry, *Les parlers jeunes, Pratiques urbaines et sociales*, Cahiers de Sociolinguistique n°9, Ed. Presses Universitaires de Rennes 2004.
2. BEAUD S. et WEBER F., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1998.
3. BLANCHET A. et GOTMAN A., *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Nathan, 1992.
4. BERTUCCI, M.-M., 2007, *Plurilinguisme, parlers métissés et configurations identitaires dans l'espace francophone. Mots des migrants et français circulant*, in *Le français en Afrique* 21, (UMR 6039 Nice-CNRS), site de la revue (dans la sitographie) (Ambroise Queffelec coord.), pp. 71-82.
5. BULOT Thierry, *Culture urbaine et diversité sociolinguistique : une identité en mouvement entre le local et le global*
6. BANGE Pierre, *Analyse conversationnelle et théorie de l'action, Langues et apprentissage des langues*, Crédif .Editions Didier, Paris, 1992.
7. BOYER Henri, *Eléments de sociolinguistique. Langue, communication et société*, Ed. Dunod, Paris, 1991.
8. BAYLON Christian, *Sociolinguistique, société, langue et discours*, Ed. Nathan Université, Paris, 1996.
9. CALVET Louis-Jean, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Ed. Payot, avril 1987.
10. CALVET Louis-Jean, *Les voix de la ville, introduction à la sociolinguistique Urbaine*, Paris, Payot et Rivages, 1994.
11. CASTELLOTTI Véronique, *D'une langue à d'autres : pratiques et représentations, Dynamique socio langagières*, coll. Dyalang.
12. TOUALBI Nouredine, *L'identité au Maghreb L'errance*, Ed. Casbah, 2000.
13. DE RUITER Jan Jaap, *Les jeunes marocains et leurs langues*, octobre 2007, L'Harmattan,
14. HAGEGE Claude, *Le souffle de la langue : voies et destins des parlers d'Europe*, Ed. Odile Jacob.
15. KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *La connotation*, Presses Universitaires de Lyon.1977.
16. KHAN. A., 1989, *Les intellectuels entre Identité et Modernité*, in El Kenz.
17. LANLY. A, *Le français d'Afrique du nord, Etude linguistique*. Collection Etudes supérieures, Bordas. Paris Montréal, 1970.
18. MOSSIROU-MOUYAMA Auguste, *Les boîtes noires de Louis – Jean Calvet* Préface de Pierre Encrevé, hommage d'Abdou Diouf. Ed. Ecriture, Mars 2008.
19. MOREAU Marie - Louise, *Sociolinguistique, concepts de base*, Imprimé en Belgique par Pierre Mardaga, Liège 1997
20. TALEB IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur (s) langue(s)*, Eléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne. Ed, El Hikma.

Du Dialogue méditerranéen à l'intervention en Libye : l'Afrique du Nord dans la représentation stratégique de l'OTAN.

Dr. Cherif Dris
Ecole Nationale Supérieure de Journalisme et des Sciences de l'information
.Alger

Plus de vingt années se sont écoulées depuis que le Dialogue méditerranéen a été lancé. En plus de deux décennies d'existence, il est légitime de s'interroger sur les réalisations de ce Dialogue. Cependant, devons-nous, plutôt, nous interroger sur les limites d'une telle initiative et sur les raisons les expliquant. L'exercice est de prime abord périlleux tant il est vrai que le Dialogue méditerranéen n'a pas vocation d'intégrer les sept pays sud méditerranéens qui y prennent part. La comparaison avec le Partenariat Pour la Paix apparaît dans ce cas de figure comme une gageure. Car, si le partenariat pour la paix a été conçu dans le cadre d'une nouvelle conception stratégique visant l'inclusion des pays de l'ancienne Europe de l'Est dans la nouvelle OTAN, le Dialogue méditerranéen obéit à une toute autre démarche.

On serait tenté, de prime abord, de penser à un déclassement de la Méditerranée dans l'échelle des priorités stratégiques de cette organisation. En ce sens, avec la chute du mur de Berlin et dans le cadre du nouveau concept stratégique élaboré en 1990 lors du sommet de Rome et réaffirmé par la suite lors des différents sommets, l'élargissement de la frontière géostratégique de cette organisation plus à l'Est s'est imposé comme la priorité des priorités. Aussi intégrer des pays de la rive sud de la Méditerranée dans la nouvelle architecture sécuritaire n'allait, donc, pas de soi.

Tout de même, la Méditerranée demeure ce flanc sud que l'organisation atlantique ne peut se permettre de négliger. Pas plus qu'elle ne peut aliéner les pays de ce bassin, ceux de l'Afrique du nord en premier lieu. L'intervention militaire en Libye en 2011 dénote ce souci de l'Alliance Atlantique d'inclure le sud de la Méditerranée et l'Afrique du Nord en particulier dans son périmètre géostratégique. Elle dénote aussi et surtout une évolution dans la représentation stratégique de cette structure militaire qui considère la montée des périls en provenance du sud comme une menace à la sécurité de l'Europe.

Le propos de cet article est d'examiner l'évolution de la perception de l'Afrique du nord dans le cadre de la stratégie de l'Alliance Atlantique. Quelle signification doit-on accorder à l'intervention de l'Otan en Libye en 2011 ? Relève-t-elle d'une évolution dans la représentation stratégique de cette organisation militaire quant à la manière d'envisager le Dialogue avec

les pays de la rive sud de la Méditerranée? Ce Dialogue garde-t-il encore une quelconque pertinence dans un contexte marqué par des révoltes internes et l'accentuation de l'instabilité dans le flanc sahélo-maghrébin ?

Pour aborder ces questionnements, nous procéderons en trois temps. En premier lieu, nous examinerons le Dialogue méditerranéen de l'Otan et de quelle manière il a évolué vers un partenariat. En second lieu, il sera question d'analyser l'intervention de l'Otan en Libye, notamment sous l'angle de la responsabilité internationale de protéger. En troisième lieu, enfin, nous questionnerons la pertinence de ce Dialogue et les trajectoires qu'il pourrait prendre à l'aune des turbulences qui secouent la région de l'Afrique du nord et plus particulièrement l'instabilité dans l'espace sahélo-saharien.

I- L'Otan et la Méditerranée

1- Du Dialogue...

On ne saurait comprendre les raisons à l'origine du lancement du Dialogue méditerranéen sans revenir au concept stratégique de l'OTAN. Ce concept constitue, à bien des égards, le moment fondateur pour une organisation créée dans le seul objectif de contenir l'expansion du communisme. Car si les membres du pacte de Varsovie avaient souhaité la dissolution de cette alliance, consécutivement à la désintégration de l'Union Soviétique, aucun membre de l'OTAN n'a, en revanche, souhaité la disparition du bras armé de la communauté euro-atlantique. Maintenir l'alliance atlantique en vie, tel est le défi que les membres fondateurs, les Etats-Unis en premier, doivent relever. Mais si l'endigement de la menace soviétique avait donné une raison d'être à cette structure, la disparition de cette menace menaçait sa pérennité. Aussi les membres de l'Otan se sont-ils imposé la mission de chercher un nouveau concept stratégique qui légitimerait le maintien de cette structure militaire. Cela s'est fait en novembre 1991 lors du sommet de Rome quand les membres de l'Otan se sont mis d'accord sur un nouveau concept délimitant les contours de la future OTAN. Essentiellement, cette nouvelle orientation insiste sur une conception élargie de la sécurité, laquelle implique à son tour une coopération avec les anciens membres du pacte de Varsovie. Mais le point focal de cette nouvelle orientation stratégique reste l'importance accordée à la gestion des crises et à la prévention des conflits¹. Ces deux nouveaux chantiers dénotent une volonté de l'OTAN d'élargir son champ d'intervention en dehors de son périmètre stratégique classique. Car dans un nouvel environnement stratégique caractérisée par la prolifération d'une multitude de menaces,

nouvelles pour certaines, auxquelles l'alliance atlantique n'a jamais été confrontée, l'intervention dans certaines crises extérieures au périmètre transatlantique devient la nouvelle raison d'être de l'OTAN. C'est dans le cadre de cette nouvelle orientation stratégique, confortée lors des sommets de Washington de 1999 et celui de Lisbonne en 2010, qu'il faudra situer l'initiative de l'Otan de lancer un Dialogue avec sept pays méditerranéens de la rive sud.

Initié en 1994, le Dialogue méditerranéen de l'Otan n'est qu'un simple forum multilatéral n'impliquant en aucun cas l'ouverture des portes à l'adhésion au sein de l'Alliance Atlantique pour les 7 pays méditerranéens. Plusieurs raisons expliquent la décision de l'Otan de lancer une telle initiative, mais la plus importante reste sans conteste la peur ressentie par les pays de la rive sud à l'égard des intentions futures de l'Otan. En effet et après la désintégration de l'Union soviétique, les pays de la rive sud commencent à s'interroger sur le concept stratégique censé véhiculer les nouvelles orientations de l'Otan pour le troisième millénaire. La quête d'un nouvel ennemi a fait naître chez les pays de la rive sud de la Méditerranée la crainte que la perception de la menace qui guidera la nouvelle stratégie de l'Otan soit dominée par les risques d'instabilité qui se propagent dans les pays du sud. Cette conviction a été confortée par le discours européen, alimenté, il est vrai, par les déclarations de certains responsables politiques occidentaux pour qui le fondamentalisme islamique est la prochaine menace à laquelle l'Otan devrait faire face².

Cette lecture suggère que ce qui motive la décision des responsables de l'alliance atlantique de se rapprocher davantage des pays de la rive sud est le désir d'apaiser les craintes de ces derniers quant aux orientations futures de l'Otan. On peut considérer que la Dialogue méditerranéen de l'Otan, comme le soutiennent certains experts, ressemble plus à une opération de relations publiques dont l'unique objectif est de réhabiliter l'image d'une organisation ayant pour seul souci la projection de la paix dans les pays du sud³. Il s'agit, comme nous pouvons le constater, plus d'une question de perception qu'autre chose. Le Dialogue méditerranéen est voulu parce que, de l'autre côté de la Méditerranée, l'image que renvoie l'Otan est celle d'une structure expansionniste, déplaçant la ligne de fracture de l'Est vers le sud.

A proprement parlé, le Dialogue méditerranéen de l'Otan relève d'une stratégie de séduction. En aucun cas il ne peut être considéré comme

l'antichambre de l'adhésion contrairement au partenariat pour la paix, dédié à l'inclusion des ex-républiques d'Europe centrale et orientale. Toutefois, une analyse du contenu du programme de ce Dialogue méditerranéen nous permet de conclure à une certaine similitude avec celui du partenariat pour la paix. En effet, ce programme englobe une coopération militaire reposant sur les axes suivants: exercices militaires conjoints, visites et sessions de formations pour les membres des institutions militaires des pays de la rive sud. Cette coopération militaire s'est tellement intensifiée que les manœuvres militaires entre les navires de l'Otan et ceux des pays de la rive sud en haute mer et l'accostage des navires de l'Alliance dans les ports de certains pays de la rive sud, sont devenues routinières. Les différents sommets de l'Otan (Madrid 1997, Washington 1999, Prague 2002) ont tous mis l'accent sur la nécessité de développer davantage cette coopération en y ajoutant la sécurisation des frontières, la gestion des catastrophes naturelles et aussi la lutte anti-terroriste⁴. Ce dernier point traduit les craintes ressenties par les membres de l'Alliance atlantique, notamment après les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, de voir la menace terroriste gagner l'Europe. Cela d'autant plus que lors du sommet de Prague de novembre 2002, les membres de l'Otan sont arrivés à la conclusion que la sécurité de l'Europe dépend de la stabilité et de la sécurité en Méditerranée⁵. En filigrane, on y décèle cette propension chez les membres de cette alliance, les européens notamment, à considérer la Méditerranée comme une région menaçante. Ce qui explique, sans doute, cette décision prise lors du sommet d'Istanbul de promouvoir ce Dialogue au statut de partenariat comme nous allons le voir dans les lignes qui vont suivre.

2- Au partenariat....

Lors de leur sommet annuel qui s'est tenu le mois de juin de l'année 2004 à Istanbul, en Turquie, les membres de l'alliance atlantique ont décidé de promouvoir ce Dialogue en une sorte de partenariat. Cette promotion s'est faite dans le cadre d'une vision plus élargie de l'approche de l'Otan au Moyen-Orient et en Méditerranée. L'Initiative de Coopération d'Istanbul qui englobe les pays du Golfe en est la parfaite traduction. Cette initiative est complémentaire au Dialogue Méditerranéen. Elle forme avec le Dialogue méditerranéen la base des efforts de partenariat alliés orientés vers la région

méditerranéenne et le Moyen-Orient élargi et donne lieu à un vaste programme d'ouverture sur le monde arabe⁶.

Cette nouvelle approche offre aux sept pays membre du Dialogue la possibilité de participer à des exercices militaires choisis, à améliorer l'interopérabilité et, à terme, partager leurs renseignements et à contribuer à des opérations militaires⁷. La dimension politique n'est pas en reste ; elle a même été renforcée à travers notamment la diplomatie publique et la diplomatie parlementaire.

Cette évolution reflète la détermination de l'Alliance d'impliquer les pays de la rive sud dans le nouvel agenda stratégique, conçu au tout début de la dernière décennie. Mais au-delà de cette évolution qualitative, le sommet d'Istanbul témoigne du désir de l'Alliance atlantique d'étendre ses frontières géostratégiques au-delà du périmètre sécuritaire euro-atlantique. Les responsables de cette structure l'ont fait clairement savoir, en déclarant que rien n'empêcherait désormais l'Otan d'élargir son périmètre sécuritaire plus au sud. Plus loin encore, la promotion du DM au rang de partenariat ne peut en aucun cas être dissociée de l'ambition des Etats-Unis de remodeler la carte géopolitique du Moyen-Orient, en incorporant dans ce nouveau système sécuritaire régional des pays non arabes, tels que le Pakistan, Israël et probablement l'Iran.

Ce Moyen-Orient élargi qui englobe l'Afrique du nord impose à l'Otan de procéder à une réadaptation de ses missions en mettant davantage l'accent sur des questions politiques telle que la promotion de la démocratie dans la région⁸. Cette réadaptation prolonge dans une large mesure les dessins américains d'élargir la communauté des démocraties au Moyen-Orient. Les conservateurs, du temps où le républicain George W. Bush était au pouvoir aux Etats-Unis, ont en fait leur cheval de bataille, pensant que cela est complémentaire à l'expédition guerrière menée contre l'Irak. L'Otan n'a, certes, pas été impliquée directement dans cette expédition, mais le fait d'inclure le Moyen-Orient dans sa nouvelle feuille de route stratégique dénote clairement la volonté américaine de faire de cette organisation un instrument de sa politique au Moyen-Orient.

Que le Dialogue méditerranéen soit promu au rang de partenariat signifie-t-il en soit un changement de perception à l'égard de la Méditerranée ? Il

serait hasardeux de répondre par l'affirmative. En fait, la Méditerranée, et l'Afrique du nord, en particulier, est toujours perçue sous l'angle de la menace et l'approche basée sur la peur reste de mise. L'intervention militaire en Libye de 2011 en est un indicateur. En effet, depuis que l'Afrique du nord a glissé dans la spirale des révoltes politiques, les craintes d'une exportation de l'instabilité vers le nord de la Méditerranée se sont accentuées. Avec une Libye en proie à une guerre civile dévastatrice, une Tunisie qui négocie une transition en douceur, non sans heurts, et un Sahel en proie à la menace terroristes et à des risques de tous genres, la perception que l'Otan développe à l'égard de cette région est désormais sous l'emprise du prisme sécuritaire.

II- L'intervention de l'Otan en Libye : l'Afrique du nord comme nouveau théâtre des opérations ?

L'intervention militaire de l'alliance atlantique en Libye ne paraissait pas au début de la révolte comme une évidence. Car en dehors de l'Afghanistan, du Kosovo et de la Bosnie auparavant, l'Otan n'avait aucunement inscrit l'intervention militaire en Afrique du nord dans son ordre du jour. De surcroît, la principale raison qui pouvait motiver une telle intervention, à savoir une agression contre l'un de ses membres, comme stipulé dans l'article 5 du traité de l'Otan, était absente. Intervenir donc dans une région se situant en dehors de son périmètre géostratégique n'avait pas lieu d'être car aucun des pays membres n'a fait l'objet d'une agression de la part de la Libye. Elle n'était pas non plus envisageable si l'on considère les difficultés auxquelles les Etats-Unis ont fait face pour se défaire des dossiers afghan et irakien ainsi que les contraintes financières qui jettent une ombre pesante sur les budgets de la défense des pays membres de l'Otan du fait de la crise financière qui a frappé l'économie mondiale à partir de l'année 2008.

En décidant d'intervenir, l'Otan inaugure une nouvelle ère dans ses relations avec les pays du sud. Car le fait d'engager une action armée contre un Etat de l'Afrique du Nord est révélateur en soi de la trajectoire que les relations de cette organisation militaire prendront avec les pays maghrébins. C'est la première intervention militaire d'une organisation militaire supranationale dans cette région. Un précédent qui ne manquera pas de peser sur les rapports de parts et d'autres. Est-ce à dire que l'Afrique du nord devient de ce fait le nouveau théâtre des opérations de l'Otan ? Mais interrogeons-nous d'abord sur la légalité de cette intervention et les vraies raisons qui la sous-tendent.

1- Un humanisme militarisé ?

Les dirigeants de l'Otan se sont appuyés sur la résolution 1973 du conseil de sécurité de l'ONU, adopté le 17 mars 2011. Cette résolution a été adoptée dans le but de protéger les civils et a imposé certaines mesures dont l'instauration d'une zone d'exclusion aérienne comme le stipule l'article 6 :

«interdire tous vols dans l'espace aérien de la Jamahiriya arabe libyenne afin d'aider à protéger les civils». Cette interdiction ne concerne cependant pas les vols d'avions civils. Néanmoins, en instaurant cette zone d'exclusion l'ONU entendait empêcher l'usage par le régime du colonel Kadhafi de l'aviation militaire contre les groupes armés opposants. De surcroît, cette résolution conforte la résolution 1970, adopté le 26 février 2011, qui impose des sanctions sur le régime du colonel Kadhafi.

On le voit donc, l'Otan n'aurait pas pu intervenir militairement en Libye sans l'aval des Nations-Unies et des autres organisations régionales comme la Ligue arabe et l'Union africaine. L'intervention de l'Alliance atlantique est assise juridiquement sur un mandat onusien lequel s'appuie sur le chapitre VII de la charte des Nations Unies. Car en tant qu'organisation politique et sécuritaire dont l'aire d'intervention n'inclue pas l'Afrique du Nord, l'Otan ne pouvait s'impliquer militairement, cela d'autant plus que la Libye n'a aucunement menacé la sécurité de l'un des membres de cette organisation.

Protéger les populations civiles libyennes contre les exactions commises par les milices du régime du colonel Mouammar Kadhafi telle semble être la raison principale justifiant l'intervention de l'Otan. La résolution 1973 le souligne clairement : *«La préoccupation concernant le sort tragique des réfugiés et des travailleurs étrangers forcés de fuir la violence, heureusement accueillis en nombre par la Tunisie et l'Egypte mais dont la situation nécessite un appui de la communauté internationale ; l'appel à protéger les civils et l'exigence de cessez-le-feu, tout en excluant une intervention par voie terrestre »*⁹. Cet empressement de l'Otan à venir au secours des populations libyennes est adossé à un discours alternant compassion et diabolisation. Compassion envers la population libyenne décrite comme opprimée par un régime tyrannique, et diabolisation d'un régime considéré comme responsable des souffrances endurées par les libyens. Dans ce registre, les dirigeants des pays membres de l'Otan n'ont pas été avares en vocabulaires pour décrire le régime libyen comme violent, sanguinaire et tyrannique.

Les opposants libyens étaient décrits comme des combattants de la liberté qui militent pacifiquement face à un régime qui a usé des moyens les plus violents pour les réprimer¹⁰. Le président américain Barak Obama a décrit le régime libyen en ces termes : *«Depuis plus de quatre décennies, la population libyenne est sous l'autorité d'un tyran, Mouammar Kadhafi. Il a*

privé son peuple de liberté, exploité leur richesse, assassiné les opposants dans le pays et à l'étranger et terrorisé des innocents partout dans le monde, y compris des Américains qui ont été tués par des agents libyens.»¹¹. Le même ton a été adopté par le secrétaire général de l'Alliance Atlantique à cette époque : «Je suis choqué par le recours aveugle à la violence contre des manifestants pacifiques en Libye. Je déplore la perte de vies humaines. J'appelle les autorités libyennes à arrêter la répression de civils non armés...Le peuple libyen, comme celui de nombreux autres pays du Moyen-Orient, a exprimé un désir profond d'évoluer vers la démocratie. Ses aspirations légitimes doivent être entendues. Les libertés d'expression et de réunion sont des droits fondamentaux dont la population ne peut être privée.»¹². Cette vision manichéenne a été relayée par des médias occidentaux et arabes. Se réappropriant le discours des dirigeants politiques, certains médias se sont lancés dans des campagnes de dénigrement du régime libyen, construisant ainsi une réalité médiatique d'un régime déjà honni par une grande partie des pays occidentaux.

2- Responsabilité internationale de protéger ou un changement de régime imposé?

L'opération de diabolisation du régime libyen s'inscrit dans le cadre d'une stratégie bien pensée et dont l'objectif n'est autre que la légitimation de la responsabilité de protéger. Les pays membres de l'Otan ont voulu, à travers l'opération Protecteur Unifié, forcer les choses et transformer ce devoir en un droit. En effet, depuis le début des années 2000, certains pays occidentaux, aidés par des intellectuels et des médias influents, s'emploient à concevoir une architecture juridique qui légaliserait les interventions militaires à des fins humanitaires. Le devoir d'ingérence, formule chère à certains défenseurs des droits de l'Homme et à certains juristes internationalistes, s'est avérée insuffisante. Ce devoir doit se transformer en droit et la Libye fournit, dans le cas présent, l'alibi pour y parvenir. Il faut dire que depuis son adoption comme résolution par l'assemblée générale de l'ONU en 2005, la responsabilité internationale de protéger peine à se frayer un chemin et s'imposer comme une norme juridique contraignante. Au sein

du Conseil de sécurité, la seule instance au sein de l'ONU habilitée à adopter de telles normes, des membres permanents comme la Russie et la Chine s'y opposent, redoutant que cela n'ouvre la voie à la légalisation de l'ingérence. Davantage encore, ils considèrent la responsabilité internationale de protéger comme le prétexte pour un changement de force des régimes politiques. A l'évidence, la résolution 1973 a été conçue avec comme arrière pensée l'accélération de la chute du régime de Mouammar Kadhafi. La zone d'exclusion aérienne n'était pas limitée aux aéronefs appartenant à l'armée libyenne mais à tout aéronef militaire survolant l'espace aérien libyen, hormis ceux chargés de veiller au respect de cette zone d'exclusion, comme c'est le cas avions de l'Otan.

Il n'est pas exagéré de soutenir qu'il y a une volonté délibérée de la part de certains membres permanents du Conseil de sécurité de renverser le régime de Kadhafi. Il suffit de se référer à la résolution en question qui stipule entre autres, «la protection des populations civiles par tous les moyens nécessaires », pour s'en convaincre. En d'autres termes, l'usage de la force armée devient inéluctable. Mais plus encore, l'élimination de la menace à l'origine de la souffrance de la population civile, à savoir le régime de Kadhafi. De ce fait, de moyen, le changement de régime s'est mué en une fin en soi¹³, au détriment des objectifs assignés à la résolution 1973. Cette hypothèse est confortée par l'acheminement des armes aux rebelles alors que les résolutions 1970 et 1973 imposent un embargo. En effet, non seulement les pays membres de l'Otan ont tout fait pour empêcher tout acheminement des armes aux forces armées libyennes, mais ils ont armé les rebelles à travers le largage aérien de la cargaison militaire. C'est grâce à cette assistance militaire que les rebelles libyens ont pu conquérir certains territoires¹⁴ et imposer leur ordre.

Cette dualité dans la gestion de la crise libyenne est révélatrice d'une nouvelle approche qui fait, vraisemblablement, peu de cas du caractère sacré de la souveraineté d'un Etat et de son intégrité territoriale. On pourrait même soupçonner au sein de l'Otan une velléité de remettre en cause la logique westphalienne à laquelle s'accrochent les pays de l'Afrique du nord, membres du Dialogue méditerranéen. Or, si ce Dialogue est fondé, entre autres, sur le respect de la souveraineté des Etats, l'intervention militaire en Libye ne risque-t-elle pas de mettre en péril tout ce qui a été accompli comme

travail notamment dans le volet relatif aux mesures de confiance et de coopération militaire et sécuritaire ?

III- Quel avenir pour la coopération avec l'Otan à l'aune des révoltes au Maghreb?

Il est sans doute simpliste de conclure que l'intervention de l'Otan en Libye est à l'origine de l'instabilité sécuritaire en Afrique du Nord. Néanmoins, force est de reconnaître que cette action militaire a accentué cette instabilité en raison de ses implications régionales, à commencer par la situation au Mali et au Sahel de manière générale. De fait, la représentation de l'espace stratégique nord africain doit être repensée pour y inclure l'espace sahélo-saharien. En effet, l'instabilité au Sahel impacte lourdement la stabilité de la région de l'Afrique du nord et considérer cette dernière comme un complexe de sécurité où le segment septentrional, à savoir le grand Maghreb, interagit avec le segment méridional, le Sahel, en l'occurrence, n'est pas dépourvue de pertinence. On se retrouve de ce fait en face d'un ensemble maghrébo-sahélien en proie à des menaces et à des défis post-westphaliens.

1- Des défis sécuritaires post-westphaliens

Si les défis de type westphalien, comme les rivalités pour le leadership régional ou encore la colonisation du territoire du Sahara occidental continuent à structurer les interactions stratégiques nord-africaines, l'on assiste ces dernières années à l'irruption de menaces et défis de nature infranationale. Et ces derniers ne sont pas moins dangereux pour la sécurité nationale des Etats nord africains.

Dans la hiérarchie des menaces de type post-westphalien, le terrorisme occupe la première place. Ce phénomène a pris des dimensions internationales depuis que le Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC) a déclaré son allégeance à Al Qaida en 1998. L'extension du GSPC de son champ d'activité en se transformant en Al Qaida au Maghreb traduit le passage d'un terrorisme localisé vers un terrorisme à dimension géopolitique. De fait, l'implantation de l'AQMI intègre le Maghreb dans la stratégie mondiale des groupes terroristes. D'autant plus qu'avec la guerre civile en Libye et l'instabilité au Mali, l'axe Sahélo-Maghrébin est devenu le terrain propice pour des groupes terroristes comme Al Qasida, le MUJAO, Ansari Eddine et Ansar Charia d'étendre leurs activités, aidés en cela par l'absence d'un pouvoir central fort, comme cela est le cas en Libye, et la prolifération des armes. La nébuleuse terroriste en Afrique du nord s'est élargie avec l'implantation de groupuscules ayant affiché leur allégeance à l'Etat islamique, cette organisation terroriste qui écume en Syrie et en Irak.

Plus grave encore, cette activité terroriste s'est ragaillardie à la faveur des connexions établies par les groupes terroristes avec les trafiquants d'armes et de drogue, mais aussi et surtout, grâce aux enlèvements de ressortissants étrangers, une activité qui a généré des dizaines de millions d'euros. Et en dépit des campagnes visant l'adoption d'une résolution onusienne criminalisant le paiement de rançons aux groupes terroristes, certains pays européens continuent à le faire. C'est le cas de la France qui, selon une enquête réalisée par le quotidien américain The New-York Times, aurait versé, entre 2008 et 2014, 58 millions de dollars aux différents groupes, en échange de la libération de ses ressortissants détenus¹⁵. Les sommes récoltées grâce à ces rançons ont servi à l'achat d'armes et de munitions, devenues de plus en plus disponibles depuis le glissement de la Libye dans une spirale de violence interminable.

Le terrorisme se nourrit à son tour d'activités sur lesquelles les forces de sécurité des Etats nord africains n'ont que peu de prise. Il s'agit en l'occurrence de la contrebande d'armes et des trafics de tous genres, au premier rang desquels figure le trafic de drogue. Ce dernier est devenu le nouveau champ d'investissement des groupes armés écumant au Sahel. Même s'ils ne s'adonnent pas à ce trafic, ces agroupes en profitent néanmoins, à travers les protections qu'ils offrent aux trafiquants de drogues¹⁶. ces menaces, s'ajoutent des défis d'ordre endogène dont la gestion est des plus complexes qui soit. La raison tient à leur nature structurelle qui trouve son origine, principalement, dans le type d'Etat qui a émergé suite aux indépendances, notamment dans l'axe sahélo-saharien.

Nous avons évoqué plus haut la situation en Libye, comme un cas symptomatique de la faillite d'un modèle d'Etat. En effet, ce pays vit actuellement une phase d'instabilité aigue, aggravée par l'absence d'une autorité centrale. L'intervention militaire de l'Otan, au lieu d'aider à la mise en place d'une solution politique, n'a fait qu'accentuer cette instabilité et plonger la Libye dans le chaos.

Moins critique certes que la Libye, la fragilité de l'Etat malien n'en est pas moins une source d'inquiétude pour les pays de la région. Le coup d'état de mars 2012 a plongé ce pays dans une spirale d'instabilité, propice à la prolifération de groupes terroristes qui ont imposé leur loi sur tout le nord du Mali. Et si la menace terroriste connaît une nette régression, notamment après l'intervention militaire française et le retour à la stabilité politique

consécutivement à l'organisation des élections présidentielles, la stabilité dans ce pays reste néanmoins fragile. La persistance de la question touarègue et les attermoissements affichés par certains groupes du mouvement touarègue à signer les accords d'Alger de mars 2015, accentuent cette fragilité tant il est vrai que la crise malienne revêt un caractère structurel dont l'origine remonte aux premières années d'indépendance de ce pays.

Enfin, on ne saurait clore ce chapitre des défis endogènes sans évoquer les défis sociétaux. Ils ne représentent certes pas une menace directe à la sécurité des Etats de la région, mais la persistance de la pauvreté, de certaines épidémies, de la sécheresse, des déséquilibres entre les régions et le faible taux d'accès aux soins et à l'éducation pourraient faire basculer certains pays de l'espace sahélien dans la catégorie des Etats faillis. D'ailleurs, quatre pays, en l'occurrence le Mali, le Niger, le Tchad et le Burkina-Faso, sont rangés dans la catégorie des pays les moins avancés au monde. Ces quelques chiffres sur le revenu national par habitant nous renseignent un peu plus sur l'état de pauvreté dans lequel se trouvent ces pays : 600 dollars/an pour le Mali (160^{ème} rang mondial selon l'Indice du développement Humain (IDH)), 600 dollars/an pour le Tchad (163^{ème} rang mondial selon l'IDH), 550 dollars/an pour le Burkina-Faso (161^{ème} rang mondial selon l'IDH) et enfin 390 dollars/an pour le Niger (167^{ème} rang mondial selon l'IDH)¹⁷. Mais la pauvreté n'est pas le seul défi sociétal. Ces pays sont rongés par la persistance des clivages ethniques et tribaux qui font primer les loyautés traditionnelles sur les loyautés institutionnelles. La pratique politique dans ces pays reste fortement façonnée par les loyautés traditionnelles qui, le plus souvent, font obstacle aux stratégies des Etats tendant à lutter contre certaines menaces comme le terrorisme et les trafics de tout genre.

Cette présentation synthétique des défis et menaces démontre, si besoin est, la fragilité du système régional nord-africain. Une fragilité aggravée par les crises libyenne et malienne qui déplacent la problématique sécuritaire dans cette région de la sphère westphalienne (interétatique) vers la sphère post-westphalienne. Incontestablement, cela aura des incidences sur les rapports de l'Otan à cette région. De quelle manière ? Dans les lignes qui vont suivre, nous esquisserons deux pistes sur lesquelles les rapports de l'Otan avec cette région pourraient s'engager.

*1- Un Regional Builder*¹⁸

En l'absence d'un leader régional qui s'acquittera de la mission de maintenir la stabilité et l'équilibre des rapports de forces en Afrique du Nord, l'Otan est-elle en mesure, habilitée à assumer le rôle de Regional Builder ? En se basant sur les programmes lancés dans le cadre du Dialogue méditerranéen, en 1994, enrichis par la suite par l'initiative d'Istanbul de 2004, l'on serait tenté de le croire. En effet, la région de l'Afrique du Nord se caractérise par l'absence d'une structure régionale multilatérale en mesure de créer les conditions pour des rapports apaisés et capables d'intervenir pour contenir toute menace à la stabilité régionale, à l'instar de la CEDEAO en Afrique de l'Ouest ou de la SDC en Afrique australe. La crise malienne a clairement démontré cette défaillance puisque c'est un acteur extrarégional, la France en l'occurrence, qui s'est chargé d'intervenir pour repousser la menace des groupes armés du nord. Le CEMOC créé en 2010 et qui regroupe l'Algérie, le Mali, le Niger, et la Mauritanie a démontré ses limites. De même que l'Union du Maghreb Arabe, cet ensemble, lancé en grande pompe en 1989, qui est entré dans une phase de stagnation depuis 1994.

On le voit donc, l'ordre sécuritaire nord-africain évolue en creux ; aucune structure multilatérale de coopération n'a pu se mettre en place, pour épargner aux pays de la région l'interférence de puissances extrarégionales. L'insertion des pays de la région dans le Dialogue méditerranéen est pensée de manière à intégrer ces pays dans une sorte de maillage sécuritaire, structuré selon les normes fondant la doctrine stratégique de l'Alliance atlantique. Selon toute vraisemblance, l'Otan ambitionne de combler ce déficit en structures sécuritaires multilatérales en Afrique du Nord en proposant une sorte de multilatéralisme non contraignant. Il n'est, donc, nullement question de promouvoir la coopération avec les pays de l'Afrique du nord en une sorte d'institutionnalisation plus poussée. Un Regional Builder suppose une influence à distance. La culture stratégique que l'Otan entend diffuser est celle qui se base sur des actions multilatérales visant la réappropriation par les pays membres du Dialogue méditerranéen des normes régissant les rapports entre les membres de l'alliance aussi bien dans le domaine des relations civilo-militaires, des doctrines d'emploi des forces ou encore de la gestion des crises. En fait, l'Otan conçoit ses rapports avec les pays de la région dans une optique visant la régionalisation de la sécurité en Afrique du nord, sans que cela implique des relations contraignantes. Mais cela est-il réalisable ?

2- Méfiance et prévalence de la relation bilatérale

Il n'est pas exagéré de soutenir qu'avec l'intervention militaire en Libye, la relation de confiance tissée depuis le lancement du Dialogue en 1994 est fragilisée. L'intervention en Libye n'a pas suscité l'adhésion de tout les pays d'Afrique du nord. En première ligne des pays qui se sont opposés à cette

intervention militaire, l'Algérie qui a défendu le principe d'une solution politique dans le cadre de l'Union Africaine. Davantage encore, et au moment où certains pays défendent la proposition d'une intervention militaire de l'Otan pour mettre un terme au chaos prévalant en Libye, l'Algérie continue d'opposer la solution politique¹⁹. Par ailleurs, il n'est pas certain que l'Otan soit animée par le désir de rééditer l'expérience de 2011 tant la situation sur le terrain est d'une complexité telle qu'une action militaire ne ferait que l'aggraver davantage. De surcroît, et pour des considérations politiques, financières et opérationnelles, les pays membres de l'Otan redoutent un enlèvement aux conséquences incalculables.

Autre facteur rendant ce scénario de Regional Builder improbable est la propension de certains membres de l'Alliance atlantique à privilégier la relation bilatérale sur l'action multilatérale. En effet, il est difficile pour certains membres influents de l'Otan de sacrifier des rapports privilégiés et historiques avec certains pays de la région, au profit d'une démarche collective²⁰. Des pays comme la France, l'Espagne et l'Italie ont tissé des liens dans les domaines de défense et de sécurité avec le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Mauritanie. Par voie de conséquence, la relation bilatérale est mise en première ligne, l'action dans le cadre de l'Otan n'étant qu'un ersatz. Enfin, il est important de souligner le fait qu'au sein de cette organisation, il existe une sorte de divergences entre les pays membres sur les priorités que l'Alliance doit avoir. En effet, si les pays européens, ceux de la rive sud de la Méditerranée, semblent plus préoccupés par ce qui se passe en Afrique du nord et au Sahel, les Etats-Unis sont plus enclins à donner plus d'importance à l'Asie-Pacifique²¹. L'intervention en Libye en est la preuve, puisque les Américains se sont retirés quelques jours seulement après le début de l'opération Protecteur Unifié, démontrant ainsi le peu d'intérêt qu'ils accordent à cette région contrairement à l'Asie ou dans une certaine mesure le Moyen-Orient.

Conclusion :

Bâtir une relation de confiance entre l'Otan et les pays de l'Afrique du Nord, membres du Dialogue méditerranéen, n'est pas un

exercice des plus aisé. En intervenant en Libye, l'Alliance atlantique a levé un coin de voile sur ses intentions réelles dans la rive sud de la Méditerranée. Des intentions qui comprennent l'inclusion de nouvelles sphères géopolitiques dans le champ d'action de l'Alliance. Et s'il est admis que la rive sud de la méditerranée est incluse comme partie intégrante de la sécurité de l'Europe, l'espace Maghrébo-sahélien le devient de facto.

Par voie de conséquence, l'on pourrait soutenir l'idée que l'Alliance atlantique puisse élargir ses frontières géostratégiques jusqu'au Sahel. Mais est-ce à dire des actions militaires pourraient être envisagées dans cet espace ? La réponse est moins sûre. En revanche, il sera difficile pour l'Otan d'envisager avec les pays de l'Afrique du nord des rapports basés sur la confiance mutuelle, cela d'autant plus que ces derniers semblent moins enthousiastes à aller vers des relations plus poussées avec cette structure militaire.

Références Bibliographique :

¹. Maître de Conférences en Sciences Politiques à l'Ecole Supérieure de Journalisme et des Sciences de l'Information d'Alger, Chercheur associé à l'IREMAM-CNRS, Aix-en-Provence, France

². Michael Legge, *L'élaboration de la nouvelle stratégie de l'Otan*. In **La revue de l'Otan**, Vol. 39- No. 6 Déc. 1991 p. 9-14.

<http://www.nato.int/docu/revue/1991/9106-02.htm>. Mise à jour le 08/09/2002. Consulté le 26/03/2015 à 22.23

³. L'ancien secrétaire général de l'Otan, Willy Claes, a été parmi ceux qui ont tout fait pour que la nouvelle stratégie de l'Alliance atlantique fasse de l'endiguement de la menace islamiste sa nouvelle priorité avec des déclarations alarmistes sur le danger que peut représenter la montée de l'islamisme pour la sécurité des pays occidentaux.

⁴. Alberto Bin, "NATO's Mediterranean Dialogue: A Post-Prague Perspective?" **Mediterranean Politics**, Vol. 7, No. 2, Summer 2002: 115-120.

⁵. Abdenour Benantar, *La dimension méditerranéenne de la sécurité de l'Algérie : l'Algérie, l'Europe et la l'Alliance Atlantique* (en Arabe), Al Maktaba Al Aasria, Alger, 2005, Pp. 153-154.

⁶. Ibidem, p. 154

⁷. Brahim Saidy, *Le rôle de l'Otan en Méditerranée et au Moyen-Orient*. In **La Revue Internationale et Stratégique**, N° 73, Printemps, 2009. p.48.

⁸. Autres initiatives multilatérales en Méditerranée. In <http://www.iemed.org/observatori/recursos/documents/cronologies/arxiu->

cronologies-anuari-2013/Autres%20initiatives%20multilaterales%20FR.pdf-fr. p.397

⁹. Fred Tanner, "Nato's Role in defense Co-operation and Democratization in the Middle-East". In **International Spectator**, 4-2004, PP. 101-113

¹⁰. Le texte de la résolution 1973 du Conseil de Sécurité de l'ONU sur la Libye. In http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/03/18/le-texte-de-la-resolution-sur-le-libye_1494976_3212.html. Consulté le 29-04-2015 à 22.10

¹¹. Pour une analyse approfondie et détaillée sur la représentation du régime du colonel Kadhafi dans le discours des dirigeants occidentaux, cf. Julien Pomarède, « *Des maux guerriers aux mots interventionnistes : une analyse des mécanismes de légitimation de l'opération militaire internationale en Libye (2011)* ». In **Études internationales**, vol. 45, n° 2, 2014, p. 229-260.

¹². Gilbert Achcar, **Le discours de Barack Obama sur la Libye et les tâches des anti-impérialistes**. In <http://www.npa2009.org/content/le-discours-de-barack-obama-sur-la-libye-et-les-t%C3%A2ches-des-anti-imp%C3%A9rialistes>. Consulté le 18-04-2015 à 23.18

¹³. Déclaration du secrétaire général de l'OTAN sur les événements survenus en Libye. Le 21 février 2011. In http://www.nato.int/cps/fr/natohq/news_70731.htm. Consulté le 19-04-2015 à 08.03

¹⁴. Hugh Roberts, cité par Alan J. Kuperman, *A Model Humanitarian Intervention?: Reassessing NATO's Libya Campaign*. In **International Security**, Volume 38, Number 1, Summer 2013, P. 113

¹⁵. Ibidem,

¹⁶. Cette information a été rapportée par Damien Glez dans son article, *Aqmi : rançons au Sahel, le terreau du terrorisme ?* In Jeune Afrique du 04/08/2014

<http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20140804114108>. Consulté le 13/04/2015 à 19.25.

¹⁷. Djalil Lounas, "Confronting Al-Qa'ida in the Islamic Maghrib in the Sahel: Algeria and the Malian crisis". In **Journal of North African Studies**, 2014, Vol. 19, No. 5 p. 815

¹⁸. Rapport 2011 sur les pays les moins avancés. P.133. http://unctad.org/fr/Docs/ldc2011_fr.pdf.

¹⁹. Abdenour Benantar, *Contribution de l'Otan à l'établissement de la confiance et de la sécurité au Maghreb*. Fellowship Monograph. Rome, September, 2010. P.29

²⁰. Abdelkader Messahel à l'APS : L'Algérie poursuivra sa mission pour une solution politique en Libye. Samedi 20/12/2014.

<http://www.aps.dz/algerie/15494-messahel-%C3%A0-l-aps-l-alg%C3%A9rie-poursuivra-sa-mission-pour-une-solution-politique-en-libye>

²¹Erik Reichborn-Kjennerud, *Nato's Problematic Partnership In the MENA Region*. In **Mediterranean Quarterly**, Volume 25, Number 2, Spring 2014, P. 07

²²Ibidem,

La dimension interculturelle dans la formation universitaire, l'exemple de l'enseignement du FLE

SELLAM Amina

Université Djilali Liabes-Sidi-Bel-Abbès

Résumé :

Le processus d'enseignement/apprentissage des langues étrangères ne se limite pas à la simple acquisition d'un instrument de communication. Car outre les compétences linguistiques et grammaticales, l'enseignant est également amené à intégrer dans ses enseignements des notions et des activités permettant à l'apprenant d'accéder à la culture de la langue cible. Son rôle consiste donc à le familiariser avec un univers symbolique bien spécifique, tout en le sensibilisant à l'altérité dans la communication interculturelle. Nous nous proposons dans cet article d'explorer le rapport langue/culture afin de développer une réflexion sur la dimension culturelle et interculturelle dans l'enseignement du FLE à l'université.

Mots clés :

Langue-culture-altérité-didactique du FLE- interculturalité- compétence interculturelle.

Introduction

Partant du fait, que toute langue transmet des structures culturelles du groupe qui la parle, offrant ainsi « une vision du monde » spécifique, comme l'affirmait Émile Benveniste. La nécessité d'intégrer une forte dimension culturelle dans l'enseignement des langues est depuis plusieurs décennies largement accepté

La culture est inhérente à la société des hommes, quel que soit le niveau de civilisation. Par la langue, l'homme assimile la culture, la perpétue : ou la transforme. Or comme chaque langue, chaque culture met en œuvre un appareil spécifique de symboles en lequel s'identifie chaque société. La diversité des langues, la diversité des cultures, leurs changements, font apparaître la nature conventionnelle du symbolisme qui les articule. C'est en définitive le symbole qui noue ce lien vivant entre l'homme, la langue et la culture.

En effet, la langue fonctionne comme marqueur et comme indice d'appartenance. C'est une modalité d'expression de la culture et un médiateur de l'identité. Elle est, de toute évidence, nécessaire à la constitution d'une identité collective en garantissant la cohésion sociale d'une communauté.

Cette jonction de la langue et de la culture a, naturellement, orienté la réflexion didactique vers l'intégration d'une dimension culturelle dans l'enseignement des langues étrangères.

Le cours de langue constitue un moment privilégié qui permet à l'apprenant de découvrir d'autres perceptions et classifications de la réalité, d'autres valeurs, d'autres modes de vie... Bref, apprendre une langue étrangère, cela signifie entrer en contact avec une nouvelle culture.

Mais l'enseignement proposé aujourd'hui ne se limite pas à l'accumulation d'éléments culturels, il est en effet basé sur des dialogues entre différentes cultures sur des réflexions plus contemporaines, car il doit répondre aux besoins des apprenants actuels, vivant dans un monde de diversité culturelle. Dans ce cadre, on opte pour une déontologie qui reconnaisse l'altérité et qui l'intègre dans les procédures d'apprentissage et comme moyen de relation pédagogique.

Si la culture est définie comme un ensemble complexe qui inclut la connaissance, la croyance, l'art, la morale, les coutumes, etc. Quelles sont les composantes transmises en cours de FLE à l'université ? Et s'il existe réellement une diversité culturelle dans l'enseignement comment se manifeste-t-elle ? Nous tenterons de répondre à ces interrogations dans les réflexions suivantes.

Rapport langue/culture et aspect culturel en didactique du FLE

Comme nous l'avons indiqué, l'aspect culturel a toujours été pris en considération dans l'enseignement et apprentissage des langues étrangères, sous des formes différentes et avec des objectifs, des conceptions et des mises en valeur variés. Ces nouvelles conceptions touchant à l'enseignement/apprentissage des langues et des cultures ont contribué à l'élaboration des outils didactiques orientés vers les besoins réels de l'usage d'une langue et l'accès à la culture. R. GALISSON fut le premier à avoir exploré de manière innovante le rapport entre la langue et la culture. Il insiste sur l'intégration de la dimension culturelle de la langue cible dans le processus d'enseignement/apprentissage

Il est nécessaire de ne pas séparer artificiellement langue et culture, de mener leur approche de pair, d'accéder à la culture partagée par la langue, spécialement par le lexique. L'hypothèse étant que si la langue est toute pénétrée de culture, elle ne l'est pas de manière uniforme. Les mots [...] sont des lieux de pénétration privilégiés pour certains contenus de culture qui s'y déposent, finissent par adhérer, et ajoutent ainsi une autre dimension à la dimension sémantique ordinaire des signes.

Ainsi pour amener l'apprenant à développer une compétence de communication dans la langue cible, il est nécessaire de lui faire découvrir la réalité socioculturelle qui sous-tend tout énoncé linguistique. Une compétence qui se veut communicative, implique donc une compétence culturelle permettant de décrypter les implicites et les formes symbolique partagés par les membres d'une communauté linguistique différente de celle à laquelle nous appartenons. Et afin de mieux cerner le rôle de cette compétence culturelle, il est indispensable que nous éclairions la notion même de culture, qui s'avère être confuse. Cette définition nous permettra également de dégager les composantes culturelles transmises en cours de FLE.

La culture est une notion immensément large et les définitions qu'on en donne dans les différents domaines de la connaissance, ne sont pas toujours concordantes. Elle a suscité l'intérêt de beaucoup de chercheurs dans différentes disciplines notamment en sociologie et en anthropologie, d'où le rapprochement avec la linguistique.

Claude Lévi-Strausse établit une définition de la culture en introduction à un ouvrage de l'anthropologie Marcel Mauss :

Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres.

Pendant la conférence mondiale sur les politiques culturelles ratifiée par cent trente gouvernements, voici ce que l'UNESCO avait convenu sur la notion de culture avant d'affirmer solennellement les cinquante-quatre principes qui doivent régir les politiques culturelles

Dans son sens le plus large la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe outre les arts, les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'êtres humains, les systèmes de valeurs, les traditions et la croyance. La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humain, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations et recherche inlassablement de nouvelles significations. (UNESCO, 1982)

D'après la définition fournie par l'UNESCO nous constatons que certaines composantes de la culture comme les modes de vie, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances sont transmis en cours de civilisation et de littérature, afin d'initier l'apprenant à la culture de la langue cible tout en la mettant en relation avec la culture maternelle par textes supports ou des exercices d'interaction. L'association des aspects particuliers de la culture-cible et des configurations identitaires et culturelles des thèmes utilisés dans le processus d'enseignement/apprentissage révèle alors la perception de l'apprenant quant à la culture de l'Autre et à sa propre culture, dans un mouvement interculturel.

Du culturel à l'interculturel

Comme nous venons de le souligner, apprendre une langue étrangère présuppose l'inscription du sujet dans cette langue et donc dans la culture étrangère, ce qui signifie provoquer toujours et inévitablement des confrontations porteuses de conflits entre les modes de signification déjà ancrées en lui, propres à la langue maternelle et les modes de signification de la langue étrangère.

C'est cette confrontation permanente entre les formes discursive de sa propre langue et celles de langue étrangère, entre les représentations que l'on se fait de sa langue maternelle, de sa culture et de celles de la langue étrangère, que se produisent les situations d'étrangeté.

C'est à partir de ce rapprochement et de cette confrontation culturelle dans le système d'enseignement/apprentissage des langues étrangères, que s'est développé

le concept d'interculturalité. Il s'agit d'un dialogue culturel auquel participe l'apprenant, tout en réfléchissant à sa culture d'origine et à la culture cible.

Le concept d'interculturalité reflète donc l'idée que des individus porteurs de culture entrent en interaction, afin de se transformer, d'échanger en dépassant les appartenances et les frontières culturelles. L'approche interculturelle consiste, alors à décloisonner ces frontières, dans le but d'encourager la tolérance et le métissage culturel.

L'évolution des sociétés vers de modes de représentation plurielle et multiethnique, a créé des conditions nouvelles de médiation et de réflexion fondamentale sur la culture et l'interculturel comme instance symbolique de création de sens et de valeurs. Ainsi, le fait d'établir des liens de sociabilité entre des personnes issues de cultures différentes et qui résident ou non sur le même territoire frontalier, constitue une transgression de la frontière séparant les microcosmes culturels et génère un dialogue interculturel dont l'objectif est de prendre en compte la diversité et le caractère hybride du monde moderne.

La compétence interculturelle

La compétence interculturelle est définie comme l'ensemble des capacités requises pour une interaction réussie avec un groupe de personnes de cultures différentes. C'est la capacité de comprendre et d'analyser les différences d'une autre culture, en s'adaptant à des codes et des valeurs autres que ceux dont on est imprégné. Dans l'enseignement des langues la compétence interculturelle, permet à l'apprenant une connaissance de la langue dans ses dimensions linguistiques et culturelles, voire interculturelles, pour interagir en tant qu'acteur social.

COSTE D. définit la compétence interculturelle comme

Un ensemble de savoirs, de savoir-faire, de savoir-être qui, par le contrôle et la mise en œuvre de moyens langagiers permet de s'informer, de créer, d'apprendre, de se distraire, de se faire et de faire faire, en bref d'agir et d'interagir avec d'autres dans un environnement culturel déterminé.

Les composantes de la compétence interculturelle

- **Le savoir :** Ce sont les connaissances ayant une relation directe avec les valeurs et les modes de vie d'un groupe de personnes c'est également la capacité à reconnaître la culture de l'autre et de la respecter.

- **Le savoir-faire :** C'est la capacité à mettre en relation les phénomènes culturels liés à la culture de l'Autre et à les rapprocher aux faits liés à sa propre culture. Ainsi il sera à même de jouer le rôle de l'intermédiaire entre sa propre culture et la culture de l'autre.

- **Le savoir-être :** Il consiste à adopter une attitude tolérance et de respect vis-à-vis de la différence, tout en conservant son identité et sa culture d'appartenance.

Conclusion

Nous pouvons envisager l'enseignement d'une langue étrangère comme mode d'accès aux pratiques culturelles véhiculés par la langue cible. Les activités proposées en cours devraient donc préparer l'apprenant à communiquer dans des

situations concrètes de la vie quotidienne, et ceci en lui inculquant les principes fondamentaux d'altérité et d'adaptation dans un environnement différent de celui qu'il connaît. Une éducation interculturelle viserait donc à préparer l'apprenant à l'insécurité causée par l'inconnu. L'échange, le dialogue et le respect mutuel restent les maîtres mots de cette approche innovante.

Bibliographie :

1-BENVENISTE.E (1976), *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.

2-GALISSON. R (1984), *Les mots : mode d'emploi. Les expressions imagées*, Clé international, collection *Pratique des langues étrangères*, Paris, P.119.

3-COSTE. D(1998), *Compétence plurilingue et pluriculturelle*, in *Le français dans le Monde*, n° spécial, Hachette/Edicef, Paris, P.8.

4-SALHIA. Ben Messahel, *Des frontières de l'interculturalité*, Presse universitaire, éd. Septentrion.

*De la problématique de la glose
dans les traductions du Coran.
De l'éthique du traductologue.*

Dr BEN BRAHIM Hamida.
Centre universitaire d'Aïn-Témouchent

Mots clés :

Amputation sémantique et informative, autorité, conscience, fonction corruptive, glose, gnose, hypercommentaires, impropriété, initiative, liberté (d'interprétation) du traducteur, posture, mantique, opinion, problématique de l'enseignement, responsabilité politique, RUPTURE, science, texte source.

Introduction

D'aucune manière notre intention n'est le prosélytisme mais exclusivement l'ouverture du débat à propos de l'enseignement universitaire pour sa restauration pragmatique et non seulement programmatique. Or, la problématique de la traduction dans son volet enseignement—formation (s'inscrivant naturellement dans le Supérieur) nous semblera toujours échapper à toute conscience (de la part des universitaires) de l'extrême gravité de ses errements.

Il ne nous impressionne pas de lire des formules tel que ce titre d'article « **Éloge de la trahison** » d'Alexis NOUSS (du dép. de linguistique et de traduction, Univ. de Montréal. nuselova@poste.umontreal.ca. In Érudit. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/000574ar>). Titre inconcevable pour un écrit académique. Pis, quand il serait par *jeu de mots*. L'éthique interdisant naturellement la **trahison** ; quant à en faire l'éloge... et à l'université (Érudit est un consortium interuniversitaire [...]. Cf. bibliographie). Des propos comme [notre commentaire inclus entre crochets]:

S'autoriser en outre de la citation de Derrida mise en exergue de l'étude de Berman sur Hölderlin : « Toute "bonne" traduction doit abuser » (1999, p. 79) [...] [Pourquoi appeler à «abuser», à **devoir** «abuser» ? Ou sans doute confond-on traduire et se rebeller ?]

S'autoriser enfin de notre adage adoré, répété à satiété sans que les implications philosophiques en aient été tirées : Traduttore, Traditore. [...] [Pourquoi être si fier d'être accusé de traître ; à le répéter «à satiété sans que...»?]

Concept fuyant, notion volage, qui prend à chaque fois un autre sens. Traduction est donc intraduisible, ou infiniment traduisible. [Soit, tout et son contraire ; n'importe quoi en définitive... C'est la traduction ! Lyrisme qu'on ne sait comment s'est-il infiltré dans les interstices de la rigueur universitaire ? On dit ce qu'on a envie de dire sans besoin d'argumenter... Alors même qu'on traduit bien naturellement **honeymoon** par **lune de miel** (cf. le ROBERT. Sous le titre Traduction littéraire. Quel mal y a-t-il ?)]

Le mot dit donc ce qu'il est, démontre ce qu'il signifie. Traduire est impossible [Déni de réalité étrange quand on peut naturellement traduire un par one par واحد ; quand on peut traduire الأرض par la terre ; سماء par ciel...], [...].

Cette manie incompréhensible de jouer sur les mots pour faire mystère, créer du... suspense... là où il n'y devrait pas en avoir ; à l'université... de même fera Lindenberg, Judith, (E. H. S. S. S.) dans *La traduction littéraire : une théorie à l'épreuve de la pratique*. In www.revue-geste.fr/articles

La traduction offre toujours son point de départ, le texte original, et permet de parcourir à rebours le processus de création [est-ce possible? Comment serait-ce possible pour le traducteur Algérien en 2015 de remonter « le processus de création » des *Misérables* d'un HUGO ?], l'émergence d'un « sens naissant »²⁸ : cela constitue son caractère unique. L'existence du texte original comme trace [qu'est-ce dire ? Qui l'eût imaginé ? Le texte source ne serait plus qu'une « trace » dans ce qui est présenté comme sa traduction...] peut être exploitée de deux façons [...]. Cette marge est la possibilité de création laissée au traducteur, création certes limitée par la contrainte du texte original mais rendue plus précieuse par la trace que celui-ci constitue, et qui peut être le point de départ de la critique d'une oeuvre quand le traducteur est lui-même auteur : c'est en traduisant [...] que ce dernier élabore les formes de son oeuvre à venir. [...], le traducteur se doit d'être écrivain même s'il n'écrit pas³⁰ [Que comprendre à cela ?], [...] : toutes ces réflexions suggèrent une figure idéale [...]. Cas limite, le poète-traducteur bilingue³³ ajoute à la création littéraire une capacité linguistique instinctive à être « au plus près du "pourquoi" sémantique »³⁴ de cet (*sic*) « entrelangue » [...].

Dans cet horizon idéal [...]

Nous nous demandons alors de quoi s'agit-il au juste quand on parle de traduction ? Parce qu'en définitive *la traductologie* est claire : *traduire c'est créer*. Ceci dit dans un épais fagot d'impossibilités et de prétentions qui ne se résorberaient qu'à la condition de renoncer à appeler cela traduction ; ce n'en est abusivement plus : *parcourir à rebours le processus de création... texte original comme trace...quand le traducteur est lui-même auteur [...] même s'il n'écrit pas [?]* ...[Et enfin...] *Dans cet horizon idéal [...]*

Voici donc notre problématique provoquée par la traductologie : traduire est-ce créer ?

Notre hypothèse est, et au vu de ce préambule ; oui.

Autant, par ailleurs, l'exégèse des arabomusulmans consiste essentiellement dans la pure *paraphrase* (comme il suivra) autant les traductions du **Coran** le ruine dans leurs *hypercommentaires* consistant dans une *phraséologie* qui a plus à voir avec une *mantique* qu'avec une quelconque science qui soit. Il s'agit systématiquement de *RUPTURE* ou *amputation sémantique et informative* par rapport au *texte source*. En tant qu'universitaires soucieux de pédagogie et de probité intellectuelle ; l'une des problématiques de notre activité consiste à réfuter ce que propose, dans un arbitraire confondant, la traductologie actuelle. Théorie (au sens de *science* à laquelle

elle prétend) dont l'un des principes fondamentaux est, pour beaucoup de théoriciens et de praticiens (traducteurs) ; l'interprétation. Or, ce qui se constate au nom de l'interprétation n'est assumé de fait que par une fonction corruptive du *texte source*. Il s'agit de fait d'une série infinie de RUPTURES ne laissant plus place qu'aux artefacts des traducteurs.

Cet article comporte deux parties : une première où nous revenons sur la traduction de *textes sources* (le *Coran* précisément) ; erratisme désormais d'initiative du traducteur et de ses errements, et une seconde qui portera sur ces suppléments glosséologiques que d'aucuns confondent avec une gnose... Nous en exposerons les griefs méthodologiques confinant à la mystification. Et pour en rapprocher l'image, cette surcharge verbeuse se dirait ailleurs *pratique illégale de* (la médecine...)

Nos analyses porteront toujours sur la *problématique de l'enseignement* (en quelque palier que ce soit) et sur le *positionnement aussi bien cognitif qu'éthique*. En effet, pour la question déontologique ; la *responsabilité politique* des maîtres de l'université algérienne consiste-t-elle à répéter ce qui se trouve dans les références étrangères ou bien à produire des savoirs à partir d'une *Pensée (théorisation) locale — algérienne —* ou à tout le moins *filtrer les opinions* des auteurs étrangers ? En effet, on confondrait encore et opinion et thèse et science. *Posture* hasardeuse, *illégitime* puisque la fonction sociopolitique des universitaires est l'expertise des discours et surtout la censure de leur circulation dans la société. En effet, laisser dire un quidam ce qu'il croit être juste, justesse et justice, et le transmettre par les enseignements universitaires, au nom de la *liberté (d'interprétation) du traducteur* des connaissances prétendues académiques telle que : Thèse de Doctorat d'État, intitulée : *Le Concept de Littéralité dans la traduction du Coran. Le cas de trois traductions*. [...] Ferhat Mameri, Sous la direction du Professeur : Mokhtar MEHAMSADJI. Département de traduction. [...] Mentouri – Constantine 2005-2006 (PDF en libre circulation) ; **observons** :

Titre : **Transmettre le sens et non traduire la langue** :

Le courant interprétatif **prétend** [(cf. *fin de l'article : Terminologies*)] que tout acte traductionnel **doit** se pencher essentiellement sur la transmission du sens et non la traduction de la langue. Accorder une quelconque attention à celle-ci [...] **serait** une simple opération de transcodage. **Le sens n'est jamais contenu dans la langue** [...]. Car cette dernière **n'est qu'un simple véhicule de message qui est situé au-delà des mots**. [...]

Ainsi **la langue serait une simple coquille dont le rôle se résume à transporter un sens d'une langue vers une autre. Valoriser le mot en traduisant serait même quelque chose de péjoratif**. L'absence en français de termes qui font distinction entre عم خال و عممة خالة lesquels sont rendus par les termes oncle et tante **ne poserait aucun problème aux yeux des tenants du courant interprétatif**. D'une part, **parce que l'important est de faire passer le message**, et cela est faisable en ajoutant les qualificatifs tels que : paternel et maternel, ...

1) Notre commentaire

Mais n'est-ce pas cela la littéralité : le sens est seulement «oncle/tante». En revanche, la lettre est «oncle *maternel*/tante *maternelle*» «oncle *paternel* /tante *paternelle*».

...et d'autre parts, **ils estiment qu'il n'est pas toujours important de savoir s'il s'agit de l'oncle paternel ou maternel**, de la tante paternelle ou maternelle.

2) Notre commentaire (pour paragraphe ci-dessus)

Voici donc ce que c'est l'arbitraire.

«Ainsi, [...] **on est tenté de conclure** que le français ne fait pas la distinction entre ces deux catégories d'oncles [...] Pour les tenants du courant interprétatif, l'équivalence quantitatif (sic) en traduction n'a aucune importance. Même si l'on traduit un seul mot par une dizaine, l'essentiel c'est de rendre le sens et faire passer le message. [...]

3) Notre commentaire

Mais qu'est-ce qui prime : que dans le *texte source* cette différence existe ou qu'elle n'existe pas dans la langue cible ?

La réponse est évidemment que cette différence existe dans le *texte source*. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de la traduction ; d'ajouter à la langue, au langage et à la *culture cible* ce que recèle la *culture source* et dont langue et langage se font fort véhicule. Et enfin si traduire se doit de se conformer strictement à l'entendement de la *culture cible* le traducteur se rend non seulement falsificateur du *texte source* mais autant censeur voire prévôt. Comment, en effet, peut-on faire fi de l'emprunt ? Est-ce que *alambic*, *albatros*, *oued*, *smala*... ont posé problème parce qu'ils ne se trouvaient pas dans la nomenclature française à l'origine ? La réponse est évidemment non. Pourquoi alors le traducteur (probe) trouverait-il loisible voire si agréable *l'amputation sémantique et informative* de ne conserver que «oncle» plutôt que d'emprunter les termes mêmes tels quels «khâl/ khâla»... N'a-t-on pas adopté «khôl» ? Là le constat à faire est simplement celui *de l'ignorance* que l'on voudrait faire passer pour de *l'originalité*. Faculté qui consiste à **se débarrasser de pans entiers du texte source au motif** (autant ésotérique que frappé de vacuité) **qu'on n'en a pas besoin** («...puisque de toute façon vous ne le comprendrez pas ! Je sais.» dira le traducteur qui, *lui le sait*.)

[...] Le français ne distingue pas entre le frère de la mère et le frère du père par le même nombre de mots que latin c'est la seule conclusion possible sur le plan linguistique ! Sur le plan sociologique on peut bien sur ajouter que le nombre de mots supérieur en français signifie que la distinction n'a pas besoin d'être faite aussi fréquemment dans la société française contemporaine que dans la Rome ancienne !» (Sic).

4) Notre commentaire

Il est tout de même incompréhensible qu'on donne encore à croire — dans une thèse — que par *traduction littérale* (mot à mot) on entend à *quantité de mots égale*. Parce qu'évidemment ce n'est pas le cas. La littéralité n'est pas dans la quantité. Ni

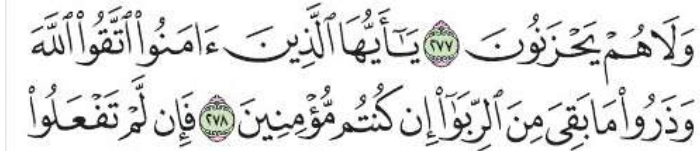
que dans ce courant interprétateur n'en pas tenir compte signifierait qu'on est au niveau du sens et non au niveau de la lettre. Mystification que l'on confondrait alors avec thèse d'État. En effet, dans le cas de l'oncle, vu qu'il n'y a pas de mot français identique et unique ; ce qui est faux c'est de se contenter du mot **oncle** seul ; introduisant par là une ambiguïté qui n'est pas dans le *texte source*. Dans ce cas ; il ne s'agit pas de traduire/interpréter le sens plutôt que la lettre ; non. Il s'agit toujours de la lettre, strictement, quand le traducteur probe remplacera le mot du *texte source* par sa définition (le frère de...). Autrement dit, dire «... le frère de la mère » pour traduire « خال » ce n'est pas du «courant interprétatif» mais du littéralisme.

[...] Accorder de l'importance aux mots serait une vulgaire opération de transcodage. **Comprendre pour faire comprendre. Voici la tâche principale du traducteur aux yeux des tenants de la théorie du sens** [...]

5) Notre commentaire

C'est bien là où réside la problématique qu'on ne veut pas considérer alors qu'elle est d'importance capitale. En effet, d'où vient-il au traducteur cette prétention de, je cite : «faire comprendre» ? La réponse implicite ou dite même : **c'est parce que le traducteur lui il a compris**. Or, c'est d'autant suspect que le traducteur se passe de toute justification de compétences et, par surcroît, il est souvent inconnu (juste un nom sur la couverture... Rien d'autre). Il lui suffit de se déclarer **traducteur et il est celui qui a compris « pour faire comprendre »** ; et tout le monde acquiesce. Et que des académiciens (traductologues) acquiescent à une telle autorité relève de mantique.

Est-ce *savoir* que de traduire



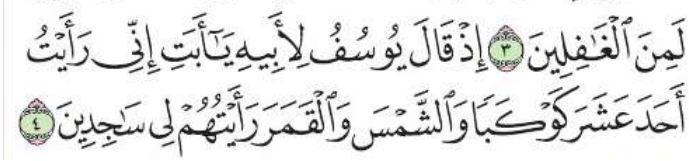
par :

278 – Ô vous qui croyez, craignez Allah. Abandonnez **la plus-value** de l'usure, si toutefois vous êtes croyants. (In Le Coran. SOURATE II. LA VACHE. Nouvelle traduction de Malek Chebel).

CHEBEL, qui au passage nomme sa traduction « Le Coran » ; trouverait-il à ce point inutile, pour le supprimer et le remplacer ; le segment du *texte source* : « ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ». C'est pourtant on ne peut plus clair... Ne pourrait-on pas traduire cela par : «...renoncez à/abandonnez ce qu'il reste de l'usure...» ou est-ce la science du traducteur qui lui fait rectifier « reste » par « plus-value » ? D'autant donc fourbe (traduction) et inintelligente que d'ajouter « plus-value » à « usure » tout en amputant le *texte source*. On est stupéfait devant pareille inconséquence, eu égard au niveau de gravité de la situation. Plus de peine à dire qu'il s'agit de pléonasme fautif qui n'existait pas dans le *texte source* et que voilà le traducteur vient de le lui «coller»

au titre de sa compréhension pour «faire comprendre» ceux qui ne comprendront pas sans lui.

Encore : de quelle science, de quelle autorité le traducteur substituerait-il au terme arabe bien clair «كوكب» (qui est en français honnête «planète») le terme français bien distinct «étoile» et dont la traduction arabe est «نجم» dans :

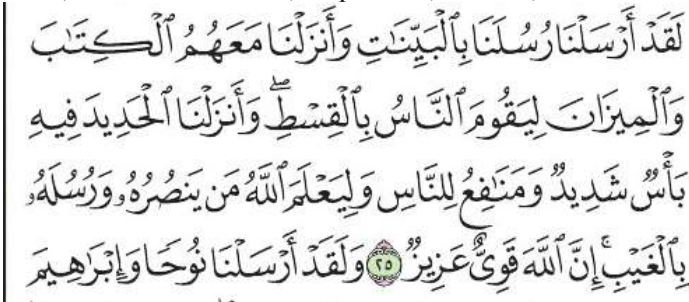


rendu par :

4 – Quand Joseph dit à son père : Ô père, j'ai vu onze étoiles², ainsi que le soleil et la lune, je les ai vus prosternés devant moi.

L'unique explication que nous verrions c'est que le traducteur (CHEBEL) juge que le *texte source* ne sait exactement de quoi il parle et lui sait qu'en de fait de «كوكب»/«planète» il s'agit d'«étoile»/«نجم». Pourquoi encore n'a-t-il pas préféré «astre» qu'il mentionne dans ses notes ? C'est moins flagrant que «étoile». D'autant que la distinction entre les deux est faite par le **Coran** même spécifiant la différence astrophysique entre «نجم» et «كوكب» (verset 5, chapitre JONAS ; stipulant que le soleil illumine (ضياء/ف. أضاء) tandis que la lune (planète) est lueur (نورا).

Enfin, ces trois traductions, chapitre 57°, LE FER,



(CHEBEL) :

25 – Nous avons envoyé Nos messagers avec des preuves explicites. Nous leur avons donné le Livre et la Balance de sorte que les gens puissent montrer de l'équité. Nous avons fait descendre le fer, qui porte en lui à la fois le malheur des hommes et beaucoup de bienfaits. [...].

(Le Coran. Traduction annotée de Jean-Louis MICHON.) :

57.25. Nous avons envoyé Nos messagers avec des preuves évidentes. Nous avons fait descendre avec eux le Livre et la balance afin que les hommes obser-

vent l'équité. Nous avons aussi fait descendre le fer, qui est source d'une puissance terrible et de commodités pour les hommes, [...]

(LE CORAN - L'Appel. Traduit [...] par André CHOURAQUI)

25. Nous avons envoyé nos Envoyés avec nos Signes. Nous avons fait descendre avec eux l'Écrit et la pesée, pour que les humains pratiquent l'équité. Nous avons fait descendre le fer: porteur d'un mal terrifiant mais aussi d'un bien pour les humains, [...].

Or, cette association entre le cosmologique et le LIVRE céleste est attestée ailleurs également :

لِّلْمُقِيمِينَ ۖ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ۖ فَلَا أَقْسَمُ
بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۖ

إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۖ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۖ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا
الْمُطَهَّرُونَ ۖ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ۖ أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ

Mais voici comment est-ce rendu :

CHEBEL

75 – J'en jure par la position des étoiles. 76 – C'est là un grand serment, si au moins vous le saviez ! 77 – C'est un Coran glorieux.

(Le Coran. Traduction annotée de Jean-Louis MICHON.)

56.75. J'en jure par le coucher des étoiles, 56.76. et c'est là - si vous pouviez le savoir - un serment solennel : 56.77. voici, en vérité, un noble Coran,

(LE CORAN - L'Appel. Traduit [...] par André CHOURAQUI)

75. Non ! J'en jure par les couchers d'étoiles ! 76. Le voici, c'est un serment grandiose... Si vous saviez... 77. Le voici, c'est un Appel magnanime, al-Qur'ân.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۖ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۚ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ
الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۖ
ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۖ ثُمَّ دَنَّىٰ فَقَدَلَىٰ ۖ

CHEBEL

1 – Par l'étoile lorsqu'elle décline. 2 – Votre compagnon ne s'est pas égaré¹ et ne s'est pas trompé². 3 – Il ne tient pas de vains propos, 4 – car ce sont là des paroles révélées.

(Le Coran. Traduction annotée de Jean-Louis MICHON.)

53.1. Par l'étoile lorsqu'elle disparaît ! 53.2. Votre compagnon n'est pas égaré et il n'est pas dans l'erreur ; 53.3. il ne parle pas par caprice. 53.4. Il s'agit uniquement d'une révélation reçue.

(LE CORAN - L'Appel. Traduit [...] par André CHOURAQUI)

1. Par L'Étoile, quand elle file, 2. votre Compagnon ne s'égare pas, il n'erre pas, 3. il ne s'exprime pas par passion, 4. mais selon la révélation qui lui a été faite.

6) Notre commentaire

Or, pour ces phénomènes cosmiques associés au LIVRE et ses corollaires :

<u>Matière</u>	<u>Ce que la science nous apprend</u>	<u>Enten- du...</u>
Le fer	La physique nucléaire nous apprend que le fer est l'élément naturel le plus stable dans l'univers. Que la nucléosynthèse stellaire tend vers sa synthèse comme limite. Le « بأس شديد » c'est, surtout et sans doute principalement la puissance <i>phénomène</i> (il s'agit ici de <i>nom épithète</i>) incommensurable qu'il faudrait fournir pour casser ses liaisons (nucléaires). D'où le thème qu'il recèle une puissance/force (بأس) terrible.	Il s'agit pour les deux de la même puissance
Les positions des étoiles	La physique et l'astronomie (depuis Röemer) nous apprend que la lumière a une célérité finie (300 000 km/s) ; les étoiles que nous observons la nuit nous n'en avons en fait que l'image rémanente de leur position au moment où la lumière (cette image que nous percevons) les avait quittées. Donc <u>ce que nous percevons c'est l'image seule de la position ancienne et non la position de l'étoile</u> (ni l'état même de l'étoile) au moment de notre observation de <i>l'actuel</i> terrestre. En somme nous n'avons jamais que l'image d'un ciel du passé ; jamais du «maintenant» terrestre. Pour la plus proche des étoiles, Alpha-centauri ; nous en voyons l'image d'il y a au moins quatre ans dans le passé. Il nous est, par conséquent, impossible de savoir ce qu'il en est devenu, où est-elle (maintenant, temps terrestre). D'où deux informations dans ce verset : Vous (hommes) vous ne pouvez savoir les positions réelles des étoiles. Or, Moi, DIEU ; si. Tant et si bien que je n'en jure-	idem

<u>Matière</u>	<u>Ce que la science nous apprend</u>	<u>Enten- du...</u>
	rais même pas. C'est tellement imposant, auguste. Remarque : Enfin pourquoi la RUPTURE syntactique? Dans le <i>texte source</i> la phrase est négative.	
L'étoile qui «tombe», qui «s'effondre»	La physique et l'astronomie nous apprennent que les étoiles s'effondrent sur elles-mêmes dans un cataclysme cosmique du nom de «nova» et/ou «supernova». D'où que DIEU, une nouvelle fois, jure par ce qu'il y a de plus imposant comme phénomène dans l'univers en l'égalisant à l'importance du LIVRE.	Idem

7) Notre commentaire

Ce n'est sans doute **pas seulement** « Par l'étoile lorsqu'elle *décline* », « ... lorsqu'elle *disparaît* », « ... , quand elle *file* »

Remarque : Bien entendu d'aucuns pourraient nier cela ; que la physique n'est que doutes et élucubrations ; qu'on n'a rien prouvé, que la science, même celle-ci, n'est sûre de rien et qu'il faut attendre l'évolution qui balayera toutes les certitudes scientifiques d'aujourd'hui... ; peut-être que la terre se révélera-t-elle plate... puisque la science évolue en niant ce qui a été...

Discours que nous entendons souvent et où l'on confond hypothèses, conjecture... et **théorie (science)** comme on dit théorie de la relativité restreinte, théorie quantique...) Nous ne commenterons pas plus.

[...] Vue de cet angle, **la langue n'a aucune influence sur le champs sémantique, le contenu. Elle n'est qu'un simple véhicule de message et le traducteur ne doit lui accorder aucune importance**, car elle est quelque chose d'extérieure à l'opération traduisante. Forme et contenu seraient deux choses totalement dissociables et l'objet de la traduction est le fond, le contenu, et non la forme, la langue.

8) Notre commentaire

En somme, la langue pour le traductologue — le doctorant dont ceci est l'œuvre de thèse universitaire ; n'a «aucune importance». Comment peut-on soutenir cela et, pis, comment l'enseigner à l'université aux départements de langue et/ou de traduction ?

[...] La notion de fidélité au sens repose sur les trois axes suivants : **fidélité au vouloir dire de l'auteur**, à la langue d'arrivée et au destinataire de la traduction. Le traducteur doit accorder toute son intention à la notion de fidélité au vouloir dire de l'auteur **parce qu'une traduction qui se veut fidèle doit faire passer la pensée et l'intention de l'auteur dans toute son intégralité, sans rien changer, ni rien cacher ni rien omettre.**

9) Notre commentaire

Tenir de tels propos relève du délire et tenus par un thésard relève de l'irresponsabilité. En effet, qui prétendrait savoir le «*vouloir dire*» de qui que ce soit puisque le vouloir relève de la conscience (ma volonté n'est pas une donnée naturelle ; elle est intime à ma conscience. A moins qu'on prétende savoir ce qu'il y a dans ma conscience. D'où l'aspect mantique de toutes ces allégations). Si toutefois l'on confondait la parole du sujet-parlant et les implications signifiantes de cette parole ; cela ne conduirait qu'à la conclusion pour ignorance. En effet, c'est ce que nous constatons : beaucoup confondent phrase et énoncé ; sujet-parlant et énonciateur, co-énonciateur et allocutaire. Or, toute la théorie sémantique élaborée de l'énonciation relève d'instances imaginaire et non de sujets réels. Autrement dit, moi sujet-parlant réel je ne fais pas d'énoncés mais des phrases justiciables de grammaire seulement relevant d'un découpage élémentaire, celui de la langue (« Je suis enseignant mais je ne lis pas beaucoup de livres. » J'ai fait une phrase qui se signifie. En termes d'énoncé en revanche, et compte tenu de l'énonciation ; l'énonciateur stipule son ignorance. Information co-déduite par non pas mon allocutaire mais son co-énonciateur. Tout cela n'est pas *moi* qui ai parlé pour dire une information, sans plus et surtout pas pour qu'on m'accuse d'ignorance. Or, c'est le langage, *autonome* (fonctionnant selon ses règles internes : grammaire de propositionnelle, lexicologie, rhétorique, etc.) ; qui l'aura laissé entendre.

Par conséquent, dans l'exemple ci-dessus, qui aura-t-il informé sur l'ignorance du locuteur? Réponse : le langage et non le sujet-parlant lui-même (lequel n'a pas dit : je suis ignorant.) En effet, l'ignorance du locuteur — *qui ne lit pas beaucoup de livres* — est déduite du dire et non de la réalité du fait d'ignorance. Il s'agit donc d'instances énonciatrices — parlantes (en dehors du locuteur) et qui sont, par conséquent, imaginaires.

Enfin, **fidélité au destinataire de la traduction**, parce que étant donné que ce dernier est le produit d'un milieu socioculturel différent, avec un savoir et une langue différents, **le texte traduit doit être apprivoisé afin qu'il soit saisi, car garder les différences pourrait empêcher la compréhension, l'acceptabilité et la transmission du vouloir dire de l'auteur.**

10) Notre commentaire

On ne peut que constater la persistance de cette ambition fabuleuse du *traducteur* lequel se présente *comme nécessairement celui qui a compris*. Est-ce donc avoir si bien compris que de traduire

عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۖ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ
فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۖ هُوَ
الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ 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 يَذْكُرُونَ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۖ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ

verset 7, Al 'Imrane, par

C'est Lui qui fait descendre sur toi l'Écrit, porteur de Signes **confirmés** Mère de l'Écrit et d'autres **similaires**. **Ceux** dont le cœur est oblique **suivent** l'équivoque, **recherchent** la dispute, **en quête de controverses**. **Nul** n'en connaît l'interprétation, sauf Allah. **Les hommes enracinés dans le savoir disent**: « **Nous adhérons**: tout est de chez notre Rabb. » [...] (CHOURAQUI, A.) ?

11) Notre commentaire

S'agit-il en fait de compréhension ou de RUPTURE?

Parce que l'avoir compris suppose avoir compris ce terme : **مُخْتَمٌ**; ce qui devait donner quelque chose de cet ordre :

C'est Lui qui fait descendre sur toi l'Écrit, porteur de Signes **constants qui sont** Mère de l'Écrit et d'autres **similaires**[...]

Il ne s'agit nullement d'être ou non « confirmés (par...) » mais des signes/versets fermes, stables, immuables... **constants**.

12) Notre commentaire

Le terme « **هُنَّ** » apparemment supplétif, pour le traducteur, et pourtant manifestement fonctionnellement stylistique dans le **texte source** accentue le contraste entre les deux types de Signes ; les premiers sont dans l'emphase (**توكيد**) soulignant leur importance ; et les seconds non. D'où le marquage de la distance sidérale entre les deux catégories. Ce n'est donc pas y faire profession de science que de l'ignorer ; bien au contraire. Il s'agit d'encore une RUPTURE du **texte source** au motif de... compréhension. Même problématique dans le segment suivant. Non de «Ceux...» dont il s'agit de mais manifestement de : « (Or/Et) **Quant à** ceux... ».

C'est on ne peut plus incompréhensible la légèreté avec laquelle le traducteur saccage le **texte source**.

Enfin, pour ce segment toujours : le terme ou toute la matière lexicologique de « **تَشَابُه** », qui est proche de «similaire/similitude» plutôt que de «équivoque»

(إِشْتِبَاه) est maintenu, réitéré dans le *texte source*. Pourquoi l'avoir diversifié dans la traduction ? Pourtant la *figure* est manifeste ; tout l'intérêt d'une périclologie. Par conséquent, le traducteur ose la RUPTURE parce qu'il trouve le style du *texte source* pléonastique et fautif. Pour la suite :

Ceux dont le cœur est oblique **suivent** l'équivoque, **recherchent** la dispute, **en quête de controverses**

13) Notre commentaire

Selon quelle science du traducteur « تأويل » se laisserait-il traduire par « controverses » pour que juste à côté le même mot soit traduit « interprétation » ?

Est-ce enfin pour que « le texte traduit [...] soit saisi, car garder les différences pourrait empêcher la compréhension, l'acceptabilité et la transmission du vouloir dire de l'auteur. » que de traduire :

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَمُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٢١﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ
بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٢﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ
﴿٢٣﴾ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٢٤﴾ أَمْ خُلِقُوا

par :

Sourate 52. LE MONT AT-TÛR ; pour les trois auteurs suscités ;

32. **Leurs rêves** leur ordonnent-ils cela ? ou bien sont-ils un peuple **rebelle** ?

14) Notre commentaire

Comment *comprendre* « أَلْحَامَ الرِّجَالِ » — que tout arabe comprend naturellement comme « **raison** » cf. dictionnaire — par les « **rêves** » ? D'autant absurde que c'est conjugué à « ordonner ». En effet, « raison ordonne », cela s'entend ; mais « rêve ordonne » ; qu'est-ce à dire ? En particulier si cela est rapporté aux hommes (mâles) et ceux encore de ces temps-là (rudes, rustres...) Comment les verrait-on même prétendre faire des rêves et, mieux, des rêves qui leur ordonneraient.... L'impropriété sémantique ne concerne cependant d'aucune façon le *texte source* puisque lui parle manifestement de la **Raison raisonnante** de ces hommes qui défient par leur raison (أَلْحَام) la raison du **Coran** et du message céleste (cf. l'argumentaire associé.) Que viennent faire les « rêves » là-dedans ? Et l'on prétend privilégier le sens ?

En définitive, est-ce cela que **le traducteur juge avoir compris pour ne pas** « empêcher la compréhension, l'acceptabilité et la transmission du vouloir dire de l'auteur. » ou est-ce plutôt, tout le contraire ; **pour** « empêcher la compréhension » ?

C'est bien cette seconde résolution qu'il nous semble qu'elle opère systématiquement. Idem pour la traduction de « طَاغُونَ » par « rebelle ». « طَاغِيَّة » c'est pourtant connu : c'est « tyran » si l'on veut traduire et non faire montre d'initiative.

En conséquence de tout ce qui précède, nous ne nous attarderons pas plus sur le discours traductologique commun tant il apparaît étrange de propos et désastreux de conséquence sur l'enseignement de la traduction. D'autant qu'il est habituel de constater cette confusion qu'on fait entre opinion/théorisation et *déni d'évidence* (et/ou de *déni de réalité*.) En effet, ce n'est pas parce que l'on se pose comme traducteur/traductologue (qui est de fait une posture d'intellectuel seulement) que l'on se permettra de traduire:

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (البقرة 285)

arbitrairement par :

285. Le prophète croit dans ce que le Seigneur lui a envoyé. Les fidèles croient en Dieu, à ses anges, à ses livres et à ses envoyés. Ils disent : Nous ne mettons point de différence entre les envoyés célestes. Nous avons entendu et nous obéissons. Pardonne-nous nos péchés, ô Seigneur ! nous reviendrons tous à toi.

15) Notre commentaire

Qu'est-ce qui aurait empêché le traducteur de *traduire et seulement traduire* le texte dont il vient de tout bouleverser; traduire par :

285. Le prophète *a cru en ce qu'il lui a été descendu de son Seigneur et les croyants. Chacun (tout un chacun) a cru en DIEU*, à ses anges, à ses livres et *en ses messagers*. Nous ne *différencions* entre *aucun de ses messagers*. *Et ils dirent* : Nous avons entendu et *nous avons obéi*. *Ton pardon [nous implorons], ô notre Seigneur ! Et vers Toi la destination*.

Qu'est-ce qui l'aurait empêché sinon l'arbitraire de prétendre non seulement bien comprendre pour soi mais, plus, avoir si bien compris pour les autres. Tant et si bien qu'il appelle sa compréhension *Coran* (sans autre forme de procès, cf. pages de couverture). C'est à tel point acquis pour lui (le traducteur) que le lecteur lambda n'imagine pas que *le traducteur lui propose seulement sa version des faits* (de ce langage-là tellement différent de ce que le traducteur profère devant lui.)

Ultime élucubration du traducteur :

القصص: 25 فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

rendu par :

25. Une des deux filles revint à lui, et, s'approchant modestement, [...]

16) Notre commentaire

Quel rapport entre les deux *textes* ? Et au tout premier chef n'y a-t-il pas en français un mot pour traduire honnêtement « *عَلَى اسْتِحْيَاءٍ* » ; comme... « *pudiquement* » ? Pour cette raison manifeste que la locution adverbiale contient au moins la racine de « *pudeur* » ; « *اسْتِحْيَاءٍ* », « *حياء* ». Le terme « *modestement* » ; que restitue-t-il du *texte source* ?

Problématique de l'article

Pourquoi le *commentaire* des traducteurs ? Est-ce pour « clarifier » le *texte source*, le *Coran* en l'occurrence (qui serait ésotérique ?) ? Est-ce une connaissance ?

L'hypothèse que nous faisons est que cette *glose* ni ne clarifie le *texte source* ni n'instruit d'une quelconque connaissance qui soit. Il s'agit, de fait, de *gnose* voire une *gnoséologie*.

Dans cette étude introductive (car elle ne peut pas être exhaustive ici), nous caractériserons formellement la *fonction corruptrice*/*fonction corruptive* de ces *notes* (sans objet) qui s'immiscent dans le *texte source* donnant l'illusion qu'elles en font partie intégrante. D'autant pernicieuses que les traductions ont quasiment toutes cette prétention d'être le *Coran* (cf. leurs pages de couverture).

En effet, pour un premier exemple, voici ce préambule dans la traduction de Item 01 :BLACHERE (Régis) :

Sourate LXXVI.

L'Homme.

(*Al-'Insân.*)

Titre tiré du vt. 1.

Une Tradition reçue par Nas. et Bay. rapporte que cette sourate aurait été révélée après une maladie des deux petits-fils de Mahomet, donc postérieurement à l'Hégire (622). Cette donnée, que ni Buh. ni Tab. ni Razi n'accueillent, ne semble pas devoir être retenue pour considérer cette sourate comme médinoise. Il est délicat d'assigner à ce texte une place durant la prédication à la Mekke. On doit cependant noter la fréquence de termes et de rimes rares qui donne à penser à un texte ancien. D'autre part — et ceci paraît plus concluant —, les deux révélations qui forment cette sourate sont, pour le fond, absolument identiques à des développements de la première période mekkoise.

De quoi s'agit-il au juste ?

Extraits du texte de BLA- CHERE	Modalités d'expression	S'agit-il de connaissance ?
... cette sou- rate aurait été...	Mode conditionnel	Non
Cette don- née...comme médinoise.	Dénéga- tion, rejet des référénts spécialistes	Non. C'est comme pour nous informer qu'aucun savant n'admet l'idée que la terre aurait deux lunes.
ne semble pas devoir...	Qu'a-t-on entre « semble » et « devoir » sinon une illusion et une injonc- tion.	Non

<i>On doit...</i>	Injonction	Non. Comment ignore-t-on qu'en connaissance les modalités non indicatives sont prosrites. Quelle connaissance/savoir/science à proférer : La terre devrait avoir trois lunes. Il serait souhaitable que Mars ait une atmosphère...
<i>... qui donne à penser [plutôt à croire]</i>		Non
<i>... ceci paraît...</i>		Non

Il n'y a rien, en fait. Mais d'aucuns l'admettent au nom du respect de la personne de Monsieur BLACHERE que nous aussi nous respectons mais non sur le plan des savoirs universitaires ; notre souci existentiel.

CAR, le problème que cette *glose* pose c'est que le défaut en *lecture critique* chez le lecteur moyen, notamment non arabisant, finira par leur donner à croire que ces propos, bien que manifestement et totalement infondés, et au plus loin de toute connaissance qu'on y entendrait ; donner à croire qu'il s'agit de *gnose* de droit, voire de droit divin (pour les croyants, puisque c'est censé leur être destiné.) Alors que le **Coran** n'en contient ni n'en recommande et, en tout cas ; pas celle-là ; fondée sur des supputations et fondées sur des « *aurait été* », « *...semble ... devoir* », « *On doit* », « *donne à [croire]* », « *paraît* », ...

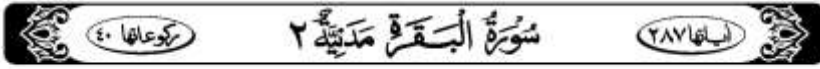
Item 02 :Deuxième illustration : Communauté Islamique Ahmadiyya

Le Saint Coran

Texte arabe et traduction française

publié sous les auspices de

Ḥaḍrat Mirza Masroor Ahmad
Cinquième Calife du Messie Promis^(s.c.)
et Chef Suprême de la
Communauté Islamique Ahmadiyya



Chapitre 2
Sourate Al-Baqarah
(Révélée après l'Hégire)

Extr. 1. Notes de bas de page sur alif lam mîme

Alif Lām Mîm : dont l'un des sens est **أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ** (Anallāhu A'lamu) « Je suis Allāh, Je sais (tout) ».

17) Notre commentaire

Où est-ce attesté ? D'autant incompréhensible, et, surtout, irrecevable pour l'académie que la consultation de toutes les exégèses telle que : [extrait contracté];

قد اختلف المفسرون في الحروف المقطعة ... فمنهم من قال ... ومنهم من فسرهما واختلف هؤلاء في معناها ... وعن ابن نجيب عن مجاهد أنه قال : الم ، حم ، والمص ، وص ، .. فواتح افتتح الله بها القرآن ... وقيل أنه أسم من أسماء السور ... والله أعلم ... هي أسم من أسماء الله تعالى ... وقال شعبة عن السدي بلغني أن العباس قال ... "حم وطس والم" فقال ، قال ابن عباس هي " اسم الله الاعظم" ... عن ابن عباس هو " قسم الله به وهو من أسماء الله تعالى" ... وعن ابن عباس قال : " الم قال أنا الله اعلم" ... وهي نصف الحروف عدداً والمذكور منها أشرف من المتروك ... قال الزمخشري وهذه الحروف الأربعة عشر مشتملة على أصناف أجناس الحروف .. فجميع هذه الحروف في جملة (نص حكيم قاطع له سر " ... (لا شك أن هذه الحروف لم ينزلها سبحانه وتعالى عبثاً ولا سدى ، ومن قال من الجهلة إن في القرآن ما هو تعبد لا معنى له بالكلية فقد أخطأ خطأ كبيراً .. ولم يجمع العلماء فيها على شئ معين وإنما اختلفوا ... وقال آخرون بل إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بياناً لإعجاز القرآن بحروفه المقطعة. قال الزمخشري ولم ترد كلها مجموعة في أول القرآن .. وإنما كررت ليكون ابلغ في التحدي والتبكيث [...]

Exégèses qui n'apporteront que plus de confusions où domine seule cette phraséologie, extraite de qui vient d'être cité :

اختلف ... فمنهم ... ومنهم ... واختلف ... قال ... وقيل ... وقال ... قال ابن عباس هي " اسم الله الاعظم" ... عن ابن عباس هو " قسم ... وعن ابن عباس قال : " الم قال أنا الله اعلم" ... ولم يجمع العلماء ... وإنما اختلفوا ... وقال آخرون ...

Quand ce n'est pas de la pure paraphrase (que nous interdisons à nos étudiants) voire de l'évidence qu'on ne saurait s'expliquer présentée comme science (exégèse) de savants :

Constat :	
Evidence !	وحم ، ... فواتح افتتح الله بها القرآن
Que signifie une lettre caractérisée par la «noblesse» ?	والمذكور منها أشرف من المتروك
Evidence.	... لم ينزلها سبحانه وتعالى عبثاً ولا سدى
A nos étudiants nous aurions exigé qu'ils le démontrassent.	إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور ... بياناً لإعجاز القرآن بحروفه المقطعة

Constat :	
A-t-on besoin de savant pour le dire ?	قال الزمخشري ولم ترد كلها مجموعة في أول القرآن
A nos étudiants nous aurions exigé qu'ils le démontrassent.	وانما كررت ليكون ابلغ في التحدي

Conclusion : Ce à quoi nous répondrons dans l'absolu à la question : est-ce de la connaissance ? NON.

27. Allāh ne dédaigne pas de citer en exemple aussi petit qu'un moustique ou encore moindre¹. Quant à ceux qui croient, ils savent que c'est la vérité de leur Seigneur, tandis que les mécréants demandent : « Que veut dire Allāh par un tel exemple ? » Nombreux sont ceux qu'Il juge ainsi comme étant égarés et nombreux aussi sont ceux qu'Il guide ; et Il ne juge comme étant égarés que les désobéissants,

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا
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 ﴿٢٧﴾

Extr. 2. La note de bas de page

¹ فَمَا فَوْقَهَا (fa mā fauqahā) signifie la chose que véhicule le moustique. Il s'agit ici du plasmodium de la malaria mais également bien d'autres pathogènes. Le paludisme est l'une des principales causes de mortalité chez l'être humain. Ici Allah dit qu'Il n'est « pas gêné » car il n'y a pas lieu d'avoir honte ; en effet, ce qu'Il cite ici est un excellent exemple.

8

18) Notre commentaire

La RUPTURE ici consiste dans l'élection d'un sens exclusif, celui de la science contemporaine. Or, bien que nous adhérons à cette possibilité ; *l'exclusion* des autres *potentialités sémantiques* est évidemment une *RUPTURE* méthodologique indigne du statut que ces personnes s'arrogent ; statut de *traducteur* ; supposé *traduire* un *texte existant et d'autorité* non *produire* un *texte d'initiative* personnelle — qui est le statut de fabuliste.

En effet, dans l'exclusivité dont semble si fier le *commentateur* (qui n'est plus semble-t-il traducteur) se manifeste un *pédantisme* ne seyant qu'à l'inconscience. Exemple : pour un texte datant, serait-ce du 18^e s., écrit par un Arabe « رَجُلٌ فَوْقَ الْقَمَرِ... » ; nous aurons pour *glose* (commentaire) du traducteur «...signifie qu'il s'agit d'«ASTRONAUTE»» voire il nous le nommerait : « Moi je sais, il s'agit de Neil ARMSTRONG ».

C'est d'autant de l'arbitraire que le sens naturel de «*فما فوقها*» reste l'adverbe absolu (sans aucune restriction) signifiant tout ce qui est au-dessus «*ما فوقها*» de cet être (le moustique).

36. Et Nous avons dit : « O Adam, demeure avec ta femme dans le jardin, et consommez-y en abondance où vous voudrez. Mais n'approchez pas de cet arbre², pour que vous ne soyez pas du nombre des injustes. »

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ
وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا
هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٦﴾

Extr. 3. La note de bas de page

² Ici الشجرة (al-shajarah – l'arbre) symbolise les interdictions de la sharia. Lorsque celles-ci sont enfreintes l'homme ne trouve plus la paix sur terre. Bien que l'ordre soit émis ici au pluriel duel cela ne sous-entend pas qu'Adam et Eve étaient les seuls habitants du paradis terrestre : par les mots اهيبطوا منها جميعا (ihbiṭū minhā jamī'an – partez tous d'ici) le verset 39 confirme le fait qu'il y avait bel et bien d'autres êtres humains dans le « jardin ».

10

19) Notre commentaire

Nulle part n'est spécifié qu'il s'agit de symbole. D'autant incongru d'en parler en ces termes (dans la note ici) que le *texte source* dit (et cela suffit pour celui qui entend) «... كلاً». Il s'agit bien d'un manger dont est excepté l'arbre. Par quelle intelligence déduirait-on qu'il s'agit de symbolisation des «interdictions de la sharia»? Comme si en limitant la vitesse par le code de la route l'on verrait le symbole de... l'égalité entre les automobilistes (que ceux en Mercedes roulent à la vitesse de ceux qui ont une deux-chevaux... Symbole d'humanisme...)

RUPTURE aussi avec le *texte source* : le paradis terrestre

RUPTURE encore, citons cet auteur : «...le verset 39 confirme... d'autres êtres humains dans le «jardin» » en fait ce pluriel ne «confirme» rien de ses allégations puisque ce que le *texte source* atteste partout c'est qu'ils étaient trois : Adam et son conjoint (d'où le pluriel duel) et Satan, le troisième.

D'autant que c'est clair qu'en tant qu'humains ils n'étaient que deux dans ce paradis (ou jardin si l'on veut interpréter) ; voici le verset 37

37. Mais Satan les fit trébucher à ce propos, et les fit sortir de l'état où ils étaient. Alors, Nous leur avons dit : « Partez, les uns étant

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا
كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ

Il s'agit bien de deux personnes : «أخرجهما».

Enfin comment ou pourquoi le traducteur a-t-il choisi «Partez» pour «اهبطوا»? Il y a pourtant bien une différence. Autant «هبط» est orienté *haut* vers *bas* autant «Partir» est neutre ou isotrope. Est-ce parce que ça n'a pas d'importance?

RUPTURE à laquelle nous ne savons d'explication que celle d'un conflit d'autorité

entre le traducteur et l'auteur du *texte source* (quel que soit le *texte source* et pas seulement parce qu'il s'agit de du livre sacré).

Extr. 4. La note de bas de page

244. N'as-tu pas entendu parler de ceux qui, par milliers, sont sortis de chez eux, craignant la mort ? Et Allâh leur a dit : « Mourez ! » Puis Il les a ressuscités ainsi. En vérité, Allâh est Seigneur de la grâce envers les hommes, mais la plupart des hommes ne sont pas reconnaissants.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ
وَهُمْ أَلَوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ
اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو
فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٤﴾

Dans ce verset مُوتُوا (mūtū - mourez) n'a pas trait à la mort physique. Or le Coran le déclare sans ambages et cela de façon répétitive qu'une fois passé par la porte de la mort, l'homme ne peut revenir sur Terre. Mūtū signifie donner la mort à ses pulsions animales. C'est dans le même esprit que les Soufis (mystiques) disent مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا (mūtū qabla an tamūtū - mourez avant de mourir)

58

20) Notre commentaire

L'interprétation que fait le traducteur peut sembler logique mais il omet que DIEU ne répond pas de la logique (humaine, au cas où l'homme aurait oublié que LA LOGIQUE n'est que *humaine* ; bien limitée. Pour s'en convaincre se reporter à la «logique» de la mécanique quantique. Singulièrement ici donc lorsque l'homme essaie de plier la VOLONTE de DIEU à sa logique. Parce qu'en définitive DIEU est en dehors de la rationalité humaine. DIEU n'est pas homme. Par conséquent, ces calculs du traducteur sur ce que le **Coran** «déclare sans ambages... l'homme ne peut revenir sur terre» sont vains et non avendus parce que déjà le *texte source* est on ne peut plus clair (il s'agit de mort et de retour à la vie) et, d'autre part, ce que DIEU fait là s'autorise du même déterminisme divin déclaré dans nombre de versets autres tels que :

Yunus, 18 : ... قُلْ أَتُبْنُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ ...

Al hujourate (Les appartements), 16 : ... قُلْ أَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ ...

Quant au phénomène précis ici ; avant que DIEU même le fasse ou non ; le Coran n'atteste-t-il pas que ce pouvoir a été donné à même un homme, Jésus ; cf. AL 'IMRAN, verset 49.

Et encore, dans Al baqara, 253 : Allah fait ce qu'Il veut.

Et encore, dans GHAFIR, 68 : – Il est Celui qui fait vivre et qui fait mourir. Et lorsqu'Il donne un ordre, il Lui suffit de dire : Sois !, et la chose est !

Dénier tout cela pour déclarer sans aucune justification de son interprétation : «Mutu signifie donner la mort à ses pulsions animales » (sic). Ceci bien entendu n'a qu'une motivation : considérer le **Coran** comme un grimoire de symboles (champ infini de métaphores, et par surcroît ambivalentes).

En fait, manquant de science et tenté par la poésie (son inclination à voir des symboles là où il n'y en a pas) le traducteur n'a pas considéré toute l'énonciation du verset 100 ci-après ; principalement v. 99.

يَحْضُرُونَ ﴿٩٨﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ
ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا
كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾
فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ
﴿١٠١﴾ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ
خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ
خَالِدُونَ ﴿١٠٣﴾ تَلَفَحُوا وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Et c'est ce qui l'a mis en difficulté devant toutes ces situations de mort et de résurrection ici-bas, sur terre. Il n'y a pas de contradiction puisqu'il s'agit d'autres énonciations.

Même dépassement de toute mesure pour la note 2 dans le verset suivant. Le récepteur de telle traduction croira encore que le commentaire du traducteur coule de science pure tandis que ce n'est fondé que sur de l'ignorance qu'il, lecteur, tiendra pour explication savante/érudite du **Coran**. Premier déni de réalité : «... *ont compris ces versets littéralement*. » sinon quoi ? Parce qu'en définitive lui, traducteur, les aura compris selon le sens/l'interprétation. Ce qui donne : «... *il s'agit tout simplement d'un rêve...* » pour le verset qui suit, 260.

260. Ou encore l'exemple⁷ de celui
qui passait par une ville qui s'était
effondrée sur ses toits ? Il
s'exclama : « Quand Allāh la fera-
t-Il revivre après sa destruction ? »
Alors Allāh le fit mourir pour cent
ans ; ensuite, Il le ressuscita et lui

أَوْكَالِذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ
عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ
مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ

Extr. 5. La note de bas de page

⁷ Nombre d'exégètes ont compris ces versets littéralement. Or une lecture littérale ne serait rien sinon absurde ; cela constitue une irrévérence envers le Saint Coran. Il s'agit tout simplement d'un rêve durant lequel la personne fut informée des événements devant avoir lieu durant le prochain centenaire. Dieu lui dit, à son réveil, d'observer comment son âne était toujours à ses côtés et que ces victuailles étaient telles qu'il les avait laissées la veille.

Idem pour le verset 261.

Conclusion

En conclusion, nous rappellerons que la responsabilité sociopolitique de l'université est engagée dès lors que non seulement elle **ne réagit pas** à ces discours présumés traductions et si insuffisants et qui sont, par conséquent, tout à fait arbitraires ; mais, par surcroît, **elle inscrit ces aberrations et autres absurdités dans ses propres enseignements** (au titre de la *traductologie*). En effet, comme montré à travers ces spécimens (et il y en a des milliers) tant au niveau de la traduction du *texte source* qu'au niveau de la glose (commentaire) du traducteur le constat est que traduire n'est pas que trahir mais c'est qu'on en fait une science (une théorie ; la traductologie).

Il s'agit de posture pour le moins incompréhensible de **jouer sur les mots** (que le traductologue confond avec terminologie) et de **se jouer des mots et structures matricielles** du *texte source* (que le traducteur confond avec traduction). Donnant lieu à des discours qui confinent à un ésotérisme excluant définitivement la traductologie des connaissances objectives pour s'inscrire dans les *cercles* de la mystification voire de la diffamation sinon, entre autres centaines d'exemples ; comment s'expliquer qu'on laisse dire (cf. Les redans, 172. Traduction de Jacques BERQUE) :

172 Et quand ton Seigneur préleva des Fils d'Adam, de leurs reins leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? — Mais oui ! nous en témoignons », de sorte que vous ne puissiez dire au Jour de la résurrection : « Nous n'y avons pas fait attention »*

Ce

qui équivaut à «La terre n'est-elle pas une planète? — **Mais oui.** J'en témoigne. » Qu'est-ce à dire : «Mais oui» ? Au collège on apprend que pour cette phrase interrogative et négative c'est le «Si. (La terre est une planète) »

C'est en définitive notre propos ; passant même sur la problématique — secondaire malgré tout — du traducteur et de son idéologie (égotiste) ; c'est le souci éthique et politique (au-delà de considérations déontologiques qui ne relèvent pas de ce débat) du traductologue (sujet de l'académie) qui nous interroge.

Terminologies

Remarques sur la terminologie de M. MAMERI. Cf. bibliographie.

<u>Terminologie</u>	<u>Analyse</u>	<u>Observation</u>
1-prétend	Performatif	Illusion
2-doit	Modalité impérative	Impropriété
3-serait	Conditionnel	
4-Le sens n'est jamais contenu dans la langue	Déni d'effectivité de la langue (Si le sens est contenu dans la langue)	

<u>Terminologie</u>	<u>Analyse</u>	<u>Observation</u>
5 -[La langue] n'est qu'un simple véhicule de message qui est situé au-delà des mots	Déni de la dénotation	
6 -la langue serait une simple coquille dont le rôle se résume à transporter un sens d'une langue vers une autre.	Modalité impropre. Phrase incompréhensible à cause de la restriction. Que veut dire l'auteur de cette thèse ? Puisque « <i>la langue [a pour] rôle [de] transporter un sens [...].</i> »	Sinon quel rôle voudrait-il qu'elle eût ?
7 -ils estiment qu'il n'est pas toujours important de savoir s'il s'agit de l'oncle paternel ou maternel	« Estimer » verbe d'opinion qui n'a pas sa place dans une thèse d'État. D'autant qu'il s'agit de ne pas distinguer oncle paternel/oncle maternel...	
8 -on est tenté de conclure	Expression familière	
9 -la langue n'a aucune influence sur le champ sémantique, le contenu. Elle n'est qu'un simple véhicule de message et le traducteur ne doit lui accorder aucune importance	Comment peut-on tenir de si invraisemblables propos ? A moins qu'on ne sache plus ce qu'il est entendu par « langue ». C'est en effet, ce que nous soupçonnons. Le bon sens voudrait que par langue soit entendu : ... sa grammaire notamment. Or, comment nier dans l'absolu l'influence de la langue (donc de la grammaire) sur le champ sémantique et sur le contenu ? Comment encore « <i>et le traducteur ne doit lui accorder aucune importance</i> » ?	
10 -fidélité au <i>vouloir dire de l'auteur</i> 11 -parce qu'une traduction qui se veut fidèle doit faire passer <i>la pensée et l'intention de l'auteur</i> dans <i>toute son intégralité, sans</i>	Problème de la valeur qu'accorde l'auteur de la thèse aux mots qu'il profère. Si la volonté est intime à la conscience (qui peut prétendre savoir ma/mon volonté/vouloir derrière la rédaction de cet article ?) Comment peut-on prétendre autant	Le traducteur a en définitive vocation non de traduire un texte mais de tout

<u>Terminologie</u>	<u>Analyse</u>	<u>Observation</u>
<i>rien changer</i> , ni <i>rien cacher ni rien omettre</i> . 12-fidélité au destinataire de la traduction	d'omniscience voire d'omnipotence ?	savoir.

Observation générale

Pour l'essentiel cette phraséologie relève de l'impropriété méthodologique. Autrement dit, ce langage servant à l'analyse ne convient pas à l'analyse mais à la morale.

Bibliographie

— MAMERI Ferhat. Thèse de Doctorat d'État : *Le Concept de Littéralité dans la traduction du Coran. Le cas de trois traductions*. [...], Sous la direction du Professeur : Mokhtar MEHAMSADJI. Département de traduction. Université Mentouri – Constantine 2005-2006.

— BERQUE Jacques, *LE CORAN. Essai de traduction*. Albin Michel. Coll. La bibliothèque spirituelle. Ed. revue et corrigée. 1995

— CHEBEL Malek. *Le Coran. Nouvelle traduction*. PDF

— CHOURAQUI André. *LE CORAN - L'Appel*. PDF

— MICHON Jean-Louis. *Le Coran. Traduction annotée [...]*. PDF

— Lindenberg, Judith, *La traduction littéraire : une théorie à l'épreuve de la pratique*. In www.revue-geste.fr/articles

— NOUSS Alexis, *Éloge de la trahison*. in Érudit. Consortium interuniversitaire [...] composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. [...].

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/000574ar>.

En ponctuation...y a-t-il eu innovation ?

**Hassiba Addou
Belabbas Missouri
Université Djilali Liabes de Sidi Bel Abbès**

Abstract :

This article ensues from a doctoral research dealing with the punctuation among the teaching/ learning of the FFL (French as a Foreign Language). Our choice is to be oriented toward the object "punctuation" which should be self-justified by the fact that few research works get involved in, nevertheless to know how to write is widely linked to the know how to punctuate. Our purpose is to make a contribution which would allow to enrich the domain of the didactic of French as a Foreign Language through theoretical foundations, the fruit of an exhaustive research, as defining and describing the punctuation seems difficult: this latter witnessed a diachronic evolution particularly during the 80's by Nina Catach's works, another revival of the domain appeared during the last decade by evoking the white punctuation and the black one. The present time witnesses, once more, that no more things are said about punctuation. Was there any innovation about punctuation?

Keywords:

Punctuation evolution- innovation-psycholinguistic approach-
linguistic approach -didactics approach.

Introduction

Cet article découle d'une recherche doctorale ayant porté sur la ponctuation dans l'enseignement/ apprentissage du FLE. Notre choix de s'intéresser à l'objet « ponctuation » se justifie par le fait que peu de travaux de recherches s'y mêlent, et pourtant savoir écrire est fortement lié à savoir ponctuer. Notre but étant d'apporter une contribution qui permettrait d'enrichir le domaine didactique du

français langue étrangère par des fondements théoriques, le fruit d'une recherche exhaustive, vu la difficulté de définir et de décrire la ponctuation : celle-ci a connu une évolution diachronique notamment durant les années quatre-vingt par les travaux de Nina Catach, une autre reviviscence du domaine est apparue ces dix dernières années en évoquant la ponctuation blanche¹ et la ponctuation noire. L'année en cours témoigne encore une fois qu'à propos de la ponctuation, tout n'est pas encore dit². En ponctuation y a-t-il lieu d'innovation ?

Pour parler de l'évolution de la ponctuation de la langue française, nous avons abordé pour un premier temps, « le vouloir ponctuer » des anciens auteurs qui avaient trouvé, en ces signes, un besoin de marquer des arrêts à l'oral ensuite à l'écrit. Le discours sur la ponctuation a connu une évolution déterminante lors de la grande normalisation des XVIII et XIX siècles qui a abouti à un encodage grammatical. Le XXe siècle, un statut particulier est revêtu à la ponctuation en attribuant un rôle spécifique des signes de ponctuation dans le système de l'écrit.

Selon A. Lorenceau (1980 : 52) : « *La ponctuation est l'anatomie du langage ou de la pensée, et non point une affaire de tâtonnement ou de fantaisie : Ponctuer, c'est disséquer les phrases et donner à chacune de leurs parties le sens voulu par l'auteur. Basée sur la logique, elle est universelle, c'est-à-dire pour les idiomes de tous les temps et de tous les pays [...]* »³

La ponctuation existe dès qu'apparaît le premier texte écrit. Le fait qu'un texte donné commence et finit à un endroit, cela constitue déjà une intention de démarcation. Ces signes de délimitation graphique sont les ancêtres de la ponctuation dont la paternité est souvent attribuée à Aristophane de Byzance (II^e siècle av. J.-C.).

1. La ponctuation gréco-latine

L'Antiquité grecque et latine utilisait une écriture continue (la *scriptio continua*), c'est-à-dire sans blanc entre les mots, L'étymologie des termes indiquant

la « ponctuation » dans les langues modernes de l'Europe occidentale, repose sur le mot latin *punctum* « point », signe de forme généralement arrondie, à mettre entre chaque mot, est devenu le dénominateur commun de ce domaine de l'orthographe. Ce qui fait que le premier signe de ponctuation n'est pas le blanc mais le point. La paternité de la ponctuation est souvent attribuée à Aristophane de Byzance (II^e siècle av. J.-C.), conservateur de la bibliothèque d'Alexandrie, le premier à avoir précisé dans la ponctuation : le point parfait au-dessus de la ligne, le point moyen au milieu, le sous-point sous la ligne. On sépare les mots comme on organise la société. Il est toutefois utile de mentionner que d'autres signes étaient utilisés depuis l'antiquité, particulièrement, le tiret vertical. Ce dernier est également le plus commun (avec des emplois plurifonctionnels) dans des systèmes différents d'écriture archaïque⁴. Le premier rôle et le plus ancien de la ponctuation est d'aider à la diction d'un texte et au chant : elle donne la « musique », l'écriture fonctionnant alors avant tout comme base d'oralisation. Dans ce sens, N. Catach (1996 : 22) écrit :

*« Au IX^e siècle, s'étendent pour le chant, surtout en Italie, de nombreux accents de phrases et, en étroit rapport avec eux, des signes graphiques de modulation musicale. Ces signes de pauses et d'intonation (appelés neumes) sont en filiation directe avec les prescriptions de saint Jérôme et des grammairiens latins. »*⁵

Saint Jérôme et plus tard les Bénédictins exercèrent au IV^e siècle une grande influence sur la mise en place des signes de ponctuation. De « l'homme scribal » médiéval à « l'homme typographique » de la renaissance, les signes de renforts de l'écriture, d'abord légers, se compliquent au fur et à mesure que l'obligation se fait sentir d'adapter le système alphabétique hérité de Rome, vieux de plusieurs siècles, aux diverses langues romanes et à leurs systèmes phonétiques. Une mise en place d'un premier système de ponctuation, relativement complexe à cause de l'apparition de la lecture silencieuse fût établie. Il contribue à doter l'alphabet de dispositifs de plus en plus complexes dont la ponctuation fait partie. Selon M. Favriat (2011 : 4), deux sources de réflexion sur la langue écrite et le discours ponctué qui concerne

l'Antiquité gréco-latine sont parues : les discours théoriques, que l'on ne peut pas considérer sur le simple mode du manque et de l'erreur, et les *realia* des textes (conservation des textes variés ou restitués au fil des ans) ; ont abouti à une confrontation scientifique entre théories et actualisations discursives ponctuelles. Cette dernière est devenue, dans l'histoire des théories, une histoire des unités du discours perçues et de leur mode d'agencement conçu.

2. La ponctuation médiévale

M. B. Parkes (1978, cité par N. Catach, 1996 : 12) : « *La ponctuation est l'une des contributions médiévales à la civilisation écrite.* »⁶

Au Moyen Âge, des usages multiples cohabitent, qui visent avant tout la fonction respiratoire de la ponctuation : le besoin de marquer les pauses à l'oral prévaudra longtemps sur la fonction plus logique de la ponctuation, bien que ces aspects soient étroitement liés. Les copistes médiévaux développent par ailleurs l'art de l'enluminure, qui consiste entre autres à orner le début d'un chapitre d'une majuscule dessinée et peinte ; ils ajoutent également des vignettes ainsi que des pieds-de-mouche. Bien que le moyen âge fût marqué par la question du rapport entre écrit et oralité, celle-ci n'apparaît plus comme une période homogène des emplois de ponctuation, mais comme une ère contrastée avec ses époques de cohérence et une période finale de multiplication des usages idiosyncrasiques, encore mal expliqués. N. Catach (1996 : 22) explique minutieusement la hiérarchisation des signes durant cette période :

« *Dans les descriptions médiévales, on commence de préférence par le point moyen : media distinction (punctum, gr ; kolon), suivi en général d'une minuscule ; puis la subdistinctio (ou incisio, la plus faible, gr.(m)ma) ; enfin la plenadistinctio (point en haut ou finitiva, gr ; periodos, ponctuation la plus forte, suivie d'un espace blanc et d'une majuscule.* »⁷

En France, à partir du XII^e siècle, un rejet fut exprimé envers tout ce qui peut alourdir l'écriture proprement dite. Pour le latin et le français, les scribes anglais

vont faire preuve d'un soin tout particulier. Chaque blanc, chaque signe de ponctuation prend sa place exacte. À la fin du XIII^e siècle, les majuscules sont déterminantes : ponctuation forte suivie d'une majuscule en couleur, faible ou moyenne d'une minuscule, parfois majuscules sans point.

Il faut noter que tout le mérite de la ponctuation moderne revient au lexicographe, médiéval, Papias⁸ qui a entrepris toute la question des signes : il a analysé l'étymologie des noms qui leur sont donnés par les orateurs, les grammairiens, les poètes, les musiciens avec des acceptations légèrement différentes, il avait déjà cet esprit d'innovation, puisqu'il savait que ces signes vont changer d'appellation et vont être renforcé par d'autres signes comme "la virgule".

3. La ponctuation de la renaissance

L'invention de l'imprimerie (1434) a marqué un tournant dans le discours écrit, plusieurs exigences se sont imposées, un besoin de codification des usages typographiques se fut évoqué. *Le traité de Dolet (1540) devient la bible des imprimeurs, avec son cortège de signes ponctuationnels à peu près tels qu'on les connaît aujourd'hui*⁹. Les copistes¹⁰ cèdent la place aux typographes qui ont initié les premiers véritables traités de ponctuation dites de la Renaissance. Cependant, M. Favriaud (2011 : 3) avertit : « *Il faudra ainsi prendre garde que les mots utilisés à telle époque ne recouvrent pas forcément le même sens qu'aujourd'hui, situés qu'ils étaient dans un état historique des savoirs et des habitus.* »¹¹ Depuis la renaissance, il faut le noter, les imprimeurs et les promoteurs du bon usage ne fournissent qu'une théorisation plus avancée, qui s'appuie sur un ou deux principes d'explication majeurs.

N. Catach (1996 : 13) quant à elle, décrit avec un certain enthousiasme l'état de la ponctuation à cette époque, c'est grâce à une révolution typographique que le livre a retrouvé une nouvelle image : « [...] *des blancs qui ont permis au livre de prendre à sa charge l'essentiel des grandes séparations du texte, libérant ainsi les signes pour les niveaux inférieurs.* »¹² Cette mise régulière des blancs a aussi libéré

les mots des majuscules utilisés avec abus dans les textes anciens. N. Catach a cité dans son ouvrage « La ponctuation : Histoire et système », les auteurs qui ont marqués cette époque, entre autres Lefèvre d'Étaples connu par son œuvre ‘ ‘ *La grammatographia de Lefèvre*’ ’ dans lequel, il a préconisé et systématisé la nouvelle présentation des points. Aussi, il a énuméré, outre les trois points de base, le point admiratif ou exclamatif, interrogatif, de division (signe double), les parenthèses, la virgule oblique (*suspensivum*), le *comma* /deux points, ce qui fait neuf signes. Dans les figures, c'est lui qui a utilisé pour la première fois les points de conduite (points de suspension sur toute la ligne ainsi que des moyens mnémotechniques étonnants : couleurs, flèches et pyramides de points, accolades de divers grandeurs, signes de référence, etc. Un savant humaniste et imprimeur a aussi marqué cette période par sa clairvoyance, il s'agit de Geoffroy Tory, auteur de *Champ fleury*, 1529, LXVI, recto. Celui-ci se distingue de E. Dolet du fait que ce dernier avait distingué sept valeurs de ponts nouveau contre onze valeurs chez Geoffroy. Ces valeurs sont : *point suspensif* < / > ; double < : > ; *demypoint* (oblique, signe de division) ; *point crochu* < , > ; incisant ou *comma* ; respirant ou *colon* (point médian) ; concluant ou *periodus* (point en bas) ; *interrogant* < ? > ; répondant (en forme de 3, variante du précédent ; admiratif < ! > ; interposant ou parenthèses < () > . On notera, pour la première fois, le remplacement du point en haut gréco-latine, puis du *periodus* / *point-virgule* patristique, par le point final actuel (situé encore au-dessous de la ligne. En 1540, le grand humaniste et éditeur, Estienne Dolet a publié à Lyon le premier véritable traité de la ponctuation destiné aux imprimeurs et aux textes imprimés. Dans le même ouvrage, Dolet affirme que la ponctuation est universelle et que les noms des signes indiquent leur « effet, et propriété » ; il réévalue, entre autres, les trois points de base et traite du point final, du point interrogeant, du point admiratif, des parenthèses. Quant à la virgule, il s'inspire déjà du model allemand (la ponctuation à « l'allemande ») dans l'emplacement des virgules : virgule devant *qui*, *que*, *et*, *ou*, *ni*. Nous terminons cette époque par la ponctuation chez certains

écrivains tels que F. Rabbelais et Ponctus de Tyard qui ont tenté de montrer à la fois, leur intérêt pour la ponctuation et combien elle est peu arbitraire.

4. La ponctuation dite « moderne »

Avant d'entamer une époque où la ponctuation est qualifiée de moderne, nous sous-entendons du XVIIIe au XXe siècle, nous signalons que la ponctuation du XVIIe siècle avait exclusivement une fonction orale et n'apporte pas grand-chose sur le plan théorique, comme le précise N. Catach (1996 : 32) : « *La pratique courante reste à une ponctuation extrêmement sobre, voire inexistante, faite pour aider une lecture orale.* ». Citons le cas des correspondances de J. Racine qui ne contient pratiquement jamais d'autres signes que la virgule et le point.

Au XVIIIe siècle, les règles de ponctuation que nous connaissons aujourd'hui sont apparues et elles ne cessent d'évoluer depuis, grâce aux efforts considérables de certains grammairiens fondateurs de la grammaire générale, entre autres Buffier (1709), Grimarest (1707) qui se sont vraiment penchés sur la syntaxe moderne pour établir un code plus rationnel et aboutir, enfin, à un fondement d'une science de l'écrit comprise comme partie reconnue de la langue. N. Beauzée (mathématicien, logicien et linguiste) est l'auteur de plusieurs articles de grammaire dans l'encyclopédie de D. Diderot, dont celui sur le rôle syntaxique de la ponctuation qui aide au décodage du sens. À mesure que se généralise la lecture silencieuse, la ponctuation respiratoire perd du terrain au profit de la ponctuation grammaticale. N. Beauzée, il faut le noter, est le premier à en tirer une règle de ponctuation quant à la question débattue entre les grammairiens de l'époque sur les deux relatives (déterminative et explicative). Il dit : « *Il faut mettre entre deux virgules toute proposition incidente purement explicative ; et écrire de suite, sans virgules, toute proposition incidente déterminative.* »¹³ En cas de termes juxtaposés multiples, N. Beauzée insiste sur un emplacement obligatoire de la virgule devant le dernier, car dit-il, elle fortifie l'idée de clôture en le rattachant ainsi (non pas à l'avant-dernier mais à l'ensemble de l'énumération). Orienté beaucoup plus vers la syntaxe, la

ponctuation au XIX^e siècle est devenue une affaire d'imprimeurs. L'imprimeur L. Chapoulaud (cité par N. Catach, 1996 : 44) affirme: « *Seul l'imprimeur instruit et expérimenté est conséquent dans sa manière de ponctuer, et sur ce point, l'auteur doit se rapporter à lui [...], les typographes ponctuent généralement mieux que les auteurs.* »¹⁴ Certes, la ponctuation des éditeurs est qualifiée d'abondante, c'est-à-dire un abus de virgules, cependant, certains la trouvent rigide, voire même abandonnée aux caprices des écrivains qui parfois sont allés à dénaturer le sens de l'œuvre, comme le réclame Georges Sand (cité par N. Catach, 1996 : 44) : « *On verrait de belles choses si on laissait aux auteurs la responsabilité de leur ponctuation.* »¹⁵ L'imposition de normes ne concerne plus le paragraphe mais la phrase. En 1912, Apollinaire supprime la ponctuation dans ses poèmes. D'autres écrivains lui emboîtent le pas, marquant ainsi un désir de modernité et d'affranchissement. Les pratiques littéraires de la ponctuation se distinguent alors nettement des pratiques courantes, entre autres par l'usage graphique des blancs en poésie.

5. En ponctuation : y-a-il lieu d'innovation ?

À la fin du XIX^e siècle, quelques auteurs ont tenté de compléter la série de signes qui aident à déterminer la manière dont il faut dire certains passages ou certains mots (donner à ses paroles un sens ironique ou un sens réel que les mots peuvent exprimer). Alcanter de Brahm imagina un signe [ç] qu'il nomma *point d'ironie* et dont plusieurs éditions du *Petit Larousse illustré* ont donné l'image. A. Doppagne (2006 : 51) à commenta : « *Ce signe n'a pas eu le succès qu'escomptait son auteur : l'ironie et l'antiphrase ont voulu garder leur voile discret !* »¹⁶ L'écrivain français Raymond Queneau a proposé d'employer dans son roman ''*Le Chiendent* '' un signe particulier [i] qu'il appelle le *point d'indignation*. L'auteur n'a pas persévéré dans l'emploi de ce signe qui n'était que le point d'exclamation à l'envers. À son tour, Joseph Delteil a proposé un *point d'humour* qui a fini par le même sort que celui du point d'ironie de Alcanter de Brahm. Par ailleurs, un emploi particulier des caractères du clavier s'est plus récemment répandu dans la

communication électronique : les binettes, sortes de petits dessins suggérant la forme d'un visage dont l'expression traduit un état d'esprit.

6. La ponctuation au centre de trois approches

Au XXe siècle, de nouveaux regards ciblent la ponctuation, trois disciplines s'y mêlent : la linguistique, la psycholinguistique et la didactique.

6.1. L'approche linguistique

La linguiste N. Catach qui se veut précurseur dans ce domaine en posant des fondements d'une science de la ponctuation comme discipline nouvelle et interdisciplinaire au sein de la linguistique, se penche sur la complexité du système en posant la question qu'est-ce qu'un signe de ponctuation ? Elle finira par donner une définition scientifique plus précise : « *ils fonctionnent comme des signes linguistiques, et cependant n'ont en général aucune correspondance articulatoire, ce qui remet en cause notre conception habituelle de la langue comme fondée sur des éléments appelés phonèmes.* »¹⁷ La linguiste qui rejoint, en quelque sorte, l'avis de N. Beauzée (chap.3, II) en qualifiant ce système comme étant un système de renfort de l'écriture, déclare que ce système est doté d'une sémiologie propre, et occupe depuis toujours, dans l'écrit, une place majeure. Ces signes participent, ainsi, à toutes les fonctions de la syntaxe, grammaticales, syntaxiques, intonatives et sémantiques. Cependant, N. Catach (1996 : 7) précise :

« *Contrairement aux autres systèmes de renfort : chiffres, codes, symboles figuratifs ou abstrait, les points peuvent commuter avec d'autres unités alphabétiques, les remplacer et emprunter leur valeur : une apostrophe remplace une lettre disparue, une virgule un coordonnant ou subordonnant, ou n'importe quel mot de phrase.* »¹⁸

C. Tounier (1980 : 36) qui n'est pas trop loin de N. Catach considère que : « *les signes de ponctuation sont des signes "discrets"* »¹⁹ En revanche, celui-ci met l'accent sur la fonction de séparation qu'il appelle "délimitation", il précise : « *Tous les signes de ponctuation assument, apparemment, au moins une fonction de séparation (de délimitation) ; c'est donc leur fonction principale.* »²⁰ Il

étaye son raisonnement en précisant que certains signes délimitent les phrases, et d'autres délimitent les membres de phrases, parmi ceux-ci ajoute-t-il, on distingue ceux qui délimitent les éléments constitutifs de l'énoncé (la virgule, les deux points et le point-virgule) et ceux qui marquent toute interruption de la syntaxe linéaire de l'énoncé, soit par une inversion, soit par une inclusion comme c'est le cas d'incise, une parenthèse ou une citation. Une attention particulière est portée sur le cas de la double virgule qui peut, selon lui, permuter presque entièrement avec les parenthèses, ce que N. Catach (1996 :50) entend par la ponctuation séquentielle. M. Fayol (1989 : 21), après avoir fait un tour d'horizon sur les travaux disponibles dans le champ de la linguistique, en distinguant deux perspectives : la première consiste à étudier le développement historique des systèmes de ponctuation, la seconde revient à analyser, en général chez des auteurs confirmés, les caractéristiques de tel ou tel emploi de la ponctuation, cela d'un point de vue essentiellement différentiel. Il s'appuie sur l'avis de Salvat (1976) et donne à la ponctuation cette définition : « *Elle se présente en effet comme un microsystème linguistique constitué d'un nombre limité de marques discrètes entrant en opposition.* »²¹ Quant à A. Doppagne (2006 : 6) : « *la bonne connaissance pratique de ce code fait gagner un temps considérable et assure la transmission du message.* »²² Il met, cependant, en évidence la valeur que peut avoir un signe de ponctuation, qui peut être jugé soit sur le plan oral ou sur le plan grammatical.

6.2. Approche psycholinguistique

Selon M. Fayol (1989 : 21) : « *Rares sont les recherches qui se donnent explicitement pour objet la mise en évidence de la structure et du fonctionnement de la ponctuation chez le sujet tout-venant.* »²³ Plus encore, il pense qu'aucun des travaux recensés ne présente une approche théorique — en termes linguistiques ou psychologiques — du problème de la ponctuation. Les résultats expérimentaux sont presque toujours interprétés dans une perspective phrastique qui, pourtant, n'explique en rien les phénomènes observés. À travers de nombreux travaux, en

psychologie cognitive, M. Fayol et de son équipe ont abouti à de nouvelles réflexions sur la ponctuation, celle-ci revêt un statut psycholinguistique, où plusieurs travaux (1986, 1987 et 1989) ont permis d'analyser les processus rédactionnels et éclairent les enseignants sur les stratégies mises en œuvres par de jeunes scripteurs dans l'acte d'écriture. L'une de ses hypothèses sur l'état de la question, faite à partir d'une étude de corpus de textes narratifs, était selon laquelle la ponctuation interpropositionnelle marque, en surface, le degré de liaison (ou de « coupure ») entre propositions adjacentes. Par là même, elle signale la force des relations inter-événements ou inter-états établies dans le « modèle mental » de la situation décrite. M. Fayol (1989 : 37) conclut :

« En production, il apparaît clairement que, dès huit-neuf ans, le ''degré de liaison '' entre procès décrits dans des propositions adjacentes constitue le principal — mais non le seul — déterminant de la nature et de la fréquence de la ponctuation. Ce phénomène, massif se perpétue chez l'adulte, comme le révèle la production simulée de ''textes-à-base de-scripts '' »²⁴

M. Favart et al (2000 : 21), s'intéressent eux aussi à l'évolution de l'utilisation de la ponctuation dans la production écrite de récits à l'école élémentaire (du CE1 au CM2)²⁵. La production était réalisée à partir d'un matériel imagé conçu de façon à permettre le repérage différencié de deux niveaux de planification (globale vs local) dans les protocoles. Un relevé de points et des virgules produit fera par la suite l'objet d'une analyse de ponctuation à ces deux niveaux de planification dans le récit en question. Comme il est spécifié par les auteurs de la publication, l'intérêt de cette recherche est d'étudier, chez les enfants du CE1 au CM2, le développement de l'utilisation du point et de la virgule dans le récit dans le but de mettre en évidence un lien entre l'évolution de la production de ces marques de ponctuation et celle de la planification du texte. J.-M. Passerault (cité par D. Bessonnat, 1991 : 4), est parti d'un constat celui d'un désintérêt de la psychologie cognitive pour la ponctuation, chose qui le pousse, dès ses premiers travaux, d'annoncer quatre axes de sa

synthèse : l'ontogénèse des signes de ponctuation, les représentations des élèves (de l'école élémentaire sur la question, la fonction de la ponctuation en production et la fonction de la ponctuation en lecture-compréhension. Pour ce qui est ontogénèse, Passerault met le point sur l'aspect non aléatoire des usages de la ponctuation chez les apprenants, sa dimension textuelle et la forte corrélation des signes de ponctuation avec les connecteurs. Concernant, les représentations des élèves obtenues à partir d'une consigne de verbalisation des emplois des signes paux, il en identifie cinq catégories de réponses (données par les enfants) : segmentation, oralité, prosodie, énonciation et compréhension. Il relève cependant un décalage entre les connaissances déclaratives (*quand dois-je utiliser tel signe ?*) et les connaissances procédurales (*où dois-je le placer ?*) des élèves sur le sujet. Focalisant son intérêt, beaucoup plus, sur la ponctuation en production ; Passerault distingue trois approches qui vont lui permettre de démontrer le rôle de la ponctuation en réception. La ponctuation est selon lui un outil de passage d'une représentation non linéaire en pensée à une mise en texte linéaire. La ponctuation est aussi une opération textuelle déterminée à la fois par l'organisation des contenus en mémoire et par le contexte communicatif. La ponctuation est un lieu privilégié de l'activité de planification et de la révision. A travers les expériences qu'il a pu mener avec son équipe de recherche, Passerault prouve que la prise en compte des signes est relativement tardive par l'apprenant en situation de lecture avant 11 à 12 ans. Notons enfin les travaux, en psycholinguistique, qui ont permis d'étudier par divergence ou par convergence l'emploi des connecteurs et ceux des signes de ponctuation.

6.3. Approche didactique

D. Bessonnat (1991 : 3) rend compte d'une démarche didactique possible en deux temps : s'appuyant sur une analyse des représentations des élèves en matière de ponctuation confrontées à leurs pratiques effectives, qui consiste à construire un système de la ponctuation d'une façon progressive pour finir par la suite à l'acquisition des différents signes. En deuxième lieu, il se donne pour objectif de

faciliter le passage de l'élève d'une ponctuation réactive à une ponctuation communicative en mettant en valeur son rôle en tant qu'outil important de renseignement sur les processus rédactionnels et un support rigide de maîtrise de l'écrit.

B. Lemaître (1999) dans ces travaux de recherche, notamment son article intitulé 'comment faire pour ponctuer un texte ? ' S'inscrit dans le cadre d'une recherche descriptive et didactique sur l'apprentissage de la ponctuation au CE1, elle tente d'expliquer les différences interindividuelles de performances ainsi que leur variabilité chez un même sujet, suivant les tâches grâce. L'opération parvient, par la suite, à une justification des placements de signes de ponctuation et une description des procédures : prises de repères visuels (lignes, mots, lettres...), de repères syntaxiques, de repères prosodiques (mélodies, pauses à l'oral).

J-C. Chabanne (1998) aborde le sujet de la ponctuation sous un autre angle, celui du manuel scolaire, pour répondre à son questionnement : quel aspect théorique et didactique revêt la ponctuation dans les manuels à l'école primaire (8-10ans). D'une part, quelle conception de la ponctuation est présentée aux élèves (aspects théoriques) ; et d'autre part, quels postulats didactiques justifient les activités proposées aux élèves pour assurer l'acquisition des connaissances (aspects didactiques). Il parvient à la conclusion suivant : « *l'analyse du matériel pédagogique ne nous permet pas de connaître les pratiques enseignantes réelles, et encore moins les comportements des élèves, qu'il faut aller observer in situ.* »²⁶

V. Paolacci, et son équipe (2004a, 2004b et 2005) se sont intéressés à la formation des enseignants débutants en matière de ponctuation, plusieurs travaux de recherches sont présentés : L'entrée dans l'enseignement de la grammaire par un professeur d'école débutant. *Le cas de la ponctuation à l'école primaire française* (2004a) ; quel enseignement de la ponctuation (et les autres marques d'organisation textuelle) *en formation initiale d'enseignants ?* (2004b) ; comment former à l'enseignement de la ponctuation ? *Analyse de pratiques effectives de formation*

initiale(2005). A travers ces recherches, V. Paolacci et C. Garcia-Debanc (2005) posent un problème général, celui du rapport de la ponctuation à la norme et affirme : « *les professeurs débutants ont pris conscience de la complexité de la ponctuation, « renfort de l'écriture », qui n'est « ni codé ni systématisé » et sont à même de mieux évaluer la nécessité d'une transposition raisonnée.* »²⁷

V. Paolacci et M. Favart (2010) ont tenté de traiter les marques de cohésion par les jeunes scripteurs. Leur centre d'intérêt était l'utilisation de la ponctuation et des connecteurs à l'entrée en sixième. Par le biais de trois approches : linguistique, cognitive et didactique ; ils ont pu démontrer que les difficultés surgissent dans le transfert des savoirs en situation d'écriture et préconisent la nécessité d'intégrer la ponctuation comme critère à réviser obligatoirement lors des phases de réécriture. Selon eux, c'est la diversité des approches didactiques sur plusieurs niveaux qui garantira les apprentissages.

M-P Dufour et S-G. Chartrand (2014) de l'université Laval au Québec ont focalisé leur recherche sur les manuels de grammaire²⁸. D'après une analyse qu'elles ont pu mener sur les manuels de français, de grammaires scolaires et d'outils didactiques mis à la disposition des enseignants pour enseigner la ponctuation, elles ont remarqué que ces moyens ne permettent pas un enseignement efficace et rigoureux parce qu'ils comportent de nombreuses lacunes au plan de la didactisation de l'objet, c'est-à-dire l'appropriation de l'objet à enseigner par l'école. Elles ont déduit que c'est l'un des facteurs qui mène les élèves francophones du primaire et du secondaire à dire « ne pas comprendre » la ponctuation (ses fonctions et ses usages), et que les francophones, en général, la maîtrisent plutôt mal, en particulier le signe le plus utilisé, la virgule. Concernant, ce signe si délicat qu'est la virgule, S-G. Chartrand (2010a) a consacré une attention particulière à son enseignement en posant le questionnement suivant : *À quoi sert la virgule et quand l'enseigner ?* Par rapport à une progression pour l'enseignement et pour l'apprentissage de la virgule, S-G. Chartrand déclare :

« La maîtrise de ce signe si utile viendra avec la compréhension du fonctionnement de la langue écrite, progressivement. Inutile d'enseigner toutes les règles à la fois. L'essentiel est de montrer son caractère non aléatoire, et régulé selon les lois de la syntaxe ainsi que son rôle important pour la clarté du message. »²⁹

Conclusion

L'extension du champ de la ponctuation est nettement approuvée à partir des années quatre-vingt. De nouveaux regards sur la ponctuation illustrés par trois approches à savoir : l'approche linguistique, psycholinguistique et didactique ont permis l'accès à de nouvelles conceptions sur l'état de la question. Linguistes, grammairiens et psycholinguistes révèlent jusqu'au temps actuel de nouvelles stratégies quant à la perception et l'enseignement des signes de ponctuation dans le but de développer la maîtrise de ce système. Plusieurs articles de recherche réservés à la ponctuation sont apparus récemment entre autres le numéro 172 de l'année 2011 « langue française » et le numéro 187 de l'année 2014 « Le français d'aujourd'hui » en sont une vraie preuve du « vouloir innover » dans le domaine, en valorisant certains signes tel que « Le blanc » et « L'appel-renvoi de note ». Par le biais de cette modeste recherche nous pensons avoir contribué à éclairer sur l'intérêt de la ponctuation comme objet d'étude souvent maltraité ou impensé dans la didactique du français langue étrangère qui mobilise tant d'efforts pour la maîtrise de la langue, prenant cependant la ponctuation pour accessoire.

Bibliographie :

- BEAUZEE, N. (Grammaire, II, 597, 6^{ème} règle, cité par N. Catach, 1996 : 38)
- CATACH, N. (1996), *La ponctuation : Histoire et système* (2^e éd.). Paris, PUF.
- CHABANNE, J-C. (1998). *La ponctuation dans les manuels à l'école primaire (8-10 ans) : aspects théoriques et didactiques*. In Defays, J.M., Rosier, M., Tilkin, F., (Eds), *A qui appartient la ponctuation ?*, p. 223. Paris, Bruxelles : Editions Duculot
- CHARTRAND, S.-G. (2010a). « À quoi sert la virgule et quand l'enseigner ? ». *Vivre le primaire*, n°1.

- DOPPAGNE, A. (2006). « VI. Essais et innovations », *La bonne ponctuation*, De Boeck Supérieur« Entre guillemets », p. 51. [En ligne], <http://www.cairn.info/la-bonne-ponctuation--9782801113882-page-51.htm>.
- DUFOUR, M-P. & CHARTRAND, S-G. (2014). « Enseigner le système de la ponctuation ». *Le français aujourd'hui*, n° 187.
- FAVART, M. & PASSERAULT J-M. (2000). « Aspect fonctionnels du point et de la virgule dans l'évolution de la planification du récit écrit ». In : *Enfance*, n°2.
- FAVRIAUD, M. (2011). « Approches nouvelles de la ponctuation, diachroniques et synchroniques ». *Langue française*, n°172.
- FAYOL, M. (1989). « Une approche psycholinguistique de la ponctuation. Etude en production et en compréhension ». *Langue française*, n°1.
- GERALD, P. (1998). Théorie et typographie : une synthèse des règles typographiques de la ponctuation. In Defays, J.M., Rosier, M., Tilkin, F., (Eds), *A qui appartient la ponctuation ?*, p. 214. Paris, Bruxelles : Editions Duculot
- LEMAÎTRE, B. (1999). « Comment faire pour ponctuer un texte ? ». *Spirale - Revue de Recherches en Éducation*, n° 23.
- LORENCEAU, A. (1980). « La ponctuation au XIXe siècle [George Sand et les imprimeurs] ». *Langue française*, n°1.
- PAPIAS, (XIe siècle, cf. Hubert, 1970 : 97-103, cité par N. Catach, 1996 : 26)
- PAOLACCI, V. & GARCIA-DEBANC, C. (2005). « Comment former à l'enseignement de la ponctuation ? Analyse de pratiques effectives de formation initiale ». *Pratiques*, n° 125/126.
- POCCETTI, P. (2011). « La réflexion autour de la ponctuation dans l'Antiquité gréco-latine ». *Langue française*, n°172.
- TOURNIER, C. (1980). « Histoire des idées sur la ponctuation, des débuts de l'imprimerie à nos jours ». *Langue française* n°45.

Notes :

¹. FAVRIAUD, M. (2015). *Blanc, blancs et ponctuation blanche : quelles structurations des textes et quels modes de lecture ?* In Journée d'études ConSciLa.

².PIERRE-YVES, T. (2015). *Que faire du blanc dans la description linguistique de l'écriture manuscrite ?* In Journée d'études ConSciLa.

- ³.LORENCEAU, A. (1980). « La ponctuation au XIXe siècle [George Sand et les imprimeurs] ». *Langue française*, n°1, p. 52.
- ⁴.POCETTI, P. (2011). « La réflexion autour de la ponctuation dans l'Antiquité gréco-latine ». *Langue française*, n°172, p. 20.
- ⁵.CATACH, N. (1996). *La ponctuation : Histoire et système (2^e éd.)*. Paris, PUF, p.22.
- ⁶.Ibid., p. 12.
- ⁷.CATACH, N. (1996), op. cit. , p. 13.
- ⁸.PAPIAS, (XIe siècle, cf. Hubert, 1970 : 97-103, cité par N. Catach, 1996 : 26).
- ⁹.Les signes de ponctuation (Page consultée le 15 octobre 2015). Site de l'office québécois de la langue française : Banque de dépannage linguistique (BDL), [En ligne], http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?t1=1&id=3318.
- ¹⁰.Ceux qui recopient les textes d'autrui, ils doivent accorder une grande attention à la correction et à la présentation des textes, ponctuation comprise, pour l'améliorer.
- ¹¹.FAVRIAUD, M. (2011). « Approches nouvelles de la ponctuation, diachroniques et synchroniques ». *Langue française*, n°172, p. 3
- ¹².CATACH, N. (1996), op. cit. , p. 13.
- ¹³.BEAUZEE, N. (Grammaire, II, 597, 6^{ème} règle, cité par N. Catach, 1996 : 38).
- ¹⁴.CATACH, N. (1996), op. cit. , p. 44.
- ¹⁵.Ibid., p. 44.
- ¹⁶.DOPPAGNE, A. (2006). « VI. Essais et innovations », *La bonne ponctuation*, De Boeck Supérieur« Entre guillemets », p. 51. [En ligne], <http://www.cairn.info/la-bonne-ponctuation--9782801113882-page-51.htm>
- ¹⁷.CATACH, N. (1996), op. cit. , p. 13.
- ¹⁸.Ibid., p. 13.
- ¹⁹.TOURNIER, C. (1980). « Histoire des idées sur la ponctuation, des débuts de l'imprimerie à nos jours ». *Langue française* n°45, p. 36.
- ²⁰.GERALD, P. (1998). Théorie et typographie : une synthèse des règles typographiques de la ponctuation. In Defays, J.M., Rosier, M., Tilkin, F., (Eds), *A qui appartient la ponctuation ?*, p. 214. Paris, Bruxelles : Editions Duculot.
- ²¹.FAYOL, M. (1989). « Une approche psycholinguistique de la ponctuation. Etude en production et en compréhension ». *Langue française*, n°1, p.21
- ²².DOPPAGNE, A. (2006). « Introduction », *La bonne ponctuation*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, «Entre guillemets», p.6. [En ligne], www.cairn.info/la-bonne-ponctuation--9782801113882-page-5.htm.
- ²³.FAYOL, M. (1989). « Une approche psycholinguistique de la ponctuation. Etude en production et en compréhension ». *Langue française*, n°1, p.21

²⁴.FAYOL, M. (1989). « Une approche psycholinguistique de la ponctuation. Étude en production et en compréhension ». *Langue française*, n°1, p.37.

²⁵.FAVART, M. & PASSERAULT J-M. (2000). « Aspect fonctionnels du point et de la virgule dans l'évolution de la planification du récit écrit ». In : *Enfance*, n°2, p.188.

²⁶.CHABANNE, J-C. (1998). *La ponctuation dans les manuels à l'école primaire (8-10 ans) : aspects théoriques et didactiques*. In Defays, J.M., Rosier, M., Tilkin, F., (Eds), *A qui appartient la ponctuation ?*, p. 223. Paris, Bruxelles : Editions Duculot.

²⁷.PAOLACCI, V. & GARCIA-DEBANC, C. (2005). « Comment former à l'enseignement de la ponctuation ? Analyse de pratiques effectives de formation initiale ». *Pratiques*, n° 125/126, p. 103.

²⁸. DUFOUR, M-P. & CHARTRAND, S-G. (2014). « Enseigner le système de la ponctuation ». *Le français aujourd'hui*, n° 187, p.91.

²⁹.CHARTRAND, S.-G. (2010a). « À quoi sert la virgule et quand l'enseigner ? ». *Vivre le primaire*, n°1, p.12.

La carte de Paiement et de Retrait Interbancaire CIB en Algérie en 2014 : Réalité et perspectives

KAMELI Mohammed, Université Sidi bel abbés.

LAZREG Mohammed, Université de Sidi bel abbés.

Abstract :

The infringement(achievement) of a competitive advantage in banking services passes by the improvement of the quality of the service(performance). In this sense(direction), the contributions of information technologies and communication ICTS(INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES) establish (constitute) a major evolution in banking services. Today the activity electronic banking returns in game(set,play) and becomes a necessity because it establishes(constitutes) an instrument which favorably meets the requirements of the development, it is a way(means) of support(accompaniment) and implementation of marketing strategy. In brief she(it) establishes(constitutes) inevitably an average concrete of modernization of the banking sector.

Keywords:

Interbank card(map) cib, banking service, icts(information and communication technologies), dematerialization of means of payment

Introduction

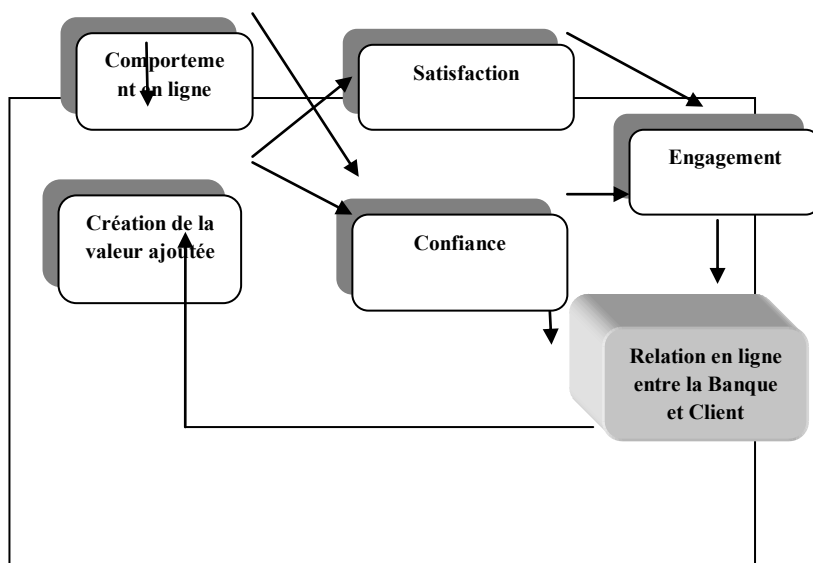
Des études économiques récentes confirment que la monnaie fiduciaire et les chèques sont les moyens de paiement les plus coûteux pour la société. C'est pour cette raison que plusieurs pays à travers leurs autorité monétaire ont sollicité le recours aux moyens de paiement électronique pour bénéficier de la technologie en utilisant des moyens de paiement électronique en ligne moins coûteux.

Le développement de la technologie a amené les autorités bancaires algériennes à investir progressivement dans les nouvelles technologies de l'information et de communication (TIC). Ces derniers sont devenus des moyens incontournables au développement de l'activité bancaire et en particulier l'amélioration et modernisation du système de paiement.

Pour appréhender les TIC, nous nous référons à l'approche de Martin et al. , (1999) qui les définissent comme étant « toute formes de technologies utilisées pour créer, enregistrer, manipuler, communiquer, échanger, présenter et utiliser les informations sous ses diverses formes (données, voix, images, présentations multimédias) et toutes les autres forme incluant celles qui ne sont pas encore créées ».

Selon Domegan C. (1996) : les TIC améliorent le service fourni au client et doivent être correctement exploitées afin de gérer un avantage compétitif. Grâce aux progrès technologiques, les banques ont tendance à mettre au point de nouveaux réseau de paiement, particulièrement dans l'environnement en ligne et ce en vue de promouvoir la gestion des paiements, le métier de base de la banque, de protéger les utilisateurs contre des pertes indues. Les banques qui adoptent les TIC, peuvent bénéficier d'un avantage concurrentiel par rapport à leurs concurrents qui sont moins avancés sur le plan technologiques et qui sont orientés vers le processus transactionnel.

Figure 2 : Relation en ligne entre le client et la banque



Source : Toufaily Elissar, Typologie des déterminants de la relation banque-client dans un contexte du commerce électronique, Université du Québec à Montréal, 2007, p.23

L'introduction des innovations technologiques au sein de la banque n'est plus un choix mais plutôt une nécessité, surtout que l'internet accompagné de techniques de mail, permet l'interactivité, l'initiative, la personnalisation et la convivialité et semble doué de toutes les propriétés pour former un réseau de relations virtuelles. Une étude faite en Europe par l'EFMA en l'année 2004, montre qu'internet est pour les clients interrogés, le canal bancaire auquel ils attribuent la meilleure note de satisfaction devant l'agence. En effet, l'Algérie s'est engagée sur les plans techniques et financiers avec la Banque Mondiale pour moderniser et dématérialiser son système de paiement, tout en ayant recours aux connaissances étrangères afin de l'assister dans l'établissement du plan de mise en place du système monétique (carte interbancaire de retrait et de paiement CIB).

En Algérie, la carte interbancaire CIB mise en place à partir de l'année 2006 pour le retrait au niveau des distributeurs automatiques des billets de banque (DAB) et le paiement chez les commerçants détenant des terminaux de paiement électroniques (TPE) est encore loin de se réaliser. Le cash demeure toujours en Algérie le premier instrument utilisé au point de ventes et le chèque pour les opérations de retrait au niveau des guichets bancaires. L'opérateur technique de la monétique, la Société d'Automatisation et de Transaction Interbancaire et de Monétique (SATIM) a injecté dès l'année 2006 sur le marché algérien une carte interbancaire de retrait et de paiement (CIB) qui permettrait à ces détenteurs de faire des retraits de l'argent aux niveaux des DAB 24/24H, opérationnel les weekends,..... Malgré ces avantages, en Algérie la plupart des détenteurs et porteurs de carte CIB choisissent les guichets bancaires comme lieu préféré des opérations de retrait de l'argent. Selon les statistiques de la SATIM et de la Banque d'Algérie de l'année 2014, la monétique reste le maillon faible du système bancaire algérien.

La carte interbancaire CIB en Algérie selon les spécialistes, par rapport à nos voisins les Marocains et les Tunisiens accuse un retard considérable en la matière puisque la monétique algérienne se limite à la carte de retrait et reste encore très peu rependue. Dans cet environnement, le présent article a pour objectif de répondre à la problématique suivante:

Quelle est l'importance de la culture bancaire dans le développement de la monétique en Algérie ?

1. Revue de littérature :

Durant ces dernières années, plusieurs chercheurs ont étudié et analysé les raisons qui conduisant toujours certains détenteurs et porteurs de carte interbancaire de retrait à continuer de privilégier le retrait des sommes l'argent à partir des guichets bancaires au détriment des moyens technologiques nouveaux : les distributeurs automatiques des billets de banques (DAB). Pour résoudre ce paradoxe, en 2008, David Bounie et Abel François, ont effectué une étude en deux étapes, la première était de savoir les coûts directs et indirects liés aux activités de retrait, et en second lieu, l'incidence de ces coûts sur la probabilité de retirer des espèces aux guichets bancaires.

Les résultats obtenus par ces deux chercheurs auprès d'un échantillon constitué de porteurs de carte bancaire, que le coût direct capturé par la taxe sur le retrait ne semble pas influencer les comportements de retrait en banque. Ce résultat vient compléter les résultats de (Gowrisankaran et Krainer, 2005) qui ont montré que les individus sont sensibles à la distance qu'ils doivent parcourir pour se rendre à un distributeur automatique des billets (DAB) et qu'une augmentation du coût direct au niveau des DAB a un impact négatif sur l'utilisation des guichets bancaires. Deuxièmement, les variables associées aux coûts indirects des retraits d'espèces à la banque selon (Davis Bounie et Abel François, 2007) :

- **Revenu :** Ces deux chercheurs, constatent que le niveau de revenu impacte positivement la probabilité de détention d'une carte. Ce résultat confirme certains travaux concernant le paiement qui, réduisant le temps de transaction à l'image des cartes de paiements (Boeschoten, 1998 ; Attanasio et al. 2002 ; Stix, 2004) d'une part, et d'autre part, des instruments de paiement qui favorisent des effets d'obtention à l'image des cartes de paiement de prestige (Carow et Staten, 1999 ; Duca et al., 1995 ; Hayashi et Klee, 2003).

- **La Distance :** La distance qui sépare le lieu de résidence ou d'emploi vers l'agence bancaire influe sur la probabilité d'effectuer des retraits au niveau des guichets bancaires, plus la distance augmente plus la probabilité des retraits en banque diminue. De la même manière, la densité de DAB a un impact statistiquement significatif sur la probabilité de retrait en banque est faible. Ce résultat confirme que les stratégies de développements des DAB des banques depuis ces dernières années ont une influence significative sur la diminution de la fréquentation des agences bancaires de la clientèle à des fins de retrait ((Davis Bounie et Abel François, 2007).

• **L'Age:** L'usage des instruments de paiement par les personnes âgées est altéré du fait de certaines difficultés physiologiques. Par exemples, remplir un chèque, reconnaître visuellement les touches d'un DAB ou bien se déplacer jusqu'à un guichet bancaire pour retirer des espèces. Ces difficultés liées à l'âge conduisant généralement les utilisateurs d'un certain âge à privilégier les instruments dont les coûts sont plus faibles. Donc le facteur d'âge a une influence significative sur l'adoption de nouveaux instruments de paiement et de retrait (David Bounie et Abel François, 2005). Les résultats de toutes les études concordent et démontrent que les déterminants du choix des retraits aux guichets bancaires effectués par les détenteurs de la carte de retrait sont dépendant principalement des coûts indirects de retraits estimés par les revenus, la densité de DAB et enfin par la distance qui sépare le consommateur de son agence bancaire.

2. La Carte CIB en Algérie:

L'Algérie s'est engagée depuis plus d'une décennie dans un processus de réformes économiques visant à supplanter le système de gestion centralisé par de nouvelles normes d'organisation s'inscrivant dans le cadre de l'économie de marché. Ces réformes économiques ont engendré de profondes mutations dans la configuration du secteur bancaire. Un programme de modernisation, de développement et l'initiation de nouveaux moyens de paiement (cartes interbancaire) a été mis en œuvre par les banques algériennes en partenariat avec la Société d'Automatisation des transactions Interbancaires et de Monétique.

L'introduction de la carte CIB en Algérie a été envisagée par la plupart des banques à des périodes différentes dont le plus ancien projet remonte à l'année 1975. En effet deux distributeurs de billet installés en 1975 ont été opérationnels pendant une très courte durée.

D'autres tentatives faites par la suite sont restées au stade expérimental, juste quelque projets ont vu la lumière et parmi ces expériences réussies on citera l'expérience du :

- Le Crédit Populaire d'Algérie (CPA) qui a commencé son activité monétique en 1989 par l'adhésion à Visa International en qualité de membre principal émetteur et acquéreur, et en 1990 par l'adhésion à Mastercard International en qualité d'acceptant. Le CPA émet aujourd'hui des cartes Visa International à puce aux normes EMV.
- La BADR qui est équipée d'une solution monétique qui permet, la gestion d'une carte de retrait privative pour les clients salariés domiciliés dans les agences BADR.
- La BEA qui prend en charge la gestion d'une carte pétrolière prépayée et rechargeable pour l'achat de carburant auprès des stations de services naftal en remplacement des bons d'essence.

- Algérie poste occupe une place importante, vu le nombre de cartes qu'elle a émis et le parc DAB de son réseau.

Après les initiatives individuelles, les banques algériennes ont vite pris conscience que l'existence de plusieurs centres de traitements indépendants entraînerait une multiplication des investissements, des coûts d'exploitation élevés et constituerait un frein à l'interbancaire et à l'interopérabilité des cartes. C'est dans ce cadre qu'elles ont décidé de la mise en place du projet monétique national en optant pour la mise en commun des moyens. Ainsi est née la SATIM (Société d'automatisation des transactions interbancaires et de la monétique), l'opérateur monétique interbancaire en Algérie pour les cartes domestiques et internationales. Actuellement, la monétique se constitue d'un réseau national composé de : CCP, CNEP-banque, BNA, BDL, CNMA, BEA, BADR, CPA, EL BARAKA, Société Générale, BNP, AGB, NATIXIS, Gulf Bank, ARAB Bank, ABC Bank, Housing Bank, Fransa-banque. L'adhésion de ces institutions financières au RMI (réseau monétique interbancaire) se concrétise par : La signature d'une convention interbancaire ;

- La signature de contrats de coopération liés aux services offerts par le RMI;
- Le respect des spécifications techniques éditées par le RMI (gestion de fichiers porteurs, délais...).

Dès 1996, la SATIM a démarré le retrait d'espèces à partir des distributeurs automatiques de billets de banque (**DAB**) en mettant en place un réseau monétique interbancaire. Le domaine de la monétique a poursuivi son affermissement au cours de l'année 2014 avec extension du RMI en atteignant 1 198 536 de cartes fin 2014 contre 1 091 522 fin décembre 2013 et avec un objectif d'en avoir 2 million carte interbancaire CIB d'ici fin 2016 (voir tableau 1).

Tableau 1: Nombre de cartes CIB en Algérie

Année	2007	2008	2009	2010
TOTAL	564753	566520	569558	978933
2011	2012	2013	2014	
1056018	1075989	1091522	1198536	

Source : Direction Générale CNEP-Banque Alger (Direction des moyens de paiement) année 2015

Tableau 2: Nombre des transactions par carte CIB réalisés en 2013 et 2014

Année	Nombre de carte ayant effectuées au moins une transaction	Aucune transaction	Nombre de carte
2013	294710	796812	1091522
2014	324634	973902	1298536

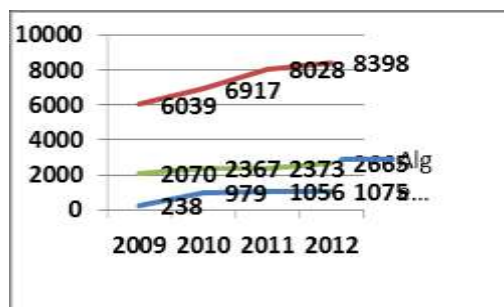
Source : Direction Générale CNEP-Banque Alger (Direction des moyens de paiement) année 2015

Le tableau 2, démontre malheureusement, le faible taux d'utilisation des cartes résultant:

- D'un taux important de cartes inactives ;
- D'une sous-utilisation suite soit à l'insuffisance du réseau d'acceptation soit aux d'autres contraintes.

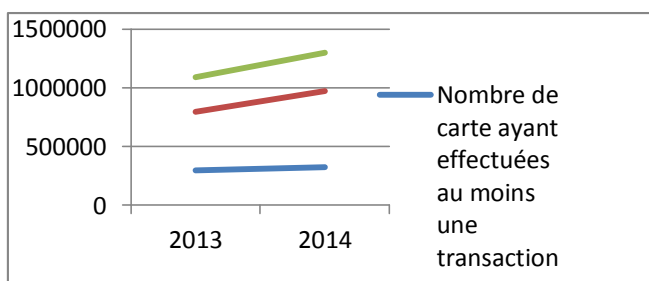
Ce constat démontre l'incapacité de gestion des banques par rapport aux infrastructures réseau, aux équipements..., mais aussi, à une insuffisance d'actions marketing visant à convaincre leurs clients pour l'utilisation des cartes de retrait et de paiement (CIB). Ceci peut éventuellement s'expliquer par une absence de motivation de la part des banques. Les systèmes financiers tunisien et marocain sont caractérisés par des avancées importantes en matière de monétiques et de télépaiement par rapport à l'Algérie. Les niveaux qu'ont pu atteindre le Maroc et la Tunisie en matière de la monétique n'est pas l'effet du hasard mais le résultat des différentes réformes qu'ont connues leurs systèmes financiers (voir graphe n° 1 ci-dessous).

Figure 1 : Evolution du nombre de cartes en Algérie, au Maroc et en Tunisie (en milliers de cartes)



Source : graphe établi par les chercheurs suivant les données de la Direction Générale CNEP-Banque Alger / SMT Tunisie / CMI Maroc 2015

Figure 2 : Nombre des transactions par carte CIB réalisés en 2013 et 2014



Source : Direction Générale CNEP-Banque Alger (Direction des moyens de paiement) année 2015

Les trois courbes, concernant le nombre de cartes en circulation, sont croissantes mais avec des taux moyens de croissance annuels différents 12,3% pour la Tunisie, 4,6% pour le Maroc et 1,7% pour l'Algérie. Si on prend par exemple l'année 2012 on remarque que le nombre de cartes au Maroc est de 8 028 000 contre 1 075 000 en Algérie soit (un écart de 6 953 000 cartes) plus de six fois. Et la même année, le nombre des cartes en Tunisie est de 2 665 000 contre 1 075 000 en Algérie soit (un écart de 1 590 000 cartes) plus de deux fois.

Les contraintes majeures au développement de la monétique en Algérie sont :

- L'absence d'un système d'information centralisé dans la plupart des banques ; c'est-à-dire l'absence d'un système informatique centralisé au

- niveau de chaque établissement bancaire, permettant d'avoir les soldes des porteurs en temps réel ou tout au moins à J+1 ;
- l'absence d'offres commerciales autour de la carte et du TPE ;
 - l'absence de démarche marketing ;
 - l'incapacité de beaucoup de banques adhérant au réseau monétique interbancaire à fournir un solde en temps réel ;
 - Taxes dissuasives, frilosité des commerçants ;
 - Direction monétique inexistante ou sans pouvoir de décision dans quelque établissement ;
 - Désintéressement des Directions des Réseaux pour la monétique ;
 - Enorme décalage entre Direction centrales et Agences ;
 - Agences démunies face à la monétique ;
 - Peu de respect des procédures.

3. Méthodologie de travail :

Cette partie mettra en relief la méthodologie de travail concernant la partie empirique de notre étude.

3.1. Collecte des données et caractéristique de l'échantillon :

Dans notre étude, nous avons opté pour trois questionnaires :

a) Pour le premier questionnaire destiné aux détenteurs de la carte CIB

Les clientèles ont été choisies (détenteurs de la carte interbancaire CIB) dans les différentes banques qui constituent le réseau RMI au niveau de la wilaya de Sidi Bel Abbès et ses environs. Ainsi nous avons utilisé le mode d'administration du questionnaire par interview direct auprès de chaque client. Nous avons jugé que cette méthode soit la plus adéquate et la plus efficace pour notre étude de terrain, vu la taille de l'échantillon et la possibilité de bénéficier d'un contact direct avec les clients détenteurs de la carte interbancaire (CIB), notre échantillon sera de 400 porteurs de la carte CIB.

b) Pour le deuxième questionnaire destiné aux commerçants

Le questionnaire établi est distribué aux niveaux de plusieurs catégories des commerçants aux niveaux de la Wilaya de Sidi bel abbès, notre échantillon est de 100 commerçants.

c) Pour le troisième questionnaire destiné aux responsables des directions des moyens de paiement (monétique)

Nous avons utilisé le questionnaire par interview direct auprès de chaque responsable de banque. Nous avons jugé cette méthode plus adéquate et plus efficace pour notre cas, vu la taille réduite de l'échantillon et la possibilité de bénéficier d'un contact direct avec les responsables des banques (réseau RMI).

ésultats :

Selon le contenu des questionnaires, nous avons pu atteindre les résultats suivants :

a) La question n° 7 ayant trait à l'utilisation de la carte interbancaire de retrait et de paiement CIB, démontre l'insuffisance de l'utilisation de la carte CIB par ses détenteurs au niveau des agences bancaires. 63% des détenteurs utilisent leurs cartes une fois par mois et 27% une fois par semaine c'est-à-dire 4 fois par mois. Ce résultat nous interpelle pour l'instauration d'une véritable culture monétique qui devrait être inculqué à nos porteurs ainsi qu'à nos concitoyens à travers des campagnes de sensibilisation (publicité et distribution de guide pratique d'utilisation de la carte interbancaire CIB). ***Pour cela une véritable « culture monétique » doit être développée en direction de l'ensemble des acteurs économiques en Algérie.***

b) Concernant la publicité, la réponse à la question n°2 par les porteurs de la carte de retrait et de paiement CIB, qui traite des supports d'information écrits, visuels et sonores, l'étude a démontré que le « bouche à oreille » a été plus efficace que les actions publicitaires et autres moyens sonores et visuels ; 49% des personnes interrogées ont été informées par le biais des banquiers, amis et collègues....alors que les brochures distribuées aux niveaux des agences n'ont pu atteindre que 13% des détenteurs de la carte CIB.

A la fin, on peut dire que le manque de publicité académique laisse la voie libre au circuit informel du « bouche à oreille » à la propagande des produits et aux services offerts par les banques algériennes.

c) Selon les experts, les plus grosses fortunes en Algérie ne sont pas forcément dans la sphère réelle mais au niveau de la sphère informelle, notamment marchande avec une intermédiation informelle à des taux d'usure. Selon la Banque d'Algérie, les sorties annuelles brutes de monnaie fiduciaire sont passées de 1 633,4 milliards de DA en 2010 à 1 977,8 milliards DA en 2011 et à 2 475 milliards DA en 2012, soit 24,75 milliards d'euros ou 32,17 milliards de dollars au cours actuel. La part de cette monnaie dans la masse monétaire M2 (monnaie fiduciaire et dépôts bancaires) est passée de 25% en 2010 à 25,9% en 2011 pour atteindre 26,7% fin 2012, donnant une masse monétaire d'environ 125 milliards de dollars en 2012. Comme on peut estimer que l'économie informelle brasserait 50% de la masse monétaire en circulation.

Concernant l'évasion fiscale due à la sphère informelle, les estimations selon UGCAA est estimé le manque à gagner induit par l'évasion fiscale dans les transactions commerciales à trois milliards de dollars par an. Le rapport précise que 80% des transactions commerciales se font sans aucune facturation, alors que 70 à 80 % des transactions se font en liquide. ***100% des commerçants confirment que le manque d'adhésion massive au niveau produit technologique est synonyme***

d'évasion fiscale. Cela relève nous semble-t-il, de l'irresponsabilité civique et le manque de maturité à l'égard des valeurs culturelles du pays.

Conclusion :

Malgré l'évolution du pays, le maillon faible du système financier algérien reste toujours la carte interbancaire de retrait et de paiement, notamment l'opération de paiement par carte interbancaire CIB. Le facteur culturel semble être un élément décisif pour réussir la promotion de la culture de la carte interbancaire CIB en Algérie. Dès lors, un plan de marketing bien étudié et commun doit être appliqué au niveau de toutes les banques algériennes. Le but de notre modeste travail consiste à apporter une valeur ajoutée dans le domaine de la modernisation des systèmes de paiement électronique .

A notre avis, pour que le projet « monétique » réussisse, aucune faille ne doit entraver sa réalisation. Suite à l'analyse qui précède, nous formulons une série concrète dans l'option d'optimiser et d'accélérer le développement de la monétique en Algérie, *nous proposons quelques recommandations pour les différents domaines :*

I/ Domaine commercial :

- a) Lancement d'actions de sensibilisation de la clientèle à travers une politique commerciale proactive axée sur la communication : un plan marketing doit être mis en place.
- b) Instauration d'une véritable culture à travers des séminaires et des formations, aussi souvent que nécessaire, permettant ainsi d'actualiser les connaissances acquises, et de s'informer des nouvelles technologies en la matière.
- c) Faire connaître le produit grâce à une publicité informative et d'entretien, c'est-à-dire que le support publicitaire imagé et rédactionnel doit créer l'émotion, la sensation dont l'accroche constitue le point fondamental du message publicitaire, tandis que la publicité d'entretien devra être périodique avec introduction d'un fait nouveau créant la sensation à chaque fois.
- d) La banque doit être présente dans toutes les manifestations économiques, pour présenter le produit et ses avantages ainsi que les bénéfices dont peut tirer les clients dans leurs transactions commerciales.
- e) La publicité devra s'accaparer les espaces publicitaires réservés à cet effet ayant une grande influence (aéroport, grande surface, etc....) ainsi que les médias à grande audience.
- f) La banque devra désigner un ou plusieurs spécialistes dans le domaine de la monétique ayant pour mission de sensibiliser les commerçants non bancarisés. Cette opération devra s'inscrire dans un schéma de stratégie bancaire.

2/ Domaine Economique :

- a) Faire réduire l'ampleur du commerce informel en vue de l'intégrer dans l'économie nationale : le commerce informel est un indicateur de sous-développement. Sa caractéristique essentielle est d'évoluer dans l'illégalité, générant des sommes d'argent importantes qui échappent au trésor public soit l'équivalent de 200 Milliards de dinars occupant en terme de valeur monétaire 40% du PIB (en 2010) équivalent aux recettes pétrolières de l'année 2011.

3/ Domaine Technique :

- a) Mise en place d'un réseau de télécommunication fiable, performant et opérant en temps réel soit en résolvant le réseau X25, soit à travers l'installation di réseau VSAT.
- b) Mise en place de logiciels de traitement d'informations en temps réel pour les opérations de paiement et leur généralisation aux structures d'exploitation.
- c) Prise en charge techniquement correcte des DAB lorsque ces derniers tombent en panne ou sont en rupture des billets de banque : peuvent se trouver vides durant les week-ends.
- d) L'installation de système d'information traitant les opérations de paiement le plus rapidement possible.

4/ Domaine réglementaire :

- a) Mise en place d'un dispositif législatif et réglementaire réactif de traitement des incidents de paiement.
- b) La Banque d'Algérie ne doit pas se limiter à sécuriser le système mais plus à le développer.
- c) Actualisation de la réglementation et des lois qui régissent le monde des cartes bancaires.

Notes et références bibliographiques :

- 1 - David Bounie, Jean-Pierre Buthion et Adel François, Une analyse des facteurs de l'acceptation et de l'usage des instruments de paiement par les commerces de détail en France, Institut Telecom, Paris, Avril 2009 .
- 2- Martin et al., Managing information technology: what managers need to know » Prentice Hall, Upper Saddle, New Jersey
- 3- Domegan C. The Adoption of information Technology in Customer Service, European Journal of Marketing, 1996, vol. 30,n°6.
- 4-Toufaily Elissar, Typologie des déterminants de la relation banque-client dans un contexte du commerce électronique, Université du Québec à Montréal, 2007.

- 5- CNEP News, la monétique, une fonction d'avenir, 2015
6- David Bounie et Abel François, les déterminants de la détention et de l'usage des instruments de paiement : éléments théoriques et empiriques, Revue d'économie financière, n° 83.
7- SATIM, magazine de la monétique, 2007
8-CNEP News, la monétique, une fonction d'avenir, n°23, Avril 2008
9- CNEP/Finance, Le nouveau paysage bancaire algérien : réalité et développement, n° 15, mai 2009
10- Voir la note « Amélioration de la circulation de la monnaie fiduciaire en 2012 et 2013 » - www.aps.dz/spip.php?page=article&id_article=112383 8 juillet 2013
11- le quotidien arabophone El Khabar en date du 18 février 2013, citant un document du Ministère algérien du commerce. Voir <http://www.djazairress.com/fr/latribune/86211>.
12- <http://www.lnr-dz.com/index.php?page=d%C3%A9tails&id=1818>, 19 mai 2010;
13- Rapport du CNES l'année 2011.

Extrait des questionnaires

Questions	Réponses								Taux
Question n° 7 du Questionnaire des porteurs : Avec quelle fréquence utiliseriez-vous la carte interbancaire (CIB) ?	Plusieurs fois par jours	Plusieurs fois par semaines	Une fois par semaine	Une fois par mois	Sans réponse				
			108	252	40				400
			27%	63%	10%				100%
Question n° 2 du Questionnaire des porteurs : Si oui, en quelle circonstance ?	Médias ordinaires	Dépliant	Séminaire	Réunion de travail	Regroupement	Brochure	Publicité	Autres précisez	
	16	20	44	36	0	52	36	196	400
	5%	4%	11%	9%	0%	13%	9%	49%	100%

Question n° 7 du Questionnaire des Commerçants : Existe-il de réelles perspectives.....	L'évasion fiscale	Niveau intellectuel des commerçants	Préjugés religieux	Economie informelle très active	
	400			400	400
	100%			100%	100%

La dimension interculturelle de l'espace dans la littérature Maghrébine d'expression française

Dr. Yamina Sehli

Université Djilali Liabès -Sidi Bel Abbès-

Abstract :

The Francophone Maghreb literature is a multifaced literature because of its belonging to a Berber-Arab-Muslim culture while expressing itself in the French language. This latter becomes its language during and after colonisation. The present article aims to show the intercultural multidimensional of Maghreb French-written texts across the space.

Key words :

Literature, Maghreb, language, colonisation, intercultural

Introduction

La littérature ne saurait exister sans espace, sans un lieu qui pourrait la caractériser et qui serait un référent culturel aussi bien pour les personnages que pour le lecteur car évoquer un roman sans qu'il y ait un espace, un lieu reviendrait à dépouiller la trame narrative de toute vraisemblance.

Dans un ouvrage collectif portant sur l'étude des lieux en littérature¹, Pascale Auraix-Jonchière et Alain Montandon citent en avant-propos, une définition de Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, dans laquelle, elle situe la différence entre espace et lieu, pour elle : combinant dimensionnabilité et infigurabilité, l'espace n'est pas le lieu, on dira plutôt un rapport au lieu, et à ses lois d'orientation. Pour elle, il y a une différence entre lieu et espace et s'il l'on se réfère à cette distinction, on peut dire que le lieu est réel, alors que l'espace est la perception que l'on a de ce lieu. L'espace serait donc virtuel, imaginaire.

Dans cet article, il sera question d'analyser les espaces en tant qu'éléments interculturels. Car l'espace dans les littératures du Maghreb est empreint d'une charge historique et symbolique. C'est pourquoi nous avons choisi trois romans maghrébins afin d'illustrer ce rapport qu'entretiennent la littérature et l'espace. En effet, pour Mohammed Dib comme pour Tahar Ben Jelloun et Nora Sari, l'espace

est surtout un point de repère pour les personnages et pour le lecteur. C'est l'espace qui détermine la fiction, qui aide le personnage à se mouvoir et qui renseigne le lecteur sur le sens du texte.

Dans les trois textes que nous avons choisis, à savoir *L'Infante maure*², *Partir*³ et *Un concert à Cherrhell*⁴, les espaces narratifs constituent des lieux ouverts sur des cultures qui ont façonné l'histoire de cette région du monde qu'est le Maghreb en tant que carrefour civilisationnel car point de ralliement entre Occident et Orient, entre Nord et Sud.

Regardons de plus près le cas de l'espace maghrébin. (...) Dans un lieu à charge culturelle, il n'y a pas de personnage dans le sens individuel du terme ; c'est toujours l'action du groupe, stimulée par la nature du lieu, que raconte le récit. Conçu pour démythifier l'illusion romanesque d'un destin individuel, l'acte d'un personnage révolu, sera, en effet, traduit dans le récit comme un comportement général, comme une pulsion partagée, comme une nostalgie spatiale et familière. Ces impressions inhérentes à l'espace sont à dessein reconnaissables et, par là, culminent vers le caractère essentiel d'une grande part de la mentalité sociale, qui est profondément ancrée dans un passé vécu, et dont assure l'authenticité une puissante faculté de mémorisation. (...) c'est une jonction du lieu et du comportement qui détermine l'aspect culturel.⁵

Le Maghreb qui est alors un espace géographique à la croisée des cultures devient pour les écrivains un espace où l'imaginaire foisonne et où chaque élément prend une place particulière. C'est ainsi que le désert chez Mohammed Dib est un espace où l'écriture trouve toute sa dimension universelle. Et *Tanger* de Tahar Ben Jelloun devient alors un espace d'évasion, de rêve, de proximité avec l'Europe. Quant à la maison de Nora Sari, elle est surtout synonyme d'histoire, de cultures et d'origines.

Le désert où/et l'écriture de l'universalité

Les textes maghrébins se caractérisent par la domination des lieux hautement symboliques qui traduisent une appartenance, certes géographique, mais aussi et

surtout une appartenance culturelle. Et si le maghrébin revendique son identité, c'est avant tout une identification à un lieu, à un espace qui lui est sien, et le désert fait partie intégrante de cet espace que le maghrébin revendique et s'approprie.

Le désert ou comme l'a nommé Saint-Augustin « La terre sèche »⁶ est l'espace qui n'enferme aucun bien matériel. Il est dépourvu de toutes les frontières et de tous les artifices, pur et originel, le désert échappe à la corruption humaine dans le sens où l'homme est impuissant devant cette étendue de sable qu'il ne peut maîtriser. Et si la ville est création de l'homme, le désert est création de Dieu et par conséquent, il renvoie toujours à la quête mystique et à l'Absolu.

Cet espace représente l'universalité car toutes les religions monothéistes y trouvent leurs origines. Et c'est dans le désert que le mystique trouve réponse à sa quête. Pour Beida Chikhi, le désert est à l'origine de tout, il l'est aussi pour l'écriture car c'est à partir du vide que tout prend forme, que toute chose prend le pouvoir :

La quête spirituelle s'approprie de larges espaces, constitués autour de la matrice d'un innomé sur lequel l'écriture espère se donner pouvoir sur la nuit totale, pouvoir sur le désert, pouvoir sur le vent, pouvoir sur la mort, sur l'absence, sur la source inaccessible de l'écriture, ce blanc, ce silence à l'origine du Tout. Tel est le paradigme de la forme pure, qui (...) correspond à une ouverture formelle Originale, sorte de vision-en-attente d'être prise. Le seuil du désert est éblouissant de promesses, il est l'image même du désencombrement qui rend au mot "Je" toute sa disponibilité, toute sa générosité.⁷

Partant de cette référence spatiale qu'est le désert, de nombreux écrivains maghrébins élaborent leurs trames narratives plaçant ainsi leurs personnages au centre d'une quête qui prend l'apparence d'une quête identitaire mais qui se révèle à la fin mystique. C'est le cas de Mohammed Dib et de son personnage Lyyli Belle qui trouvent dans le désert un espace de quête et de questionnements :

« Je reviens me présenter à lui après deux jours. Il m'accueille avec ses paroles :

- *Tout reste à faire.*
- *Faire quoi ? Dis-je.*

- *Tout.*
D'un signe de la tête, il m'indique une dune un peu plus haute que ses sœurs, mais pas moins ronde, pas moins soyeuse.
- *Tu iras te plonger dans son sable.*
Voyant mon étonnement, il consent à ajouter :
- *Notre neige. T'y prendra ton premier bain.*
J'y vais, je nage dans le sable, je m'inonde de sable. » P 154

Le désert, espace représentant l'immensité, l'universalité est surtout un espace où l'individualité s'accomplit le plus. Car comme le souligne Beida Chikhi : l'errance du " je " commence alors, de désert en désert.⁸

Cette errance du " je " est soulignée par Pierre Brunel qui voit que les péripéties (...) du désert marquent un fondamental exode, (un retour) aux chambres secrètes de l'âme.⁹

Cependant, Lyyli Belle étant un personnage partagé entre deux cultures et deux espaces (L'Europe de sa mère et le Maghreb de son père), choisit le désert comme espace d'aboutissement de sa quête. Et cette quête se révèle en fin de compte, un vœu d'universalité. Car le désert est pour Mohammed Dib un espace originel où tout être humain comme toute écriture trouve son origine :

« Tous, il faut l'espérer, nous finirons alors par nous retrouver, où que nous nous trouvions. Pas plus que les autres, je n'aurais pas besoin de savoir si je suis moi-même d'ici ou d'ailleurs. (...) Irons-nous au désert. » P.174

« Je cours vers l'endroit où je pense retrouver la fausse écriture du basilic. Elle n'y est plus ! Le sable est redevenu "la page blanche" nette, qu'il a été et sera à jamais. » P159

L'expérience du désert est donc vécue comme un aboutissement de la quête identitaire qui passe indéniablement par la quête mystique. Le désert est un espace ouvert que l'on ne peut maîtriser et de ce fait il est ouvert sur tout, il devient universel. Ecrire sur le désert c'est surtout se fondre avec cet Absolu que l'on ne peut saisir. Pour Dib, le désert devient un espace mystique et identitaire dont la

dimension dépasse toutes les frontières. Et c'est une écriture ouverte sur le monde mais qui témoigne en même temps de sa propre culture que L'Infante maure tente de faire :

Le désert est une rhétorique qui confectionne les images ambivalentes du vide dans leur pouvoir d'invention ou d'ensevelissement. (...) Car la distinction est à faire entre le vide fécond et le vide stérile : le vide fécond est celui qui se trouve au seuil de la création ; on ne l'aborde que dans l'entreprise d'une quête. Le vide stérile celui des dépressifs, se manifeste dans le ressassement mélancolique qui conduit à l'aphasie, il est le seuil de la mort. (...)Pratique du silence et de l'écoute, la rhétorique du désert dans la mystique de nos écrivains permet d'abord de circonscrire le territoire de la page blanche.¹⁰

Le désert n'est pas seulement un élément du décor narratif, il est l'élément constitutif de l'écriture de Dib. Car il agit sur les personnages du roman et les conditionne :

« Je suis parvenue sur la dune, une tour tendre, fondante, je contemple le désert qui, de chutes en chutes, de rebonds en rebonds, ne joue qu'à se courir, à se joindre puis à se perdre pour se rassembler plus loin et déborder, toujours, immobile, après une dernière chute, par-delà l'horizon. » P173

La dimension interculturelle du désert se trouve ainsi dans sa pureté, dans son perpétuel mouvement et dans le fait qu'il constitue un espace ouvert, sans frontières, appartenant à toutes les religions, à toutes les cultures.

La ville : espace d'ouverture sur l'Autre

A l'inverse du désert, de la montagne et de tout autre lieu naturel, la ville est création et construction de l'homme. C'est lui qui la métamorphose en la dessinant et la redessinant sans cesse. Et par opposition à l'espace naturel qui est conçu comme un lieu où le mysticisme prend toute son ampleur, la ville est corruption, détournement car elle est l'essence même de la matérialisation.

La ville est vécue comme lieu de l'exil, de l'errance et du voyage. Elle n'est jamais le lieu de la stabilité, ni des origines. Son écriture traduit un malaise auquel le

personnage est confronté. Ainsi, dans les romans maghrébins, la ville est toujours vécue comme un déracinement, un lieu de passage. Dans le roman « Partir » de Tahar Ben Jelloun, les personnages se déplacent dans plusieurs espaces. Le voyage qu'effectuent ces personnages commence du sud, vers le nord pour finir par un retour vers le sud.

Le roman commence à Tanger, une ville qui se situe au nord du Maroc, c'est la ville berbéro-arabo-africaine la plus proche de l'Europe, seuls quelques kilomètres la séparent de l'Espagne qui constitue pour les migrants la porte de l'Eldorado. C'est par cette ville que l'immigration clandestine a commencé :

« À Tanger, l'hiver, le café Hafa se transforme en un observatoire des rêves et de leurs conséquences. (...)D'autres, assis sur des nattes, le dos au mur, fixent l'horizon comme s'ils l'interrogeaient sur leur destin. Ils regardent la mer, les nuages qui se confondent avec les montagnes, ils attendent l'apparition des premières lumières d'Espagne. » Pp11.12

Choisir une ville comme Tanger relève du choix de Ben Jelloun de donner une dimension interculturelle à son roman. En effet, que cette ville soit la ville la plus proche de l'Europe montre que le romancier a voulu dès le départ faire de ses personnages, des êtres connaissant parfaitement les autres cultures. Car vivre à Tanger ou y transiter c'est avant tout côtoyer d'autres gens venus d'autres horizons. La dimension interculturelle apparaît clairement dès le début du roman. Les personnages comme Azel vivent entre deux mondes complètement opposés, l'un dont ils veulent fuir la misère et l'autre qui constitue pour eux le rêve, l'espérance d'une vie meilleure : Tanger, une ville ouverte sur le monde, sur la mer et l'océan, un port de transit qui vit au rythme des bateaux venus du monde entier :

« Il sait que là, dans ce cercle précis, existe une frontière mobile, une sorte de ligne de séparation entre les deux eaux, celles calmes et plates de la Méditerranée et celles véhémentes et fortes de l'Atlantique. » P14

Mais Tanger n'est pas la seule ville citée dans le roman. Ben Jelloun fait voyager ses personnages dans les rues de Barcelone, une ville espagnole sur la Méditerranée, elle

aussi ouverte sur d'autres cultures. Une ville tout aussi cosmopolite que l'est Tanger. L'Espagne est à la fois occidentale et orientale par son histoire, parce que plus de sept siècles de présence musulmane ont certainement modifié ce pays du sud de l'Europe :

« Trois mois plus tard, Kenza débarqua à Barcelone comme une vraie princesse. Accueillie à l'aéroport par Miguel caché derrière un immense bouquet de roses, elle avait les mains et les pieds décorés par le henné. Elle était émue, faillit tomber en trébuchant. Miguel l'installa dans la chambre d'amis. Dans ses bagages Kenza apportait une caisse de nourriture préparée par Lalla Zohra. Azal était gêné, essayait de sourire, de dire qu'il était content. Le Maroc débarquait en Espagne. »
P172

Les espaces contenus dans le roman « Partir » sont des espaces ouverts, qui ont connu des métissages culturels. Tanger, Barcelone, La Méditerranée, l'Océan Atlantique sont des lieux symboliques où voyages, cultures et échanges sont présents.

Le voyage entre le Maroc et l'Espagne constitue un voyage entre deux cultures, entre l'Occident et le Maghreb. Un incessant va-et-vient entre l'histoire de deux continents, de deux civilisations. Tahar Ben Jelloun, nous rappelle, à travers son roman Partir, l'histoire commune entre l'Espagne andalouse et le Maghreb mauresque. Car partis du Maghreb, les musulmans avaient conquis l'Espagne et y avaient établi une civilisation où toutes les religions et toutes les cultures cohabitaient en paix. Puis chassés par les chrétiens, les musulmans et les juifs d'Andalousie s'étaient réfugiés au Maghreb pour continuer à y cohabiter durant une longue période.

L'entre-deux de la maison chez Nora Sari

S'il y a bien un espace qui se situe entre deux mondes, c'est la maison. Dans son recueil de nouvelles, Nora Sari raconte l'histoire de sa famille à travers l'histoire de la maison familiale. La description de cet espace fermé, à première vue, nous

renseigne sur une histoire riche, ouverte sur des cultures qui ont traversé la ville de Cherchell mais surtout la famille de la narratrice :

La maison est tantôt le coffre de nos souvenirs, tantôt un état d'âme. Cela veut dire que, même avant de devenir figure onirique ou lieu imaginé de notre passé-futur, la maison abrite et rend possible le processus de la mémoire. Et, parce qu'elle révèle une intimité, soit aux éléments extérieurs, soit aux détails intérieurs, elle fait toujours figure de présent. Renfermant un univers personnel et familial, pourtant, en même temps, exhibant des mécanismes d'ouverture, la maison trace une ligne entre le soi et les autres, entre le groupe et le pluriel. Avec ses murs, ses fenêtres et ses portes, la maison permet le dialogue. Enfin, elle comporte le seuil, marque distinctive de l'ensemble sémantique de la maison, parce qu'il est le corridor que l'on traverse aussi bien pour entrer que pour sortir. Toujours début et fin, le seuil surpasse la face de Janus en obligeant la confrontation des deux faces, comme si l'identité ne pouvait rien voir sans l'altérité.¹¹

La maison familiale devient alors un espace d'entre-deux, ayant toujours des marques d'appartenance multiple. Le recueil de nouvelles s'ouvre et finit sur Dar El Hakem. Une grande maison cherchelloise qui accueille un concert andalou donné en l'honneur d'une personnalité de la ville. La dimension interculturelle est pleinement prouvée à travers tous les éléments constitutifs de la maison :

« Dar El Hakem est une jolie maisonnette, petite, modeste, mais chaleureuse et conviviale, à l'architecture hispano-mauresque avec, comme toutes les douérettes de la cité, une cour carrelée d'azulejos et dont les quatre côtés s'ouvrent vers les chambres de différentes tailles. À l'angle nord-est du patio, une treille hardie et volontaire s'élance à la conquête des murs, (...) La chambre mitoyenne du Hammam subit toutes les saisons les assauts caniculaires émanant du four, (...) un lit à baldaquin en cuivre datant de l'époque ottomane et surmonté d'une coupole. (...) La seppa est délicatement recouverte de son drap rose, brodé au point Richelieu ; autour, sont exposés les incontournables ustensiles de bain en cuivre rutilant. Contre l'autre mur, une commode supportant un miroir, l'armoire à

Bchichi, par déformation du terme français 'Psyché' et sur la tablette en marbre de couleur sarancolin, veillent deux sentinelles, deux fanouzes, ces pièces ornementales créées sous Napoléon III, que l'on appela délicieusement 'le bouquet de la mariée', compositions harmonieuses de fleurs et de fruits en soie brillante, posées sur un socle en bois circulaire, et recouvertes d'une cloche en verre. Au sol, un tapis de la taille de la pièce, acquis, comme il se doit, à Dar zrabi, l'antique et célèbre atelier de confection de tapis de Cherchell. »Pp.09.10

L'extrait décrivant la demeure de Dar El Hakem est une véritable invitation au voyage. Un voyage aussi bien historique que culturel. Nora Sari montre en effet, que la maison renferme des traces de toutes les cultures qui sont passées par Cherchell. De l'époque ottomane à l'époque coloniale, chaque élément décoratif ou architectural renseigne sur la richesse culturelle de cette ville ouverte sur la mer et donc ouverte sur le monde.

La maison, espace censé être intime, s'ouvre sur l'Autre. Et devient un espace interculturel.

Conclusion

De l'immensité du désert à l'intimité de la maison familiale, en passant par la ville, nous avons voulu démontrer que l'espace maghrébin est indéniablement interculturel. Car témoignant d'un passé historique, géographique et linguistique qui placent le Maghreb au carrefour des civilisations, du monde et des langues. Le texte maghrébin d'expression française, et de par sa double appartenance, véhicule une dimension interculturelle où le moi se conjugue toujours avec l'Autre. L'espace n'est en réalité que la transcription d'un intellect qui s'accepte tel qu'il est, c'est-à-dire porteur en lui de traces du passé et ouvert sur un passé et un avenir qu'il veut universels.

Mohammed Dib met son personnage Lyyli Belle dans l'immensité du désert qu'il veut universel comme son écriture. Quant à Tahar Ben Jelloun, son roman *Partir* est une dénonciation de la misère humaine qui pousse les jeunes à choisir de risquer leur vie pour arriver en Europe, une Europe qui oublie son passé et qui

s'enferme et enferme les autres dans des frontières géographiques. Tanger ou Barcelone sont des villes ouvertes sur la mer, mais elles sont surtout ouvertes sur une histoire commune entre européens et maghrébins. Enfin, la maison de Nora Sari, devient au gré de l'écriture autobiographique, un espace où mémoire individuelle et collective témoignent d'un passé duquel l'on ne peut se soustraire. Un concert à Cherchell est surtout un hymne à cette diversité culturelle qui caractérise non seulement la vie de l'écrivaine, mais qui caractérise l'Algérie et une grande partie du Maghreb.

Références bibliographiques :

Corpus :

- Ben Jelloun, T. (2006) *Partir*. Roman. Paris. Editions Gallimard.
- Dib. M. (1994) *L'infante maure*. Roman. Paris. Editions Albin Michel.
- Sari. N (2012) *Un concert à Cherchell*. Récit. Recueil de nouvelles. Paris. Editions L'Harmattan.

Ouvrages théoriques :

- Anoun, A. (2004) *Abdelfattah Kilito. Les origines d'un roman maghrébin*. Paris. Editions L'Harmattan.
- Araix-Jonchière, P. Et Montandon, P(2004) *Poétique des lieux. Etudes rassemblées*. Presses Universitaires Blaise Pascal. CRLMC. Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines. Clermont-Ferrand
- Bachelard Gaston, 2008, *La Poétique de l'espace*. Paris. PUF.
- Brunel, P. (1992). *Mythocritique, théorie et parcours*. Paris. P.U.F
- Chikhi. B. (1996) *Maghreb en textes, Ecritures, histoire, savoirs et symboliques*. Paris. Editions L'Harmattan.
- Saint-Augustin (1964) *Les confessions*. Paris. Editions Flammarion.

Notes :

¹ Araix-Jonchière, Pascale et Montandon, Pascale. Poétique des lieux. Etudes rassemblées. Presses Universitaires Blaise Pascal. CRLMC. Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines. Clermont-Ferrand. 2004

² Dib, Mohammed (1994). L'infante maure. Roman. Editions Albin Michel. Paris.

³ Ben Jelloun, Tahar (2006). Partir. Roman. Editions Gallimard. Paris.

⁴ Sari, Nora (2012). Un concert à Cherchell. Recueil de nouvelles. Editions L'Harmattan. Paris.

⁵ Anoun, Abdelhaq. Abdelfattah Kilito. Les origines d'un roman maghrébin. Editions L'Harmattan. Paris 2004. P128

⁶ Saint-Augustin (1964) Les confessions. Editions Flammarion. Pari. P330

⁷ Chikhi, Beida (1996) Maghreb en textes, Ecritures, histoire, savoirs et symboliques. Editions L'Harmattan. Paris P 69

⁸ Chikhi, Beida. Maghreb en textes. Op. Cité. P75

⁹ Brunel, Pierre(1992). Mythocritique, théorie et parcours. Editions Presses universitaires de France. Paris. P54

¹⁰ Chikhi, Beida. Op. Cité. PP70.71

¹¹ Bachelard Gaston, 2008, La Poétique de l'espace, Paris, PUF. P51