

قراءة تحليلية ناقدة في تصور سروش لعرضية اللغة العربية في القرآن الكريم

أ.د. سيروان عبدالزهرة الجنابي
جامعة الكوفة / كلية التربية المختلطة

An analytical and critical reading of Soroush's
perception of the transversal of the Arabic language
in the Holy Quran

Prof.Dr. Sirwan Abdel-Zahra Al-Janabi
University of Kufa / College of Mixed Education
Email: Serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

ملخص البحث

لقد كان كتاب سروش ^(١) (بسط التجربة النبوية) وما زال يمثل جدلاً واسعاً وترامياً مُسهباً من جهة الأفكار المعروضة فيه؛ فبين مؤيد له ومناقض لأصل أفكاره، وبين راضٍ بعض الرضى عما قرّره سروش وناقمٌ كلّ النعمة عما جاء به من كلام ، أو منطق بُني عليه ذلك الكلام.

وعليه كان لابدّ من باب المنطق العقلي ، ومنفذ التحسس الواعي النظر إلى تجربة سروش في التجربة النبوية ، والبحث عن أصل المنطلقات التي اعتمدها والأسس التي بنى عليها نظريته وأرسى عليها قناعاته، وعلى الرغم مما سيتهي إليه هذا التتبع الاقتفائي فإنّه يمكن القول بأنّه لكلّ فكرته ولكلّ معتداته ، غير أنّ المنطق والوعي يفرضان على المرء إعادة النظر فيما قال ، ومداومة التأمل فيما قرّر وسبر الغور تارة أخرى فيما سيقول حتى يُجنّب نفسه الوقوع في الهفوة ، أو الانزلاق في هوة الفكر والاعتقاد والتطبيق.

انطلاقاً ممّا سبق سعى هذا البحث لتقديم (قراءة تحليلية ناقدة في تصور سروش لعرضية اللغة العربية في القرآن الكريم) وهو جزء من مشروع (قراءة تحليلية ناقدة في

(١) عبد الكريم سروش هو الاسم المستعار أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الشهرة لـ (حسين حاجي فرالدباغ) وهو رجل من كبار المثقفين المعاصرين في إيران؛ إذ يصفه بعضهم بأنّه مفكر وفيلسوف وإصلاحي، ولد في طهران عام ١٩٤٥م، وحينما أصبح يافعا ولالى المدارس التعليمية في ايران وقد كانت تلك المدارس التي تتلمذ فيها تجمع في مناهجها بين الدروس الدينية والمواد العلمية المعاصرة، ولما غدا عمره مؤهلا إياه للدخول الى الجامعة اختار تخصصه في نطاق الكيمياء، وقد حصل في هذا التخصص العلمي على شهادة الدكتوراه من جامعة لندن؛ ولكن لم يُعرف سروش في مجال الكيمياء شهرةً؛ بل شيعت سمعته وذاع صيته في مجال الثقافة والنقد والكتابة والفلسفة، وقد عُرف بأفكاره الجريئة وطروحاته النقدية المبينة للسائد المعرفي والمُتفق التراثي، عمل سروش في جملة من الجامعات العالمية منها جامعة هارفارد، وجامعة جورجتاون، وجامعة الإمام الخميني الدولية، وقد تأثر بجلال الدين الرومي كثيرا؛ إذ أخذ منه مأخذاً لا يُستهان به في حياته الفكرية والثقافية، ولسروش جملة من المؤلفات الفكرية التي عُرف بها منها (بسط التجربة النبوية)، (القبض والبسط في الشريعة)، (التراث والعلمانية)، (التدين والسياسة)، (العقل والحريّة)، (الصراطات المستقيمة) وغيرها، أما اهتماماته فقد كانت منصبية على (الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الشرقية، وعلم اللاهوت، والأدب الفارسي، وفلسفة العلوم)، أما آخر مطافه المهني فقد كان في جامعة طهران أستاذاً، ثم باحثاً زائراً في جامعة جورواشنطن حالياً.

التصورات القرآنية عند سروش في مدوّنه (بسط التجربة النبوية) وعليه نقول بأنّ ملخص ما نادى به سروش مضموناً هو أنّ القرآن الكريم يمثل تجربة الرسول الأكرم ﷺ، وأنّ الرسول كلّما ازداد حنكةً وتنامى قوةً ومُضياً في الحياة، فإنّ شخصيته ستكون أكثر تماسكاً وأغزرَ حكمةً؛ وعليه فإنّه يترتّب على هذا تطور القرآن ونموه وزيادة نصوصه على وفق هذه التجربة؛ إذ يقول صراحةً: ((فإنّ الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي؛ ومن هنا يكون الدين تابعاً للنبي^(١)، وبما أنّ هذه التجارب لا تكون اعتباطية؛ بل تعني تأكيداً ودعمًا لشخصية النبي الإلهية فينبغي على جميع الأتباع وكذلك شخص النبي أيضاً الالتزام بهذا الدين وامتنال أوامره))^(٢).

الكلمات المفتاحية: اللغة، سروش، التجربة، القرآن الكريم.

(١) ينظر: الشهيد مرتضى مطهري: النبوة، ترجمة: جواد علي كسار: ٥٦-٥٧، ومحمد رشيد رضا: الوحي المحمدي: ٨١-٨٢.

(٢) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٢٨، ويبدو أنّ من معاصري سروش مَنْ كان يقترب كثيراً من هذه الرؤية وهي أنّ القرآن والدين إنّما هو نابع من تجربة النبي لا غير؛ ذلك بأنّ محمد مجتهد شبستري وهو من معاصري سروش كان يدنو تماماً من أفكار سروش في رؤيته هذه؛ إذ يقول هذا الأخير: ((إنّ التجربة التي نطالعها في القرآن تكمن في أنّ نبي الإسلام قد حصلت له نسبة مفهومية تفسيرية دينية للعالم... فنص القرآن يخبر عن (ماهية الأشياء) التي تعاطى معها النبي... فهو يخبر عن كيفية العالم كما يراها، ولا يخبر عن كيفية العالم كما هي، فهو يبرز رؤيته فقط؛ إنه (يقرأ) العالم؛ وعليه فإنّ القرآن (الآيات الموجودة في المصحف الشريف) إنّما هو قراءة (فهم) نبوي تفسيرية للعالم، وهذه القراءة التي تمّ تعبّراً للغة العربية، إنّما هي (فعل) يمارسه النبي بناءً على تجربته ومُدّعاه بتأثير من الوحي؛ وإن آيات القرآن هي فعل قولي للنبي بحيثي حمل (خبراً) ويدعو المخاطبين إلى سماعه، ويطلب منهم الانسجام معه))، نظرية القراءة النبوية للعالم، (بحث منشور)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة: ١٧، العدد: ٥٣-٥٤، ٢٠١٣: ٣١٥؛ وعليه ((فالآيات القرآنية هي ثمرة الوحي، وليست الوحي نفسه)) م.ن: ٣١٣؛ لأنّ ((القرآن عبارة عن تجربة نبوية وفهم النبي للعالم والكون، النص القرآني خبر عن الأمور التي يتعاطى معها، وليس عن الأمور التي يثقف الآخرين عليها، فهو يخبر عن كيفية رؤيته للعالم، لا ما هو عليه العالم في كلفيته حقيقة؛ إنّّه يصرح برؤيته، ويبين قراءته للكون والعالم))، أحمد واعظي: الهرمونطقيا المعاصرة والنصوص الدينية - رؤية نقدية لمفهوم محمد مجتهد شبستري في القراءة النبوية للعالم، (بحث منشور)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة: ١٧، العدد: ٥٣-٥٤، ٢٠١٣: ٣٦٧، فكأنّ النبي ((يقول: هذه تجربتي بين أيديكم، تفضلوا وانظروا للعالم من خلالها، هذه طريقتي لفهم الوجود، خذوها واستفيدوا منها، فهي ليست سوى طريقة للوصول إلى كنهه العالم وحقيقة الكون... وأنا أرى الكون من خلالها مختزلاً في شيء واحد وهو الله (لا إله الا الله) أسلوب لفهم عالم الوجود وليس تقضية خبرية تقبل الصدق والكذب))، محمد مجتهد شبستري: حوار مع محمد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة: ١٧، العدد: ٥٣-٥٤، ٢٠١٣: ٣٢٠.

Abstract

It was a book that spread in the beginning and they continue to generate wide controversy and controversy. So between his supporter and contradictor of the origin of his ideas, and between some satisfaction with what Soroush decided and dissatisfied with all the words he brought, or the logic on which those words were built.

Accordingly, from the door of rational logic, and as an outlet for conscious sensitivity, it was necessary to look at Soroush's experience in the prophetic experience, and to search for the origin of the starting points that he relied on and the foundations on which he built his theory and based his convictions on it, and despite what this follow-up will end up with, it can be said that everyone has his idea and every belief. However, logic and awareness require a person to reconsider what he said, and to perpetuate contemplation on what he has decided and explore the depths of what he will say at other times, in order to avoid himself falling into a mistake, or slipping into the abyss of thought, belief, and application.

Proceeding from the foregoing, this research sought to present (an analytical and critical reading in Soroush's

perception of the occasional Arabic language in the Holy Qur'an), which is part of the project (a critical analytical reading in Soroush's Qur'anic perceptions in his blog (Extending the Prophetic Experience).

Accordingly, we say that the summary of what Soroush called for is that the Holy Qur'an represents the experience of the Most Noble Messenger, may God bless him and grant him peace, and that the more the Messenger increases in skill, grows in strength, and proceeds in life, his personality will be more coherent and more abundant in wisdom. Accordingly, it follows from this the development and growth of the Qur'an and the increase in its texts according to this experience. He says explicitly: ((Religion is the spiritual and social experience of the Prophet; Hence the religion is subordinate to the Prophet, and since these experiences are not arbitrary; Rather, it means an endorsement and support of the divine personality of the Prophet, so all followers, as well as the person of the Prophet, should also adhere to this religion and comply with its orders)).

Keywords: language, Soroush, experience, the Holy Quran.



المقدمة

لم يحظَ أيُّ نصٍّ في العالم - على مرِّ الزمان - بما حظي به النصُّ القرآني من بحثٍ ودرسٍ، وتجويد واستقصاء، وبيان وتفسير، واستنباط وإعادة نظر، وطول تأمل، ورغبة لانتزاع وصلة علامته تنجع استعمالاً في حل جملة من مشكلات الحياة وإشكالياتها على مختلف توجُّهاتها واتجاهاتها.

غير أنَّ هذه الخطوة للنصِّ القرآني لم تكن مقتصرةً على الجانب الانتفاعي منه، أو الإثبات لأحقيته في أداء المطلب الإلهي فحسب؛ بل كانت الخطوة أحياناً بداعي النظر فيه من وجهة أخرى هي مُباينة لهذه الوجهة، أو على أقل تقدير مغايرة لها، فقد يحملي النصُّ القرآني باهتمام جملة من مُعتنقي المعرفة، غير أنَّ اهتمامهم هذا لم يكن محمولاً على منطق توظيف النصِّ بالغاية التي نَزَلَ بداعيها - الهداية والإرشاد وتهذيب النفس والسلوك على حدِّ سواء - بل كان بدافع النيل منه، أو التقليل من شأنه وصولاً إلى الطعن فيه، أو التشكيك في أمره، وخير مصداق يمكن أن يُستَنطَقَ من العمق التأريخي لهذه الظاهرة هو أبو الحسن أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي (ت ٢٩٤هـ)، وكتابه (الفرند) والآخر (الزمردة) والثالث (الدامغ)، وقد ردَّ على نتاجاته الضغائية هذه جملة من العلماء وكان من ضمنهم أبو الحسين الخياط المعتزلي (ت ٣٢١هـ) في كتابه (الانتصار)^(١).

ولعلنا لو عدنا في الزمن إلى الوراء قليلاً لوجدنا مصداقاً آخرًا قد سبقَ ابنَ الراوندي في هذا النطاق وهو أبو محمد عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ)؛ إذ شكَّك هذا في القرآن وطعن فيه حتى أنَّه حاولَ معارضته لإثبات عدم صحة نزوله من السماء^(٢)، وما يدل على صحة

(١) إذرَّبه على كتاب (الزمردة) والذي يطعن فيه على الأنبياء ويزدريهم، فردَّ الخياط مزاعمه وفندَّ رؤاه وخيب ظنه في نفسه، حتى أنَّه ساءَ به (كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم).

(٢) ينظر: الباقلاني: إعجاز القرآن: ٣٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٢٩/٥، والآلوسي: روح المعاني: ٦٣/١٢، وعبد الرحمن بدوي: من تأريخ إلحاد في الإسلام: ٥٥، وبطرس البستاني: أدباء العرب في العصر العباسية: ١٠٨، و١١٠، وأدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة: ٥٣، وفرانشيسكو جبريلي: مؤلفات ابن المقفع، (بحث منشور)، مجلة (الدراسات الشرقية)، ج: ١٣، ١٩٣٢م: ١٩٧ وما بعدها.

وجود دافعه لهذا الفعل هو أنه نقل تعاليم المجوسية إلى العربية وروّج لها حقداً على الإسلام وغيضاً منه ؛ لأنه قوّض ملكهم ومحا دولتهم وقضى على آثارهم^(١).

وصولاً إلى العصر الحديث وما شاع فيه من عناية للنص القرآني من قبل المستشرقين من أمثال جوستاف فايل في كتابه (محمد النبي)، وآليوس سبرنجر في كتابه (حياة محمد وتعاليمه)، ونولدكه في (تأريخ القرآن)^(٢)، وولهم رودلف في مصنفه (صلة القرآن باليهودية والمسيحية)، وجاكليين شابي وكتابها (ربُّ القبائل: إسلام محمد)، وكريستوف لوكسنبرغ في مدونه (قراءة آرامية سريانية للقرآن) وغيرهم^(٣) ممن خلط الغث بالسمين ومزح الحقيقة بالوهم؛ ذلك بأنّ مبثوثات أولئك المستشرقين منها ما هو محمومٌ ضد القرآن مهتاجٌ تجاهه، ومنها ما هو يؤمنُ ببعض من حقائق القرآن إقراراً واعتدالاً وينكرُ أخرى حقداً ومُتاجرةً وتعصباً وما هذا الأخير إلّا تمثيلٌ لقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^(٤).

ولم يتوقف الأمر في العصر الحديث على المستشرقين فحسب؛ بل امتدَّ ليدخل في طياته

(١) ينظر: عبد الله بن المقفع: الآثار الكاملة، (مقدمة المحقق): ١٢، ثم يُعقَّب د. عمر الطَّبَّاع محقق كتاب فيقول: ((ليس في آثار ابن المقفع التي وصلتنا ما يدل على زندقته... كذلك لم يكن هناك دليل مادي يوجّه إليه لإثبات زندقته وتبرير قتله))، غير أنّه يعود ليقول ثانية: ((ومع هذا فكون ابن المقفع زنديقا بعد إسلامه ليس أمراً بعيد الاحتمال)) الآثار الكاملة: ١٣، ثم يستند لإثبات صحة زندقته على مقولة بطرس البستاني الذي يقول فيها عن ابن المقفع: بـ ((أنّه غير عجيب أن يكون ابن المقفع زنديقا وهو حديث العهد بالإسلام، لم يزل يحنُّ إلى ديانته الأولى التي نشأ عليها، وانتحلها معظم حياته، وهو لم يسلم إلّا حفاظاً على كرامته وطمعا في الشهرة والجاه وتقرباً إلى مواليه العباسيين))، أدباء العرب في الأعصر العباسية: ١١٠؛ وعليه فإنّ الاحتمالات تشير إلى كونه زنديقا متلوّناً ولم يكن صحيح الإسلام قط؛ وهذا ما يسوغ له أو يُمَيِّتُه بالظن في القرآن دون تردد أو إعادة نظر.

(٢) ولاسيما في حديثه عن ظاهرة الوحي، وعن القصص القرآني، وفي حديثه عن فواتح السور، وكلامه على تأثر القرآن باليهودية والنصرانية.

(٣) للاستزادة والتوسع ينظر: محمد حسين الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، وسحر جاسم الطريحي: الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، وسيريل بهي الدين غلوش: شبهات المستشرقين المتعلقة بآيات الأحكام في القرآن الكريم، وحكيم سلمان السطاني: القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٨٥.



بعض المعرفيين العرب من أمثال محمد أركون^(١) في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، وكتابه (الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل)، و(الفكر الإسلامي - قراءة علمية)، ونصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص - دراسات في علوم القرآن)، وكذلك كتابه (نقد الخطاب الديني)، وطيب تيزيني في مدونه (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، وحسن حنفي في كتابه (التراث والتجديد) ونظائرهم.

ولعل أوغل المعرفين العرب الذين ساروا على هذا النهج أولوا عناية بالقرآن - على وفق منطلقهم الخاص وتحقيق غايتهم الذاتية - هو معروف الرصافي في كتابه (كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس)^(٢).

بهذا نجد أن النص القرآني وإن كان موضع اهتمام وموضع عناية فإن هذا الاهتمام وتلك العناية قد تكون لغايات غير حميدة المآل أحياناً، ولما رب غير كريمة النتائج أحياناً أخرى؛ فقد يُعتنى بالقرآن لدفعه عن جادة الحق، وقد يُصَرَّفُ الجهدُ إليه حيثاً من أجل سحب الشهادة الإلهية منه، وقد يحنو عليه المُعْتَنِي به قراءةً وتمحيصاً لإقصاء صفة السأوية فيه،

(١) وقد علل محمد إقبال بمقولة موجزة داعي انبثاق هذه الأفكار عند محمد أركون، وبثَّها جرأة في مؤلفاته؛ بقوله: ((إنه لم يشتم عظمة الإلهية من القرآن، وإنه قارئ محروم من الفيض السأوي))، جناح جبريل، ترجمة وتعليق: جلال السعيد الحفناوي: ١٣٨.

(٢) إذ أكمل الرصافي تأليف كتابه هذا عام ١٩٣٣م، وهو بهذا يُعَدُّ أقدم من سلك هذا المنحى وألَّفَ فيه من المحدثين العرب، ينظر: ترجمة الرصافي في مقدمة كتاب (كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس): ٤، ولا بد لنا من أن نُثَوِّه ونحن في هذا الصدد بأن أغلب الذين طعنوا في القرآن الكريم إنما كان طعنهم مسلطاً على نقض نبوة الرسول محمد ﷺ، وإنَّ علة استهداف هذا الموضوع تحديداً تكمن في أنَّه لما كان ((الوسيط هو النبي لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية، ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها، فالدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء، وعلى هذا فإنَّ الإلحاد لا بد من أن يَنْجَحَ إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكون عصب الدين وجوهره لدى تلك الروح، وهذا يفسر لنا السر في أنَّ المحدثين في الروح العربية اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة والأنبياء وتركوا الإلهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يَنْجَحُ مباشرةً إلى الله، ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الطريقتين لأنَّ كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين)) ف ((مادامت النبوة هي السبيل الوحيد التي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الهوية فإنَّها بقطعها إياها قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الإلهية كذلك)) عبد الرحمن بدوي: من تأريخ الإلحاد في الإسلام: ٧ - ٨.

وإحالاته على نطاق الصنع البشري والإنتاج الإنساني بلا تورُّع أو عقلانية؛ بل يحسبون أنَّ هذا المتالفكري الذي وصلوا إليه إنَّما هو من باب الحداثة في شيء، ومن جادة العقل والمنطق والتطور المعرفي من نصيب؛ فكأنَّ كلَّ مخالفة للسائد المعرفي لديهم هي شهادة على جودة في الفكر وجدة في الإنتاج، ورُقِّي في العقل ودعوة للتقدم ومدعاة للإبداع، وفي هذا العجب العُجاب، أفلبضرورة أن تكون كل مخالفة هي حقيقة، أم كل مناهضة هي جدَّة أو كل مُشادَّة هي مكرمة للمرء ومكسبة للاحترام والتبجيل، مالكم كيف تحكمون؟! .

وعليه نقول بأنَّ من بين هؤلاء الذين أبدوا عناية غزيرة بالنصِّ القرآني، وعكفوا على قراءته وتأملوا في طياته وتفكروا في منطلقاته هو الدكتور عبد الكريم سروش؛ إذ قدم جملة من المصنفات البحثية التي تكشف عن انطباعاته المعرفية عن القرآن الكريم تنظيراً وتفكيراً، وكان من بين مُهمَّات مُصنَّفاته كتابه (بسطُ التجربة النبوية) والذي ضَمَّنَه خلجاته الفكرية عن القرآن الكريم، ودوافعه النفسية في منطلقاته وتصورات المعرفية عن بنائياته؛ ذلك بأنَّ هذا الكتاب قد انطوى على أفكار سروش الصريحة تجاه النص القرآني؛ إذ أسَّسه بناءً على مقولة انعكاس تجربة الرسول في القرآن الكريم، ومن ثم تحدث عن طبيعة الوحي، وعن القول بسماوية القرآن أو أرضيته، كما تكلم عن اللغة العربية من جهة ذاتيتها أو عرضيتها في القرآن نفسه، ثم انتقل إلى الحديث عن عدم احتواء العرضي (اللغة) لجوهر القرآن الكريم، بعدها خاض في الحديث عن مدى أهلية اللغة العربية لحمل المنطق المضموني للقرآن وأداء المكنون المعنوي فيه، ثم عرض مسألة اندساس جملة من المفردات الأجنبية في لغة القرآن، وتسربها إلى متنه وإبحارها مع سائر المفردات العربية وهي ليست منها، ومن ثم تسلسل في الحديث عن مدى صلاحية انتخاب اللغة العربية للقرآن الكريم من عدم صلاحيتها.

نقول إنَّ أفكار سروش القرآنية وقناعاته المعرفية في هذا الشأن لا يمكن حملها على منحنى النقض والرفض من جهة، ولا يمكن بالمقابل القول بالتبعية لها والانصياع لمضامينها من جهة أخرى؛ ذلك بأنَّ القبول أو عدمه إنَّما هو منوط بالقراءة التحليلية الجادة لنصِّ سروش والنقد المعرفي البناء له، والذي يقوم على أساس شفاعة السند وقوة الدليل، ومثانة المنطق



المُعْتَمَد، وعليه فإنَّ هذه المعارف السروشية لابدَّ من أن تخضع لمختبر القراءة التمحيصية من أجل الوصول إلى قناعة تقول بتقبلها والتأسيس عليها ، أو قناعة تنصُّ على إقصائها من حسابات الدرس القرآني والنأي بالفكر عنها مُطلقاً.

وبناءً على تلبية نداء العدالة في المسار العلمي والسعي وراء استحصال شهادة الحقيقة في المدار المعرفي سنعرض هذه الأفكار على منصة النقاش والحوار لعلَّنا نحقق المبتغى فنصطف إلى جانبها ونُنادي بها أو نتعفف من ذكرها ونُقْصي الفكرَ والنفْسَ عنها؛ إذ لا يمكن لأحد أن ينطق بالقول الفصل ما لم يتحقق حقاً من منطوقه؛ ذلك بأنَّه دائماً ما يكون للحقيقة وجهٌ آخر، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربَّ العالمين.

إذا كان المتنُّ القرآني قد صيغَ باللغة العربية فنزَّلَ بها مُحاطباً البشرية هدايتهم من الضلال إلى النور، فإنَّ هذه اللغة التي تجسَّدتْ فيها مضامين السماء والمعاني الإلهية لا تمثُلُ شيئاً محورياً في بناء القرآن الكريم في منظور سروش؛ فهي لا تعدو أن تكون وسيلة تحويلية للمضامين إلى البشر، وعلى هذا المنطلق فإنَّه يُتاح لنا - باطمئنان - أن نسَميها بـ (العرضية) لا (الجوهرية) في القرآن الكريم؛ بل لابدَّ من أن تكونَ كذلك كما زالت هي كذلك.

إذ يقولُ سروش ما نصه: ((من الأمور العرضية في الإسلام هو ما يتعلق باللغة العربية حيث بالإمكان أن يردَّ النصُّ المقدَّسُ بلغة أخرى))^(١) دون اللغة العربية^(٢)؛ فاللغة العربية التي صيغَ بها القرآن هي ليست أصلاً في القرآن ، أو أمراً جوهرياً فيه لاتنفك عنه؛ بل هي مجرد وسيلة تخاطبية كأى وسيلة تخاطبية أخرى يمكن التخلي عنها أو الاستغناء بغيرها ؛ بل يمكن استبدالها بأية لغة محكية أخرى ويبقى المعنى (الجوهر) ماثلاً فيها مؤدَّى الغرض إلى المتلقي^(٣).

(١) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٤٣.

(٢) ويقول في موضع آخر إيغالاً في هذا الشأن: ((لا حاجة بنا لتوضيح أن اللغة العربية بالنسبة للإسلام هي عين العرض))، بسط التجربة النبوية: ٦٦.

(٣) إذ يعرف سروش ماهية (العرضي) بداعيين؛ فيقول: ((أولاً: لاتنزع من أصل الذات؛ بل فُرِصَتْ عليها، وثانياً: أنَّها قابلة للتغيير والتبدل، بمعنى أنَّ الأمر العرضي بإمكانه أن يفتحَ لمجالٍ عرضي آخر ليحلَّ محله بدون أن يطرأ على الذات أيُّ تغيير))، بسط التجربة النبوية: ٦٣.

ثم يضرب سروش مثالا على ذلك، بمقولته:

((نأخذ على سبيل المثال هذا المثل المذكور بمضمونه بثلاث لغات، الفارسية، والعربية،

والانجليزية:

أ-نقل الكمّون إلى كرمان.

ب -نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل.

-نقل التمر إلى البصرة.

إنّ مدلول وروح هذه الأمثلة الثلاثة واحد ، ولكنّ هذه الروح الواحدة لبست ثياباً ثياب ، وتجلّت في ثلاث صيغ لاختلاف الثقافة والجغرافية واللغة للأقوام البشرية التي صاغَتْ هذه الأمثلة ، ولكنّ روح هذه الأمثلة عالمية وغير محدودة بوطن معين ومكان خاص ، ونحن نقرأ هذه الروح عبر هذه العرضيات وكشف هذا السياق))^(١).

نقول إنّ سروش اعتمد في مثاله هذا (مثلا) من الأمثال المحكية في الثقافات المختلفة، وإنّ المثل يطابق مضمون الثقافة التي يُنطَقُ بها أو يُصاغُ على أساسها، وعليه فلا اختلاف كبير في مضمون المثل ما دام كلّ متلقٍ يفهم المثل على وفق ثقافته هو.

على حين أنّ هذا لا يجري على القرآن الكريم؛ ذلك بأنّ القرآن الكريم ينطوي على مضامين تشريعية ومفاهيم عقائدية ، ومنطلقات أخلاقية، وليس هو عبارة عن مجموعة أمثال تحكيها للناس كي يفهمها كلّ على وفق ثقافته ، أو يمكنه تغييرها على وفق المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها جغرافياً ، أو مكانياً أو اجتماعياً؛ فالأمر ليس سواء قط بين ما استشهد به سروش وبين مُدّعاؤه من أنّ اللغة العربية هي مستوى عرضي في النص القرآني ، وأنّه يمكن تغييرها ويبقى المضمون الإلهي واحداً.

ذلك بأنّ الإعجاز القرآني إنّما هو قائم على أساس الاستعمال في اللغة العربية مؤدية إياه لفظاً ومعنى؛ فالإعجاز الأصل في القرآن إنّما يكمن في لغته فهي التي تحدّى الله تعالى بها العرب على أن يأتوا بمثلها؛ بل تحدّى الأنس والجن بذلك عامة؛ إذ يقول تعالى ﴿قُلْ

(١) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٤٣.

لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا^(١)؛ إذ تحداهم سبحانه في ثلاث مراحل: فمرة تحداهم بأن يأتوا بعشر سور في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(٢)»، ثم تحداهم ثانية على أن يأتوا بسورة واحدة منه وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(٣)» ثم تحداهم ثالثة على أن يأتوا بمثله عموماً ولو على سبيل الآية الواحدة^(٤)؛ إذ قال سبحانه ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ^(٥) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ^(٦)» فعجزوا ولم يعطوا جواباً.

وعليه فإن هذه الآيات الكريبات قد ((دَعَتْ - بصراحة- العالمين جميعهم، صغاراً وكباراً، عرباً وغير عرب، الإنسان أو أي كائن عاقلٍ آخر، العلماء والفلاسفة والأدباء

(١) سورة الإسراء الآية: ٨٨، وما يُثَبِّتُ بَأْنَ معجزة القرآن هي للناس كافة هو أن المعجزة لما كانت دليلاً على إثبات نبوة النبي ومُستنداً إقناعياً يُفْضِي إلى الإيمان يقينا بصدق رسالته من السماء؛ وَجَبَ من هنا القول بأن معجزة الرسول الأعظم - والتي هي (القرآن الكريم) - هي معجزة تحدّي الله تعالى بها كلّ البشرية إلى جانب الجن جميعاً؛ ذلك بأن رسالة الرسول محمد ﷺ لما كانت عالمية الدعوة بناءً على قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سورة سبأ، الآية: ٢٨، وقوله أيضاً ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ سورة النساء، الآية: ٧٩، كان من الحري - والحال هذه- أن يكون مَكْمَنُ التحدي بها شاملاً لكل مَنْ يدعوهُ الرسولُ إلى الدخول في الإسلام من الجن والإنس على حدٍّ سواء؛ ذلك بأن الرسول الأكرم قد دعا الجن إلى الدخول في الإسلام وأسمعهم القرآن واعتنق منهم مَنْ اعتنق الدين الإسلامي حقاً؛ إذ يقول سبحانه في سورة الجن ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَكِنْ نُشْرِكُ بِرَبِّنَا أَحَادًا ۚ وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ سورة الجن: ١-٣، حتى يقول سبحانه على لسان الجن موثقاً دعوتهم إلى الدين الإسلامي ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْمُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ۚ وَأَنَّا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ۚ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ۚ وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ۚ لَنَفْتَنَّهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ سورة الجن، الآيتان: ١٣-١٧.

(٢) سورة هود، الآية: ١٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣.

(٤) ينظر: مناع القطاع: مباحث في علوم القرآن: ٢٥٧-٢٥٨.

(٥) سورة الطور، الآيتان: ٣٣-٣٤.



والمؤرخين والنوابغ وغيرهم... لقد دعتهم جميعاً لمواجهة القرآن وتحديه الكبير لهم، وقالت لهم: إذا كنتم تظنون أن هذا الكلام ليس من الخالق وأنه من صنع الإنسان، فأنتم أيضاً بشر، فأتوا إذا بمثله وإذا لم تستطيعوا ذلك بأجمعكم؛ فهذا العجز أفضل دليل على إعجاز القرآن))^(١) ديمومة.

من هنا يفتح لنا القول بأن التحدي كان مؤسساً على أن يأتوا بمثل القرآن الكريم لفظاً ومعنى وصياغةً وبياناً، فـ((التحدي كان أن يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه))^(٢) فلما ((امتنع ذلك لم يبق إلا أن يكون الإعجاز في نظمه والتأليف))^(٣) لا محالة.

فعلى الرغم من أن ((العرب لا محالة قادرون على مفردات هذا الكلم الموضوع، وقادرون على حسن التأليف لهذه الكلمات؛ لكنهم غير قادرين على كل تأليف، فإن من التأليف ما لم يكن زيادة عليه في الإعجاب وهو المعجز، ومنه ما تنقص رتبته عن ذلك وليس معجزاً، وعلى هذا يكون المعجز إنما كان من جهة عدم العلم بإحكام تأليف هذه الكلمات))^(٤) كما هي نظماً في القرآن الكريم؛ ذلك بأن ((المتكلم في النص القرآني بوصفه حياً مُنزلاً هو الله، وبوصفه نصاً مكتوباً - مقروءاً، هو الكلام الإلهي - أي اللغة، فنحن لكي نفهم النص نطلب إلى لغته أن تحاورنا، وأن تُكَلِّمنا، فهي بهذا المعنى تتكلم معنا، الله أوحى ولم يكتب، الإنسان هو الذي كتب، لكن ... منذ أن أصبح الوحي موجوداً في اللغة، منذ أن تحوّل إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابةً، هو المتكلم؛ أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة))^(٥) ومن هنا جاء ((التوكيد على أبديتها، وعدم تغييرها - ذلك أنها هي

(١) الشيرازي: الأمثال: ١٣٣/٩، وينظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن: ١٩٢.

(٢) الجرجاني: الرسالة الشافية (ثلاث رسائل في الإعجاز): ١٤١.

(٣) الجرجاني: الرسالة الشافية (ثلاث رسائل في الإعجاز): ٢٠١، وينظر: ابن قتيبة: تأويل مُشكل القرآن: ٣٢، يقول العلوي: ((إن الإعجاز ليس إلا تأليف هذه الكلمات على حدٍّ لا غاية فوّه))، الطراز: ٢٢٦/٣.

(٤) العلوي: الطراز: ٢٢٦/٣.

(٥) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة: ٤٢.

كيانبة النبوة، وهي لسان الوحي))^(١).

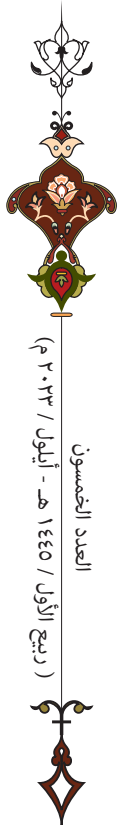
ولما كانت الحال هذه وجب القول - باطمئنان - بأن كيفية اللغة العربية المصوغ بها إنما هي من جوهر القرآن ، ومن أصل هذا الكتاب العظيم وليست عرضية فيه ولا يمكن استبدالها قط، وإن العلة في ذلك تكمن - كما تقدم - في أن ميدان التحدي الإعجازي كان بها؛ فإذا أمكن تغييرها إلى أية لغة أخرى انتفت سمة الإعجاز الأصل ، وميدان التحدي للبشرية من النص القرآني قاطبة؛ ذلك بأن ((الدين واللغة في هذا النص شكل روحي واحد، أو بنية روحية واحدة، لهذا يتكوّن من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان، ومن الواضح الذي يُعرف مباشرة من ظاهر اللفظ، فهو أفق مفتوح لكن على الغيب))^(٢) والإعجاز والتحدي وإثبات الحجة على الناس.

وبذا يتقرّر بأن القرآن الكريم معجز بلغته بلفظها ومعناها لا بمعناها دون لفظها ، إذ لا يمكن أن نفكك المعنى عن اللفظ كي يُستساع تعويض اللغة العربية بلغة أخرى؛ ذلك بأن اعتماد مشروعية منطق سلخ اللفظ عن معناه في القرآن الكريم ، أو بعبارة أخرى إذا تقبّلنا فكرة انفصال المعنى عن لفظه في القرآن لإمكانية التعبير عنه بلفظ آخر وبلغة أخرى؛ فإننا محصلة سنحكم على القرآن الكريم بأنه كتاب اعتيادي لا يمت إلى المعجزة بصلة؛ فهو مجموعة من المعاني التي يمكن أن يُعبّر عنها بأي لفظ كان وبأية لغة كانت^(٣)؛ وبهذا لا تبقى للغة مشروعية القداسة، أو سمة التحدي الإعجازي للآخرين مادامت هي مجرد وعاء قابل للاستبدال ومُتقبّل للتعويض وتممكن للتغيير.

(١) النص القرآني وآفاق الكتابة : ٤٢.

(٢) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة: ٣٤، ثم يعقب أدونيس في موضع آخر فيقول: ((طبيعي والحال هذه ألا يشبه شيئاً خارجه، أن يكون ... جنسا لذاته وفي ذاته: نثرا لا كالنثر، وشعرا لا كالشعر، وكتابة لا كالكتابة، ولغة لا كاللغة، إنه البداية والنهاية: كتابة في مستوى الكون)) م.ن: ٥٠.

(٣) يقول محمد حسين الذهبي: ((لو ترجم القرآن ترجمة حرفية - وهذا محال - لضاعت خواص القرآن البلاغية، ولنزّل من مرتبته المعجزة إلى مرتبة تدخل تحت طوق البشر، ولفات هذا المقصد العظيم الذي نزل القرآن من أجله على محمد (صلى الله عليه وسلم)))، التفسير والمفسرون: ١ / ٢٠.



من هنا لم يكن القرآن الكريم معنى فحسب حتى يمكن تعويمه وإلباسه لأية لغة كانت يمكنها أن تُعبّر عن مراده تعالى ، ولم يكن في الوقت نفسه لفظٌ فحسب يتسم بالتجويد الخالي من المعنى؛ بل كان معنى مُتلبساً باللفظ الذي لا ينفك عنه وجوداً وكيونةً ومكانةً ومكاناً من النص القرآني، ذلك بأنَّ عملية انتقاء المفردة على أساس خصوصية المعنى لها ، أو على أساس الخصوصية المضمونية التي توحى بها تلك المفردة دون نظيرتها أو رديفتها ، ومن ثمَّ توظيف تلك المفردة مجاورةً مع أخواتها في النظم والعمل على ترتيب تلك المفردات على أساس الغاية المعنوية المبتغاة من ذلك الترتيب مع حُسن الابتداء ورُقي الانتهاء، -كُلُّ ذلك- يمثلُ تحقُّقا ويحقِّقُ تمثيلاً لمصداق القول بأنَّ إعجاز القرآن يكمنُ في نظمهِ أو يتجلَّى فيه بأروع صورةٍ وأنقى تجسيد؛ ف((هل تجدُ أحداً يقولُ: هذه اللفظةُ فصيحَةٌ إلَّا وهو يعتبرُ مكانَها من النظم وحسنَ مُلائمةٍ معناها لمعنى جارِاتها وفضلَ مؤانستِها لأخواتها، وهل قالوا: لفظَةٌ متمكِّنةٌ ومقبولةٌ، وفي خلافهِ قلقَةٌ ونابيةٌ ومُسكَّرةٌ إلَّا وغرضُهم أن يُعبروا بالتمكُّن عن حسنِ الاتفاقِ بينَ هذه وتلك من جهةٍ معناهما وبالقلقِ والنُّبو عن سوء التلاؤم، وأنَّ الأولى لم تَلقُ بالثانية في معناها، وأنَّ السابقة لم تصلُحْ أن تكونَ لِفَقاً للتالية في مؤدَّاها))^(١)؛ وبذا يتقرَّرُ بـ((أنَّ الألفاظَ لا تتفاضلُ من حيث هي ألفاظٌ مجردةٌ ولا من حيث هي كلمٌ مفردةٌ، وأنَّ الألفاظَ تثبَّتْ لها الفضيلةُ وخلافُها في ملاءمةٍ معنى اللفظةٍ لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلقُ له بصريحِ اللفظ؛ وممَّا يشهدُ لذلك أنَّكَ ترى الكلمةَ تروقُ وتؤنُّسُك في موضعٍ ثم تراها بعينها تثقلُ عليك وتوحشُك في موضعٍ آخر))^(٢)، من هنا كان النظم اللغوي موطنَ الإعجاز في القرآن الكريم.

فالعربُ الذين تَنَزَّلَ عليهم القرآن كانوا أساطينَ اللغةِ ، وأمرأءِ الأداءِ المبدعِ، وعلى هذا لَزِمَ أن يكونَ إعجازُ القرآن في نظمهِ لأَنَّهُم إذا ما قَصَّروا عن إعادته تارةً أُخرى بلسانهم -على الرغم من توافر الدواعي لديهم من حيث امتلاكهم للغةِ العاليةِ وتملُّكهم للأداءِ

(١) الجرجاني: دلائل الإعجاز: ٥٣.

(٢) م.ن: ٥٤.

المُتَّفَرِّد فيها والمبهر بها^(١) - كان ذلك إثباتاً وشهادةً على أنَّه معجزةٌ إلهيةٌ من جهة، ولزمتهم الحجة على وجوب اتباعه، والائتمار بأمره وما ينطوي عليه من مضمون سماوي من جهة أخرى؛ وبهذا لَزِمَ القول يقيناً بأنَّ النظم هو إعجاز القرآن وجوداً وتحققاً، تحدياً ومواجهةً، ديمومةً واستمراراً دون توقف^(٢).

أما إذا ما اعترض معترضٌ وقال إذا كان إعجاز القرآن في نظمه الخطابي وبنائه اللغوي، وأنَّ الله تعالى قد تحدَّى العرب على أن ينظروه نظماً وإبداعاً؛ فكيف يمكنُ القولُ بناءً على هذا المنطلق بأنَّ معجزة القرآن للناس كافة؛ إذ ليس كلُّ الناس هم مُتَمَكِّنِينَ من اللغة العربية التي نَزَلَ بها القرآن حتى يتحقَّقَ معهم القولُ بالتحدي لهم بأنَّ يأتوا بمثله وبهذا يتقرر القول - الزاماً - بأنَّ ((التحدي إذن هو عجز بلغاء العرب في عصر المبعث عن معارضة هذا القرآن))^(٣) دون غيرهم مَنْ لا يتقنُ العربية.

وللرد على هذا الاعتراض الذي قد يتعرض به سروس علينا - افتراضاً - نقولُ إنَّ المعجزةَ دائمةً في القرآن الكريم، وأنَّ موطنَ تلك المعجزة هو نظمُ لغةٍ وأنَّ التحدي شامل للجميع مَنْ يتقنُ العربيةَ وَمَنْ لا يتقنها، و((أما قول مَنْ يقول: إنَّ العجم إذا لم يصحَّ فيهم تأتَّى مثل هذا القرآن، ولا تعدُّه، فلا ينكشف ذلك فيهم أصلاً، فكيف يصحُّ التحدي فيهم والاحتجاج بالقرآن عليهم؟))^(٤) فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ هؤلاء العجم أو غير العرب ((يعلمون أنَّ تعدُّرَ المعارضة على أهل هذا اللسان هو الدلالة؛ فإذا أمكنهم معرفة ذلك فحالمهم في أنَّ الحجةَ قائمةٌ عليهم، كحالمهم لو عرَفُوا تعدُّرَ المعارضة في قبَلهم لو كانوا من أهل الفصاحة))^(٥).

فضلاً عن ((أنَّ اللغة العربية الشريفة ليستْ لُغزاً من الألغاز، وهي قابلةٌ للتعلم، وقد

(١) دلائل الإعجاز : ٥٤.

(٢) ينظر: المؤلف: الإعجاز في النص القرآني: ٩٣

(٣) بنت الشاطيء: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: ٧٥.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٦ / ٢٩٥ - ٢٩٧.

(٥) م.ن: ١٦ / ٢٩٥ - ٢٩٧.

نَبَغَ فيها كثيرٌ من مُسلمي غير العرب، وأتقنها جملةً من المستعربين والمستشرقين حتى ترجموا القرآن إلى لغاتهم وقدّموا أفضل الدراسات القرآنية^(١)، وإنّا التحدي، أو يتحدّى الإعجاز القرآني من كلّ أمةٍ علمائها وعلماء الأمم يتمكّنون من العربية فتوحّة إليهم التحدي وعجزوا عن ذلك في كلّ زمانٍ ومكانٍ^(٢)، فإذا كان العلماء هم من عجزوا عن ذلك التحدي وهم على ما هم عليه فإنّ غيرهم ممن هو دونهم أعجز عنه منطقاً وأوغل نائياً عقلاً.

وبهذا يثبت بأنّ القول إنّ إعجاز القرآن يكمن في نظمه لا يقدح بالقول في أنّ تحدي القرآن هو موجّهٌ للجميع العرب وغير العرب؛ لـ ((أنّا إذا علمنا أنّ أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله فمن بعدهم أعجز؛ لأنّ فصاحة أولئك في وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول مما لا يزيد عليه فصاحة من بعدهم وأحسن أحوالهم أن يقاربوهم أو يساووهم فأما أن يتقدموهم أو يسبقوهم فلا))^(٣)؛ من هنا كان ((علمنا بعجز سائر أهل الأعصر كعلمنا بعجز أهل العصر الأول، والطريق في العلم بكلّ واحدٍ من الأمرين طريقٌ واحد؛ لأنّ التحدي في الكل على جهة واحدة والتنافس في الطباع على حدٍّ واحدٍ والتكليف على منهاجٍ لا يَخْتَلِفُ))^(٤) أو يتباين على اختلاف المكان وتباين الزمان أبداً.

وبذا لا يمكن مسايرة سروش في القول بأنّ اللغة العربية إنّما هي لغة عرضية يمكن استبدالها أو التخلي عنها؛ وذلك من حيث ((إنّ معيار الأمر العرضي هو أنّه يمكن أن يكون بشكل آخر))^(٥)؛ وإذا كان أيّ استبدالٍ للغة القرآن يُفْضي إلى إخلال في معناه لا محالة^(٦) فإنّه

(١) نقول إنّ هذا الحكم يسري -تحديداً وحققاً- لمن كان مُنْصِفاً منهم لا مَنْ كان مُتَحامِلاً مُبْغِضاً فاقداً للموضوعية.

(٢) محمد حسين الصغير: نظرات معاصرة في القرآن الكريم: ١٣، وينظر: محمد حسين الصغير: دلالة الألفاظ في القرآن العظيم بين الحداثة والتراث: ٢٧، وعبد الكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين: ١٣٦-١٣٨.

(٣) الباقلائي: إعجاز القرآن: ٢٥٠.

(٤) الباقلائي، إعجاز القرآن: ٢٥٠.

(٥) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٤٥.

(٦) ذلك بـ ((أن المترجم كثيراً ما يتدخل في النص ويسقط خصائص النص الحضارية والدلالية والجمالية ومعانيه الضمنية، إما لعدم تحمل النص من دلالات ومضامين في اللغة الهدف، وإما لعدم استساغتها

عَلِمَ من هنا بأن لغته أصل فيه وليست عرضية طارئة عليه.

ولهذا عَدَّ العلماء ترجمة القرآن ليست قرآناً؛ بل هي تفسير للقرآن؛ لأن اللغة المُستبدلة للغة العربية في القرآن لا يمكنها أن تُعبرَ بذات الخصوصية المضمونية وبكاملية الأداء المعنوي المطلوب^(١)، فضلاً عن موائمة السياقات القرآنية السابقة واللاحقة للآية ميدان الاستبدال اللغوي قط.

فمثلاً لا يمكن نقل قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحُجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^(٢) بحرفية كاملة مع تمامية المعنى إلى لغة أخرى كالانكليزية على سبيل المصداق؛ لأن لفظة رجالاً سوف تنقل إلى (men) أي بمعنى الرجال الذين يقابلون النساء؛ وبذا سيكون المعنى - عموماً - وادعُ الناس إلى الحياتوك الرجال دون النساء.

على حين أن الدلالة المبتغاة من لفظة {رجالاً} ليس جنس الرجال؛ بل المراد مَنْ يسرون على الأرجل أي يأتوك مشاة على الأرجل وليسوا راكبين^(٣)، وذلك بدليل قوله تعالى تنمة ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ فلفظة {ضامر} هنا تعني الجمل الرشيق (المُخَصَّر الحثيث) الذي يقاوم طول السفر؛ أي ويأتونك راكبين على الجمل المشقوق الخفيف الحركة المناسب لعناء السفر، فلما عَطِفَ قوله تعالى ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ على قوله سبحانه ﴿يَأْتُوكَ رِجَالاً﴾ فُهِمَ من هنا بأن لفظة {رجالاً} تعني مشاة على الأرجل وذلك موازنة بالراكب على الضامر (الجمل الرشيق)^(٤)، فالمعنى (مشاة على الأرجل وراكبين على الجمال الرشيق الخفيفة

من قبل المترجم نفسه، عن قصد أو غير قصد، واعية أو غير واعية، مخلة بالنص في أبعاده كلها أم غير مخلة، وأحياناً يتدخل المترجم جبراً ... بتعديل النص حذفاً وإضافةً وتحريفاً واستبدالاً))؛ أحمد خيرى: حركة الترجمة بين الحيادية وتدخل المترجم، (مقال منشور) في مجلة نصوص معاصرة، ترجمة: علي رضا محمد رضائي، العدد: ١٥ و ١٦، ٢٠٠٨م: ٣٧٨؛ وعليه ففي كل الأحوال وعلى أي حال لابد للمترجم من أن يغيّر شيئاً في النص سواء أكان في بنيته النسخية (الهيكليّة) أم في بنيته المضموني (التشخيصي) أو في كيفية صياغته الجمالية (الفنية) التي تميزه من غيره.

(١) الذهبي: الوحي والقرآن الكريم: ٩٥ - ٩٧.

(٢) سورة الحج، الآية: ٢٧.

(٣) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣٧٨/١، والشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٤١.

(٤) ينظر: الجواهرى: الصحاح: ٤/ ١٥٥٥، وعبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون: المصحف

الحركة)؛ بل إنَّ لفظة {ضامر} نفسها إذا ما نقلناها إلى اللغة الانكليزية فإنَّها قد لا تعطي المعنى المبتغى منها تشخيصاً كما هو في الآية الكريمة؛ إذ قد تنقل بلفظة (weak) وتعني الجمل الضعيف، ولفظة (الضعيف) هذه ليست هي المعنية في الآية الكريمة؛ لأنَّ الآية تشيرُ إلى الجمل الممشوق - المقاوم لطول السفر - وليس الجمل الضعيف ذلك بأنَّ لفظ (الضعيف) هنا يثيرُ في ذهن المتلقي معنى المرض ، وعدم القدرة على السير على حين أنَّ لفظ {ضامر} لا يُشار به إلى هذا المعنى في الآية الكريمة؛ بل يُشار به إلى معنى الرشاقة وخفة الحركة الملازمة لشدة المسير - والناجمة عنه أيضاً - وليس الضعف من المرض؛ فكأنَّ المراد هو يأتونك على كل جمل رشيق من غزارة السير، فالضامر ((هو الخفيف اللحم من السَّير والأعمال لا من الهُزال))^(١) ، وفي هذا إيحاءٌ إلى تلبية الحمن أماكن بعيدة رغبة في أداء هذه الفريضة لأهميتها وعظم أجرها عند الله تعالى^(٢)؛ وبذا فإنَّ معنى الضعيف لا ينفعُ وجوداً ودلالةً في الآية الكريمة لأنَّه لا يعبرُ عن معنى الرشاقة التي تحدث للجمل نتيجةً لبُعد السفر، أو دلالةً على بُعد المكان الذي قدم منه.

وإذا ما افترضنا صحة الترجمة فإنَّ نقل الآية إلى الانكليزية سيكون:

Proclaim the pilgrimage to the people. They will come to you on foot and on every lean camel, they shall come from every deep ravine^(٣).

الميسر: ١٥٩/٢.

(١) عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون: المصحف الميسر: ١٥٩/٢ وينظر: الراغب الاصفهاني: مفردات غريب القرآن: ٢٩٩، والفيروزآبادي: القاموس المحيط: ٢٨٤/٣، وابن منظور: لسان العرب: ٣٤٤/١٠، وسمي المضمار بهذا الاسم لأنَّ ((المضمار المكان تضرع فيه الخيل أو تتسابق))، إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط: ٥٤٤/١، فالمضمار هو موضع العدو وسرعة الحركة وخفتها وفي هذا دلالة على الرشاقة والصبر والمواصلة في العدو أو السير السريع .

(٢) ينظر: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون: المصحف الميسر: ١٥٩/٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٣٨/٦.

Translated by : Grand Shaykh, Professor Hasan Qaribullah Shaykh, Ahmad Darwish (٣)

ترجمة معاني كلمات القرآن الكريم باللغة الإنكليزية (المصحف الالكتروني)



أما نقل هذه الترجمة إلى العربية فستكون (ونادٍ بالحللناس سيأتون إليك سيرًا على الأقدام وعلى كلِّ جملٍ هزيلٍ سوف يأتون من كلِّ واد عميق) .

وعند النظر في النصين سنجد أنَّ ثمة اختلافًا بين صياغته أصالةً في الآية الكريمة ، وبين صياغته بعد النقل إلى اللغة الانكليزية ففي الآية يقول تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ على حين نجد في الترجمة تبدأ بلفظة (وناد)، وثمة تباينٌ في الدلالة بين لفظة (وَأَذِّنْ) ولفظة (وناد)؛ لأنَّ (وَأَذِّنْ) تعني إعطاء الإذن للناس بالحأي منحهم الرخصة لأداء فريضة الحلاَّته قد حلَّ وقتها وشهرها الذي ينبغي أن تؤدَّى به، على حين أنَّ (نادٍ) لا تدل على أكثر من معنى نادٍ بالحللكي يأتي الناس فيحجوا.

يزاد على هذا فإنَّ الترجمة إلى الانكليزية احتاجت إلى استعمال أكثر من كلمة للتعبير عن لفظة {رجالًا} إذ قال (سيرًا على الأقدام) والإيجاز من أبواب البلاغة وجودة النظم، أما قوله ترجمةً (وعلى كلِّ جملٍ هزيلٍ) فهي لا تتفق مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ وعلة ذلك أنَّ الضامر في اللغة تعني الرشيق الخفيف الحركة من الجمال على حين أنَّ ترجمة هذه المفردة إلى لفظة (هزيل) لا توحى بالرشاقة وخفة الحركة وغزارة النشاط ؛ بل تدل على المرض والضعف فاهزال يدل على ضعف الجمل لا على نشاطه؛ وعليه لا يمكن ترجمة (ضامر) بـ (هزيل)؛ لأنَّها ستمنح النصَّ المعنى المغاير للمراد ، فبدلاً من الإشارة إلى خفة حركة الجمل بلفظة (ضامر) ستشير لفظة (هزيل) إلى الضعف وثقل الحركة للجمل . وقد تكون للآية ترجمة انكليزية أخرى وهي:

And proclaim among men the pilgrimage they will come to you on foot and every lean camel, coming from every remote path^(١).

وإذا ما أحلنا هذا النص على العربية ترجمةً فإنَّه سيكون:

(ونادٍ بين الرجال للحسوف يأتون إليك على الأقدام وعلى كلِّ جملٍ هزيلٍ آتٍ من كلِّ

(١) Quran | القرآن الالكتروني المترجم باللغتين (العربية والانكليزية)

مكان بعيد).

وما قيل على النص المترجم الأول من مؤاخذه يُقال ههنا أيضًا، فضلاً عن أن المترجم غيّر لفظة (الناس) التي تدل على الرجال والنساء على حدّ سواء إلى لفظة (الرجال) والتي تدل على جنس الرجال حصراً دون النساء، فكأنّ المعنى (وناد بين الرجال للحفقط دون غيرهم).

على حين أنّ الآية ذكرت لفظة {الناس}؛ لأنّ هذه اللفظة تدل على العموم فتشمل الرجال والنساء معاً دون تفرقة لجنس منهما على الآخر، وهذا هو المقصد ذلك بأنّ الحمفروض على الرجل والمرأة على حدّ سواء في حال توافرت شروطه ومقتضياته فيهم؛ وبذا نجد أنّ ثمة توهماً لدى المترجم في ترجمته لفظة {الناس} إلى لفظة (الرجال) مطلقاً.

وكذا الحال لنقل قوله تعالى ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(١) إلى لغة أخرى، إذ نجد أنّ لفظة {سُخْرِيًّا} ستنتقل في الانكليزية إلى لفظة (Mockery) وتعني السخرية والتهكم والاستهزاء، على حين أنّ المبتغى من معنى هذه اللفظة في الآية هو غير هذا المضمون؛ إذ المراد منها هو الاستخدام فكأنّ الله تعالى رفع الخلق بعضهم على بعض بالفضل ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ثم علّل هذا التفضيل بقوله سبحانه ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾؛ أي كان هنالك تفضيل لبعضكم على بعض من أجل أن ((يستخدم بعضهم بعضاً فيستخدم الغني الفقير والرئيس والمرؤوس والقوي الضعيف ... والعاقل من هو دونه من العقل والعالم الجاهل؛ وهذا في غالب أحوال أهل الدنيا وبه تتم مصالحهم ويتنظم معاشهم ويصل كل واحد منهم إلى مطلوبه، فإنّ كلّ صناعة دنيوية يحسنها قوم دون آخرين فجعل البعض محتاجاً إلى البعض لتحصل المواساة بينهم في متاع الدنيا، ويحتاج هذا إلى هذا، ويصنع هذا هذا، ويعطي هذا

(١) سورة الزخرف، الآية: ٣٢.

هذا^(١)؛ وبذا فإن لفظة ﴿سُخْرِيًّا﴾ لاتعني السخرية والتهكم والاستهزاء؛ بل تعني الاستخدام في الأعمال أي سَخَّرَ بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ بِنَاءً عَلَى تَفْضِيلِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ درجات وذلك ليتكامل المجتمع محصلةً وثمرَةً وعملاً.

وإذا ما افترضنا صحة الترجمة فإن نقل الآية إلى الانكليزية سيكون:

What, is it they who divide the Mercy of your Lord! (It is) We who divided between them their livelihoods in this life, raising some in rank above others, so that some may take the other into his service. Your Lord's Mercy is better than all they gather^(٢).

وعليه فإن ترجمة هذا النص إلى العربية هي:

(ماذا هل أتهم هم مَنْ يقسمون رحمة ربكم؟! إنه نحن مَنْ قسمنا بينهم سُبُلَ عيشهم في هذه الحياة، رافعين بعضهم فوق بعض بدرجات، لأنَّ بعضاً قد يستخدم آخرين لخدمته رحمة ربك أفضل من كلِّ ما يجمعون).

وإذا ما نظر المتلقي إلى هذا النص المترجم ووازن بينه وبين قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ فسجد البون شاسعاً في اختلاف التعبير وإيصال الدلالة المبتغاة إلى السامع؛ إذ يفقد النص القرآني بلاغته وسبكه، وروعة نظمه وتماسك وحداته الكلامية، وانتقاء ألفاظه المعبرة عن المعاني التي يتغيها سبحانه ماهيةً دون غيرها.

إذ زاد المترجم لفظة (ماذا) في بداية النص وهي غير موجودة في الآية هذا أولاً، ثم إنه ترجم قوله تعالى ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ - والتي تعني لِيُسَخَّرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٧٨٨ / ٤.

(٢) Translated by : Grand Shaykh, Professor Hasan Qaribullah Shaykh, Ahmad Darwish

(ترجمة معاني كلمات القرآن الكريم باللغة الإنكليزي (المصحف الإلكتروني)

للخدمة على وفق الأجر، وتحقيق العمل بمقابله فتتحقق المصلحة لكلا الطرفين - إلى (لأنَّ بعضًا قد يستخدم آخرين لخدمته) فهذا التعبير المُترجم إليه بعيد المعنى عن المراد الذي تبغيه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾؛ ذلك بأنَّ التعبير (لأنَّ بعضًا قد يستخدم آخرين لخدمته) لا تُعدُّ تعليلًا لتقسيم الله تعالى المعشية بينهم ليكونَ منهم غني وفقر، قوي وضعيف، عالم وجاهل، فيوظف بعضهم بعضًا بناءً على تبادل المنفعة لكل منهما - كل بحسبه -؛ لتكامل الحياة وتسير نحو تحقيق الهدف المنشود منها؛ فتقسيم الأرزاق من قبله سبحانه ورفع له للناس درجة فوق بعض إنَّما هو حاصل لتكامل الحياة، وليسد بعضهم حاجة بعض؛ أي إنَّ هذا التقسيم إنَّما وقع لِيُسَخَّرَ بعضهم بعضًا لحاجته فينتفع المُسَخَّر والمُتَسَخَّر إليه، ومن ثمَّ تسير الحياة على وفق التوازن الصحيح من دون إخلال أو اضطراب البتة بناءً على حكمته تعالى في هذا التوافق والتكامل والترتيب الموزون. وعليه فإنَّ عبارة (لأنَّ بعضًا قد يستخدم آخرين لخدمته) لا تُعدُّ - أو لا تصلح - تعليلًا لحكمة تقسيم الأرزاق منه تعالى لعباده عمومًا .

وقد نجد الآية الكريمة بترجمة أخرى وهي :

Will they distribute the mercy of your Lord? We distribute among them their livelihood in the life of this world, and we have exalted some of them above others in degrees, that some of them may take others in subjection, and the mercy of your Lord is better than what they amass^(١).

أما ترجمة هذا النص إلى العربية فهي:

(هل هم يوزعون رحمة سيديك؟! نحن نوزعُ بينهم معيشتهم في الحياة في هذا العالم، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، وقد يتخذ بعضهم بعضًا تبعًا، ورحمة ربك هي أفضل مما يجمعون).

عند النظر إلى هذه الترجمة نجد أنَّ النص الانكليزي قد استبدل لفظة (يقسمون) فوضع

(١) Quran | القرآن الالكتروني المترجم باللغتين (العربية والانكليزية)



بدلاً عنها لفظة (يوزعون)، وثمة فارقٌ دلاليٌّ بين اللفظتين؛ ذلك بأنَّ التقسيم يدلُّ على أنَّ لكلِّ إنسانٍ قسمًا وحصّةً فرضها اللهُ تعالى إليه ومن ثم تشير اللفظة إلى هيمنة الله تعالى؛ لأنَّه هو مَنْ يُعطي الحِصص على وفق قسمته هو لا غيره، على حين أنَّ لفظة (يوزعون) لا تدلُّ على معنى إعطاء كلِّ حصته ومنح كلِّ شخص قسمته؛ بل تدلُّ على أنَّ هناك أشياء موجودة ومتوافرة أساسًا ومن ثمَّ يقوم الله تعالى بتوزيعها على الناس؛ أي تدلُّ على أنَّه سبحانه يقوم بتفريق الأشياء الموجودة أصالةً على الناس -توزيعًا- لا غير، ولا تدلُّ على أنَّ كلَّ واحد من هؤلاء الناس الموزعة عليهم هذه الأشياء له حصّة معينة، أو قسمة خاصة به لا يتعداها إلى غيره فلا يوجد ملمح إلى حِصص رزقية مُعدة سابقًا بأمر من الله تعالى، وأنَّه هو مَنْ حدّد هذه الحِصص والأقسام وأنَّه هو مَنْ ينزلها على أصحابها من الناس في حياتهم.

يزاد على هذا أنَّ النص الانكليزي غيّر لفظة (ربك) إلى لفظة (سيدك) والفارق بين الرب والسيد واضح جليّ البيان، فالسيد مأخوذة من التملك والسيادة على الناس^(١).

على حين أنَّ لفظة (ربك) توحى بالرعية والعناية والاهتمام، فكأنَّه هو مَنْ يُرِيّك ويعتني بك إلى آخر لحظة من حياتك^(٢)، ومن ثمة فإنَّ لفظة (ربك) موافقة تمامًا لتقسيمه سبحانه الرزق على الناس؛ لأنَّ الرزق وجهٌ من وجوه عناية الله تعالى وربانيته للناس؛ فلائنه الرب -أي المعني بخلقه (الناس) والراعي لهم- فهو الذي ينبغي أن يرزقهم سواء أكان هذا الرزق كثيرًا أم قليلًا، فهو يدخل في باب الرعاية منه تعالى إلى عباده مطلقًا، فضلًا عن هذا فإنَّ من كان رزقه قليلًا فإنَّ الله تعالى يوفر له عملاً تسخيرًا عند الناس الميسورين؛ فينال بعمله هذا الذي ينتفع به الميسورون مالًا معينًا يُعينه على معيشته، فيكون هذا المال رزقًا له ينظوي تحت عنوان رعايته سبحانه إياه لا محالة.

وعليه فلا وجه لتغيير لفظة (ربك) في الآية الكريمة إلى لفظة (سيدك) في النص الانكليزي المُترجمة له الآية الكريمة أبدًا.

(١) ينظر: الراغب الاصفهاني: مفردات غريب القرآن: ١٨٤، والفراهيدي: العين: ٧/ ٢٨١، والرازي: مختار الصحاح: ٣٢٦.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين: ٨/ ٢٥٧، والرازي: مختار الصحاح: ٢٦٧.

أما عبارة (وقد يتخذ بعضهم بعضاً تبعاً) فهي بعيدة تماماً عن معنى قوله تعالى - المترجم - ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا﴾ فهذا الأخير يدل على أنَّ بعض الناس تُسَخَّرُ لبعضهم الآخر بناءً على المصلحة العامة وتكامل حاجات المجتمع، فكلُّ يسد حاجة صاحبه عن طريق تسخير بعضهم لبعض وخدمة بعضهم بعضاً.

على حين أنَّ عبارة (وقد يتخذ بعضهم بعضاً تبعاً) تدل على أنَّ بعض الناس يتخذ بعضهم الآخر تابعين أذلاء مُسْتَعْبِدِينَ، فهذا هو الذي يُفْهَمُ من لفظة (تبعاً) في الوقت الذي لا تدل الآية الكريمة على هذا المعنى أبداً؛ بل هي بعيدة عنه تماماً.

ومن جنس ذلك أيضاً أنه ((لو أراد إنسان أن يترجم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^(١) ترجمة حرفية؛ لأتى بكلام يدل على النهي عن ربط اليد في العنق، وعن مدّها غاية المد، ومثل هذا التعبير في اللغة المُترجم إليها ربما كان لا يؤدي المعنى الذي قصده القرآن؛ بل قد يستنكر صاحب تلك اللغة هذا الوضع الذي ينهى عنه القرآن، ويقول في نفسه: إنّه لا يوجد عاقل يفعل بنفسه هذا الفعل الذي نهى عنه القرآن؛ لأنّه مثير للضحك على فاعله والسخرية منه، ولا يدورُ بِخَلَدِ صاحب هذه اللغة المعنى الذي أراده القرآن وقصده من وراء هذا التشبيه البليغ))^(٢) أبداً.

أمّا لو أراد الناقل ((أن يترجم هذه الجملة ترجمة تفسيرية، فإنّه يأتي بالنهي عن التبذير والتقتير، مصوّرَيْن بصورة شنيعة، ينفر منها الإنسان، حسبما يناسب أسلوب تلك اللغة المُترجم إليها، ويناسب إلف مَنْ يتكلم بها، ومن هذا يتبيّن أن الغرض الذي أراده الله من هذه الآية، يكون مفهوماً بكل سهولة ووضوح في الترجمة التفسيرية، دون الترجمة الحرفية))^(٣).

من هنا نجدُ أن نقل النص القرآني من اللغة العربية إلى لغة أخرى - كالانكليزية مثلاً - يُؤدّي بالكثير من صحة معاني الألفاظ القرآنية مما يفضي إلى تشويه محتوى النصّ وعدم

(١) سورة الاسراء، الآية: ٢٩.

(٢) الذهبي: التفسير والمفسرون: ٢٢/١.

(٣) م. ن: ٢٢/١.

تكاملاً مضمونه غاية.

فضلاً عن سلب خصوصية التعبير بهذه اللفظة دون غيرها تحديداً؛ ذلك بأن من ألفاظ القرآن التي قد تُعبر عن معنى واحد في ظاهرها، أو التي تبدو مترادفة في مظهرها الخارجي هي في حقيقة الأمر متباينة في خصوصيتها التعبيرية الدلالية؛ وذلك على وفق خصوصية السياق الذي ترد فيه فمثلاً أن لفظة (امراته) ولفظة (زوجه) في القرآن الكريم إذا ما نُقلت إلى لغة أخرى فإنَّهما ستُتقلان بمعنى (زوجه) لا غير، على حين أن لكلٍّ منهما خصوصية في المعنى التعبيري لهما في القرآن ولا تدلان كلتاهما على معنى (زوجه) إذ لفظة (امراته) لا ترد في القرآن إلا للدلالة على أن الزوجة فيها نقص معين سواء كان جسمانياً أم عقائدياً أو سمة فيها مخالفة لزوجها، على حين أنه لا يعبر عنها بلفظة (الزوج) إلا إذا كان بينهما مودة ورحمة ولم يكن فيها نقص أو مخالفة لزوجها في سمة ما^(١).

وكذا الحال للفظتي (القسم)، و(الحلف) فإنَّ الناقل لهما من النصوص القرآنية إلى لغة أخرى لا يلحظ الفرق الدلالي بينهما في كيفية الاستعمال القرآني، فينقلهما كليهما أمّا تحت لفظة (القسم) أو تحت لفظة (الحلف)، على حين أن ثمة فارقاً بينهما وهو أن ((القسم لليمين الصادقة - حقيقة أو وهماً - والحلف لليمين الكاذبة على إطلاقها))^(٢)، وهذا ما لا يمكن إدراكه وفهمه في حال نقل اللفظ إلى لغة أخرى، مما يؤول إلى إضاعة المعنى المخصوص المراد باستعماله سبحانه هذه المفردة دون غيرها في هذا الوضع دون غيره تحديداً وقصداً.

والحال عينها لوجود الألفاظ المشتركة في النصوص القرآنية؛ إذ من العسير بمكان نقلها بلغة أخرى مع الاحتفاظ لها بمبتغاها الدلالي تشخيصاً؛ فاللفظ المشترك تتداخل فيه جملة من المعاني، وإذا كان اللفظ معباً بهذه الجملة من المعاني أو بهذا الكم من الوجود الدلالي^(٣)،

(١) ينظر: بنت الشاطيء: الإعجاز البياني للقرآن: ٢٢٩-٢٣١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٤.

(٣) ذلك بأن فهم هذه المفردة المتخمة بالمعاني مع وحدة طريقة نطقها إنها هو يعود إلى فهم قرائن السياق الذي وردت فيه هذه المفردة، فالسياق هو الذي يُشخص المعنى المراد من اللفظة تحديداً دون غيره، وهذا أمر يعسر على الناقل فهمه أو تفهمه.

فكيف للناقل لهذه المفردة من القرآن الكريم إلى لغة أخرى أن يحدد معنى هذه اللفظة في نقله، دون أن ينقلها بمعنى آخر فيضطرب المضمون الدلالي للآية الواردة فيها هذه المفردة. فقد ((تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى))^(١) مطلقاً. فعلى سبيل المصداق إذا نظرنا إلى لفظة (الآخرة) في النصوص القرآنية لوجدناها معبأة بالمعاني والدلالات وأنَّ كلَّ معنى -أو دلالة- يتباين من حيث الظهور والتشخيص من نص قرآني لآخر؛ وذلك على وفق القرائن المرافقة في ذلك النص.

فمثلاً نجد أنَّ لفظة (الآخرة) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّٰرِطِ لَنَاجِبُونَ﴾^(٢) تدل على معنى الدار الآخرة المقابل لدار الدنيا^(٣)، ودليل ذلك هو استعماله سبحانه للفظ (الصَّٰرِط)؛ ذلك بأنَّ الصراط موجود في الآخرة، وأنَّ مَنْ يَمُرُّ عليه بسلام فهو من الناجين والذين يُنَكَّبُونَ عنه فهم من الأشقياء المعذنين لا محالة؛ من هنا فهم أنَّ مبتغى لفظة (الآخرة) في هذا النص الكريم هو الدار الآخرة المقابل للعالم لا غير، وكذا تحمل لفظة (الآخرة) الدلالة نفسها في قوله تعالى: ﴿وَلَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾^(٤) وسند تشخيص هذه الدلالة ههنا هو لفظة {الأولى}؛ فضلاً عن قوله تعالى بعد هذه الآية الكريمة ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾^(٥) لا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(٦) وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾^(٧) فالنار والاصطلاء والتجنب كلُّ هذه الأمور إنما هي واقعة في الدار الآخرة تحديداً.

على حين أنَّ لفظة (الآخرة) في موضع آخر من القرآن الكريم تدل على معنى

(١) ابن الجوزي: نزاهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ٨٣.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٧٤

(٣) ينظر: ابن الجوزي: نزاهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ١٥٠، ومحمد نور الدين المنجد: الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم - بين النظرية والتطبيق: ٩٦-٩٧.

(٤) سورة الليل، الآية: ١٣.

(٥) سورة الليل، الآيتان: ١٤-١٨.



(جهنم)^(١)، وذلك تحديدا في قوله تعالى ﴿يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾^(٢) والدليل هو قوله تعالى ﴿يَحْذَرُ﴾ فالحذر إنما يكون لجهنم؛ زيادة على أنَّ الفعل {يَحْذَرُ} يقابل في الآية الكريمة الفعل {وَيَرْجُوا}، ولما كان الرجاء لا يكون إلَّا للأجر والثواب ودخول الجنة، فإنَّ الحذر محصلة لا يكون إلَّا لجهنم وتوقُّي عذابها.

على حين قد تدلُّ لفظة (الآخرة) في مواضع أخرى على معنى (الجنة) دون معنى الدار الآخرة أو جهنم^(٣)؛ وذلك في قوله سبحانه ﴿وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٤) فاستعمال لفظة {المتقين} هنا دلَّت بما لا يقبل الشك بأنَّ معنى (الآخرة) وهنا هي الجنة؛ ذلك بأنَّ الجنة هي للمتقين لا غير ألبتة، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٥) فهنا لفظة (الآخرة) تشير إلى معنى الجنة أيضًا؛ وذلك بدلالة أنها ﴿لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ فهو لاء لا تكون لهم إلَّا الجنة ثوابًا وأجرًا، وكذا تشير لفظة (الآخرة) إلى معنى الجنة في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾^(٦) فالمعنى ماله في الجنة من نصيب؛ فإذا قلنا بأنَّ لفظة (الآخرة) تعني هنا الدار الآخرة؛ فإنَّ المعنى لن يستقيم لأنَّ في الدار الآخرة لابدَّ من يكون للمرء من نصيب فيها سواء أكان نصيبًا حسنًا (الجنة) أم سيئًا (العذاب)؛ وعليه لا يمكن أن تنصرف لفظة (الآخرة) هنا إلى الدار الآخرة؛ بل تنصرف إلى معنى (الجنة) وسند ذلك هو بداية الآية الكريمة تتمَّة؛ إذ يقول تعالى قبل هذه العبارة ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [الشورى الآية ٢٠] فإذا كان قد أخذ نصيبه في الدنيا من النعيم والتمتع، فليس له في الجنة من نصيب في الآخرة، وهكذا الحال دواليك.

(١) ينظر: ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ١٥٠.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٩.

(٣) ينظر: ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ١٥٠.

(٤) سورة الزخرف، الآية: ٣٥.

(٥) سورة القصص، الآية: ٨٣.

(٦) سورة الشورى، الآية: ٢٠.

وعليه كيف للناقل من أن ينقل هذه المعاني بالتشخيص الصحيح لكل نص منها إذا كان اللفظ واحداً والدلالات مُتباينة من نص لآخر.

بهذا نجد أن اللفظ المشترك يمثل حاجزا شديداً التوخي في عملية نقل الألفاظ القرآنية إلى لغة أخرى؛ لأن الناقل سيصطدم لا محالة بالمشارك الذي يوهمه بتوحد لفظه بأنه يدل على معنى واحد على حين أن ظاهره الموهم يخالف باطنه غير البين للناقل ما يفضي محصلة إلى وقوع الناقل في الاضطراب مؤكّداً وبقيناً؛ ذلك بأن هذه المعاني لا تُعبّر عنها إلا العربية؛ وذلك بروعة توظيفها اللفظ المشترك الدال على جملة معاني بمعنى معين في سياق معين وبقرائن معينة؛ فاللفظ المشترك وإن كان مُكثراً بالدلالات مُحَمَّلاً بالمضامين غير أن هذه الدلالات والمضامين تُفرّغ خارجاً ولا يبقى له إلا هوية دلالية واحدة وهو في داخل السياق القرآني المعين، وإذا كانت العربية قادرة على أداء مهمة التفريغ الدلالي للفظ المشترك والإبقاء الدلالي له بمعنى خاص في موضع خاص فإن غيرها من اللغات لا يمكنها - في أثناء إجراءاتها لعملية الانتقال النصي - ذلك؛ لأنها ليست العربية أبداً.

والأمر مماثل في صعوبة تحقق نقل القرآن الكريم في مسألة نقل اللفظ المتضاد؛ ذلك بأن النصّ القرآني بعض الألفاظ التي تحمل هوية (الأضداد) والتي تدل على معنيين متناقضين في وقت واحد، ومن ذلك مثلاً لفظة (عسعس) في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾ (١٧) **وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ** (١)؛ إذ ((يقال عسعس الليل: إذا أدبر، وعسعس: إذا أقبل)) (٢)، وعليه كيف يتأتى لمن ينقل هذه الآية إلى لغة أخرى دون العربية أن يتعرّف إلى المعنى المراد تحديداً، فهل ينقلها بمعنى (والليل إذا أدبر)، أو (والليل إذا أقبل)؟!؛ فما المبتغى الأصل لدلالة هذه الفظة من مُشْتَبِه النصّ أهو الإقبال أم الإدبار؟!؛ إذ إن معرفة دلالة الفظة المتضادة لا يتأتى إلا بعد التمهيد والتدقيق لسياقات النصوص القرآنية، وتوظيف القرائن لذلك، فهنا على سبيل المصادق تدل لفظة (عسعس) على الإدبار دون الإقبال؛ وذلك لداعيين: الأول: إن فيها علاقة مقابلة دلالية بين عبارة **﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾** فإذا أقبل الصبح متنفساً تعبيراً

(١) سورة التكوين، الآيتان: ١٧ - ١٨.

(٢) الأنباري: كتاب الأضداد: ٣٢، وينظر: قطرب: كتاب الأضداد: ١٢٢ - ١٢٣.



عن ولادة يوم جديد، فإنّه لابدّ لليل من أن يدبر وجوباً؛ إذ لابدّ لليل من الرحيل حتى يأتي الصبح؛ أمّا الآخر فهو وجود نصّ قرآني صريح في موضع آخر من القرآن الكريم يدل على صحة تحديد لفظة {عسعس} بالدلالة على الإدبار دون الإقبال وهو قوله تعالى ﴿كَلاَّ وَالْقَمَرِ ۚ وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ ۚ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾^(١).

وعليه فإنّ نقل مثل اللفظة {عسعس} ونظيراتها إلى لغة أخرى وهي تحمل هوية الأضداد في داخلها يعد من العُسر بمكان ما يفضي إلى إخلال، أو احتمالية إخلال متوقعة في دلالة المنقول إليه.

والأظهر أنّ سروش نفسه قد اعترف ضمناً بأنّه يتعسّر؛ بل يستحيل نقل النصوص القرآنية من لغتها العربية إلى لغة أخرى من دون أن تفقد هذه النصوص خصوصيتها وجزءاً من مضامينها المعنوية؛ إذ يقول سروش ما نصه: ((عندما نريد نقل الذاتي من ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى لابدّ من صياغة دقيقة لذلك المعنى؛ أي لابدّ من تغطية هذه الذات بالثقافة الجديدة بدلاً عن الثقافة السابقة، وإلاّ فإنّ التساهل في هذا الأمر يؤدي إلى نقض الغرض وتضييع الذات، فالانتقال الآلي يُعدّ عملاً عبثياً وساذجاً؛ فمثلاً بالنسبة للناطقين باللغة الفارسية فإنّ عبارة (نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل) لا تفيد أي معنى إلّا إذا تمّ نقلها بشكل (نقل الكمون إلى كرمان)، أو يتمّ إفهام المتكلّمين باللغة الفارسية بثقافة وجغرافية تلك الديار التي ضرب فيها هذا المثل إلى درجة بحيث يكون بإمكانهم التعرف على الذاتي والعرضي في هذه الثقافة؛ وبالتالي معرفة المراد من هذا المثل))^(٢) وإذا كان ذلك؛ أي إذا كان لزاماً إفهام المتلقي -الذي نُقل النصّ إلى لغته- بثقافة النصّ المنقول منه؛ فإنّه تبطل والحال هذه ماهية النقل وتنطمس هوية الانتقال المضموني ما دام التفسير والبيان يرافقان النصّ المنقول إليه قياساً إلى النصّ المنقول منه؛ إذ لا يمكن القول بتساوي النصّين -حرفياً ومضمونياً بتكامل كلي- بعد النقل؛ وإذا فقدنا إمكانية هذا القول، أو لم نستطع التمسك

(١) سورة المدثر، الآيات: ٣٢-٣٤.

(٢) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٤٥-٤٦.

بمشروعيته ، أو تحقيقه فإنَّه لا يمكن القول بأنَّ اللغة الأولى كانت لغة عرضية؛ بل كان لغة أصيلة في أداء المعنى المبتغى منها ؛ وعلى هذا الإقرار يمكن القول -ببساطة- بأنَّ النقل الحرفي يُعدُّ عبثاً كما قرر سروش نفسه وبلحاظ هذا لا يمكن القول بعرضية لغة القرآن مطلقاً^(١).

وبذا نخلص إلى أنَّ لغة القرآن الكريم إنّما هي لغة جوهرية تمثل جزءاً من كينونة النص المعجز؛ ذلك بأنَّ لغته سمة إعجازية تكمن فيه تشخيصاً وتجسيداً؛ ولهذا لا يمكن القول بعرضية هذه اللغة فيه أو انتهاى للإقرار بذلك أو الإيهان به ؛ لأنَّ هذا التهاوى وذلك الإقرار يُعدُّ طعنًا بعمق المنطق الإعجازي للقرآن محصلة.

ثم يعود سروش -على الرغم من اعترافه الضمني بقدر تغيير اللغة بجوهر المضمون- إلى مقايسة نقل القرآن الكريم على نقل النصوص الأدبية في إثبات عرضية اللغة وعدم مساسها بالجوهر المضموني - وإنَّه لمن الغريب أن يفعل ذلك أو يخطر في ذهنه هذا الاستدلال- إذ يستدل بنصوص جلال الدين العرفانية -المثنوية- على صحة هذا الأمر؛ إذ يقول ما نصه: ((إنَّ غربة الذاتيات والعرضيات في موروثنا العرفاني والأدبي يمثل مقدمة ميمونة ومثال من سبل غربة الذاتي والعرضي في منظومة الدين))^(٢).

ثم يعقب قائلاً : ((إنَّ منظومة جلال الدين الرومي العرفانية نُظِّمَتْ باللغة الفارسية وبإمكانها أن لا تكون (المثنوي) كذلك ؛ بمعنى أنَّ محتوى خطابه لا يقتضي أن يكون باللغة الفارسية ، فيما أنَّ مولانا من مدينة (بلخ) فلذلك ارتدى ديوانه هذا الثوب المناسب، فلو كان المخاطبون لمولانا من الصين فمن الطبيعي أن يكون للمثنوي وضع آخر))^(٣).
وعليه فـ((إنَّ ديوان المثنوي جاء على شكل نظم أدبي، وبإمكانه أن لا يكون كذلك))^(٤)،

(١) ولابد من التنويه الى أنَّ هذا النقل بهذا اللحاظ الوصفي -أي بوصفه بعدم الإمكان- ينحصر بالنصوص الأدبية الرفيعة المستوى وليس بالنص العامي أو المتداول، فهذا الأخير يمكن نقله بلا قيد أو شرط أو خصوصية ملازمة له تمنع من ذلك قط.

(٢) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٥٤.

(٣) عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية: ٥٤.

(٤) م.ن: ٥٤.

وإنما جاء بهذه اللغة التي هي عليه لـ ((أنَّ المحيط الثقافي والاجتماعي للمولوي من الترك والروم (فيقانية وهيتركية الحالية)، وكذلك نلاحظ تأثير الأدب الإسلامي والمعارف الإسلامية في محتويات هذا الديوان، ولو أنَّ والد مولانا ومن أجل الفرار من المغول لم يأخذ ابنه من (بلخ) في سفر الحثم يتوجه به إلى مدينة قونية ، وعلى سبيل المثال لو فرض بقاؤه في بغداد ، أو مدينة أخرى ، أو في المدينة وعاش مولانا بين القبائل العربية فإنَّ مصير المثنوي سيكون بشكل آخر، فإمَّا أنَّ لا ينظم هذا الديوان إطلاقًا، أو سيكون نظمه لأشعاره بشكل آخر، ولغة أخرى)) (١).

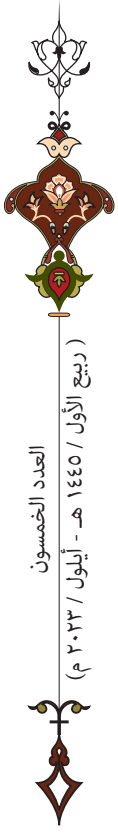
وللإجابة نقول إنَّ الذي فعله سروس هنا ينطبق عليه ما يسمى (قياس مع الفارق) ذلك بأنَّ النصوص الأدبية التي هي من إنتاج البشر لا تُقاس بالنصوص القرآنية التي هي من إنتاج إلهي غير بشري - ودليل عدم بشرية إنتاجها هو انعدام القدرة لدى البشر على إعادة صياغتها ومعنى بلغتهم أبدًا - ولما كانت الحال هذه انتفت عدالة المقايسة من جهة واختل منطق الاستدلال بهذا المنطق من جهة أخرى.

يزاد على هذا فإنه حتى النصوص الأدبية إذا ما نُقِلَتْ إلى لغة أخرى - عرضية كما يرى سروس - فإنَّ هذه اللغة الأخرى لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفي بكل فنية اللغة الأصل وحاكميتها التي صيغ بها ذلك النص الأدبي، فلا يمكنك أن تنقل أبيات للمتنبي، أو لأي شاعر عربي بارع إلى اللغة الانكليزية مثلاً أو الفرنسية على سبيل المصادق ويبقى الأصل المضموني الذي كان يريد الشاعر - الجوهر - ماثلاً كما هو من حيث تمامية كل جزئيات المعنى وصياغاته الفنية ودلالاته الإيحائية مطلقاً، نعم قد يفي النقل ببعض المعنى، أو يوصل الفكرة الإجمالية للمضمون الشعري، ولكن يبقى كمٌ مفقودٌ من الدلالات والأفكار التي ابتغاها الشاعر حين صاغ أبياته بهذه اللغة دون غيرها غير ملحوظ الوجود في النص المترجم ؛ ذلك بأنَّ لكل لغة خصوصية وطريقة في التعبير تباين اللغة الأخرى من حيث الفن الصياغي ، وطبيعة المفردات المستعملة وهوية الدلالات الموحية لكل لفظة

فيه^(١)؛ إذ باستعمال الشاعر لفظة مُعينة منتقاة في هذا الموضع دون غيرها له أثر بالغ في إيصال المغزى المضموني الذي يريده الشاعر بدقة وتصوير تجزيئي محترف للمتلقي؛ إذ بغير هذه المفردة لا يتم المعنى وفاءً قط؛ وعليه فإن لكل لغة بصمّتها ولكل لغة هويتها ولكل لغة وجهها الذي لا يمكن رسمه بحرفية واحتراف بلغة أخرى.

ولا نرغب بقولنا هذا أن تصوّر المتلقي بأنّ كلّ اللغات معجزة؛ لأنّه لا يمكن تغييرها إلى لغات أخرى؛ ليس هذا المقصد قط ولم يدور في الخلد شيء من هذا أبداً؛ بل المبتغى هو القول بأنّ لكل لغة قدرة خاصة على الإيفاء بالمعنى على وفق خصوصية معينة بها لا يمكن معها نقلها إلى لغة أخرى، ولكن لا يدل هذا على أنّ كلّ اللغات معجزة بداعي أنّه لا يمكن نقلها إلى لغة أخرى مع الإيفاء بتمامية المعنى؛ ذلك بأنّ الإعجاز في اللغة إنّما يكمن في أن لا يأتي أحد بمثل هذا النص المنتقي للغة؛ إذ إنّ عدم القدرة على تمامية نقل النص الأدبي من لغة إلى أخرى لا يعني بالضرورة إعجازية هذا النص؛ ذلك بأنّ الإعجازية تكمن في أن لا يأتي أحد من يتقن اللغة التي ينتمي إليها هذا النص الشعري بمثل هذا النص الشعري في الإبداع والصياغة والإيفاء بالمراد المضموني؛ ولما كان البشر يتفاوتون في قدراتهم وأنّ فوق كلّ مبدع من هو أكثر منه إبداعاً ثبت من هنا بأنّ جميع اللغات غير معجزة، وأنّ كلّ النصوص البشرية المصوغة هي لا تنتمي إلى الإعجاز في شيء؛ فحتى النصوص الأدبية المصوغة باللغة العربية لا تمت إلى الإعجاز بصلة حتى وإن فُقدت امكانية نقلها حرفياً إلى لغة أخرى، ذلك بأنّها لا تتدانى إلى نصوص القرآن الكريم ولا يمكن أن تقترب منها على الرغم من روعة صياغتها.

(١) ويبدو أنّ سروش نفسه كان يؤمن بهذا المضمون؛ إذ يقول: ((إنّ المثنوي كان بإمكانه أن يكون ديواناً باللغة التركية أو (بمائة لغة أخرى) ولكن اللغة الفارسية وفرت له الإمكانيات والمقتضيات من حيث قواعد اللغة والذخيرة الأدبية والرصيد التاريخي، وقدرة المفردات والمصطلحات على أداء المقصود، والجمال في العبارات والترتيبات والأمثلة والمفاهيم وغير ذلك، ولم تكن اللغة التركية توفرها بهذا المقياس والعكس صحيح أيضاً))، بسط التجربة النبوية: ٦٣ - ٦٤؛ أي إنّ لكل لغة خصوصيتها التي تفارق بها اللغات الأخرى والتي مع هذه الخصوصية لا يسع أية لغة أن تنقل النص المصوغ باللغة الأولى بطريقة مستوفية لكل خصوصية اللغة الأولى - الأصل - التي بُنيَ منها النص الأدبي فنا وأسلوباً ومغزى وأصالة.



وعلة ذلك تكمن في أن النصوص القرآنية هي نصوص إلهية ولو كانت بشرية لأمكن تحقيق ذلك بسهولة؛ من هنا يثبت لدينا بأن اللغة العربية من حيث هي لغة خارنطاق الصياغة القرآنية هي ليست مقدسة ، أو إعجازية وإنما غدت كذلك لأنها اتحدت مع مضامين القرآن الكريم وتلبست بها لأداء مهمة السماء المبتغاة ؛ من هنا كانت لغة إعجازية تتسم بالقداسة من حيث القرآن لا من حيث غيره.

بهذا ننتهي إلى أن عدم نقل النص الأدبي من لغة إلى أخرى لايعني قدسية لغة النص أو إعجازيتها؛ لأن الإعجازية تكمن في فقدان القدرة على إعادة النص ذاته بلغته هي مع الدرجة نفسها من الإبداع والفنية والروعة المقالية ؛ ولما كان هذا حاصلًا ؛ بل إن الأمر ليتعداه إلى أن يورد الأدباء ما هو أعلى منه مرتبة؛ دلّ هذا على أن عقول البشرية محدودة وأنها لا تتسامى إلى الحد الذي يمكن معه أن يفتقد الآخر القدرة على مجاراتها ؛ بل المضمار مفتوح والتسابق متلاحق في داخل الجيل الأدبي الواحد وبأجياله المتلاحقة، فالنصوص الأدبية تتسامى أدبيةً دون أن تتعجز؛ ذلك بأنّها منحصرة بقدرة البشر ومحدودة في محيطة الممكن لا غير.

وبذا فإن القول - محصلة - بأن نقل النص الأدبي البشري الى لغة أخرى يؤول الى فقدان ذلك النص أدبيته الكاملة وتمامية معناه الوافية؛ لا بدّ معه - من باب أولى - من القول بأن القرآن الكريم لا يمكن نقله الى أي لغة أخرى من دون أن يفقد بعض أجزاء معناه ، ويفتقر الى تكامل مضمونه بكل تفاصيله المطلوبة؛ فضلاً عن تحلل سمته الفنية وجمالية نظمه التي لها الأثر الكبير في بنائه المعنوي داخل ذهنية المتلقي وتصوير مراده داخل نفسيته تأثيراً وتأثراً^(١).

(١) نقول إن التأثير إنما هو نفسي انطباعي، فحينما يستمع المتلقي إلى القرآن يتأثر بالفاظه وترانيمه وتصويراته المضمونية المرسومة تعبيراً بالفاظ موحية فينصاع المتلقي نفساً له، أما التأثير فنقصد به الأثر التائجي الذي يتركه القرآن الكريم في المتلقي سلوكاً وعملاً وإيماناً؛ أي ما يتركه القرآن من أثر على المتلقي في حياته؛ وبذا يمكن القول بإجازا بأن التأثير هو الاستجابة الروحية للمتلقي فهو (داخلي شأني شعوري) على حين أن التأثير هو التلبية السلوكية من المتلقي للمراد القرآني وبهذا فهو (خارجي مظهري تجسدي). ولا بدّ لنا ونحن في هذا سياق الحديث عن التأثير القرآني - والتأثر

يزادُّ على هذا إنَّنا لو عدنا الى منطق استدلال سروش بصحة عرضية اللغة في القرآن قياساً إلى عرضية اللغة في أدب جلال الدين الرومي فإنَّنا سنجدُه لا يتحدث عن امكانية نقل النص الأدبي لجلال الدين الرومي، كما كان يتحدث عن امكانية نقل القرآن إلى لغة أخرى غير العربية؛ وذلك في قوله (حيث بالإمكان أن يردَّ النص المقدَّس بلغة أخرى)، ويقولُه في امكانية نقل المثل (نقل الكُمُون إلى كرمان)، وكذا الحال في قوله (عندما نريد نقل الذاتي من ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى لابدَّ من صياغة دقيقة لذلك المعنى) ففي مقولاته هذه كلها يسعى إلى إثبات امكانية نقل القرآن إلى لغة غير العربية؛ لأنَّ هذه الأخيرة هي عرضية فيه - وليست من الجوهر - فإذا كان سروش يتحدث عن القرآن الكريم في امكانية نقل لغته إلى لغة أخرى؛ فإنَّه مع جلال الدين الرومي - المصداق المُستدل به على عرضية اللغة العربية في القرآن وامكانية استبدالها فيه - لم يكن يتحدث عن امكانية نقل أدب شعر جلال الدين الرومي إلى لغة أخرى - حتى يصح الاستدلال - بل كان يتحدث عن امكانية أن يردَّ أدب جلال الدين الرومي بلغة أخرى في حال لو عاش في مكان آخر، وتأثر بلغته أو عاصر ثقافات غير ثقافة المكان الذي كان فيه، والفارق في المضمون الاستدلالي بين الأمرين فارق جلي، فهو يتحدث مع الرومي عن امكانية أن يكون شعره بكيفية صياغية ومضمونية أخرى في حال عاش وتثقف في مكان آخر غير مكانه الذي عاش فيه ولغته التي نشأ عليه،

به - من الإفصاح عن المنحى التفريقي بين الإعجاز التأثري والإعجاز النفسي، فقد يُحالُ بأنَّها واحد - في الدرس القرآني - غير أنَّها مفترقان، ف ((الإعجاز التأثري هو ما يصنعه القرآن في القلب وما يؤثر به على النفس، وهو كذلك الروعة والهيبة التي تلحق قلوب سامعيه واسماعهم عن سماعه وهو أيضاً تلك الروعة والرهبة التي جعلت سماعيه يتأثرون به ويستسلمون به)) فهو ((روحانية تسري في النفس لها سلطان على القلب تسري مسرى الروح من الجسد)) خالد علي العمري: إعجاز القرآن التأثري، رسالة ماجستير، بإشراف: د. حبيب حسن السامرائي، كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة أهل البيت (عليه السلام)، ١٩٩٩م: ٤٩، أما ((الإعجاز النفسي فيمكن في حديث القرآن عن النفس الإنسانية سواء كان ذلك الحديث عن مكونات النفس أو خفاياها أو الحديث عن أصناف الناس ومواقفهم ومشاعرهم وغير ذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية)) م.ن: ٥٧؛ وبذا فإنَّ ((الإعجاز التأثري يكمن في تأثير القرآن على النفس الإنسانية، أما الإعجاز النفسي فيمكن في حديث القرآن عن النفس الإنسانية وأسرارها، والتأثير في النفس الإنسانية يختلف عن الحديث عن النفس الإنسانية)) قطعاً، م.ن: ٥٨.



على حين أنه مع القرآن يتحدث عن امكانية نقل لغة القرآن إلى لغة أخرى، وهذا مَهْفَى منهجي قد وقع فيه سروش من دون أن يعي ذلك^(١)؛ ذلك بأن الاستبدال ينبغي أن يكون في ضمن المضمار المضموني للشيء الذي يُستدل عليه بآخر، ولا يمكن أن يورد المُستدل به بمضمار مضموني غير مضمار المُستدل عليه - وإن كان جزئياً -.

وبذا نقول بأن مسألة الاستدلال بامكانية نقل النص الأدبي على إمكانية نقل القرآن الكريم إلى لغة أخرى هو أمر غير مقبول لثلاث دواعي:

الأول: عدم امكان نقل النص الأدبي نفسه بتامة معناه وبأصوله الفنية المعبرة عن خصوصية الدلالة المبتغاة منه من دون إحداث فقدان فيه ولو جزئياً.

الثاني: إنه لا يمكن مقايضة النص الأدبي على النص القرآني في امكانية النقل وإثبات عرضية اللغة في كليهما؛ وذلك لوجود فارق في سمة الهوية التي ينتمي إليها كل منهما، فالنص الأدبي نص بشري والقرآني نص إلهي ولا يمكن مجازاة هذا على ذلك قياساً وإمكاناً.

الثالث: وهو أن سروش قد استدل على عرضية اللغة في القرآن وإتاحة نقله إلى لغة أخرى بدليل لا يتحدث عن امكانية نقل لغة النص الأدبي المُستدل به - وهو نص جلال الدين الرومي - إلى لغة أخرى؛ بل تحدث عن امكانية تشكيل النص الأدبي هذا بكيفية لغوية أخرى في حال انتمى صاحب النص إلى بيئة أخرى وتلقّى ثقافة غير ثقافته التي أنشأ عليها نصوصه الأدبية هذه، وهذا يُعدّ من باب الاستدلال على الشيء من غير مضماره المضموني محصلةً.

بهذا نخلص إلى أن لغة القرآن العربية إنما هي لغة أصل ومحور جوهري في القرآن؛ لأنّ ((الدين في جوهره كلام، قبل أن يكون أي شيء آخر، بل هو يصطلح على ذاته اصطلاحاً

(١) أو لعله كان يعنيه ويقصد منه أمراً آخر أبعد مما كان يتحدث فيه هنا، فلعله أراد بذلك الإشارة إلى أثر التجربة النبوية في بناء لغة النص الديني (القرآن الكريم)، فلربما كان كلامه ههنا مُشاراً به إلى ههنا، لشدة تعلقه بهذه الفكرة ومناداته بها؛ إذ يحتمل أن هذا التعلق قد طغى على لسانه هنا - أو طغى على مقاله في هذا الموضع - من دون أن يُدرِك بأنّه يستدل ههنا على أمر آخر غير ذلك.

لسانيًا ليس له من مقابل خاراللسان: الرسالة، والرسالة... تفترض الباث والمتلقي^(١) والرسول الواصل بينهما لأداء الرسالة^(٢)؛ وعليه فإن الأداء اللغوي لابد من أن يكون من مستلزمات النص القرآني (الرسالة)، ذلك بأن الإنسان المسلم خلق متكلم فكانت من هنا لغته جزء ماهيته كما كان القرآن (الدين) جزءها الآخر وكانت ذاته جزءها الثالث^(٣)؛ ذلك بأن ماهية المسلم متكوّنة من ثلاث منطلقات: ذاته الحاكية في داخله، ولغته المحكية نطقًا في خارجه، ودينه المحكي لغة في قرآنه والذي لا يقوى على أدائه صياغة وإعادته بلسان بشريته بناءً.

وبهذا لما كانت ماهية المسلم ماهية حاكية، وأن هذا التحكي مرتبط بعقله وجب من هنا أن نقول بأنه لا وجود للقرآن صياغة وبناءً بغير اللغة العربية، وأنه لا يمكن امتهان مبدأ الاستبدال اللغوي في القرآن أو الميل إلى منطق التسويغ التعويضي فيه؛ ذلك بأن العرب الذين هبط عليهم القرآن إنما كانوا يتحاكون باللغة العربية التي ابتدعتها عقولهم؛ ولهذا جاء القرآن عربيًا وأن العربية فيه جوهر لا عرض حتى يتحداهم بعريته ليعجزهم عن مجاراته نطقًا، فتحدّى عقولهم الحاكية على أن يحكوه بها غير أنهم عجزوا عن ذلك وما عجزهم عن ذلك إلا لأن لغة القرآن مبنية على أساس الدمغير المحسوب له انفكاكًا قط بين اللفظ والمعنى؛ ولهذا السبب نفسه بقي القرآن حاملًا هوية الإعجاز على سبيل الشمول الزمني وعدم الاعتراف بالوقت؛ لأن- أي القرآن- جاء بلغة جوهرية تحدث العقل البشري على أن ينتحيها فلما عجز عزمه عن ذلك؛ دل ذلك على أن- أي القرآن- دائم الإعجاز ذلك بأنه تحدى عقل المتلقي لأن يصوغ مثل هاتي اللغة - إذ اللغة مرتبطة بالعقل مباشرة - فلما تردى عن ذلك ثبت أن العقل على ديمومة وجوده لم يقوَ على مسايرة لغة القرآن مماثلةً ونسجًا؛ وبذا تثبت أن لغة القرآن هي لغة سهاوية غير قابل للتفكيك أو الانشطار بين وجهيها، أو الاستبدال والاستعاضة دونها كلية أبدًا.

(١) مهدي حارث الغانمي: سقيفة اللغة انحدارة اللغة من الدين الى السلطة: ٢٠.

(٢) ينظر: مهدي حارث الغانمي: سقيفة اللغة انحدارة اللغة من الدين الى السلطة: ٢١.

(٣) ينظر: م.ن: ٢١.

الخاتمة

١- اتضح لدى الباحث أن سروش يرى بأن اللغة العربية هي عرضية على القرآن الكريم وأنه يمكن استبدالها بأية لغة عرضية أخرى، ونسي وهو في خضم تصدير هذه الرؤية بأن النص المنشأ إنما هو عائد هويةً ونسباً إلى اللغة الأولى التي نَسَجَ بها المنتج نصّه، وأنه إذا ما انتقل إلى لغة (عرضية) أخرى فإنه سيفقد خصوصية التعبير عنه وفنيته وحيثية البيان له تكاملاً باللغة الأم، فحتى لو نقل بمعناه فإن معناه هذا لا يمكن أن يؤدي بتمامية أداء اللغة الأم ولن يكون هذا أبداً؛ ولكن يمكن التآني لنقول بأنه يمكن أن يكون هذا الأمر - وهو استبدال لغة بأخرى مع بقاء الذات (الفكرة) كما هي - وذلك في حال واحدة فقط وهي أن تتوحد جميع اللغات في استعمال المفردات نفسها وطريقة التعبير ذاتها واتباع طريقة القواعد وكيفية الصياغة كما هي، ففي هذه الحال فحسب يمكن أن يحلّ العرضي (اللغة) محلّ عرضي آخر (لغة أخرى) مع الاحتفاظ بكيونة الذات (الفكرة) نفسها دون إخلال، وإذا لم يكن ثمة إمكان لحدوث هذا فإنه لا سبيل إلى القول بصحة رؤيا سروش بإمكانية استبدال العرضي بعرضي آخر مع بقاء التعبير عن الذات (الفكرة) كما هو تماماً دون قرح أو تصدع أو ترزعزع.

يزاد على هذا فإن الإيمان برؤية سروش بإمكانية استبدال لغة بأخرى أي إمكانية استبدال عرضي بعرضي تُفضي إلى القول بعدم إمكانية أي لغة (عرضية) على احتواء الذات (الفكرة) والتعبير عنه بكل تفاصيلها المضمونية وخصوصياتها الفنية وحدودها الشخصية ومساحتها المفهومية؛ ذلك بأن اللغات إذا كانت تتعاور على الذات من دون أن تنتمي تلك الذات إلى إحداها كينونةً وماهيةً وشخصيةً فإن هذا يدعو إلى القول بأنه - أي الذات - ستبقى هائمةً ضائعةً من دون أن تحتويها لغة (عرضية)؛ فإذا كانت كل اللغات العرضية قادرة على التعبير عن الذات فإنه يمكن التصريح بأن هذه الذات يمكنها أن تتلبس بأي لغة، وإذا كانت الحال هذه فإن هذا يدعو إلى أمرين غريبين: الأول هو القول بإمكانية فصل الوليد (الذات) عن أمه اللغة الأصل التي بُني عليها وأنشئ بها؛ وبذا لن تكون



له خصوصية أو انتساب إلى لغة معينة، أمّا الأمر الآخر فهو فقدان هوية الذات تمامًا ذلك بأنّ تعاور اللغات على الذات ما هو إلّا امتهانٌ لخصوصية الذات - لا لمحتواه العام - وتلاعبٌ به، فالذاتُ إذا لم تكن لها لغة خاصة أولى أنْشِئت عليها لا يمكن أن تكون لها هوية أبدًا؛ لأنّ كلّ لغةٍ ستمنحها هويةً تباينُ الأخرى، ومن ثم يضيع انتساب الذات وتتيه بين طيات اللغات المُعَبَّرة لها لا المُعَبَّر عنها، وعليه نقولُ بأنّ اللغة الأم التي انتخبها المُنشِئ واختبارها ابتداءً - وفكَّر بها^(١) - هي اللغة التي تُعَبَّر عن الذات حقيقةً وماهيةً ووجودًا وانتسابًا؛ لأنّها هي اللغة المقصودة أصالةً لهذه الذات، أمّا إذا صيغت الذات بلغة أخرى غير اللغة الأم فإنّ هذه اللغة الأخيرة هي (اللغة العرضية) لا غير.

٢- وجد الباحث بأنّ سروش يرى بأنّ اللغة العربية قاصرة عن أداء حق المعنى القرآني، والدليل على ذلك أنّها استعملت بعض الألفاظ بمعان جديدة، ولكن لم يتنبّه سروش بأنّ دليله على ضعف قدرة العربية عن التعبير عن المضامين القرآنية هو دليل يفندُ رؤيته أصالةً وليس يعضدها استدلالاً؛ ذلك بأنّ قدرة العربية على استعمال ألفاظ قديمة فيها بدلالات جديدة للتعبير عن المفاهيم القرآنية لدليل صادق، وسند صادق يثبتُ أنّ العربية لديها القدرة على استيعاب المعاني القرآنية كافة؛ ذلك بأنّ العربية تمتلك من القدرة الإثرائية ما يؤهلها لاحتواء المعاني القرآنية كافة فإذا كانت بمنفذ من منافذها - وهو توظيف اللفظ القديم بمعنى جديد - استطاعتُ أن تعبرَ عن كم هائل من مضامين القرآن؛ فما بالك لو وُظِّفَتْ كلّ إمكاناتها الإثرائية وفتحتُ كلّ منافذها الاستزادية كالاقتفاء والنحت، والتعريب والترادف، والمشارك والتضاد وغيرها، ألا يمكن والحال هذه القول بأنّها كفاية للتعبير عن النص القرآني المقدس، أم أنّ الأمر ما زال يحتاج إلى جلسة تردد واستنطاق نظر تارة أخرى.

يزادُ على هذا فإنّه يمكن القول بأنّ الله تعالى لما انتخب هذه اللغة للتعبير عن مراده فإنّ انتخابه هذا لدليل شافٍ وعضد كاف يثبتُ قدرتها على استيعاب مضامين القرآن؛ ذلك

(١) إنّ مسألة تفكير المُنشِئ هنا إنّما هي تخص البشر تحديداً ولا تنطبق على الله تعالى البتة.

بأنَّ الله تعالى حكيم - وإنَّ الحكيم لا يضع الشيء إلَّا في موضعه - وإنَّ من باب حكمته هو اصطفاؤه لهذه اللغة الجليلة؛ من هنا - وبناءً على حكمة اختيار الله تعالى لهذه اللغة - لابدَّ من القول اطمئنناً بأنَّ هذه اللغة هي قادرة تماماً على أداء المهمة التي انتخبها الله تعالى لها ألا وهي التعبير عن إراداته سبحانه^(١).

ومن الغريب أنَّ نجد سروش ونحن في هذا الصدد بأنَّه يرى أنَّ هناك ألفاظاً غير عربية في القرآن الكريم وأنَّ هذه الألفاظ مدعاة للقول بأنَّ العربية قاصرة عن أداء حق القرآن في التعبير، وللرد على هذا المنطلق الاتهامي يمكن القول بأنَّ ما ادَّعى بأنَّه ليس من العربية، إمَّا أنَّ يكون مُعَرَّباً وعليه فهو قد دَخَلَ إلى عالم العربية صوتاً ووزناً، ومعنى واستعمالاً فاكْتَسَبَ هُويَّةَ العربية بهذا الخصوص، وإمَّا أنَّه من اللغة السامية وبداعي انشطار جملة من اللغات من تلك اللغة السامية العامة توزَّعتِ المفردات على تلك اللغات وبذا فإنَّ أيَّ لغةٍ إذا ما أخذت مفردةً ما من أختها فإنَّ هذا الأخذ لا يعد اقتراضاً أو قصوراً في اللغة الآخذة؛ ذلك بأنَّ الأصل الذي تعود إليه هذه اللغات واحد.

يزادُّ على هذا فإنَّ اللغة العربية باتفاق العلماء والباحثين تعد أكثر تلك اللغات السامية حفاظاً على الأصول والأصوات، والقواعد وطرائق التعبير دون سائر أخواتها الساميات؛ بل أنَّ من الباحثين مَنْ مال إلى أنَّ العربية هي الأصل لكل تلك اللغات. فضلاً عن أنَّ هناك جملة من الباحثين مَنْ أرجعَ كمًّا هائلاً من الألفاظ التي ادَّعى بأنَّها أعجمية في القرآن إلى أصولها العربية.

وبذا لا يمكن الركون إلى رؤية سروش الاتهامية للعربية بأنَّها قاصرة عن الإيفاء بأداء التعبير في القرآن بدعوى أنَّ في القرآن ألفاظاً أعجمية؛ إذ لا ألفاظ أعجمية في القرآن قط؛ وبهذا لا يمكننا أن نخلص إلَّا إلى أنَّ العربية أفدر اللغات قاطبة على أداء القرآن الكريم أداءً وصوتاً وتركيباً ومعنى وفناً وإعجازاً.

(١) ولكن لما كان سروش يرى بأنَّ القرآن أرضي الصياغة لهذا أسَّس على رؤيته هذه عدم قدرة اللغة العربية على أداء حق المعنى القرآني.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. روح المعاني، الآلوسي: أبو الثناء شهاب الدين الحسيني (ت ١٢٧٠هـ): تحقيق: محمد السيد الجليند، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار: تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار النشر: دار الدعوة، د.ت.
٤. النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، أدونيس، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠م.
٥. تهذيب اللغة، الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، (ت ٣٧٠هـ): تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.
٦. كتاب الأضداد، الأنباري: محمد بن القاسم (ت ٣٢٨هـ): تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٧. أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٨. إعجاز القرآن، الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم (ت ٤٠٣هـ): تحقيق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار المعارف - القاهرة، د.ت.
٩. بطرس البستاني: أدباء العرب في الأعصر العباسية، حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠١٤م.
١٠. معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء (ت ٥١٦هـ): د.ط.د.ت.

١١. بنت الشاطي: عائشة عبد الرحمن (ت ١٤٠٨هـ):
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق - دراسة قرآنية لغوية وبيانية، دار المعارف - القاهرة، ط ٣، ١٩٨٤م.
١٢. الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ):
- دلائل الإعجاز، تحقيق: د. محمد التنجي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- الرسالة الشافية، ضمن كتاب (ثلاث رسائل في الإعجاز)، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله حمد، والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط ٣، ١٩٧٦م.
١٣. جناح جبريل، ترجمة وتعليق: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة: محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣م.
١٤. الجواهري: أبو نصر اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ): الصحاح، المعروف بـ (تال اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١٥. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرع عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ): نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
١٦. أبو الحسين الخياط المعتزلي (ت ٣٢١هـ): كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق وتقديم وتعليق: الدكتور نيرج، دار ومكتبة بيبليون، جبيل - لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م.
١٧. أبو حيان الأندلسي: أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ): البحر المحيط، تحقيق: شيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٨. الذهبي: محمد حسين:

-التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر - القاهرة، د.ت.

-الوحي والقرآن الكريم، الناشر مكتبة وهبة - القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٩. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق:

محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٠. الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي

(ت ٦٠٦هـ): التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٢١. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ): فتح القدير، مطبعة مصطفى

البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط٢، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٢٢. الشيرازي: ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة للطباعة

والنشر والتوزيع - بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٣. الشهيد مرتضى مطهري:

- النبوة، ترجمة: جواد علي كسار، دار الخوراء للطباعة والنشر والتوزيع - مؤسسة أم

القرى، ١٤١٩هـ.

٢٤. الوحي والنبوة، إصدارات قم المقدسة، د.ت.

٢٥. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان،

ط١٨، ١٩٩٠م.

٢٦. عبد الله بن المقفع: الآثار الكاملة، حققها وشرحها وقَدَّم لها: د. عمر الطَّبَّاع،

شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١،

١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٧. عبد الرحمن بدوي: من تأريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر - القاهرة، ط٢،

١٩٩٣م.

٢٨. عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر دار الفكر الجديد-العراق، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٩. العلوي: يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم اليماني (ت٧٤٩هـ): الطراز، تحقيق:

عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣٠. الفراهيدي: الخليل بن احمد (ت١٧٥هـ): العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود.

ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.

٣١. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ): تأويل مشكل

القرآن، تحقيق: سعد بن نجدت عمر، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث،

مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

٣٢. الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت٣٢٩هـ): الكافي،

تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، مطبعة حيدري، الناشر: دار الكتب

الإسلامية - طهران، ط٣، ١٣٦٧ش.

٣٣. محمد حسين الصغير: نظرات معاصرة في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي،

بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٣٤. محمد رشيد رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة

القلموني الحسيني (ت١٣٥٤هـ): الوحي المحمدي، دار الكتب العلمية - بيروت،

ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٥. محمد نور الدين المنجد: الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم - بين النظرية

والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٣٦. معروف الرصافي: كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات

الجمال، المانيا، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٧. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، مطبعة دار صادر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، د.ت.

٣٨. مناع القطاع: مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣٩. مهدي حارث الغانمي: سقيفة اللغة انحدارة اللغة من الدين إلى السلطة، دار المدينة الفاضلة، العراق - بغداد، ط ١، ٢٠١٤م.

الرسائل والأطاريح

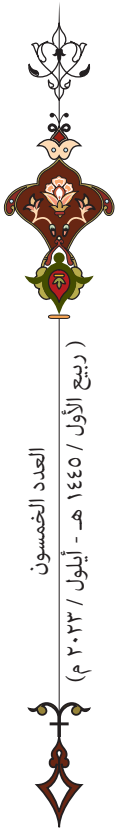
١. خالد علي العمري: إعجاز القرآن التأثري، (رسالة ماجستير)، بإشراف: د. حبيب حسن السامرائي، كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة أهل البيت (ع)، ١٩٩٩م.

٢. سحر جاسم الطريحي: الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، (أطروحة دكتوراه)، بإشراف: الأستاذ الأول المتمرس محمد حسين علي الصغير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، ٢٠١٢م.

البحوث المنشورة

١. أحمد واعظي: الهرمونطقيا المعاصرة والنصوص الدينية - رؤية نقدية لمفهوم محمد مجتهد شبستري في القراءة النبوية للعالم، (بحث منشور)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة: ١٧، العدد: ٥٣ - ٥٤، ٢٠١٣م.

٢. محمد مجتهد شبستري: حوار مع محمد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة: ١٧، العدد: ٥٣ - ٥٤، ٢٠١٣م.



وَيْبُ الصَّالِحِينَ