AL-QANATIR
INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
eISSN: 2289-9944
Vol. 19. No. 1. July Issue (2020)

GERMAN CONTEMPORANOUS ORIENTALISM AND QURAN STUDIES: A CRITIQUE OF CHRISTOPH LUXENBERG'S 'DIE SYRO-ARAMÄISCHE LESART DES KORAN'

الاستشراق الألماني المعاصر والدّراسات القرآنية: القراءة السريانية–الآرامية للقرآن لكريستوف لكسنبرغ أنموذجا

Abstract

This paper tackles contemporaneous orientalist study of the Holy Quran. First, it focused on the distinguishing features of orientalism and examined its most important theories and analytical methods of colonial and postcolonial orientalism. Then, it dealt with one exemplifying model of contemporary German orientalism in the third millennium, namely "Die syro-aramäische Lesart des Koran" (the Syrio-Aramaic Reading of the Quran) by Christoph Luxenberg. The paper studied Luxenberg's historical, linguistics and apologetic assumptions, and discussed some of his 'new interpretations' of Quranic vernaculars. Among the most important findings is that New Orientalism of the Holy Quran has not changed either in terms of forms or content; as it has continued tackling the same problematic of the early 18th century. Remarkably, orientalism has not benefited from the systematic and cognitive developments that characterized human sciences in the second half of the twentieth century.

Keywords: *Quran, Orientalism, Syriac, Aramaic, Christoph Luxenberg.*

ملخص البحث

عالج هذا البحث قضيّة الاستشراق الجديد الدّراس للقرآن الكريم من خلال نموذج تطبيقي من الاستشراق الألماني المعاصر. فدرس أوّلا السّمات المميّزة للاستشراق المتخصّص في الأديان مدقّقا النّظر في أهمّ الخصائص الواسمة لنظريّاته العامّة ومناهجه التّحليليّة. ثمّ حلّل أنموذجا من الاستشراق الألمانيّ المعاصر في الألفيّة الثّالثة من خلال كتاب "القراءة السّريانيّة–الآرامية للقرآن" لكريستوف لكسنبرغ. ففكّك أهمّ فرضيّات لكسنبرغ المنهجيّة واللّسانيّة التّاريخيّة، ثمّ درس نماذج من تأويلاته الجديدة تحليلا ونقدا. ومن أهمّ النّتائج المتوصَّل إليها أنّ الاستشراق المعاصر الدّارس للقرآن الكريم قد بدّل أشكاله دون أن يُبدّل إشكاليّاته: أي إنّه ظلّ محافظا على السّمات العامّة الّتي ميّزته منذ انطلاقته الأولى في القرن الثّامن عشر وظلّ الاستقطاع والتّوجيه والتّشكيك وتطويع المادّة العلميّة لفرضيّات مُسلَّم بها سلفا أهم ما يميّزه منهجيّا ومفهوميّا، حتّى وإن كانت تلك الفرضيّات لا تستند إلى أيّ أساس علميّ أو تاريخيّ معضود أو مرجّح. وتبيّن أن الاستشراق–بصفته منهجا غربيا– لم يستفد شيئا من التطوّرات المنهجيّة والمعرفيّة الّتي

وسمت مختلف العلوم الإنسانيّة الغربيّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين، فأهمل مختلف مقارباتها وظلّ يعتمد على مناهج بالية تعود إلى القرن الثّامن عشر. الكلمات المفتاحية: القرآن، الاستشراق، السريانية، الآرامية، كريستوف لكسنبرغ.	

مقدمة

اهتم الاستشراق اهتماما كبيرا بالفكر الدّينيّ الشّرقي. تنوّعت المقاربات الاستشراقية في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر فكان منها التّاريخي والفيلولوجي والمقارني، واستمرّت فاعلة إلى أواسط القرن العشرين. فدُرِسَت أديان الهند والصّين خاصّة دراسات عميقة. وارتبطت دراستها بشكل أو بآخر بالحركة الاستعماريّة التي سعت إلى تفهمّ نمط تفكير شعوب جنوب شرق آسيا ونمط عيشها وصارت نتائجها الفكريّة والثّقافيّة والاجتماعيّة إيديولوجيا رسميّة للقوى الاستعماريّة. فكانت غايتها المعلنة "تحضير" تلك الشّعوب، والخفيّة هي إخضاعها للهيمنة الغربيّة الماديّة المباشرة والثّقافيّة غير المباشرة. وتمّ التّركيز أساسا على البوذيّة والكنفشيوسيّة لصلة الأولى بالعالم الرّوحي للشرق وصلة الثّانية بالنّظامين الاجتماعي والسّياسي لذلك الفضاء.

ولم يخرج الإسلام عن هذا الإطار باعتبار أنّه يجمع بين هذه الآفاق جمعا تكوينيّا. ولكنّ الفضاء الجغرافي الذّي تشكّل فيه الإسلام يختلف عن فضاء الشّرق الأقصى تاريخيّا وثقافيّا واجتماعيّا ويشترك مع اليهوديّة والنصرانية في مكوّنات فضاء الشّرق الأوسط. ويتحدّى الإسلام كلّ الأطر المؤسّسة لهذين الدّينين في أصلهما، ويتحدّى بذلك الفكر الغربيّ الذي يصدر عنه المستشرقون عقديّا وثقافيّا وتاريخيّا.

العقديّ يتمثّل في أنّ الإسلام كان بديلا ربّانيّا عن هذين الدّينين يتجاوزهما تجاوزا كاملا مستندا إلى ذات الأسس التي بنيا عليها: وحدانيّة الله والنّبوّة والوحي والنّصّ والجزاء. والثّقافيّ يتمثّل في أنّ الدّين الإسلاميّ أسّس لحضارة أثّرت تأثيرا كبيرا في فضاء الشّرق الأوسط في العصر الوسيط علما وفكرا وفلسفة ودينا وفنّا. والتّاريخيّ يتمثّل في أنّ الإسلام هو الدّين الوحيد الذي انتشر انتشارا كبيرا في العصر الوسيط فمثّل بديلا حضاريّا مخالفا للمشروع الغربي، أو هكذا يتصوّر الغربيّون على الأقل.

فأضافت هذه الأبعاد إلى الدّرس الاستشراقي–الاستعماري بعدا جديدا ووجّهه وجهة جديدة مختلفة اختلافا جذريّا عن كيفيّة مقاربته لأديان الشّرق الأقصى كالهندوسية والبوذيّة والكنفشيوسيّة والطّاويّة والمدارس والمذاهب الّتي تشاركهما الأفق الثّقافي والجغرافيّ. فسعى هذا الدّرس، بالإضافة إلى التّوجّه الأوّل، إلى محاولة نقض الإسلام وتفكيك بنيته الدّاخليّة ومقوّماته الأساسيّة في كلّ جوانبها الماديّة والرّمزيّة والرّوحيّة.

ولكنّ مقوّمات المقولات الاستشراقيّة الكلاسيكيّة المبثوثة في متون ومصنّفات مختلفة المناهج والمدارس قد تمّت مراجعة كثير من مفاصلها ومقوماتها في النّصف الثّاني من القرن العشرين على يد باحثين كثر من مدارس مختلفة خاصّة بعد بروز مدارس النّقد ما بعد الاستعماري Post Colonial Criticism والتّحوّلات المنهجيّة والمعرفيّة الّتي عرفتها مدارس الحداثة وما بعد الحداثة مثل ما بعد البنيويّة Post Structuralism والتّأويليّة Hermeneutics والتّاريخانيّة الجديدة New Historicism والماديّة الثّقافيّة Cultural Materialism والمراجعات التّاريخيّة Historical Revisionism.

فتغيّر الدّرس الاستشراقي تغيّرا جذريّا فيما يخصّ الفكر الدّيني الآسيوي إلى درجة أنّ الباحثين المعاصرين في هذا الفكر صاروا يعتبرون أغلب ما كُتِب في الحقبة الاستشراقيّة عن البوذيّة والكنفشيوسيّة صبيانيّات مضحكة، وصاروا يعترفون بأثر هذين النّظامين في الفكر الغربيّ في حدّ ذاته في مرحلة ما بعد الحداثة، ويقرّون بأن كثيرا من تأصيلات ما بعد الحداثة قد تأثّرت بأفكار بوذا أو كنفشيوس أو لاوتسي.[١] ثمّ تشكّل وعي آسيويّ معاصر يستند إلى مفهوم النّسبيّة الثّقافيّة Cultural Relativism وقوامه مراجعة مدى جدوى توظيف المفاهيم والنّظريات الغربيّة لتحليل الفكر الدّيني الشّرقي بناء على الاختلاف اللّغوي والثّقافي والفلسفي والتّاريخي لأديان هذا الفكر عن نظيراتها الغربيّة.[2]

أمّا الدّرس الاستشراقيّ للفكر الإسلامي فقد تواصل إلى يومنا هذا دون أن يفقد زخمه أو مبرّرات وجوده وظلّ محافظا على مسلّماته العامّة. ربّما يعود ذلك إلى الأسباب العقديّة والثّقافيّة والتّاريخيّة التي أشرنا إليها سابقا، وقد تدعّمت عبر تأصيل النّظريّة الهنتنقتونيّة عن صراع الحضارات.

مراحل الاستشراق وإشكالاته المنهجيّة

سبق وأن حلّلنا أهمّ مراحل الاستشراق وقسّمناها إلى أربع مراحل أساسيّة لكلّ واحدة مميّزاتها العامّة وخصائصها التّمييزيّة، وهي: الاستشراق الاستكشافي، والاستشراق الاستعماري، والاستشراق ما بعد الاستعماري، والاستشراق الجديد.[٣] ولكن بعد البحث والتّدقيق انجلى لنا أنّ ما يُصطلح على تسميته "بالاستشراق الجديد" لا يكاد ينطبق على الإسلام بصفة عامّة، وعلى الدّراسات القرآنيّة بصفة خاصّة. فهو ليس سوى تلوّن معاصر لفرضيّات الاستشراق التّقليديّ في مراحله الثلاث السّابقة. فمن جهة المقاربات: لا يزال هذا الاستشراق "الجديد" يعتمد على منهجيّتين أساسيّتين. أولاهما هي المنهجيّة النّقديّة التّاريخيّة Historisch-kritische Methode. وهي منهجيّة قد ابتكرها عدد من الباحثين الألمان في القرن

[١] المنصوري، المبروك. ٢٠١٤. صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي. بيروت: مركز نماء للدراسات والأبحاث.

[2] Kimura, Takeshi. 2004. 'The location of 'shinwa (≠ myth)' in the pre-war Japanese study of religions". Journal of Philosophical Thought, 22: 144-156.

[٣] المنصوري، المبروك. ٢٠١٤. صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي. بيروت: مركز نماء للدراسات والأبحاث.

التّاسع عشر واستعملوها لنقد نصوص العهدين القديم والجديد نظرا إلى أنّ بنيتهما العامّة والفترة التّاريخيّة التي دامت لتدوينهما تسمح بذلك؛ إذ استمرّ الوحي والتّدوين في التّوراة أكثر من ألف سنة، بينما يُقِرّ مؤلّفو الأناجيل بأنّ ما كتبوه ليس الوحي الرّبّانيّ لعيسى بل هو تدوين لسيرة عيسى وأقواله بإلهام من الرّوح القدس. وقد حاول عدد من الباحثين توظيف هذه المقاربة توظيفا محدودا للبحث في القرآن. انطلقت هذه المقاربة من مسلّمة أنّ النّصّ القرآني نصّ تاريخيّ بشريّ خضع في إنتاجه وتدوينه وتطوّره لنفس الشّروط الماديّة والثّقافيّة والنّفسيّة التي يخضع لها أي إنتاج بشريّ، نازعة عنه أيّ مقوّم من مقوّمات القداسة مهما كان نوعها أو درجتها، واستعملت المنهج الاستدلالي للبرهنة على هذه المسلّمة التي حكمت كلّ مقوّمات الإسلام عقدية وشريعة وحقيقة.

وكان فيستنفيلد Wüstenfeld وقولدتسيهر Goldziher وبيكر Becker من أبرزهم في النّصف الأوّل من القرن العشرين. وسنجد أنّ هذه المنهجيّة ذاتها هي الّتي وظّفها لُكسنبرغ –مناط هذا البحث– معتبرا أنّ الأبحاث القرآنيّة الغربيّة Die abendländische Koranforschung مدينة لهذه المنهجيّة في توضيح مغالق النّصّ القرآنيّ.[٤] وهو أوّل من وظّفها في دراسة القرآن في الألفيّة الثّالثة.

أمّا المنهجيّة الثّانية في الدّرس الاستشراقي للقرآن فهي المقاربة الفيلولوجيّة المقارنيّة Komparativ Philologische أو التّاريخيّة Historish Philologische. وقد ارتبطت هذه المقاربة أيضا بالتّوراة والإنجيل نظرا إلى أنّ النّصّين يسمحان بذلك بنيويّا ولغويّا: إذ دوّنت التّوراة والتّلمود بالعبريّة واحتويتا على مقاطع آراميّة وسريانيّة. أمّا الأناجيل فقد دوّنت بالآراميّة وضاع الأصل الآرامي فلم يبق إلّا ترجمات مبكّرة إلى الإغريقيّة والسّريانيّة ثمّ إلى اللاتينيّة. واختلاف النّسخ والمخطوطات يسمح بالتّعامل معها تعاملا فيلولوجيّا. وقد جعل الانتساب العائلي أو الجوار الجغرافي العربيّة والعبريّة والآراميّة والسّريانيّة والفارسيّة والحبشيّة تتقارب أو تشترك في كثير من المكوّنات الاشتقاقيّة والصّرفيّة والمعجميّة والتّركيبيّة والدّلاليّة.

ونسب عدد من المفسّرين العرب القدامى بعض مفردات القرآن التي لم يجدوا لها اشتقاقا في العربيّة إلى أصول غير عربيّة، في حين اختلفوا اختلافا بيّنا في كثير من الألفاظ الأخرى فنسبوها ترجيحا إلى إحدى هذه اللغات، أو عدّوها من غريب القرآن ورجّحوا معناها بالسّياق. ورغم ذلك فإن نسبة هذه الألفاظ في القرآن الكريم ضئيلة جدّا ولم تتعدّ الألفاظ المفردة المتباعدة ممّا جعل كثيرا من الباحثين في القرنين التّاسع عشر والقرن العشرين يركّزون خاصّة على قضيّة اختلاف لغة القرآن عن لغة الشّعر العربيّ قبل الإسلام. وكان المستشرق الألماني كارل فولّرز Vollers الرّائد في هذا المجال.

إلّا أنّ تيودور نولدكه Nöldeke بيّن أنّ الاختلاف كامن في الأسلوب فقط، ولا تكاد تختلف عربيّة القرآن عن عربيّة الشّعر الجاهليّ. أمّا ألفونس مينقانا Mingana فقد بحث أثر لغات الجوار الثّقافي أو

[4] Luxenberg, Christoph. 2000. Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koran Sprache. Berlin: Das Arabische Buch. 49-51.

العائلي في النّصّ القرآني. وركّز على السّريانيّة أساسا.[٥] ولكنّه لم يتوقّف عند الجانب اللّساني العلمي الذي يدرس التّأثّر المتبادل بل تعدّاه إلى اعتبار القرآن مجرّد نقل عن نصوص آراميّة وسريانيّة أصليّة وقع تعريبها لاحقا. ثمّ تدعّمت هذه المقاربة بدراسة آرثر جيفري Jeffery عن المفردات الغريبة في القرآن المنشورة سنة ١٩٣٧، إذ وفّرت مادّة كثيرة للباحثين في أثر لغات الشّرق الأوسط في ألفاظ القرآن. وسيعتمد الاستشراق "الجديد" مع لكسنبرغ على هذه المنهجيّة أيضا بفرعيها التّاريخيّ والمقارنيّ. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الاستشراق "الجديد" يستبطن ثلاث نظريّات قديمة متجدّدة في الدّرس الاستشراقي للقرآن.

النّظريّة الأولى: هي نظريّة التيولوجي الألماني قونتر ليلنق Günter Lüling وعنوانها "قرآن أور Ur-Kuran". وقد نشرت سنة ١٩٧٤. "قرآن أور" تعني "القرآن الأصل". ومصطلح "نصّ أورUr–Text" ظهر في الدّراسات النّقديّة الأدبيّة الجديدة ويعني أنّ النّصّ الأدبيّ يتكوّن من جملة من النّصوص المتراكمة والمتعاقبة التي يأخذ بعضها عن بعض. وبهذا الفهم فإنّ النّصوص الأدبيّة قد نشأت عن "نصّ أصل" أو "نصّ أور"، مفهوما نقديّا، لا واقعا فعليّا. فنقّاد الأدب المعاصرين لم يبحثوا تاريخيّا عن "نصّ أور" بل اعتبروه مجرّد مفهوم تحليليّ موصول بنظريّة تراكم النّصوص وتفاعلها عبر مصطلح التّناصّ Intertextuality، للإحالة على سياقها الثّقافي الشّامل الذي تشكّلت فيه أمّا البحث الفعليّ عن "نصّ أور" فليس سوى وهم عندهم.

استعار قونتر ليلنق هذا المصطلح من النّقد الأدبي وبدل أن يستعمله باعتباره تصوّرا نظريّا راح يبحث فعليّا عن هذا "النّصّ القرآنيّ الأصل" فوقع–عن قصد– في الوهم الذي نبّه إليه نقّاد الأدب. وهنا صارت الفرضيّة واضحة لدى القارئ. القرآن ليس سوى تركيب عربيّ لجملة من النّصوص اليهوديّة والنصرانية، تمثّل القرآن الأصل: قرآن أور، عبر التّرجمة الحرفيّة أو عبر المحاكاة. وبعد انتقاء كثير من الأمثلة والشّواهد وتطويعها لتلائم الفرضيّة قسرا خلص ليلنق إلى أنّ ما يزيد عن ثلث القرآن، قصار السّور تحديدا، نظرا إلى طابعها الشّعري وأسلوبها الغنائي الدّينيّ، ليست سوى مقاطع من أناشيد كنسيّة نصرانية كان يردّدها الكهّان في صلواتهم.[٦]

ورغم أنّ أساتذة الدّراسات القرآنيّة قد انتقدوا هذه الفرضيّة، فذهب فرونسوا دي بلوا De Blois إلى اعتبارها فرضيّة استشراقيّة قديمة لم تعد لها أيّة قيمة أكاديميّة في الدّراسات القرآنيّة الغربيّة المعاصرة،[٧] واعتبرت أنقيلكا نويفرت Neuwirth بحث ليلنق "فوضويّا" باعتبار حججه تدور كلّها على افتراض غير مدعوم. وبما أنّه لا توجد أية طريقة للبرهنة برهنة علميّة على صحّة هذه الفرضيّات أو التّثبّت منها فإنّ

[5] Mingana, A. 1927. Syriac influence on the style of the Kuran. Cambridge: Cambridge University Press.
[6] Lüling, Günter. 1993. Über den Ur-Koran: An Sätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran. Berlin: Verlagbuch, 1993.
[7] De Blois, François. 2003. "Review of 'Die syro-aramäische Lezart des Koran'". Journal of Qur'anic Studies V 1: 92-97.

"قرآن أور" سيركّب ليلائم هذه الفرضيّات التي تنبني على تصوّرات ذاتيّة للباحث وستطوّع المادّة لهذا الغرض تطويعا تعسّفيّا،[٨] فإنّ لُكسبرغ قد وظّف نظريّة ليلنق توظيفا مباشرا ليُحاول ان يُثبت أنّ القرآن قد دُوّن في بدايته في شكل "خليط لغوي عربي–آرامي–سرياني". وبما أنّ مسلمين اللاحقين–حسب رأيه– لم يعودوا يفهمون الأصل القرآني أو "قرآن أور" فقد حوّلوا هذا الخليط إلى العربيّة قدر ما يستطيعون عبر تنقيط القرآن تنقيطا حرّا يعطي الكلمات السّريانيّة معاني عربيّة دون أن يغيّروا رسم الألفاظ. وخلقوا أسطورة النّقل الشّفوي ليدعموا أصليّة النّصّ.

النّظريّة الثّانية هي نظريّة جون وانسبرا[٩] في كتابه "دراسات قرآنيّة". وأطروحته المركزيّة أنّ القرآن لم يدوّن إلّا بعد حوالى قرن ونصف من وفاة الرّسول؛ ممّا يجعل القرآن خليطا من المقاطع التي تواصل تأليفها وجمعها فترة تاريخيّة طويلة. ورجّح وانسبرا أنّ نصّ القرآن ظلّ يتطوّر حتى نهاية القرن السّابع الميلادي، وأنّه لم يجمع ولم يتّخذ شكله النّهائيّ إلّا في القرن التّاسع لأنّ كلّ المعلومات الموثّقة توثيقا تاريخيّا–حسب رأيه– يرجع تاريخها إلى ما بين قرن ونصف إلى ثلاثة قرون من وفاة الرّسول.

والنّتيجة المركزيّة عند وانسبرا هي أنّ القرآن نصّ بشريّ لم يظهر إلّا بعد وفاة نبيّه ووفاة أصحاب النّبيّ الأوائل وقد تدخّل كثير من المسلمين بإضافة مقاطع إلى ما عرف من شذرات ظهرت بعد وفاة الرّسول ونسبت إليه. وبهذا صار تاريخ تدوين القرآن مماثلا لتاريخ تدوين الإنجيل. فكلاهما لم يظهر إلّا بعد أكثر من نصف قرن من وفاة نبيّه وكلاهما قد ألّفه أصحاب النّبيّ أو أصحاب أصحاب النّبيّ. الفرق الوحيد أنّ الإنجيل دوّن أربع مرّات على يد متى ومرقس ويوحنا ولوقا مما يسمح بمقارنة النّسخ وتكميل أحدها للآخر أمّا القرآن فلا توجد منه سوى نسخة واحدة ممّا يحدّ من إمكانات المقارنة.

النّظريّة الثّالثة لمايكل كوك وباتريسيا كرونه[١٠] وعنوان كتابهما "الهاجريّة وتكوين العالم الإسلامي". وقد رفض كلاهما استعمال كلّ الوثائق التّاريخيّة العربيّة بسبب عدم معاصرتها للأحداث التي دوّنت تفاصيلها وشكّكا في قيمتها العلميّة التّاريخيّة واستعاضا عنها بالوثائق غير العربيّة المعاصرة للرّسول دون أن يهتمّا بالمضمون العقدي اليهودي أو النصراني الذي يؤطّرها ودون أن يطرحا إمكانيّة تأثير الغايات الدّينيّة الجدليّة التي كتبت من أجلها في مصداقيّتها العلميّة. وقد انتقد فراد دونر[١١] في كتابه "روايات مصادر الإسلام" هذا الاتّجاه الشّكّي (Skeptical) باعتباره غير مدعوم بحجج علميّة واضحة ودقيقة. عاد

[8] Neuwirth, Angelika. 2003. "Quranic History a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran". Journal of Qur'anic Studies V 1 : 1-18.
[9] Wansbrough, John. 1977. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford: Oxford University Press.
[10] Cook, M., and P. Crone. 1977. Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge: Cambridge University Press.
[11] Donner, Fred. 1998. Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic History. Princeton: Darwin Press.

لُكسنبرغ إلى هذه النّظريّات الثّلاث ووظّفها في بحثه توظيفا مباشرا ليستدلّ على أنّ القرآن خليط سريانيّ–آراميّ لم يفهم منه العرب المسلمون شيئا لجهلهم بهاتين اللغتين.

فرضيّات الاستشراق "الجديد" ومناهجه التّحليليّة

تبيّن المقاربة المضمونية أن الاستشراق الدّارس للقرآن الكريم في كلّ مراحله السّابقة لا يكاد يختلف في فرضيّاته العامّة ومناهجه التّحليليّة، وأنّه لم يستفد شيئا من التّحوّلات المفهوميّة والمنهجيّة الّتي أنتجتها تطوّرات الفكر الغربي في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بل واصل نفس النهج التّشكيكي الذي سلكه المستشرقون الأوائل في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر حول نبوّة محمّد عليه السلام، وقدسيّة القرآن الكريم. فما فرضيّات الاستشراق الجديد في الألفيّة الثّالثة؟ وما مناهجه التّحليليّة؟

للإجابة عن هذين السّؤالين سنختار كتابا نُشر سنة ٢٠٠٣، في ألمانيا لكريستوف لُكسنبرغ وعنوانه: "قراءة سريانيّة آراميّة للقرآن: مساهمة في تفسير لغة القرآن" صادر عن دار الكتاب العربي ببرلين. ويعدّ عمله فاتحة الدّراسات الاستشراقيّة الجديدة في الألفيّة الثّالثة. وكتاب لُكسنبرغ قراءة سريانيّة–آراميّة للقرآن. ولكنّها ليست مجرّد قراءة بمعنى التّأويل بل قراءة حرفيّة ودلاليّة لألفاظ القرآن ومعانيه. وقد اعتمد لكسنبرغ على حملة من الفرضيّات أوّلها أنّ القرآن ليس سوى كتاب فصول (Lectionar): كتاب تراتيل طقسيّة نصرانية كانت تتلى في القدّاس وتستخدم في الكنائس النصرانية في سوريا. ولفظة القرآن نفسها حسب تحليله الفيلولوجي المقارني مشتقة من الأصل السرياني "قِريانا" التي تعني "كتاب الفصول". وبهذا فإنّ القرآن هو كتاب فصول آرامي–سوري أو سرياني، وقد شاركت أجيال متعاقبة كثيرة في تطوير هذه النّصوص الكنسيّة لتنتج القرآن في صيغته العربيّة في القرون اللاحقة.

ومضمون الفرضيّة الثّانية أنّ محمّدا لم يكن يهدف عند ترجمة هذا "القريان" (من السّريانيّة إلى "خليط عربيّ–سرياني–آرامي") إلى إنشاء دين جديد بل كان فقط ممثلا لإرساليّة تبشيريّة نصرانية. ولكنّ هذا المجهود التّبشيري المحمّدي انحرف عن مساره في حدود القرن التّاسع الميلادي ليصبح دينا مستقلّا عن النصرانية. لقد "زاغ" المسلمون اللاحقون–حسب نظرية لكسنبرغ– عن المقصد الأوّل "لدعوة محمّد حين حوّلوها إلى دين". ولما لم يعودوا يعرفون اللغة السّريانيّة والآراميّة أضافوا النّقاط إلى "القريان" غير المنقّط متوهّمين أنّه كتب باللغة العربيّة.

وعندما لم يدركوا معنى اللفظة السّريانيّة نقّطوا اعتباطا. وهذا ما أدّى إلى "غريب القرآن". وقد اعتمد على خمسة وسبعين لفظا قرآنيّا واشتغل عليها وربطها بأصولها السّريانيّة لفظا ومعنى ليستنتج أنّ الألفاظ التي اعتبرت قديما من غريب القرآن والمقاطع التي يبدو تفسيرها القديم غير منطقي أو على الأقلّ غير مقنع، حسب تصوّره، هي ألفاظ ومقاطع سريانيّة رسمت في النّصّ القرآني بشكل خاطئ وقرئت بشكل خاطئ وفسّرت أيضا بشكل خاطئ. والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ كامن في إعادتها إلى جذورها السّريانيّة

والآراميّة التي تعتبر لغة أور (Ur Sprache) بالنّسبة إلى العربيّة. وبما أنّ التّراث الإسلامي والاستشراقي كلّه قد بني على مسلّمة عروبة القرآن رسما ولفظا ومعنى فإنّه يفقد معناه علميّا وتاريخيّا ويشرّع هذا لعدم الاعتماد عليه في فهم القرآن–حسب لكسنبرغ–.

وقد استند في كلّ هذا التوجّه إلى فرضيّات كثيرة مسلّم بها عنده تسليما مطلقا ومنها أنّ السّريانيّة كانت هي اللغة الأكثر استعمالا في كلّ الجزيرة العربيّة نطقا وكتابة حتى في الحجاز، وأنّ سكّان مكّة ظلّوا إلى حدود القرن الثّامن الميلادي يتكلّمون السّريانيّة، وأنّ اللغة العربيّة لم تبدأ في الانتشار تدريجيّا إلّا في بداية القرن الثّامن وكانت في بدايتها مجرّد "خليط لغويّ آرامي–سرياني–عربي"، وأنّ قضيّة النّقل الشّفوي للقرآن ليست سوى أسطورة متأخّرة اعتمدت لتبرير قدسيّة القرآن بعد أن تحوّل الإسلام إلى دين.[١٢] ودرس لُكسنبرغ اشتقاق السّريانيّة مبيّنا أنّ أهمّيتها جعلت الرّسول يأمر أحد أتباعه بتعلّمها هي والعبريّة. وكان طلبة السّريانيّة والعبريّة هؤلاء هم أوّل كتبة القريان المحمّدي. ورجّح أنّ هؤلاء الكتبة كانوا من العرب النصرانيين وأنّهم كانوا يشاركون في طقوس الكنيسة النصرانية السّريانيّة.

ثمّ واصل لُكسنبرغ نظريّته ليختبر هذه الفرضيّة: بما أنّ السّريانيّة كانت اللغة المكتوبة عند العرب، وبما أنها مثّلت الوالدة الثّقافيّة (Cultural matrix) للشرق الأدنى، تماما مثلما كانت الأكاديّة قبلها والعربيّة بعدها، فمن المنطقيّ أنّها قد أثّرت تأثيرا كبيرا في العربيّة.واعتمد علىمنهجيّة فيلولوجيّة ليصوغ ما سمّاه "القراءة الجديدة للقرآن[١٣] Die neue Lesung des Koran. فكانت هذه النّظريّة من أدقّ نماذج الاستشراق الجديد الدارس للقرآن الكريم.

المنطلقات اللّغويّة التّاريخيّة

لنشر في البداية أنّه لا توجد حقائق نهائيّة في قضايا تاريخيّة اللّغات السّاميّة وتطوّراتها. توجد فقط مقاربات مختلفة الدّرجة في العلميّة لأنّ اللغات في بدايات تشكّلها ترتبط بالشّفويّ لا بالمكتوب. وكل ما تؤسّس عليه الحقائق العلميّة ينبني على المكتوب المتبقّي لنا. قد تدوّن لغة لاحقة نظرا إلى الأهميّة السّياسيّة أو الاقتصاديّة أو الدّينيّة لمن تكلّموا بها وتُهمَل لغات أخرى أقدم منها لأنّ من تكلّموا بها لم يكن لهم وزن بتلك المقاييس أو أنّهم لم يعتمدوا نظام الكتابة إلّا في فترات متأخّرة، ولكنّ لغتهم أقدم من اللغة المدوّنة المكتوبة بقرون. وهذا يوقع الباحثين في تاريخيّة الألسن في إشكالات منها أنّ كثيرا منهم يعتبر ما دوّن أوّلا هو الأصل أو الأقدم، تماما مثل حال الآراميّة والعربيّة والسّريانيّة، وليس هذا صحيحا آليّا. وهذا هو الخطأ المركزيّ الذي وقع فيه لُكسنبرغ سهوا أو عمدا.

[12] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 306.

[١٣] المرجع السابق، ص ٣٠٦.

عُرفت القبائل التي سكنت قديما مابين فارس شرقا والمتوسط غربا والأرمن واليونان شمالا وحدود جزيرة العرب جنوبا ببني آرام والآراميّين. وسُمّيت هذه البلاد آرام لما ذُكر في التّوراة من أنّ آرام بن سام هو الذي سكنها.[١٤] الكلدانيّون هم أهل بابل وجنوب العراق. والأشوريّون هم سكان أشور في شمال العراق (نينوى). والأدوميّون هم أهل الشّام. وتسمية الآراميّين تشملهم جميعا. والآراميّة فرع من فروع اللغات السّامية المنتشرة في الشرق الأوسط القديم. وقد انتشرت الآرامية من بلاد سوريا إلى حدود الصّين منذ القرن السّادس قبل الميلاد.

واستخدم الفرس الآراميّة لغة رسمية في إمبراطوريتهم الواسعة فترة من الزّمن، واستعملوا الخط الآرامي لكتابة الفارسية الوسطى: الفهلوية. ونشر الأنباط الآراميون اللغة والكتابة الآرامية في الجزء الشمالي من الجزيرة العربية منذ أواخر القرن الرّابع قبل الميلاد. وقد جعل اليهودُ الآراميةَ لغة لهم بعد الأسر البابلي ودونوا بها بعض أسفار العهد القديم منها أبسوقة في سفر إرميا وأبسوقات وفصول في سفر عزرا وخمسة فصول كاملة في سفر دانيال. وكانت الآراميّة منتشرة بفلسطين في بداية الميلاد وبها تكلم عيسى وصنّف آباء الكنيسة المشرقيّة وعلماؤها الأوائل.[١٥]

فالسّريانيّة لغة حادثة تطوّرت عن الآراميّة في القرون الميلاديّة الأولى وسبب ذلك الزّخم اللّغوي الذي أحدثته النصرانية منذ بدايات القرن الثّالث الميلادي. وبهذا فإنّ السّريانيّة ليست هي الآراميّة بل هي لغة متفرّعة عنها وهي ليست من جيل العربيّة أصلا بل هي أحدث منها بكثير لأنّ العربيّة من جيل الآراميّة وقد تفرّعتا عن اللغة السّاميّة الأمّ. والدّليل الذي يوظّفه الباحثون أنّ الآراميّة ظلّت لغة بلاد العراق إلى حدود القرن الرّابع الميلادي وكانت اللّغة الأولى في سوريا الكبرى في القرن الأوّل الميلادي وبها تكلّم عيسى وبها دوّنت الأناجيل الأولى.

وحافظت على مكانتها إلى حدود القرن الثّالث الميلادي عندما بدأت السّريانيّة تتشكّل وتتطوّر لتدوّن في بدايات القرن الرّابع الميلادي وتصبح اللّغة الدّينيّة الأولى وحاملة الثّقافة الشّرقيّة، في حين ظلّت العربيّة الأولى، التي من هي من جيل الآراميّة، والعربيّة القديمة التي تطوّرت عنها في القرون الميلاديّة الأولى شفويّة نظرا إلى الطّابع البدويّ للمتكلّمين بها وإلى عدم حاجتهم إلى الكتابة شأن البدو في كلّ زمان ومكان.

أمّا المستشرقون فيذهبون إلى رأي مخالف تماما. فهم يعتبرون أنّ السّريانيّة والكلدانيّة اللّتين تفرّعتا عن الآراميّة هما في الحقيقة لهجتان للغة واحدة ولا فرق بينهما إلّا في النّطق. فكأنّ اللغة البابليّة القديمة سمّيت أوّلا آراميّة ثمّ تطوّرت فصارت كلدانيّة ثم وقع تغيير آخر فيها فسميت سريانيّة. وحصل تطوّر في

---

[١٤] رشدي، زاكية. ١٩٧٨. السريانية: نحوها وصرفها. القاهرة: دار الثقافة للطّباعة والنّشر. ص. ٩.

[١٥] عبده، سمير. ١٩٧٧. السريان قديما وحديثا. عمّان: دار الشروق، ص. ٢٥.

السّريانيّة (أي الآراميّة) على مستوى الحركات فعُدّتا لغتين اثنتين شرقية وغربيّة. واعتبر المستشرقون الآرامية الشرقية لغة بلاد العراق والآراميّة الغربية (السّريانيّة) لغة سوريا الكبرى. وبينهما اختلاف في الحركات وبعض الألفاظ. وبعد انتشار النصرانية بين السريان تبنّوا هذه التسمية ليتميزوا بها عن الاسم القديم "الآراميين" الذي صار مرادفا للوثنيّين. فصار السرياني هو النصراني والآرامي هو الوثني.[١٦] السّريانيّة الغربيّة يستعملها الموارنة والسّريان الكاثوليك والأرتودوكس، والسّريانيّة الشّرقيّة يستعملها الكلدانيّون الكاثوليك والنّساطرة أي الأشوريّون. ولا زالت الطّائفة المارونيّة تعتمد السّريانيّة لغة طقوسها. وقد تعمّق هذا الاختلاف بعد ظهور النّزاع بين النّساطرة واليعاقبة ويبدو ذلك واضحا في مدرستي الرّها ونصيبين.

وبهذا الفهم فإنّ السّريانيّة هي الآراميّة في شكلها الغربيّ، ولهذا يستعمل المستشرقون اسم "الآراميّة–السّوريّة" أو "السّريانيّة–الآراميّة"، وهو الاسم الذي استعمله لكسمبورغ، لينسبوا كلّ تراث الآراميّة وأمجادها إلى السّريان النصرانيين وليجعلوها من جيل العربيّة حتى تجوز دراسة أثرها في العربيّة. ويذكر المؤرّخون أنّ أوّل من كتب في نحو السّريانيّة يوسف الأهوازي المتوفى (سنة ٥٨٠م) أستاذ مدرسة نصيبين. وقد اشتغل يعقوب الرهاوي (ت ٧١٠م) بآداب اللغة السّريانيّة وألّف فيها كتابا عمدة. واشتهر من نحاة السريان يشوع دناح في القرن الثامن وحنين بن إسحاق (ت ٨٧٣م) وإلياس الطيرهالي (ت ١٠٤٩م) وقد نهج في اللغة السريانية منهج النّحاة العرب.

واعتمد لُكسنبرغ على هذا الرّأي ليذهب إلى أنّ السّريانيّة ظلّت هي اللغة الرّسميّة في الجزيرة العربيّة إلى عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥/ ٧٠٥). وقد تشكّلت العربيّة وتطوّرت لفظا ومعنى وخطّا في أفق آرامي–سوري أو سرياني، وبهذا الخليط اللغويّ دوّن القرآن أوّل مرّة. وتختلف لغة القرآن اختلافا كبيرا عن اللّغة التي وضع النحويّون اللاحقون على أساسها قواعد النّحو العربيّ منذ عهد سيبويه المتوفى سنة (٧٩٥م). وشكّ في مدى معرفة هؤلاء الأعاجم باللغة العربيّة أو على الأقل في معرفتهم بأصولها السّريانيّة والآراميّة.[١٧] وقد استند في ذلك إلى رأي للطّبري[١٨] ناشد فيه "أهل اللّسان الذين لهم علم باللّسان الذي أنزل به القرآن... والذين هم أوضحهم برهانا في ما ترجم... أن يتفضلوا بتفسير ما تيسّر لهم من قبل علمهم... كائنا من كان ذلك المتأوّل والمفسّر".

وبما أنّ كلّ المفسّرين القدامى قد اعتمدوا على نحو عربيّة سيبويه اللاحق تقعيده للفترة التي دوّن فيها القرآن، وقد وُضِع هذا النّحو اعتمادا على استقراء عربيّة القرن التّاسع لا العربيّة الهجينة التي كُتب بها القرآن في القرن السّابع وكان هؤلاء النّحاة يجهلونها. وكثير من التّراكيب النّحويّة القرآنيّة التي شذّت عن

---

[١٦] رشدي، زاكية. ١٩٧٨. السريانية: نحوها وصرفها. القاهرة: دار الثقافة للطّباعة والنّشر. ص ١٠.

[17] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p.299.

[١٨] الطبري، أبو جعفر. ٢٠٠٠. جامع البيان. بيروت، مؤسسة الرسالة. ج ١، ص. ٩٣.

قواعد سيبويه ليست سوى تراكيب تحكمها قواعد النّحو السّرياني الذي دوّنت وفقه. ومن أمثلة ذلك عدم المطابقة بين التذكير والتّأنيث في الابتداء والإخبار.

وقد توجّه لُكسنبرغ[١٩] هذا التّوجّه ليربط النّصّ القرآنيّ لا بشكله المكتوب (المحرّف) –حسب رأيه– بل بشكله الشّفويّ المفترض الذي دوّن على أساسه في البداية وهو هذه اللّهجة العربيّة السريانية الهجينة التي كان يعتمدها تجار مكة وسكّانها في القرن السّابع الميلادي. وحاول أن يفهَم النّصّ في إطاره الآني Synchronic لحظة تشكّله الأوّل دون العودة إلى المؤثّرات العربيّة اللاحقة لغويّة كانت أو تفسيريّة أو معجميّة. واستعاض عنها بالمؤثّرات اللّغويّة السّابقة ذات الأصول السّريانيّة والآراميّة مفترضا أنّ نصّ القرآن نصّ تاريخيّ بشريّ انطلقت نواته الأولى من نصّ كنسيّ طقسيّ سريانيّ قديم وراحت تتطوّر إلى أن عرّب أغلبه في قرون لاحقة حين دوّنت العربيّة وتمّ نسيان هذا الأصل القديم. ووجّه المسلمون اللاحقون القرآن وجهة جديدة، فحوّلته من مجرّد كتاب تبشير بالنصرانية إلى نصّ دين جديد.[٢٠] ويسعى عمل لكسنبرغ الفيلولوجي المقارني إلى ربط ما غمض في القرآن بهذا الأصل المفترض بعد عمليّات فيلولوجيّة وتأويليّة معقّدة.

مضمون "القراءة السريانية الآراميّة" للقرآن

انقسم الكتاب "القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن" إلى ١٨ مقطعا. ومثّلت المقاطع من ١ إلى ١٠ المنطلقات المنهجيّة للكتاب ومركزها أنّ القرآن ليس سوى "قريان": كتاب فصول، وأنّ فهم القرآن على هذا الشّكل هو مفتاح فهم القرآن كلّه. أما المقاطع من ١١ إلى ١٨ فقدّمت قراءة جديدة للآيات التي اعتبرها لكسنبرغ إشكاليّة في النّصّ القرآني. وضمّ هذا الجزء الإشكاليّات المعجميّة والمورفولوجيّة والتّركيبيّة التي صاحبت نقل القرآن عبر الأجيال (١١– ١٤) والمقاطع التي مثّلت سوء فهم للقريان الآرامي الأصلي (١٥– ١٦). ثمّ طبّق لُكسنبرغ نتائجه عبر إعادة كتابة سورتي الكوثر والعلق كتابة مختلفة كليّا عن المثبت في النّصّ القرآني وختم بتأليف في الفقرة ١٨.

اعتمد لُكسنبرغ على منهج تدرّجي يسعى إلى محاولة فهم المقاطع "الغامضة" في القرآن عبر البحث في نصّ القرآن بواسطة تفسير الطّبري باعتباره من أقدم التّفاسير الجامعة. فإذا لم يكن للفظة معنى بحث في لسان العرب لابن منظور عن معنى مقبول للفظ. فإذا لم يجد معنى حاول تغير الحركات والنّقاط وحروف العلّة. فإذا لم يجد معنى بحث في الكلمة العربيّة باعتبارها ذات جذر سرياني أو أرامي. فإذا لم يجد معنى بحث عن جذر سريانيّ مقارب يؤدّي معنى بواسطة قلب الحروف. فإذا لم يجد معنى بحث في القواميس السريانيّة عن كلمة مشابهة تؤدي المعنى في سياقها القرآني. فإن لم يجد معنى قرأ النّصّ القرآني قراءة سريانيّة

[19] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 299- 300.

[٢٠] المرجع السابق، ص ٢٩٩.

أو ترجمه إلى السّريانيّة ليوجد له معنى.[٢١] ليستنتج أنّ النّص القرآنيّ هو تركيب عربيّ مشوّه عن أصل سريانيّ فقد معناه عبر تحريف التّنقيط أو الحركات أو القلب.

الأمثلة التّطبيقيّة

سنقدّم في هذا البحث ثلاثة محاور ركّزنا عليها تركيزا كليّا وهي "التّنقيط الجديد للقرآن والألفاظ السّريانيّة" و"قلب حروف القرآن والألفاظ السّريانيّة" و"حركات المدّ والعلّة اليائيّة والقراءات العربيّة الخاطئة". وسنختار أوضح الأمثلة على ذلك.

أ– التّنقيط الجديد للقرآن والألفاظ السّريانيّة

– من الأمثلة التي درسها لكسنبرغ في الفقرة السّابعة من كتابه المعنونة بـ"القراءات السبع"[٢٢] لفظتا "تحت" و"سريّا" في الآية ٢٤ من سورة مريم ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ ليعيد كتابتها حسب أصلها السّرياني إلى "فناداها من نُحاتها ألّا تحزني قد جعل ربّك نُحاتك شِرْيَا". وقد اعتبر أنّ المفسّرين العرب القدامى لم يفهموا من الآية شيئا لأنّهم اعتمدوا اللغة العربيّة فقط في حين أنّ هذين اللّفظين سريانيّين. أمّا المستشرقون فقد أخطأوا لأنّهم تابعوا العرب القدامى واعتمدوا على مقطع من إنجيل منحول دوّنت فيه القصّة بشكل مختلف اختلافا بسيطا.

انطلق لُكسنبرغ في تحليله من أنّ العرب القدامى لم يختلفوا إلّا في الذي نادى مريم من تحتها أهو جبريل أم عيسى. وصادر على أنّ كلّ المقطع سريانيّ وليس عربيّا. فقد ذهب إلى أنّ "من" ليست حرف الجرّ العربيّ كما ظنّ العرب والمستشرقون وإنّما هي ظرف الزّمان السّرياني الذي يعني "حين" أو "حال". واستشهد على ذلك بأنّ كثيرا من اللّهجات العربيّة المشرقيّة لازالت تستعمل "من" ظرفا زمانيّا بذات معناه السّرياني. ومن الأمثلة التي قدّمها "من وصلتي قلت له" أي "حال وصولي قلت له".

أمّا لفظة "تَحْتَ" فقد انطلق في تحليلها من إشارة وردت عند السيوطي في الإتقان جاء فيها أنّ "تحت" كلمة نبطية تعني البطن: بمعناها السرياني جنين.[٢٣] وقد أهمل المستشرقون هذه الإشارة معتبرين أن "تحت" في اللغة الآرامية والعبرية والسريانية والحبشية لا تختلف عن معناها العربي في شيء. ثمّ عاد إلى الطبري ليثبت أنّه سلّم بالمعنى العربي لهذه اللفظة. ونقض لكسنبرغ ذلك مبيّنا أنّ "تحت" العربيّة لا تؤدّي أيّ معنى في هذا السّياق حتى إذا كان المقطع عربيّا لأنّه لا يُعقل أن يكون جبريل أو عيسى تحت مريم.

---

[٢١] غضبان، رالف. ٢٠٠٦. "معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ". مجلة الحياة الطيبة، عدد ١٣.

[22] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 102- 121.

[٢٣] عباس، إحسان. ١٩٨٧. تاريخ دولة الأنباط. الأردن: دار الشّرق.

وربط هذه الكلمة القرآنيّة بالكلمة السّريانيّة "نحث" التي تعني "نزل، انحدر" وافترض أنّ فعل "نحت" العربي بمعنى "صقل الحجر وهذّبه" قد اشتقّ من أصل سريانيّ هو "نحت" بمعنى "أنزل ما زاد عن الشّيء". وبعد ذلك أوّل الكلمة على أنّها تعني "ولد، وضع" بما أنّ الجنين عندما يكون في بطن أمّه يكون زائدا عليها وعندما "تنحته"، بمعناها السّرياني، فإنّها "تنزله، تلده، تضعه". وبما أنّ القرآن لم يستعمل سوى "وَلَدَ" و"وَضَعَ" للتعبير عن الولادة الطبيعية، فإنّ استعمال "النحات" تعبير عن ولادة عيسى غير الطبيعية أو الفائقة للطبيعية مميزاً له عن ولادة أي مخلوق آخر. وبما أنّ المعنى الحقيقي للنُحات هو "التنزيل" فقد يكون المراد به تنزيله من العُلا. وأعاد كتابة هذا المقطع الأوّل مستعملا "من" السّريانيّة بمعنى "حال" و"نحت" السّريانيّة بمعنى "ولد" ليصبح "فناداها من نحتها ألّا تحزني قد جعل ربّك نحتك سريّا" أي "فناداها حال وضعها ألا تحزني قد جعل ربك وضعك سريا".

ثمّ ركّز على لفظة "سريّا" مبيّنا أن معنى الجدول لا وجود له في العربيّة أو السّريانيّة ابتداء أو اشتقاقا، وأنّ تقدير المفسّرين للمعنى وفق السّياق بوصل اللّفظ بما بعده وهو ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي﴾ ليس سوى وهم. فمريم لم تكن مهدّدة بالعطش أو الجوع، ولا يمكن أن يكون جدول الماء من تحتها. وبما أنّ هذا الكلام صادر عن عيسى فلا بدّ أن يكون عزاء لها عمّا قد تُتّهم به من حمل حرام. وبحث لُكسنبرغ في المعاجم السّريانيّة عن هذا المعنى المفترض ليجد لفظ "شرا" وذهب إلى أنّ معناه "أحلّ" ومنها اشتقّت كلمة "شريا" وتعني "الحلال".

وأعاد كتابة المقطع بناء على أنّ اللّفظ والمعنى سريانيّان فصار المقطع مع، سابقه، "فناداها من نحتها أن لا تحزني قد جعل ربّك نحتك شريا" أي "ناداها حال وضعها أن لا تحزني قد جعل ربّك وضعك حلالا". وبهذا فإنّ الآية قد كتبت أوّلا بخليط من السّريانيّة والعربيّة. ولكنّ الرّسم القرآني الأوّل بدون نقاط وجهل الذين نقطوا بالسّريانيّة جعلهم ينقّطون اعتباطا فوضعوا نقطتين بدل نقطة واحدة على الحرف الأوّل في "تحت" وأهملوا تنقيط الشّين فقرئت خطأ "سريّا". وبيّن أنّ هذا المعنى السّرياني المبنيّ على سريانيّة اللّفظ أكثر اتّصالا بسياق الآية من المعنى الذي ضُبط حدسا بناء على وهم عربيّة هذه الألفاظ.

وقد قارن محمد جلاء إدريس[٢٤] كلمة "سريا" القرآنيّة بمثيلاتها السّريانيّة وغيرها من اللّغات السّاميّة، بناء على أنّ معناها هو النّهر، واستنتج أنّ هذه اللّفظة لا مثيل لها ابتداء أو اشتقاقا. وقرّر أنّ اللفظة ليست سريانيّة وليست استعارة منها، وإنّما هي عربيّة ثابتة ذات جذر سامي. وافترض أنّ "سريّا" العربيّة بمعنى النّهر قد اشتقّت من الفعل "سرى، يسري" ومن اللّفظة اشتقّت "السّارية" وهي السّحابة مدعّما رأي القدامى في أنّها تعني جدول ماء. أمّا أحمد الجمل فقد بيّن أنّ تأويل "سريّا" على أنّها جدول

[٢٤] إدريس، محمد جلاء. ٢٠٠٦. "الاستدراك على السّيوطي فيما نسبه من المعرّب في القرآن الكريم إلى العبريّة والسّريانيّة". مجلّة الدّراسات الشّرقيّة، عدد ٣٧.

ماء ليس تأويلا سريانيّا أو عربيّا.[٢٥] وأكّد النّتيجة التي توصّل إليها لكسنبرغ من أنّ أصل اللّفظ القرآنيّ سريانيّ وإن خالفه في المعنى معتبرا أنّها تعني "المحرّر" استنادا إلى ما جاء في الآية ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيم﴾ (آل عمران ٣: ٣٥).

وقد أخطأ لُكسنبرغ في تأويل معنى "شريّا" السّريانيّة لأنّها تعني "حلّ القيد والوثاق" فهي من "حَلَّ يَحِلُّ" وليست من "أَحَلَّ يُحِلُّ". ومن هنا فمعنى "الحلال" لا وجود له في السّريانيّة وهو مختلق. واستدلال أحمد الجمل أيضا خطأ لأنّ المحرّر في القرآن تعني المعتَق ولا صلة لمعنى "سريّا" و"المحرّر" في القرآن. والمعنى الّذي أدركه القدامى استقراء أو حدسا أقرب المعاني.

ودون سفسطة تأويليّة بناء على معنى محرّف في السّريانيّة اعتمادا على معاجم سريانيّة ألّفت في القرن التّاسع عشر والعشرين وإهمال كلّ التّراث العربي القديم كما فعل لُكسنبرغ، ودون تعسّف تأويليّ غير متثبّت كما فعل أحمد الجمل، يبدو المعنى الذي أدركه القدامى أقرب المعاني إلى السّياق العربيّ؛ إذ لم يتّفق القدامى على أن "سريّا" تعني "جدول ماء، كما ادّعى لُكسنبرغ، بالإضافة إلى أنّهم قد استدلّوا على خطإ من ذهب إلى اعتبارها نهرا بأنّ النّهر يكون إلى جنبها وليس تحتها.

وجاء في تفسير الطّبري "أنّ السّريّ هو السّامي" ودعّمه القرطبي بقوله "السّريّ من الرّجال العظيم الخصال السّيّد وقال الحسن: كان والله سريّا من الرّجال". والمرجح أنّ "من" الأولى ليست حرف جرّ، حسب رأيي، وإنّما هي موصول اسميّ. وهكذا يكون أرجح المعاني "فناداها مَن (الذي) تحتَها (على المجاز) (عيسى) [قائلا:] لا تحزنيّ قد جعل [ني] ربّك [أنا الذي] تحتَك (على المجاز) سريا (سيّدا/ساميا/عظيما/نبيّا)". وفي الآية حذف وإضمار وتقدير ومجاز لم يستطع لكسنبرغ إدراكها لأنّه أهمل الفكر البلاغيّ في الثّقافة العربيّة.

ثمّ حاول لُكسنبرغ توجيه أغلب الألفاظ التي تشترك في الرّسم مع "سريا" وتختلف عنها في المعنى إلى معنى جديد بتنقيط جديد ومنها "سربا" في الآية ٦١ من سورة الكهف ﴿ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ و"سرابا" في الآية ٢٠ من سورة النّبإ ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾، فذهب إلى أنّ اللّفظة القرآنيّة الأولى ليست "سربا" وإنما هي "سِريا" من اللّفظ السّرياني "سرا" وهو يعني "حر، مطلق، غير مقيّد".

وأعاد كتابة المقطع ليصب "فاتخذ سبيله في البحر سريا (أي حرّا)".[٢٦] أمّا آية "فسيرت الجبال فكانت سرابا" فقد استنتج بعد تحليلها أنّ "سيرت" نُقّطت خطأ وهي في الأصل "سُتّرت" من الجذر الآرامي "ستّر" أي "هدّ"، و"سرابا" هي "شرايا" من الأصل السّرياني "شريّا" وتعني "هباء". ليصبح معنى الآية "وهدت الجبال فكانت هباء". وأضاف إلى ذلك أنّ الأصل السّرياني للآية ٤٧ من سورة الكهف

---

[٢٥] جمل، أحمد. ٢٠٠٧. "القرآن ولغة السريان". مجلة كلية اللغات والترجمة بالأزهر الشّريف، عدد٤٢.

[26] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 121.

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ هو "يوم نُستّر الجبال وترى الأرض تارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا" أي "ويوم نهدّ الجبال وترى الأرض منشقة وحشرناهم فلم نغفل منهم أحدا"[٢٧] باعتبار أنّ "بارزة" هي تحريف رسم من الجذر السرياني "ترز" بمعنى "شق". وترجم "غادر" إلى السريانية فأعطاه معنى "ترك وأهمل وأغفل" ودعّم ذلك[٢٨] بما ورد في الآية ٤٩ من سورة الكهف ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾.

واستنتج أنّ التّنقيط الاعتباطي لألفاظ القرآن بناء على اعتبارها عربيّة هو الذي ولّد كثرة التّأويلات القديمة التي ظلّت ترجّح بلا حسم. فـ"سَرِيّا" القرآنيّة هي سريانيّة منقّطة خطأ والصّحيح "شَرَيَا" وتعني "الحلال" وكذلك حال "سربا" وهي "سرْيا" وتعني "حرا"، وحال "سرابا" وهي "شرايا" وتعني "هباء"، وحال "سُيّرت" وهي "سُتّرت" وتعني "هُدّت"، وحال "بارزة" وهي "تارزة" وتعني "منشقّة" في القرآن السّرياني الأصل، ويجب أن تكتب على هذا الشّكل وتقرأ على هذا الشّكل الذي ألّفه الرّسول وحرّفه المتأخّرون.[٢٩]

والمثال الأخير هو "حور العين" وقد شرحه لكسنبورغ على امتداد أربعين صفحة مبيّنا أنّ أغلب صفات الجنّة في القرآن ترجع إلى نصوص سريانية معروفة بال"ميامر" ألفها أفرام السرياني (٣٠٦– ٣٧٣) في القرن الرابع الميلادي. وقد عاد إلى المستشرق السّويدي تور أندريا[٣٠] وإلى المستشرق الألماني إدموند باك[٣١] ليبيّن أنّ لفظة "حور" صفة سريانية للعنب الأبيض وأن "عين" نعت يعبر عن صفاء الحجارة الكريمة التي ينعت بها القرآن نصاعة العنب الأبيض؛ إذ يشبهه باللؤلؤ المكنون. وأعاد تنقيط لفظ "زوّجناهم" في الآية ٥٤ من سورة الدخان ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ لتصبح "روّحناهم" براء وحاء "أي أطعمناهم" ولكن العرب نقّطوا فحوّلوا الرّاء إلى زاي والحاء إلى جيم والهاجس الجنسيّ هو الذي كان يوجّههم.

وقد أخطأ العرب أيضا في فهم "الولدان" في الآية ١٧ من سورة الواقعة ﴿وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ﴾ والحال أنّها تعني الثّمار، وهي مشتقّة من اللفظة السريانية "يلدا". وأخطأوا أيضا في "مخلدون" وهي صفة لهذه الثمار ولذلك يجب أن تقرأ "مجلّدون" "يلدان مجلدان" أي ثمار باردة التي يتمتّع بها أهل الجنّة.

---

[٢٧] المرجع السابق، ص ١٣١.

[٢٨] المرجع السابق، ص ١٣٣.

[٢٩] المرجع السابق، ص ١٢٩.

[30] Andrae, Tor. 1932. Mohammed: sein Leben und Glaube. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

[31] Beck, Edmund. 1948. "Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans". Orientalia Christiana Periodica XIV: 398-405.

ب– قلب حروف القرآن والألفاظ السّريانيّة

وسنختار مثالا على ذلك وهو لفظة "قسورة" في سورة المدّثر الآيات (٤٩–٥١) ﴿مَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ * كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ * فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾.

استعمل لُكسنبرغ[٣٢] المنطق ليصل هذه الكلمة بأصل سريانيّ مفترض ويمنحها معنى جديدا لم يقل به أحد من القدامى وهو "الحمار الهرم". فذهب أوّلا إلى أنّ هناك احتمالين لفرار الحمر المستنفرة من القسورة. الأوّل وهو الهرب من شيء مرعب كالأسد، وهذا أمر بديهي يبرر الهرب منه، وهذا ما أجمع عليه المفسّرون العرب قديما. والثّاني الهرب من شيء غير مفزع في صياغة تعجّبيّة استنكاريّة أي إنّ النص القرآني يشبه استنفار الهاربين من تذكرة القرآن بالحمير الهاربين لا من نظيرها فحسب، بل من دابةٍ هرمة هالكة ليس فيها ما يدفع إلى الهرب. وقد اعتمد السّياق للتأويل شأنه شأن المفسّرين العرب القدامى واختار هذا المعنى الثّاني لأنّه يفيد الهرب من الشّيء غير المفزع وحاول الاشتغال عليه فيلولوجيّا.

ذهب لكسنبرغ إلى أنّ أن الرسم القرآني يشير إلى اسم فاعل سرياني على وزن "فاعولا" وقد اشتقّ منه الوزن العربي فعول وفاعول. وعاد إلى المعاجم السّريانية المدوّنة في القرنين التّاسع عشر والعشرين فوجد كلمة "قُوسْرا" بقلب السّين والواو، من أصل آرامي تكتب فيه بالسّين والصّاد "قُوسرا" و"قُوصرا". وبحث في لسان العرب ليجد "قوصرة" وتعني "المنبوذ"، وسكت عن بقيّة المعاني التي لا تتّصل بما يريد أن يوجّه اللّفظ إليه ومنها أنّ "القوصرة وعاء من قصب يوضع فيه التّمر". وهو أكثر المعاني تداولا من الخليل إلى ابن منظور. أما المعنى في المراجع السريانية فهو الحمار الهرم الذي لا يهرب منه الحمل، وأضاف بأنّ اعتبار القدامى "القسورة" لفظة حبشيّة لا معنى له لأنّ الفيلولوجيّين المحدثين لم يعثروا على اللفظ في الحبشيّة ابتداء أو اشتقاقا. ولكنّ لُكسنبرغ تعسّف تعسّفا كبيرا على اللفظ وعلى المعنى كليهما.

من جهة اللفظ، أوّلا: لم يتّفق القدامى على أنّ قسورة تعني الأسد فقط بل ذكروا بالإضافة إلى ذلك معنى "الرّماة" و"القنّاصين" وأضاف الرّازي في تفسيره[٣٣] والقرطبي[٣٤] نسبة إلى ابن الأعرابي أنّها "ظلمة اللّيل" أو "أوّل اللّيل". ثانيا: لم يتّفقوا على أنّ الكلمة حبشيّة إذ يذكر كثير منهم أنّ عكرمة أنكر هذه النّسبة. وعكرمة إمازيغيّ مغربيّ مسلم سافر إلى الشرق في أواخر القرن الهجريّ الأوّل. وثقافته الإمازيغيّة تسمح، إن صحّت، بالاعتماد عليها في هذا المجال. ثالثا أضافوا احتمالين: الأوّل أنّ اللفظة عربيّة وأثبتوا ذلك بوجودها في الشّعر الجاهلي إذ نقل الطبري عن ابن عباس بيتا جاهليّا جاء فيه: "يا بِنْتَ لُؤَيّ خَيْرَةً لخَيْرَه... أحْوَالُهُا في الحَيّ مِثلُ القَسْوَرَهْ" وتعني العصبة من الرّجال وأضاف القرطبي بيتا للبيد بن ربيعة جاء

[32] Luxenberg, Christoph. 2000. Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koran Sprache. Berlin: Das Arabische Buch. p 45.

[٣٣] الرازي، أبو عبد الله. ١٩٩٩. مفاتح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

[٣٤] القرطبي، أبو عبد الله. ١٩٦٤. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية.

فيه: "إذا ما هتفنا هتفة في ندينا... أتانا الرجال العائدون القساور". وذكر الرّازي: أنّ الكلمة عربيّة صحيحة على وزن "فعولة" من القسر وهو القهر ، والغلبة وسمي الأسد بذلك صفة لأنّه يقهر السباع. ومنها ليوث قساور في لغة العرب.

وأمّا القرطبي فقد ذكر عددا من الألفاظ غير العربيّة في القرآن وأضاف أنّ العرب قد عرّبت هذه الألفاظ الأعجمية واستعملتها فهي عربية بهذا الوجه لأنّ العرب قد خالطوا كثيرا من الأقوام الذين جاوروهم "فعلقت بالعرب بهذا كله ألفاظ أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن".

إلّا أنّه يضيف قائلا إنّ اعتبارها أصلا "في كلام غيرهم دخيلة في كلامهم، ليس بأولى من العكس، فإن العرب لا يخلو أن تكون تخاطبت بها أولا، فإن كان الأول فهي من كلامهم، إذا لا معنى للغتهم وكلامهم إلا ما كان كذلك عندهم، ولا يبعد أن يكون غيرهم قد وافقهم على بعض كلماتهم، وقد قال ذلك الإمام الكبير أبو عبيدة. فإن قيل: ليست هذه الكلمات على أوزان كلام العرب فلا تكون منه. قلنا: ومن سلم لكم أنكم حصرتم أوزانهم حتى تخرجوا هذه منها، فقد بحث القاضي عن أصول أوزان كلام العرب ورد هذه الأسماء إليها على الطريقة النحوية".[٣٥]

وهو يثير هنا قضيّتين مركزيّتين. أمّا الأولى هي أنّه من الجائز أنّ النّحاة لم يحصروا كلّ الأوزان، وأمّا الثّانية فهي أنّه من الجائز أن تكون بعض الكلمات الأجنبيّة المستعملة في النصّ القرآني ذات أصول عربيّة. ولكنّ كلا التّرجيحين يحتاجان إلى دراسات لسانيّة لتتحقّق من مشروعيّتهما.

أمّا من جهة المعنى فقد اتّفق القدامى على أنّ "الحمر المستنفرة" في هذه الآية كناية على الكفّار، وأنّ "القسورة" كناية على الرّسول. وذهب الرّازي اعتمادا على ابن عباس إلى أنّ "الحمر الوحشية إذا عاينت الأسد هربت كذلك هؤلاء المشركين إذا رأوا محمداً عليه السلام هربوا منه، كما يهرب الحمار من الأسد".[٣٦] واعتمدوا على السّياق الثّقافي والبلاغي الذي يؤطّر أسلوب الآية واعتمدوا على السّياق العقدي الذي يؤطّر مضمون الآية. وفي هذا التّفسير القديم إحالات واضحة على أنّ القسورة هو الرّسول ذاته، سواء صحّ ذلك أو لم يصحّ. ولا شكّ في أنّ لكسنبرغ قد طالع كثيرا من هذه التّفاسير قبل أن يباشر عمله، وهو يعرف هذا المعنى. ومن ثمّ فإنّ نقله معنى لفظ القسورة من الأسد إلى الحمار الهرم الكَلِّ الهالك هو نقل ضمنيّ مضمر فيه أساءة مباشرة للرّسول عليه السلام.

---

[٣٥] الطبري، أبو جعفر. ٢٠٠٠. جامع البيان. بيروت، مؤسسة الرسالة.

[٣٦] الرازي، أبو عبد الله. ١٩٩٩. مفاتح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ت– حركات المدّ والعلّة اليائيّة والقراءات العربيّة الخاطئة

في الفقرة التّاسعة التي سمّاها لغة القرآن[٣٧] عاد لُكسنبرغ إلى نظريّة المستشرق الألماني تيودور نولدكه[٣٨] وذهب فيها إلى أنّ لفظة القرآن مأخوذة من السّريانيّة "قريانا" وأثبتها في المقطع العاشر من كتابه "من السّريانيّة الآراميّة قريانا إلى العربيّة قرآن".[٣٩] وقد درس فيها قضيّتين فصّلهما إلى عدّة عناصر. الأولى سمّاها نتائج الرّسم العربيّ (Konsequenzen der orthographischen) وركّز فيها على ألفاظ "اذنك" في الآية ٤٧ من سورة فصّلت و"عتلّ" في الآية ١٣ من سورة القلم و"الرقيم" في الآية ٩ من سورة الكهف و"مزجية" في الآية ٨٨ من سورة يوسف و"براءة" و"التوراه" تمهيدا للتّركيز في الفقرة الثانية على القرآن: القريان باعتباره كتاب فصول نصراني Lektionar انطلاقا من الآيات ١–٣ من سورة يوسف ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ والآية ٧ من سورة آل عمران ﴿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 يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

اعتبر لُكسنبرغ[٤٠] أنّ الانطلاق من فهم الأصول السّريانيّة للفظة "القرآن" وللقرآن مجملا هو السّبيل إلى فهم اللغة القرآنيّة خاصّة بعد أن توصّل الفيلولوجيّون الأوائل إلى أنّ "قرأ" و"كتب" ليست من أصول عربيّة. وبما أنّ السّريانيّة تمتلك إلى جانب الفعل "قرا" الاسم "قريانا" بمعنى القراءة والتّلاوة فلا بد أنّ هذا المصطلح العربيّ مستعار من السّريانيّة. وبيّن أنّ استبدال الياء بألف مد كثير الحدوث في القرآن ليثبت أنّ "قرآن" مشتق من "قرين" (قِريان) لأنّ الياء تستبدل بألف أو بهمزة في كثير من الكلمات (التوراة كانت ترسم "تورية" ومزجاة كانت ترسم "مزجية" و"السيّئات" ترسم "السيات" و"القبائح" ترسم "القبايح" و"سنأتيهم" ترسم "سنتيهم" و"بناها" ترسم "بنيها").

وافترض أنّ هذه اللفظة قد مرّت بأربع مراحل. في الأولى كانت السريانية "قريانا" ترسم "قرين" وتنطق "قريان". وهذا حسب رأيه ناتج عن التّأثير السرياني، إذ أنّ الرّسول، حسب التراث الإسلامي، كان ينطق الهمزة "رخوة" مقاربة جدّا لنطق الياء. والآراميون النصرانيون الناطقون بالعربية في سوريا وبلاد الرافدين ينطقونها بنفس الطريقة. وفي الثّانية حذفت منها الياء فصارت ترسم "قُرَن" وتنطق "قران". ثم أضيفت

[37] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 57.
[38] Nöldeke, Theodor. 1909. Geschichte des Qorans. Leipzig, 1, 3.
[39] Luxenberg, Christoph. Die syro-aramäische Lesart des Koran. p 57- 83.
[٤٠] المرجع السابق، ص ٥٤– ٥٥.

الألف في الرّسم أيضا. وفي المرحلة الأخيرة أضيفت الهمزة في الوسط فصارت "قرءان" مثل فرقان. ودعم ذلك بأمثلة سنختار أوضحها.

١- لفظ "ءاذنك" في الآية ٤٧ من سورة فصّلت ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾. ترسم في القديم بلا نقاط أصلا، وترسم "ءاذنّاك" اليوم. وتعني أعلمناك، أطعناك. في حين أنّها إذا قرأت بالسّياق دون أخطاء الرّسم، حسب لُكسنبرغ، تصبح "إذ ذك" أي "إذ ذاك"، "حين ذاك" وليست "آذنّاك: أي أعلمناك" أي إنّ رسم النّون يجب أن يقرأ كأنّه ياء وأصله ألف مدّ " رسمت أوّلا "ادك" بدون نقاط وقرئت "إذ ذاك" ولما نقط العرب أخطأوا النقاط لأنهم لا يعرفون أن الياء الفارغة في الرسم القديم هي ألف مد فنقطوا "إذنك" أي إنهم حوّلوا ألف المد التي تكتب ياء فارغة إلى نون وقرأها المتأخّرون "آذنّاك": أي أعلمناك. في حين أنّ اعتماد الأثر السّرياني في الرّسم القرآني يبيّن أنّها على الظّرفيّة بمعنى "حين ذاك" وليست من فعل "آذن" كما فهم العرب. وجعل اعتماد المكتوب بدل النّقل الشّفوي، الذي يعتبره أسطورة، هو المسؤول عن هذا الخطأ.[٤١]

٢- ودعم هذا التّحليل بمثال آخر هو "عتلّ" و"زنيم" في الآية ١٣ من سورة القلم ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ ليحوّلها إلى "عال بعد ذلك رتيم". بيّن أوّلا أنّ "عتلّ" قد كتبت "عيل" أي بنبرة فقط بلا نقاط في البداية. وهذه النّبرة ليست سوى ألف مدّ في النّطق وبهذا فإنّ المتأخّرين عندما نقطوا أخطأوا بدل أن يثبتوا نقطتين تحت النّبرة لتصبح ياء وتقرأ ألف مد تماما كما ترسم التوراة "تورية" فإنهم قد وضعوا النّقاط فوق النّبرة فنتجت عن ذلك تاء وأصبحت الكلمة "عتل" بدل "عال" واختلفوا في تفسيرها.

أمّا "زنيم" فقد قارنها بالكلمة العبريّة المذكر الجمع "زُنيم" وتعني الفجور والبغاء. وبما أنّ السّياق القرآني يتحدّث عن مفرد فإنّ "زُنيم" العبريّة ليست مرجع الكلمة العربية.[٤٢] ثمّ بحث في السّريانيّة ليجد كلمة "رتيم" وتعني "لم ينطق ولم يبن" مستندا إلى ما جاء في لسان العرب من أنّ الأرثم هو الذي لا يصحّح كلامه ولا يبينه. واستنتج أنّ العرب قد أخطأوا في تنقيط هذه الكلمة أيضا فحوّلوا الحرف الأوّل من راء إلى زاي بإضافة نقطة، وحوّلوا التّاء إلى نون بوضع نقطة واحدة بدل نقطتين فشوّشوا معنى الآية: بدل أن يكون اللّفظ "عال بعد ذلك رتيم" ويكون المعنى واضحا جدّا ومنسجما مع ما قبله وما بعده أصبح "عتلّ بعد ذلك زنيم" واختلفوا اختلافا بيّنا في تفسيره.[٤٣]

٣- درس كلمة "الرّقيم" في الآية ٩ من سورة الكهف ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ المختلف في تفسيرها، وقد ذهب القدامى إلى تفسيرات شتى منها أنها اسم

---

[٤١] المرجع السابق، ص ٦١.

[٤٢] المرجع السابق، ص ٦٢- ٦٣.

[٤٣] المرجع السابق، ص ٦٥.

كلب أهل الكهف.[٤٤] وبيّن لكسنبرغ أنّ كلمة "الرّقيم" المختلف فيها ليست سوى "الرقاد". ذهب أوّلا إلى أن الرّسم اليدوي الحجازي للدّال والميم يتشابهان ولذلك فإنّ الكلمة حسب السّياق هي "الرقيد" وبيّن ثانيا أنّ الياء تنطق ألفا كما أسلف ليستنتج أنّ الكلمة هي "والرّقيد" ليصبح المقطع "أم حسبت أصحاب الكهف والرّقاد".

٤- وبعد أن أنهى الفقرة الأولى خلص في الفقرة الثّانية إلى القرآن باعتباره كتاب فصول معتبرا أن الباحث يستطيع أن يفترض أنّ القرآن أوّلا وقبل كلّ شيء لم يكن سوى كتاب فصول انتقيت نصوصه من العهدين القديم والجديد، وليس بصفته بديلا عنهما بأيّ حال أي كما تريد الكتابات الإسلامية اللاحقة أن تفهمنا. ولهذا فإنّ الإشارات الكثيرة إلى الكتاب، دون معرفة القرآن يمكن أن تبدو للقارئ على أنّ القرآن كتاب بسبع قراءات.[٤٥] و"القراءات السّبع" مصطلح سريانيّ يحيل على نظام الكتابة في الاسترانجيلي Estrangeli وهو النظام الذي طوّره المتكلّمون بالسّريانيّة الشّرقيّة. وهو يعتمد النقاط فوق الحروف وتحتها تماما كما هو الحال في العربيّة.[٤٦] ثمّ أشار إلى أنّ مصطلح "القراءات الخمس" المستعمل في كثير من المراجع العربيّة هو نظام حركات السريانية الغربيّة وهو مصدر الحركات الثلاث في العربية، على اعتبار أنّ العربيّة قد تطوّرت عن السّريانيّة حسب رأيه لفظا وحركات ومعنى.

واستنتج من ذلك أنّ الإشارة إلى "الكتاب القديم" في القرآن ليست وهما، إذ يشير القرآن إلى الكتاب صراحة باعتبار أنّه يعرف جزءا منه، في أكثر من موضع. واستدل على ذلك بالآيات ١-٣ من سورة يوسف ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. ركّز أوّلا على كلمة "المبين" ويبين أن ترجمتها إلى الألمانية بـ deutlichen وإلى الأنقليزية بـ clear وإلى الفرنسية بـ explicite ترجمة خاطئة اعتمدت العربية في حين أنّ الكلمة سريانية وتعني "مبيّن" erläuterten، أي إنّ القرآن كتاب مبيّن لأصل سابق (ص ٨٠).

وأضاف إلى ذلك مثالا آخر هو الآية السّابعة من آل عمران. وترجمها إلى السّريانيّة ليستنتج أنّ "المحكمات" تعني بالسّريانيّة "حتّيتا" و"المتشابهات" تعني "دميطا" وبهذا الفهم فإنّ القرآن ينبئ عن أصله: توجد فيه مقاطع "محكمات" أي وفيّة للأصل السّرياني "الأصل القانوني kanonischen Schrift" وتوجد مقاطع أخرى "متشابهات" أي "مشابهة" للأصل السّرياني القانوني. ويتساءل إذا كان القرآن قد نزل "بلسان عربيّ مبين" فلِم قضت أجيال كثيرة من عرب وغير عرب أعمارها في فكّ مغالقه النّحويّة والدّلاليّة

[٤٤] المرجع السابق، ص ٦٥.

[٤٥] المرجع السابق، ص ٧٩.

[٤٦] المرجع السابق، ص ٤٨.

لفظة لفظة وتركيبا تركيبا؟ ولِم اعتبر العرب المسلمون آيات كثيرة من "المحكم"في حين اختلفوا في تأويلها اختلافا بيّنا، فكيف بالآيات التي اعتبروها متشابهة.[٤٧]

ومن هنا تصبح "منه آيات محكمات" أي وفيّة للأصل "أمّ الكتاب" السّرياني" و"أخر متشابهات" أي "مشابهة فقط للأصل السّرياني". والذين "في قلوبهم زيغ" يتّبعون هذه "المتشابهات" ابتغاء الفتنة أي مخالفة للنصرانية التي كان القرآن مجرّد كتاب تبشير بها، وابتغاء تأويله "ليصبح دينا جديدا". "وما يعلم تأويله إلّا الله والرّاسخون في العلم" وهم الرّهبان النصرانيون السّريان، وهم "أهل الذّكر الذين يطالب القرآن "القريان" بسؤالهم في ما غمض على العرب منه لأنّه مجرّد تبشير بدينهم في محيط سرياني آراميّ عربيّ وهو مكّة. فقد جاء القرآن لينقل عن الأصل السرياني ويوضّحه لا لينقضه ولا علاقة لأم القرآن بالنموذج السماوي الذي يشير إليه الشّراح.

وإذا كان القرآن كتاب فصول يشير صراحة إلى أنه توضيح لنص آخر، نص سابق، فإنّ هذا النّصّ الثاني يجب أن يكون مكتوبا بلغة أخرى. والمرشّح الوحيد هو الكتاب السرياني البيشتّا. وقد يبيّن لُكسنبرغ أن سورة الكوثر إشارة واضحة إلى البيشيتّا الأوّل في بيتر ٥: ٨-٩. وسبب عدم فهم العرب لها راجع إلى أنّها مقطع من إنجيل سرياني مرسوم بأحرف عربيّة ولا توجد في الآية أيةّ كلمة عربيّة.

ودعم هذا التّصوّر[٤٨] بالآية ١٠٣ من سورة النّحل ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾. وبما أنّ العرب القدامى قد اختلفوا في معنى "يلحدون" فإنّها المفتاح إلى فهم الآية ومقصد القرآن كلّه. فاعتبر أنّ "يلحدون" قد اشتقت من الكلمة السّريانيّة الآراميّة "لقاز". وتعني "لغز" أي "رمز إلى، لمح إلى" باعتبار أن رسم "يلحدون" ويلغزون" يتشابهان إذا حذفنا النّقاط. فالحاء تشبه الغين أو القاف، والدّال في الرّسم القديم تشبه الرّاء، والرّاء هي زاي بدون نقطة. وتصير الآية "لسان الذي يرمزون إليه، يلمحون إليه".

وليس اللسان الأعجمي الذي يلمحون إليه سوى كتاب الفصول. وهذا اعتراف صريح من "القرآن الأصل" بهذا النّصّ الأعجميّ السّابق ولكنّ المتأخّرين في القرن التّاسع الميلادي قد حرّفوا القرآن ليخدم أغراضهم بعد أن حوّلوا الإسلام إلى دين. وأضاف إلى هذا الشّاهد شاهدين آخرين هما الآية ١٨٠ من سورة الأعراف ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ والآية ٤٠ من سورة فصلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ مشيرا إلى أن الطبري قد أكّد اختلاف أهل التّأويل في "يلحدون" مبيّنا أنّ من معاني "لغاز" في السريانيّة "خدع" و"هذى" و"زوّر".[٤٩]

---

[٤٧] المرجع السابق، ص ٨٣.

[٤٨] المرجع السابق، ص ٨٧.

[٤٩] المرجع السابق، ص ٩١.

ومن ثم فهذه "يلحدون" ليست سوى السّريانيّة "يلغزون" أي يخادعون أو يزوّرون أو يهذون في آياتنا". وثمّ حلّل الآية ٥١ من سورة الحجّ ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ مبيّنا أنّ "سعى" لفظ آرامي يعني "لعب وهذى، مرح، تكلم كلاما باطلا"، وهي في هذا السياق تعني "هزأ".[٥٠] أمّا "معجزين" فهي سريانيّة أيضا وتعني "مبطلين" ليصبح معنى الآية "والذين يهذون في آياتنا مبطلين".[٥١]

هذه هي الأطروحة المركزيّة ولبّ عمل لُكسنبرغ: إنّ اعتبار القرآن مجرّد كتاب فصول نصراني اعتمادا على تحليل فيلولوجيّ للأصل السّرياني المزعوم للفظ القرآن على أنّه قريان يخلط خلطا منهجيّا مهولا بين اللّسانيّ والثّقافي ويقرأ كلّ الأثر بناء على أصول لفظة واحدة حتى وإن صحّت. وقد ذهب الباحث أحمد الجمل[٥٢] إلى أنّ افتراض المستشرقين أنّ كلمة "القرآن" مأخوذة من الكلمة السريانيّة "قِريُنا" "أمر لا يقبله البحث العلمي ناهيك عن أنّه محض وهم وافتراء". ودعم تحليله بذات المنهجيّة الفيلولوجيّة التي اعتمد عليها لُكسنبرغ. وسنوظّف هنا بعض النّتائج التي توصّل إليها.

اعتبر هذا الباحث أنّ وجود جذر القاف والرّاء والهمزة في العربية والعبرية والسريانيّة إنما يدل بوضوح على أنّ الجذر سامي الأصل، فلا موجب لأن تأخذه أيّ لغة عن الثّانية بما أنّه جذر مشترك في اللّغة الأمّ. وافتراض لُكسنبرغ أنّ كلمة قرآن قد مرّت بأربع مراحل لتصل إلى هذه الصّيغة من السّريانيّة "قرينا" إلى العربيّة "قرآن" تضليل لأنّ العكس هو الصّحيح. فمعظم الأفعال المهموزة في اللغة السريانيّة قد صيغت قياسا على الأفعال النّاقصة بالياء في العربيّة وليس العكس.

وصار الفعل "قِرا" "قرأ" مثل الفعل "نِشا" "نسي" وقلبت الهمزة ياء لفظا ورسما في المصدر الاسمي والاسم المنسوب، فنقول في المصدر الاسمي "قِرَيَا" "القراءة" ونقول في الاسم المنسوب بالنون "قِرْيَنَا" على وزن الأفعال المعتلّة الآخر بالياء تماما مثل "نِشْيَنَا" "نسان". فالسّريانيّة هي التي مرّت بمراحل صوتيّة وصرفيّة كانت بدايتها تسهيل الهمزة وانتهت بقلب الهمزة ياء لفظا ورسما في حين احتفظت العربيّة بالهمزة لفظا ورسما في الفعل "قرأ" والمصدر "قراءة" والاسم المنسوب بالنّون "قرءان".

وإذا كان المستشرقون آخرون قد افترضوا أنّ كلمة "القرآنّ مشتقة من الفعل "قرن" وأنّ النّون أصليّة في الكلمة فهذا افتراض لا أساس له من الصّحّة لأنّ النّون مورفيم مشترك مستخدم في العربيّة والسّريانيّة للدّلالة على النّسب الذّاتي سواء أكان على سبيل الحقيقة أو المجاز. وبيّن أحمد الجمل أنّ علماء اللغة العربية لم يذكروا النّسبة بالنّون رغم وجود أمثلة كثيرة عليها في اللّغة العربيّة. وذكروا للنّسبة الياء فقط. وتدلّ النّسبة بالياء على النسب الذاتي إذا كان المنسوب إليه اسم جنس والغرض منه هو إظهار صفة ذاتية

---

[٥٠] المرجع السابق، ص ٩٣.

[٥١] المرجع السابق، ص ٩٤.

[٥٢] جمل، أحمد. ٢٠٠٧. "القرآن ولغة السريان". مجلة كلية اللغات والترجمة بالأزهر الشّريف، عدد ٤٢. ص ٨٠.

للموصوف. أمّا النسبة بالنون فتدل على اتّحاد الصّفة بالموصوف حتى تتحوّل إلى اسم ذاتي له. وهذا واضح في كلمة "رحمان" وفي كلمة "حيوان" الآية ٦٤ من سورة العنكبوت ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾. فكلمة "الحيوان" هي صفة للدّار الآخرة تدلّ على أنّ المنسوب "الدّار الآخرة" هو ذات المنسوب إليه "الحياة" أي إنّها دار الحياة أو هي الحياة ذاتها. ولهذا فالألف والنّون هما للنّسبة التي تدل على أنّ الصّفة هي ذات الموصوف. وهو أمر ثابت في العربيّة وليس مجرّد نقل تحريفيّ عن السّريانيّة.[٥٣] هذا التّحليل الفيلولوجي ينقض كلّ ما ذهب إليه لُكسنبرغ لسانيّا.

أثر كتاب لُكسنبرغ الشعبي والأكاديمي

بقي كتاب لُكسنبرغ مغمورا إلى أن اهتمّت به الصّحافة الأمريكيّة[٥٤] وربطته بأحداث سبتمبر جاعلة منه فتحا عظيما باعتبار أنّ "حور العين" المذكورة في القرآن والّتي يموت المسلمون من أجلها ليست سوى "الزّبيب الأبيض". ولكن لم يخضع الكتاب لتحليل معمّق من جهة منهجيّته الاستشراقيّة وغايته الجدليّة. وقد انقسمت الرّدود العربيّة على الكتاب إلى ثلاثة أصناف. الصّنف الأوّل عارض عمل لُكسنبرغ معارضة كليّة. وأمثلته أكثر من الحصر. والصّنف الثّاني عرض الكتاب بتجرّد مطلق، ومثاله الأوّل الدّكتور رالف غضبان: أوّل من قدّم الكتاب في مؤسّسة كونراد آدناور في لبنان ونشرت مقاله مجلّة الحياة الطّيبة.[٥٥]

والصّنف الثّالث عارض لُكسنبرغ في فرضيّاته العامّة وفي كثير من أمثلته ونتائجه إلّا أنّه وافقه في تلك التي لا تغيّر لفظ النّصّ بل تغيّر معناه فقط على اعتبار أنّ القدامى قد قالوا بوجود ألفاظ من لغات مختلفة في القرآن ولم يدركوها كلّها. ومن أمثلته محمد حسن زراقط في مجلّة الحياة الطيّبة.[٥٦] فرغم إشادته بأهميّة العمل بيّن أنّه "ما لم يحسم أمر أولويّة أيّة من اللّغتين على الأخرى سوف يفقد مشروع لُكسنبرغ مبرّراته المنهجيّة". وتساءل "لم لا نفترض أنّ السّريانيّة هي الّتي تأثّرت بالعربيّة فنعيد الكلمات السّريانيّة إلى أصولها العربيّة لمعرفة تطوّر دلالتها وبناها". والملاحظ أنّه لم يسر أيّ فيلولوجيّ أو مستشرق في هذا الاتّجاه لأنّه سيخدم العرب والإسلام على حساب المستشرقين حتى وإن كان أكثر منطقيّة.

وقد هام رُوّاد الاستشراق "الجديد" بكتاب لُكسنبرغ واعتبروه ثورة حقيقيّة في حقل الدّراسات القرآنيّة. وحاولوا أن يدعمه بفرضيّات قديمة متجدّدة عن التّأثيرات النصرانية السّريانيّة الشماليّة أو الأثيوبيّة

---

[٥٣] المرجع السابق، ص ٧٥– ٧٩.

[54] Stille, Alexander. 2002. "Radical New Views of Islam and the origins of the Quran". New York Times, March 2.

[٥٥] غضبان، رالف. ٢٠٠٦. "معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ". مجلة الحياة الطيبة، عدد ١٣.

[٥٦] زراقط، محمد حسن. ٢٠٠٦. "متابعات نقدية لرسالة كريستوف لُكسنبرغ ومنهجه". مجلة الحياة الطيّبة، عدد ١٣.

الجنوبيّة. ومن أمثلتهم روبارت فينيكس وكورنيلا هورن،[٥٧] من قسم اللاهوت بجامعة القدّيس طوما. وتدعّمت آراء الاستشراقيّة الجديدة بإشراف كارل هانس أوليش[٥٨] على كتاب جديد عنوانه "الإسلام المبكّر"، بعد أن كان قد أشرف على كتاب آخر عنوانه "البدايات المعتمة".[٥٩] وقد ذهب دانيال بيرنشتيل[٦٠] في مقال له بعنوان "تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد" إلى أنّ الفكرة المركزيّة لهذا الكتاب الجديد هي أنّ الإسلام لم يتشكّل باعتباره دينا جديدا بل باعتباره بدعة نصرانية طوّرها نصارى شرق إيران يفترض أنّهم استولوا على الحكم بعد انهيار مملكة السّاسانيّن سنة ٦٢٢ ميلادي، ونقلوا تعاليم هذه البدعة إلى دمشق والقدس ودوّنت تعاليمها في عهد عبد الملك بن مروان في خليط لغويّ من السّريانيّة والآراميّة والعبريّة والعربيّة في ما سمّي بالقرآن.

هذا "القرآن" المبدئيّ تمّ تطويره حسب هذه الفكرة خلال القرنين الثّامن والتّاسع الميلاديّين. ولم يكن "محمد" عندهم في البداية اسم علم وإنّما صفة ليسوع المسيح. وفي القرن التّاسع تحوّلت هذه "البدعة المحمّديّة" إلى ديانة متكاملة وكثر أتباعها فحوّلوا الصّفة إلى اسم علم وجعلوه نبيّا لهم. وليست كلّ الرّوايات عن الإسلام المبكّر سوى اختلاق من مؤرّخي القرن التّاسع. ولا وجود للخلفاء الأوائل لأنّه لا ذكر لهم في المخطوطات القديمة. ومن البيّن أنّ هذا الكتاب الجديد يدعم خطّ الاستشراق "التّحريفي الجديد" كما سمّاه بيرنشتيل بدءا من ليلنق في منتصف السبعينات من القرن الماضي ووصولا إلى لُكسنبرغ.

وقد انتقد دانيل بيرنشتيل هذا التوجّه قائلا "هكذا يكون هذا الكتاب قد أخفق في تحقيق المطمح الذي وضعه لنفسه في إنارة البدايات المعتمة للإسلام" معتبرا هذه "القراءات المحرّفة التي قام بها كتاب نصرانيون معاصرون منحازون وفقا لما تقتضيه نظرياتهم الخاصّة ليست سوى مزحة".[٦١] والبيّن أنّ كلّ أطروحات هذا الصّنف قد تأثّرت بفرضيّات لكسنبرغ ومنهجه وحاولت أن تدعم نتائجه أو أن تبرهن على فرضيّات استشراقيّة جديدة تساير نظريّة لكسنبرغ.

في حين مال بعض أساتذة الدّراسات القرآنيّة الغربيّون إلى تنسيب نتائج لُكسنبرغ ولم يطلقوا العنان للأفكار غير المتثبّتة ودعوا إلى مزيد البحث وإن مالوا إلى قبول النّتائج. ومن أمثلتهم ريتشارد كروس Kroes. فقد أكّد أنّ بعضا من أطروحات لُكسنبرغ توجّهها خلفيّة جدليّة نصرانية. ولكنّه اعتبر هذه الأطروحات قليلة جدّا حسب عبارته، وأنّه ليس كلّ ما كتبه لُكسنبرغ فاقدا للمعنى. وتمنّى في آخر الدّراسة

---

[57] Phenix Jr. Robert R., and Cornelia B. Horn. 2003. "Book Review: The Syro-Aramaic Reading of the Kuran". Hugoye: Journal of Syriac Studies 6: 1.

[58] Ohlig, Karl-Heinz. 2007. Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand Zeitgenössischer Quellen. Berlin: Verlag.

[59] Ohlig, Karl-Heinz. 2006. Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und Frühen Geschichte des Islam. Berlin: Verlag.

[٦٠] بيرنشتيل، دانييل. ٢٠٠٧. "تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد"، تع. علي مصباح. مجلة القنطرة، عدد ٥٦٩.

[61] Clarke, J. J. 1997. Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought. London and New York: Rutledge.

أن ينتج عمل علميّ في هذه القضيّة دون خلفيّات جدليّة ودون مشاعر معادية للإسلام وتساءل، محيلا على أحداث سبتمبر، قائلا "أليس جميلا أن تمنع النّتائج النّاس من اختطاف الطائرات والإلقاء بأنفسهم في النّار عن نوايا طيّبة".[٦٢] ورفض بعضهم الآخر الكتاب رفضا كاملا على أساس أنّه كتاب هاو لا قيمة أكاديميّة له إطلاقا وكلّ تحليلاته خاطئة باستثناء أمثلة محدودة جدّا.

ومن أمثلة هذا الصنف ما ذهب إليه جيرهارد بورنغ Bwering حين اعتبر أن قونتر ليلنق Lüling وكريستوف لُكسنبرغ ليسا أكاديميّين، وهما يتّفقان في المسلّمات التي انطلقا منها وأهمّها إهمالهما للتّراث العربي الإسلامي وللدّرس الاستشراقي المتّزن كليهما. ورغم تنوّع أمثلتها فلم يستطع أيّ منهما صياغة نظريّة علميّة متماسكة للغة القرآن لحظة تشكّلها في القرن السّابع. وقد انتقدهما عدد كبير من المختصّين في الدّراسات القرآنيّة منهم كريستوف برجمر في كتابه "الجدل حول القرآن"[٦٣] ومنهم دانيال مديقان Madigan وأنقليكا نويفرت Neuwirth وفرونسوا دي بلوا De Blois وغيرهم. وذهب دانيال مديقان Madigan، كما تمت الإشارة إليه سابقا، إلى وجوب ربط دراسة النّصوص المقدّسة بنظرة المجتمعات التي تؤمن بها إليها. وتساءل عن جدوى البحث التّاريخيّ النّقديّ في النّصوص المقدّسة انطلاقا من مفهومي الصّحّة والخطإ وعن معنى إعادة بناء ألفاظ النّصّ القرآني ومعانيه بالنّسبة إلى المسلمين؟

إنّ البحث العلميّ في النّصوص المقدّسة يجب أن يصادر على اعتبارها كلاما مقدّسا لا من جهة إثبات القدسيّة تاريخيّا ولكن من جهة إيمان المؤمنين بها على هذه الصّفة. فاعتبار الأسطورة، مثلا، كلاما مقدّسا اعتبار علميّ أمّا البحث في تاريخيّة حدوثها فليس بمشغل علميّ. فقصّة خلق العالم كما هي مثبتة عند شعوب كثيرة بكيفيّات مختلفة جدّا لا يمكننا التّحقّق من صحّة أيّ منها علميّا لأنّ كلّ القصص تدوين بعدي للحدث المفترض، بل إنّ مبحث تاريخيّة الأساطير فليس علميّا أصلا.

أمّا دراسة كيفيّة تأثير قصّة الخلق في ثقافات الشّعوب التي تؤمن بها وفي طرق تفكيرها، بقطع النّظر عن صحّة الحدوث أو خطئها، فمبحث قيّم جدّا. بهذا الفهم يجب أن نقارب قصّة الخلق المثبتة في مقدّمات مؤرّخين العرب القدامى، وقد كتبوا ما كتبوا وكأنّهم كانوا معاصرين لخلق السّماوات والأرض الخلق، وهذا غير صحيح تاريخيّا. ولكنّهم أرّخوا لكيفيّة تمثّل الثّقافة العربيّة لقصّة الخلق. ويجب على البحث العلميّ للدّين أن ينطلق من كيفيّة نظر الشّعوب المتديّنة ذاتها إلى مكوّنات ثقافتها، وأن يسلّم البحث العلميّ بقدسيّة ما يعتبره شعب ما مقدّسا، ثمّ ينظر في تأثير هذا المقدّس، سواء كان خطابا أو فعلا، في ثقافة من يؤمنون به وفي طرق تفكيرهم. أمّا محاولات إرجاع ما تعتبره الشّعوب كلاما مقدّسا إلى أصول بشريّة والسّعي إلى نزع القداسة عنه عبر البحث في صحّته تاريخيّا فمشغل غير علميّ.

---

[62] Kroes, Richard. 2004. "Zendeling, Dilettant of Visionair? Een recensie van Ch. Luxenberg: Die Syro-Aramäische Lesart des Qur'an". Dialoog 4: 18-35. ("Missionary, dilettante or visionary? A review of Ch. Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Qur'an").

[63] Burgmer, Christoph. 2006. Streit um den Koran: Die Luxenberg Debatte: Standpunkte und Hintergründe. Berlin: Verlag.

واعتبرت أنقيلكا نويفرت–في مؤتمر برلين– أنّ القرآن نتيجة لخطابات متعدّدة توثّق التفاعل بين الرّسول وأتباعه. ولهذا فإنّ الخطاب الذي تطوّر بين الشخصية الكاريزماتيّة للرّسول وأتباعه يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار عند دراسة النصّ القرآنيّ. وقد عارضت نويفرت منهج الشّك المبالغ فيه Strong skepticism الذي يمثله فنسبرا وكوك–كرونه لتمهّد السّبيل للاهتمام بالنّصّ في حدّ ذاته وبتحوّلاته الزّمنيّة المختلفة. ورغم تقريرها أنّ مبحث تأثير اللغات الأجنبيّة في القرآن مبحث علميّ مشروع فإنّها أكّدت أنّ الانطلاق يجب أن يكون من لغة القرآن في حدّ ذاتها وأنّ التّركيز يجب يكون على نصّ القرآن ذاته في سياقه الثّقافيّ العربيّ الإسلامي لا على نصوص مفترضة تطوّع تطويعا لخدمة نتائج معدّة سلفا.

وقد بيّنت نويفرت في مقال لها في مجلّة الدّراسات القرآنيّة[٦٤] أنّ الباحث في الثّقافة العربيّة في القرنين السّابع والثّامن الميلاديّين يجب أن يدرك أنّ السّريانيّة خاصّة، باعتبار أنّها قريبة جدّا من العربيّة، توفّر عددا غير محدود من التّماثلات الاشتقاقيّة مع لغة القرآن وأنّ هذه التّماثلات تشير إلى الصّلات اللّسانيّة المحتملة بين هاتين اللّغتين السّاميّتين ولا تعكس اتّصالا ثقافيّا أو تأثّرا وجوبا، في حين تتحوّل "الأصول" السّريانيّة للألفاظ العربيّة عند لُكسنبرغ إلى هاجس لساني وديني وثقافي.

وقد تعسّف لكسنبرغ تعسّفا مخلّا على الانتساب العائلي للعربيّة والسّريانيّة ودفع هذه الملاحظة اللّسانيّة دفعا لتدعم افتراضا عقديّا تحوّل فيه القرآن إلى استعارة لغويّة: تعريب لنصّ سريانيّ، وإلى استعارة دينيّة ثقافيّة: تعريبا للنصرانية السّريانيّة. وبيّنت نويفرت أنّ عددا قليلا فقط من الحالات الكثيرة التي درسها لُكسنبرغ يبدو مقنعا، وأنّ فرضيّاته العامة واهية وأسسه النّظريّة والمنهجيّة رثّة. وبما أن لُكسنبرغ قد اختار إهمال الدّينيّ–التّاريخي والمقاربات الأدبيّة للقرآن، رغم أنّ ادّعاءاته تمسّ كلّ هذه الخطابات، فإنّه قد حصر نفسه في منهجيّة لسانيّة وضعيّة تقنيّة غفلت عن الاهتمام بالأسس النّظريّة التي توفّرها اللّسانيّات الحديثة.

ونشر فرونسوا دي بلوا[٦٥] أيضا مقالا قيّما في ذات العدد من مجلّة الدّراسات القرآنيّة وقدّم فيه نقدا دقيقا لنظريّة لكسنبرغ بيّن فيه أنّ عمله هو إحياء لفرضيّات الاستشراق الكلاسيكي ومسلّماته. وذهب إلى أنّ تماثل كثير من الألفاظ العربيّة القرآنيّة والألفاظ السّريانيّة ليس ناتجا وجوبا عن تأثير الثّانية في الأولى، كما توهّم لكسنبرغ، بل هو راجع إلى اشتراكهما معا في الأصل السّامي. وقد استعارت العربيّة فعلا كثيرا من الألفاظ الآراميّة ولكنّ هذه الحقيقة لا تحوّل اللّغة العربيّة إلى لغة "لغة مختلطة"، كما ادّعى لكسنبرغ، ولا تشرّع لإهمال كلّ التّراث العربيّ بدعوى أنّه لم يفهم اللّغة الأصليّة للقرآن وأضاف قائلا "إنّ كتابا يعلن في مقدّمته أنّه اختار أن لا يناقش كلّ التّراث الموصول بالقضيّة، لأنّ هذا التّراث العربيّ والإسلامي والاستشراقي لم يفهم القرآن، يدعو إلى الشّكّ في قيمته الأكاديميّة".

[64] Neuwirth, Angelika. 2003. "Quranic History a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran". Journal of Qur'anic Studies V 1 : 1-18.
[65] De Blois, François. 2003. "Review of 'Die syro-aramäische Lezart des Koran'". Journal of Qur'anic Studies V 1: 92-97.

وناقش دي بلوا المصادرة التي انطلق منها لُكسنبرغ وهي وجوب حذف النّقاط من النّصّ القرآنيّ، لأنّها أضيفت لاحقا وشوّشت المعنى الأصلي له، قائلا "من البيّن أنّ القرآن بلا نقاط سيكون غامضا جدّا وسيفتح إمكانات تأويل كبيرة جدّا ليس بالعربيّة فقط ولكن في أيّ لغة أخرى يختارها الباحث".[٦٦] وهو بذلك يدعم فكرة أن حذف النّقاط من القرآن وإعادة تنقيطه تنقيطا حرّا تمكّن من اكتشاف ألفاظ وتراكيب ألمانيّة وأنقليزيّة وفرنسيّة، فهل يعني هذا أن نبحث في إمكانيّة انتشار الألمانية والأنقليزيّة والفرنسية في الحجاز في عهد الرّسول؟

وكان دي بلوا[٦٧] قد حلّل عددا من أمثلة لُكسنبرغ ومنها خاصة "دينا قيّما" و"ملائكة" و"ضرب" و"طغى" في مواضع كثيرة من القرآن وأحال على مقال آخر ناقش فيه لفظ "حنيف". وسنختار مثالا واحدا من جملة الأمثلة التي حلّلها وهي "دينا قيّما" في الآية ١٦١ من سورة الأنعام ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

فقد ذهب لُكسنبرغ إلى أنّ الألفين في "دينا قيّما" ليستا علامة نصب التّمييز وإنما هما دليل المصدريّة في السريانيّة باعتبار أنّ "دينًا قيّمًا" تركيب سريانيّ لفظا وإعرابا. وردّ دي بلوا بأنّ لكسنبرغ بالغ في التّأويل وأخطأ المقصد باعتبار "دين" في هذا المثال وفي اللّغة العربيّة بصفة عامّة ليست ذات أصل سريانيّ أو آرامي وإنّما هي مستعارة من الفارسيّة الوسطى "دَانْ d ê n"، واللفظة السّريانيّة "دينَا" لا تعني الدّين أصلا، بل تعني فقط "الحكم Judgement, Sentence".

واستنتج دي بلوا أنّ معرفة لُكسنبرغ بالسّريانيّة محدودة جدّا، قائلا "لقد اتّضح من هذه المراجعة أنّ هذا الشّخص ليس أستاذا في اللّغات السّامية القديمة. من البيّن أنّه شخص يتكلّم بعض اللّهجات العربيّة، وله معرفة متوسّطة بالعربيّة القديمة، ويعرف من السّريانيّة ما يمكّنه من استعمال المعجم (متهكّما، باعتبار أنّ معرفة الحروف فقط تكفي للبحث في أيّ معجم بأيّة لغة)، ولكنّه لا يعرف أيّة منهجيّة في اللّسانيّات السّامية المقارنة. وكتابه ليس كتابا أكاديميّا بل هو كتاب هوّاة".[٦٨]

استشراق جديد أم استشراق معاصر: في نقد الفرضيات

يُطلق كثير من الباحثين اليوم مصطلح "الاستشراق الجديد" على هذا النّوع من الدّراسات الغربيّة للإسلام. ولكنّ النّاظر في النماذج الكثيرة من هذا الصنف في بداية الألفيّة الثّالثة سواء في فرضيّاتها العامّة أومضمونها الجدليّ يدرك أنّها لا تكاد تتميّز عن الاستشراق القديم في رؤاها ومناهجها. والأجدر أكاديميّا تسمية هذا

---

[٦٦] المرجع السابق.

[67] De Blois, François. 2002. "Nasrani and Hanafi: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam". Bulletin of the School of Oriental and African Studies 65: 1-30.

[68] De Blois, François. 2003. "Review of 'Die syro-aramäische Lezart des Koran'". Journal of Qur'anic Studies V 1: 92-97.

الصّنف "الاستشراق المعاصر" لا الاستشراق الجديد. ونقد الفرضيّات الّتي أسسّ لكسنبرغ عليها عمله يجلو هذا الأمر.

وأوّل هذه الفرضيّات هي أنّ سكّان مكّة والعرب بصفة عامّة كانوا يتكلّمون اللّغة السّريانيّة فرضيّة خاطئة تماما. فحتى إذا كانت السّريانيّة حاضرة في مكة في القرن السّابع فإنّها كانت لغة نخبويّة محدودة تستعمل في الاتّجار فقط تماما مثلما هو حال الإنقليزيّة اليوم. أمّا الانتفاء المطلق للكتابة قبل تدوين القرآن في القرن الثّامن فهذا غير صحيح إلّا إذا تابعنا فرضيّته وأهملنا كلّ التّراث العربي الذي يشير إلى وجود الكتابة عند العرب ولكنها كانت محدودة نظرا إلى ثقافتهم الشّفويّة البدويّة التي لا تحتاج إلى الكتابة شأنهم في ذلك شأن كلّ المجتمعات البدويّة قديما وحديثا.

والفرضيّة الثّانية وهي أنّ العربيّة لم تطوّر لتصبح لغة إلّا في القرن الثّامن اعتمادا على اعتبار أوّل نصّ مكتوب في الثّقافة العربيّة قد دُوّن بخليط سرياني آرامي عربي، افتراض خاطئ تماما أيضا لأنّ الشّعر الجاهلي أكبر دليل على أنّ هذه اللّغة بلغت القمّة الثّقافيّة في القرنين الميلاديين الرّابع والخامس. وهذا يعني أنّها قد مرّت بتطوّرات كبيرة قبل أن تصل إلى هذه القمّة وتتطلّب هذه التّطوّرات ثلاثة قرون على الأقلّ إذا قارنّاها بحال الأنقليزيّة بين القرنين الثّاني عشر والسّادس عشر.

هذا على اعتبار أنّ العربيّة من جيل السّريانيّة أو هي لاحقة لها فكيف إذا اعتمدنا موقف بعض المختصّين في اللّسانيّات السّاميّة المقارنيّة ومؤرّخي اللّغات الذين يذهبون إلى أنّ العربيّة من جيل الآراميّة وليست من جيل السّريانيّة التي تفرّعت عن الآراميّة الغربيّة في سوريا الكبرى. ويضاف إلى هذا أنّه حتى وإن تشابه جذر الكلمة في اللّغة الأمّ وفي اللغتين الوليدتين فإنّنا لا نستطيع أن ندّعي أنّ اللغات الثّلاث أو اللغتين الوليدتين تتفقان في المعنى. المثال الواضح هو تفرّع اللاتينيّة إلى اللغات المعاصرة: الفرنسية والإسبانية والإيطاليّة. ولكن هذا يطرح إشكالا بالنّسبة إلى اللغة الرّابعة وهي الأنقليزيّة من أصل أنقلوساكسوني.

وقد تأثّرت باللاتينيّة الأمّ مباشرة وتأثّرت بالفرنسيّة بعد الغزو النورماني، المتأثّرة بدورها بأمّها اللاتينيّة. لا نستطيع أن نثبت قطعيا اليوم في الكلمات ذات الجذر اللاتيني أنّها دخلت الأنقليزيّة من الأصل: اللاتينية أو من الفرع: الفرنسيّة. بالإضافة إلى هذا فإنّ اللغتين المختلفتين تشتركان في كثير من الألفاظ التي نجد لها معنى في اللاتينيّة ليس ذات معناها في الفرنسية أو الأنقليزيّة رغم الاتّفاق المطلق في الرّسم. وتنطبق هذه الملاحظة على حال العربيّة والسّريانيّة والآراميّة انطباقا تامّا.

الفرضيّة الثّالثة أنّ القرآن قد نُقل كتابة لا مشافهة وأنّ الشّفهيّة أسطورة لاحقة افتراض خاطئ لأنّنا إذا لم نصدّق ما قاله المؤرّخون العرب القدامى فإنّنا لا نستطيع أن نفنّده أيضا علميّا لأنّ السّبيل إلى إثبات القدرة على الحفظ والتّذكّر علميّا تكون عبر تحليل بقايا عظام الموتى وجيناتهم، ولما يتشكّل هذا المبحث بعد، أو عبر تصديق التّاريخ المسرود وتدعيمه بالأمثلة التي تثبته. والشّعر الجاهليّ أكبر إثبات. وقد

ضلّ لُكسنبرغ هنا لأنّ القرّاء العرب القدامى لم يكونوا محتاجين إلى النقاط فهم يحفظون القرآن تماما كما لا يحتاج العربيّ العارف بقواعد النحو اليوم إلى العلامات الإعرابيّة والشّكل.

هذا يثبت أنّ الحفظ كان هو الأساس وأنّ القارئ يكفي أن يرى أوّل حرف في الكلمة ليتذكّر بقيّة الآية. وهي الطّريقة الأولى في حفظ القرآن التي تعلمناها في الكتّاب. كنا نحفظ السورة الطّويلة وعندما نسكت في وسط السّورة يذكّرنا الإمام بأوّل حرف فقط لنواصل تلاوة ما حفظناه. أمّا الأصغر منّا سنّا فكان الإمام يحفّظهم بطريقتين اثنتين الأولى هي أن يرسم السّورة بدون تنقيط أصلا فيتمكنون من قراءتها والثّانية أن يرسم على ألواحهم أول حرف من كل آية لتنشيط الذّاكرة فقط. وهذا أكبر دليل على أنّ القدامى لم يركّزوا على المكتوب بل استعانوا به فقط لتنشيط الذّاكرة ولتجنّب الإرتاج تماما كما كان يفعل مؤدّبنا معنا.

وقد استعمل لُكسنبرغ في السّريانيّة ما رفضه في العربيّة، فعاد إلى النّحو السّرياني الذي قُعِّد متأخّرا ومتأثّرا بتقعيد النّحو العربي، في حين أهمل النّحو العربيّ الذي اعتبره لاحقا للفترة التي نزل فيها القرآن وقد وضعه أعاجم لا يعرفون لغة القرآن ولا أصولها السّريانيّة والآراميّة. واستعمل أيضا المعاجم السّريانيّة الحديثة التي دُوّنت في القرنين التّاسع عشر والعشرين في حين أهمل كلّ التّراث الثقافي العربي وانتقى منه الشّذرات التي تدعم توجّهه فقط. وليست هذه المعاجم السّريانيّة الحديثة مزامنة للنّصّ القرآنيّ حتى يجوز له استعمالها في فكّ مغالق لغته.

وقد يكون ما دوّن فيها انطلاقا من استقراء نصوص سريانيّة ألّفت في فترات تاريخيّة متباعدة كثيرا هو تأثّر باللّغة العربيّة وليس العكس. فالافتراض بأنّ السّريانيّة أصل للعربيّة ليس افتراضا علميّا، وليس صحيحا تاريخيّا: فقد تكون السّريانيّة القديمة قد أثّرت في اللّغة العربيّة ولكنّ إثبات هذا التّأثير باعتماد نحو قُعّد بعد تقعيد النّحو العربيّ ومعاجم دوّنت بعد المعاجم العربيّة بقرون كثيرة وبعد أن سادت اللغة العربيّة في كلّ الشّرق الأوسط القديم أمر غير مقبول علميّا. ومقارنة السّريانيّة بالعبريّة يوضّح الفرق. فاليهوديّة بشكل عامّ صارت تعتمد الحروف العربيّة منذ القرن الثّامن وهو ما يطلق عليه اصطلاحا "Judao-Arabic".

ولا يمكن البحث في التّشريع والعقائد اليهوديّة دون البحث في تأثّرها بمثيلاتها الإسلاميّة. ولكنّ المستشرقين وجّهوا هذا البحث وجهة مقلوبة. فنجد مبحث الإسرائيليّات في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ولا نجد مثيلا له في الثّقافة العبريّة اليهوديّة. هذا التّوجّه الاستشراقيّ موصول حتما بإيديولوجيا الدّرس الاستشراقي التي تصادر على أنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، باعتبار أنّها لاحقة تاريخيّا لليهوديّة والنصرانية، قد تأثّرت بهما وبلغتيْهما تأثّرا تكوينيّا وتطوّريّا. وهذا لا يصحّ علميّا لأنّ الأبحاث الثّقافيّة المعاصرة بيّنت أنّ تأثير الثّقافة الأقدم في اللاحقة ليس قانونا حتميّا إذ قد يؤثّر اللاحق في الأقدم تاريخيّا إذا دخل القديم في مرحلة الضّعف وصار الجديد أقوى.

والإشكال المركزيّ هو الانتقائيّة وتطويع مادّة البحث للنّتائج التي يريد الباحث أن يصل إليها. لقد نظر لُكسنبرغ إلى النّصّ القرآنيّ نظرة فصلته عن كلّ متعلّقاته العربيّة الإسلاميّة ووصلته بأخرى سريانيّة آراميّة مفترضة بناء على تواصل مفترض. وحاولت أن تطوّع المادّة عبر الانتقاء والتّوجيه. والمسلّمة التي ينطلق منها أنّ القدامى والمعاصرين من عرب ومستشرقين لم يفهموا لغة القرآن، أو لم يفهموا غريبه على الأقلّ، وأنّ مفتاح الفهم كامن في إدراك الأثر السّرياني في النّصّ العربيّ. قد يكون هذا الأثر، حسب وجهة نظره، واضحا في عهد الرّسول، ولكنّ انتقال القرآن من الشّفويّ إلى المكتوب وجهل العرب اللاحقين بالسّريانية هو الذي أوقعهم في هذه الألفاظ التي لا تؤدّي معنى، أو التي يختلف معناها عمّا توهّمه المفسّرون المسلمون القدامى.

انتقى لُكسنبرغ أمثلة محدّدة قال إنّها مختلفة عن الأصل الذي كان في عهد النّبيّ. أي إنّه يختلف تدوينا وترتيلا عن هذا الأصل. ورغم أنّ هذه الألفاظ قليلة جدّا إذا ما قورنت بالعدد الجملي لألفاظ النّصّ القرآني فإنّ لُكسنبرغ لم يكن مهتمّا بالشّرط الأوّل من شروط العلميّة : الشّمول Exhaustivity لأنّه يدرك تماما أنّ تغيير لفظ واحد عن أصله يعتبر تحريفا عند المسلمين وينزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ ويهدّ الدّين من أساسه. فالمسألة ليست كميّة وليست متعلّقة بالشّمول المفترض في البحث العلميّ، بل هي جدليّة أساسا Apologetic.

مبحث العلميّة من جهة أخرى موصول بتفسيرات العرب القدامى وإقرارهم بأنّ القرآن قد حوى فعلا ألفاظا من لغات أخرى غير العربيّة. ظاهريّا لم يأت لُكسنبرغ بأيّ جديد. اكتشف فقط أنّ القدامى لم يدركوا كلّ الألفاظ غير العربيّة نظرا إلى محدوديّة معرفتهم بالسّريانيّة وأنّه قد أدرك ألفاظا جديدة. ليس هذا الأمر مبتدعا، ظاهريّا. ولكنّ القضيّة أنّ لُكسنبرغ قد تجاوز هذا المستوى إلى هدّ مفهومين أساسيّين في الإسلام هما النبوّة والوحي.

فالرّسول حسب هذه النّظريّة الجديدة ليس رسولا ولم يتلقّ وحيا وإنّما ألّف من عنده نصّا وأضاف إليه بعض المقاطع من كتاب صلاة نصراني سريانيّ أراميّ أدمجها في السّياق إدماجا. ولما لم يكن المسلمون اللاحقون يعرفون الأصل السّريانيّ للألفاظ فإنّهم إمّا استبدلوها بألفاظ عربيّة قريبة في رسمها من الألفاظ السّريانيّة الأصليّة أو أنّهم قد رسموها على أصلها ولكن انعدام التّنقيط في المصاحف الأولى وعدم الدّقّة في رسم الحروف وتشابهها أدّى إلى ضياع الأصل السّريانيّ الذي لم يكن المتأخّرون يعرفونه عندما بدأوا التّنقيط ورسم الحروف. فنقّطوا الكلمات على افتراض أنّ أصولها كلّها عربيّة حتى وإن لم يؤدّ التّنقيط إلى معنى مباشر. واعتمد الفيلولوجيا ليثب هذه المصادرة.

فلِمَ العودة إلى علم الفيلولوجيا بعد حوالي قرن من أفوله؟ ولم الاعتماد عليه في الدّراسات القرآنيّة فقط من دون كلّ الكتب المقدّسة في العالم وضعيّة كانت أو توحيديّة؟ ولم لم يطبّق هذا المنهج الفيلولوجي على القرآن تطبيقا كاملا على يد الفيلولوجيّين الألمان الكبار في القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين،

مع أنهم كانوا يتقنون السّريانيّة والآراميّة إتقانا كاملا عكس لكسنبرغ ذي المعرفة المضطربة بالسّريانيّة حسب عبارة دي بلوا؟

من المعلوم أنّ البحث في أصل الأشياء كان المشغل الأوّل الذي رافق تشكّل العلوم الإنسانيّة وقد تأثّر بالنّتائج التي توصّل إليها دارون في "أصل الأجناس". فبحث العلماء حينها في أصل البشر وأصل الأعراق وأصل اللّغات وأصل الأديان مفترضين أنّ لكلّ فرع أصل تاريخيّ نشأ عنه وأنّ التّاريخ الثّقافي للبشر تحكمه نفس القوانين الطّبيعيّة في النّشوء والارتقاء. والفيلولوجيا في سياقها الفلسفي التّاريخي مرتبطة بالدّاروينيّة الاجتماعيّة التي تقول إنّ قانون النّشوء والارتقاء يحكم الإنسان الثقافي كما يحكم الإنسان الطّبيعيّ.

وفي مجال النّصوص الدّينيّة راح الفيلولوجيّون يبحثون عن "نصّ أور" تماما كما بحثوا عن أصل الإنسان الأوّل والأصل الأوّل للّغة. ولكن لم يعد لهذا النّوع من الأبحاث أيّ معنى منذ التّطوّرات الأولى للبنيويّة وتأثيراتها المباشرة والحاسمة في مختلف العلوم الإنسانيّة وصولا إلى مدارس ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة والتّاريخانيّة الجديدة. أليست العودة إلى هذا المبحث مع القرآن فقط عودة إيديولوجيّة؟ وماذا سيضيف العودة إلى هذا العلم البائد إلى العلوم الدّينيّة الكونيّة المعاصرة بالبرهنة على أنّ نصّا دينيّا ما قد استعار من لغة أخرى بعض مفرداتها أو تراكيبها أو تصوّراتها الثّقافيّة؟

إذا قلنا مثلا إنّ الكتابين اليابانيّن المقدّسين "كوجيكي" أو "نيهون شوكي" قد استعارا ألفاظا أو تصوّرات من الماهايانا البوذيّة؟ أو إنّهما قد تأثّرا بالفلسفة الكنفشيوسيّة، فماذا سيفيد هذا أتباع الديانة الشّنتويّة المعاصرين أوّلا واليابانيّين بصفة عامّة ثانيا وكلّ باحث في تاريخ الأديان ثالثا؟ وماذا سيضيف القول إنّ كنفشيوس لم يصّنف كتاب "لي-جي" أو كتاب "شوجّج" للكنفشيوسيّين، أو إنّه في المقابل قد صنّف شخصيّا كتاب"لون-يو" وهو ليس من وضع أتباعه كما يظنّ الكنفشيوسيّون المعاصرون ومؤرّخو الأديان بصفة عامّة؟

لقد عرفت الدّراسات الدّينيّة تطوّرات هائلة بعد أن تفرّعت عن أغلب المناهج اللسانيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والتّاريخيّة والأنثروبولوجيّة والإثنولوجيّة مقاربات مختصّة بالحقل الدّينيّ فاختصّ عدد كبير من أساتذة الأديان في اللسانيّات الدّينيّة وعلم النّفس الدّيني والفلسفة الدّينيّة والتّاريخ الدّيني وعلم الاجتماع الدّيني والأنثروبولوجيا الدّينيّة والإثنولوجيا الدّينيّة وتفرّعت عن كلّ هذه الاختصاصات مقاربات مقارنيّة نذكر من أهمّها علم تاريخ الأديان المقارن وعلم الاجتماع المقارن للأديان والأنثروبولوجيا المقارنيّة للأديان...

واستندت جميعها إلى تأصيل نظريّ علميّ متماسك وتوصّلت إلى نتائج باهرة أفادت الدّراسات الدّينيّة إفادات دقيقة وقيّمة. فلم العودة اليوم إلى علم قديم: الفيلولوجيا، بدل اللّسانيّات السّاميّة المقارنة، وإشكاليّة قديمة (أصل الكتب المقدّسة) للبرهنة على نفس النّتيجة الاستشراقيّة التي سمعناها مرارا وتكرارا من

أنّ القرآن ليس وحيا منزّلا ومحمد عليه السلام ليس رسولا والإسلام ليس دينا ربّانيّا بل هو بدعة يهوديّة نصرانية؟

إنّ التحليل التّاريخي للتوراة والإنجيل لا ينطبقان على القرآن إلّا إذا صنع للقرآن تاريخ مغاير صنعا. وهذا ما لم يدعمه التّاريخ إلّا ببعض النّتف والشّذرات التي لا يساعد إعادة تركيبها إلّا في صياغة جزء صغير مخالف للصّورة التّاريخيّة التي يوثّقها التّاريخ المسرود. وإذا صنع للنّص القرآنيّ تاريخ جديد مخالف فيجب أن ينطبق أوّلا وقبل كلّ شيء على الشّعر الجاهليّ الذي لم تصل فيه الدّراسات التّشكيكيّة إلى نتيجة مقنعة وصارت نكتة في الدّرس الاستشراقي للأدب العربي. وبما أنّ الشّعر الجاهليّ عربيّ فصيح فلماذا لا ينطبق هذا القرآن. لماذا يخلو الشّعر الجاهليّ من الألفاظ السّريانيّة والآراميّة برغم أنّ كثيرا منه قد صيغ في بادية الشّام موطن السّريان.

يضاف إلى هذا قضيّة الظّرفيّة التّاريخيّة. من المعلوم أنّ المفكّرين يكتبون عن الماضي للحاضر: أي إنّهم يعيدون كتابة الماضي والبحث في تفاصيله ودقائقه لغايات الواقع التّاريخي الذي يكتبون له وفيه، وأنّ كلّ الأبحاث، كما تعلّمنا التّاريخانيّة الجديدة، ليست سوى مقاربات غائيّة مهما ادّعت الموضوعيّة وتمثيل الحقيقة أو السّعي إليها. السّؤال هو: ما الخلفيّات التّاريخيّة والثّقافيّة والإيديولوجيّة الّتي جعلت كريستوف لُكسنبرغ يعود إلى منهج ميّت ليقارب به إشكاليّة ميّتة لم يصل فيها الفيلولوجيّون الأوائل إلى نتيجة حاسمة وهجروها بعد أن تطوّرت الدّراسات الدّينيّة ومقارباتها؟ لم ينشر عمل لُكسنبرغ في السّنة الفاتحة للألفيّة الثّالثة؟ ما صلته بتنظيرات فوكوياما وهنتنقتون ولويس؟ ولم يدخل الاهتمام العالمي لا من جهة البحث الأكاديمي بل من جهة الإعلام الأمريكي بعد وصله بأحداث الحادي عشر من سبتمبر صحفيّا؟

الخاتمة

بيّن البحث أنّ الدّراسات الاستشراقية –رغم إمكانيّة تحقيبها إلى أربع مراحل–فإنّ مميّزاتها العامّة تكاد تتماثل منهجا ومضمونا. ورغم التطوّرات الهائلة للفكر التّحليلي والنّقدي الغربي في القرن العشرين واستفادة أغلب العلوم الإنسانيّة في تطوير مناهجها ومفاهيمها ومقاربتها منه، إلّا أنّ الاستشراق الدّارس للقرآن الكريم ظلّ محافظا على نفس مياسمه العامّة الّتي لا تكاد تختلف عمّا نحا إليه المستشرقون الأوائل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلّا في الصياغات الشّكليّة. وبيّن تحليل العمل الاستشراقي لكريستوف لكسنبرغ أنّه ليس له من صفة "الجديد" سوى الاسم.

فقد استخدم الانتقاء والتّطويع والاختزال ليحاول أن يُثبت نتائج أغلبها مُسقط على المادّة المدروسة. ولم تُسعفه كلّ "الفرضيّات" التي حاول أن يؤسّس عليها عمله بأيّ مستند علميّ أو تاريخيّ متين يستطيع الباحثون الرُّصناء الاستناد إليه لتقديم رؤى جديدة. وفي حين توجّه الدّرس العلميّ الدّينيّ المعاصر إلى تغذية تحليلاته بمناهج مؤصّلة من علم الاجتماع الدّيني وعلم النّفس الدّيني والأنثروبولوجيا الدّينيّة لمحاولة

استكناه أثر الكُتب المقدّسة–توحيديّة كانت أو وضعيّة– في البنية الاجتماعيّة والتركيبة النّفسيّة والهويّة الثّقافيّة للشعوب التي تؤمن بها، مازال الاستشراق القرآني يقلّب إشكاليّات متهافتة بمناهج بالية.

المراجع

إدريس، محمد جلاء. ٢٠٠٦. الاستدراك على السّيوطي فيما نسبه من المعرّب في القرآن الكريم إلى العبريّة والسّريانيّة. مجلّة الدّراسات الشّرقيّة، عدد ٣٧.

بيرنشتيل، دانييل. ٢٠٠٧. تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد. تع. علي مصباح. مجلة القنطرة، عدد ٥٦٩.

جمل، أحمد. ٢٠٠٧. القرآن ولغة السريان. مجلة كلية اللغات والترجمة بالأزهر الشّريف، عدد ٤٢.

الرازي، أبو عبد الله. ١٩٩٩. مفاتح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

رشدي، زاكية. ١٩٧٨. السريانية: نحوها وصرفها. القاهرة: دار الثقافة للطّباعة والنّشر.

رشواني، سامر. ٢٠٠٥. القراءة الجديدة للقرآن في جامعة نوتردام. بيروت، الملتقى الفكري للإبداع.

زراقط، محمد حسن. ٢٠٠٦. متابعات نقدية لرسالة كريستوف لُكسنبرغ ومنهجه. مجلة الحياة الطيّبة، عدد ١٣.

الطبري، أبو جعفر .٢٠٠٠. جامع البيان. بيروت، مؤسسة الرسالة.

عباس، إحسان. ١٩٨٧. تاريخ دولة الأنباط. الأردن: دار الشّرق.

عبده، سمير. ١٩٧٧. السريان قديما وحديثا. عمّان: دار الشروق.

غضبان، رالف. ٢٠٠٦. معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ. مجلة الحياة الطيبة، عدد ١٣.

القرطبي، أبو عبد الله. ١٩٦٤. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية.

ماركس، مشائيل. ٢٠٠٤. ما القرآن. مجلة القنطرة عدد ٤٧١.

المنصوري، المبروك. ٢٠١٤. صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي .بيروت: مركز نماء للدراسات والأبحاث.

REFERENCES

Abdah, S. 1977. *Al-Suryan Qadiman wa Hadithan*. Amman: Dar al-Sharq.

Andrae, Tor. 1932. *Mohammed: Sein Leben Und Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Beck, Edmund. 1948. *Eine Christliche Parallele Zu Den Paradiesjungfrauen Des Korans*. Orientalia Christiana Periodica XIV: 398-405.

Brinsteil, D. 2007. *Tahafut al-Tahrifiyyah al-Jadidah: La Wujuda Li al-Nabiyyin Ismuhu Muhammad*. Al-Qantarah, 569.

Burgmer, Christoph. 2006. *Streit Um Den Koran: Die Luxenberg Debatte: Standpunkte Und Hintergründe*. Berlin: Verlag.

Clarke, J. J. 1997. *Oriental Enlightenment: The Encounter Betwin Asian And Western Thought*. London And New York: Rutledge.

Cook, M., and P. Crone. 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Blois, François. 2002. *Nasrani and Hanafi: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 65: 1-30.

De Blois, François. 2003. *Review of 'Die syro-aramäische Lezart des Koran'*. Journal of Qur'anic Studies V 1: 92-97.

Donner, Fred. 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic History*. Princeton: Darwin Press.

Ghadban, R. 2006. *Ma'ani al-Quran ala Dhawi 'Ilm al-Lisan*. Majallat al-Hayat al-Tayyibah. 13.

Idris, M. 2006. *Al-Istidrak 'Ala al-Suyutiyy Fi Ma Nasabahu Min al-Mu'arrab Fi al-Qur'an al-Karim Ila al-'Ibriyyah wa al-Suryaniyyah*. Majallat al-Dirassat al-Sharqiyyah, 37.

Ihsan, A. 1987. Tarikh Dawlat al-Anbat. Al-Urdun: Dar al-Sharq.

Jamal, A. 2007. *Al-Qur'an Wa Lughat al-Suryan*. Majallat Kulliyat al-Lughat wa al-Tarjamah bi-al-Azhar. 42.

Kimura, Takeshi. 2004. *The Location Of 'Shinwa (≠ Myth)' In The Pre-War Japanese Study Of Religions*. Journal Of Philosophical Thought, 22: 144-156.

Kroes, Richard. 2004. "Zendeling, Dilettant of Visionair? In recensie van Ch. Luxenberg: Die Syro-Aramäische Lesart des Qur'an". Dialoog 4: 18-35. ("Missionary, dilettante or visionary? A review of Ch. Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Qur'an").

Lüling, Günter. 1993. *Über Den Ur-Koran: An Sätze Zur Rekonstruktion Der Vorislamisch-Christlichen Strophenlieder Im Koran*. Berlin: Verlagbuch, 1993.

Luxenberg, Christoph. 2000. *Die Syro-Aramäische Lesart Des Koran: Ein Beitrag Zur Entschlüsselung Der Koran Sprache*. Berlin: Das Arabische Buch. 49-51.

Mansouri, M. 2014. *Sina'at al-Akhar*. Beirut: Markaz Nama.

Marx, M. 2004. *Ma al-Qur'an?*. Majallat al Qantarah. 471.

Mingana, A. 1927. *Syriac Influence On The Style Of The Kuran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neuwirth, Angelika. 2003. *Quranic History A Disputed Relationship: Some Reflections On The Quranic History And History In The Quran*. Journal Of Qur'anic Studies V 1 : 1-18.

Nöldeke, Theodor. 1909. *Geschichte des Qorans*. Leipzig, 1, 32.

Ohlig, Karl-Heinz. 2006. *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und Frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag.

Ohlig, Karl-Heinz. 2007. *Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand Zeitgenössischer Quellen*. Berlin: Verlag.

Phenix Jr. Robert R., and Cornelia B. Horn. 2003. *Book Review: The Syro-Aramaic Reading of the Kuran*. Hugoye: Journal of Syriac Studies 6: 1.

Qurtubi, A. 1964. *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*. Al-Qahirah: Dar al-Sharq.

Rashwani, S. 2005. *Al-Qira'at al-Jadidah Li-l-Qur'an Fi Jami'at Notre Dame*. Beyrouth: Al-Multaqa al-Fikri li-al- Ibda.

Razi, A. 1999. *Mafatihu al-Ghayb*. Beyrouth: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Robinson, Neal. 2003. *Discovering the Quran: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. Georgetown: Georgetown University Press, 2nd ed.

Rushdi, Z. 1978. *Al-Suryaniyyah: Nahwuha wa Sarfuha*. Al-Qahirah: Dar al-Thaqafah.

Stille, Alexander. 2002. *Radical New Views Of Islam And The Origins Of The Quran*. New York Times, March 2.

Tabariyy, A. 2000. *Jami' al-Bayan*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Zaraqit, M. 2006. *Mutaba'at Naqdiyyah Li Risalat Luxenburg wa Manhajuhu*. Majallat al-Hayat al-Tayyibah. 13.

إنكار

الآراء الواردة في هذه المقالة هي آراء المؤلف. القناطر: مجلة الدراسات الإسلامية العالمية لن تكون مسؤولة عن أي خسارة أو ضرر أو مسؤولية أخرى بسبب استخدام مضمون هذه المقالة.