جامعة النَّجاح الوطنيَّة
كليَّة الدّراسات العليا

العربيّة لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة؛ جاشوا بلاو وحاييم رابين أنموذجًا

إعداد
فريد خليل حمد نصار

إشراف
أ. د. محمد رباع

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، من كلية الدراسات العليا، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس – فلسطين.

2024

العربية لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة؛ جاشوا بلاو وحاييم رابين انموذجًا

إعداد

فريد خليل حمد نصار

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2024/02/29م، وأجيزت:

أ. د. محمد رباع	
المشرف الرئيسي	**التوقيع**
د. عبد الناصر جبارين	
الممتحن الخارجي	**التوقيع**
أ. د. وائل أبو صالح	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**
د. غانم مزعل	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**

جامعة النَّجاح الوطنيَّة

كليَّة الدّراسات العليا

العربيّة لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة؛ جاشوا بلاو وحاييم رابين أنموذجًا

إعداد

فريد خليل حمد نصار

إشراف

أ. د. محمد رباع

بناء على تعليمات منح درجة الدكتوراة الصادرة عن مجلس عمداء جامعة النجاح فقد تم نشـــر البحـــث المستل التالي من الأطروحة:

نصار، فريد؛ رباع، محمد (2024). *أثر الاستشراق اليهودي في الدراس اللغوي الحديث*. مجلة اللغـــة العربية وآدابها، المؤسسة العربية للعلوم ونشر الأبحاث.

الإهداء

إلى روح أبي وأمّي..

الشكر والتقدير

بعد الشكر لله عزّ وجلّ على عونه وتوفيقه..

أتقدّم، بكلّ الفخر والاعتزاز، بجزيل شكري وكبير تقديري لجامعتي، جامعة النجاح الوطنيّة، ولأساتذتي جميعًا، وأخصّ الأستاذ الدكتور محمّد ربّاع، المشرف، والموجّه، والملهم، والمعلمّ.

كذلك أتقدّم بالشكر والتقدير والعرفان لكلّ من أسهم في هذا العمل، وهم كثر، وأخصّ د. حمزة بن قبلان المزيني– جامعة الملك سعود، و بروفيسور حسيب شحادة– جامعة هيلسنكي، و د. رشا الخطيب– جامعة فيلادلفيا، و د. عبد الناصر جبارين – جامعة حيفا، وبروفيسور – Ofra Tirosh-Becker جامعة تل– أبيب، وبروفيسورMeir Bar-Asher ، وبروفيسور - Simon Hopkins الجامعة العبريّة – القدس .

كذلك أرفع أسمى آيات الشكر لزميلاتي وزملائي على مقاعد الدراسة في الجامعة .

ولأسرتي وأصدقائي جميعًا.

والله أسأل التوفيق والسداد.

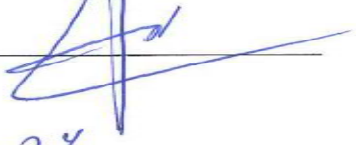
الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الأطروحة التي تحمل عنوان:

العربيّة لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة؛ جاشوا بلاو وحاييم رابين أنموذجًا

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الأطروحة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الأطروحة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

اسم الطالب: فريد حنا نصار

التوقيع: 

التاريخ: 29.02.24

فهرس المحتويات

الإهداء ..... د

الشكر والتقدير ..... ه

الإقرار ..... و

فهرس المحتويات ..... ز

فهرس الأشكال ..... ي

فهرس الملاحق ..... ك

الملخّص ..... ل

المقدّمة 1

مشكلةُ الدراسةِ 3

أهميَّةُ الدراسةِ 4

أهدافُ الدراسةِ 4

منهجُ الدراسةِ 5

إطارُ الدراسةِ 5

الدراساتُ السابقةُ 5

مُخطّطُ الدراسةِ 7

المدخل 9

الفصل الأول: الاستشراق اليهوديّ 14

الاستشراق: مفهومه وغاياته 14

الاستشراق الإسرائيليّ 18

دوافع مشاركة اليهود في الحركة الاستشراقيّة 22

خصائص الاستشراق اليهودي 27

مظاهر تفوّق الاستشراق اليهوديّ 30

توظيف الاستشراق لخدمة الأهداف اليهوديّة 32

تأثير الاستشراق اليهودي في الدراسات الإسلاميّة في الغرب 34
خطورة الاستشراق اليهوديّ..... 39
الفصل الثاني: صورة العربيّة لدى "حاييم رابين" Ch. Rabin..... 44
تمهيد 44
النشأة والدراسة 45
آثاره..... 45
موقع اللغة العربيّة من اللغات الساميّة..... 47
العربيّة لدى "رابين" 50
مصادر حاييم رابين في دراسة العربيّة 54
الشعر الجاهليّ وشعر صدر الإسلام 55
القرآن الكريم 56
الحديث النبويّ 60
النصوص النثريّة 61
أنواع العربيّة لدى "رابين" 62
العربيّة القديمة "ما قبل العربيّة"..... 62
العربية المبكّرة (300–600م)..... 63
اللغة الأدبية 65
العربية الوسيطة 66
العربية الفصحى 66
منهج رابين 70
الفصل الثالث: صورة العربيّة لدى يهوشع (جاشوا) بلاو..... 73
تمهيد 73
النشأة والدراسة 73
الجوائز والأوسمة 75
آثاره..... 75

العربية في تصوّر "بلاو" 78
العربية القديمة 81
ما قبل العربية الكلاسيكيّة 85
العربية الكلاسيكيّة / الفصحى 85
العربيّة المولّدة 92
العربيّة الوسيطة 98
العربية اليهودية 109
العربيّة المسيحيّة 115
تقسيم "بلاو" في ميزان النقّاد 116
الفصل الرابع: بين "رابين" و "بلاو" 124
الفصل الخامس: أثر الاستشراق اليهوديّ على المحدثين العرب في الدرس اللغويّ 132
الاستنتاجات والتوصيات 145
المراجع العلمية 149
الملاحق 171
Abstract ..... b

فهرس الأشكال

شكل (1): تقسيم "بلاو" للغة العربية..... 80

فهرس الملاحق

ملحق (أ): شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة 171

العربيّة لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة؛ جاشوا بلاو وحاييم رابين أنموذجًا

إعداد

فريد خليل حمد نصار

إشراف

أ. د. محمد رباع

الملخّص

تهدف هذه الدراسة إلى رصد صورة اللغة العربيّة من منظور الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة، والوقوف على تصوّراتهم، وأدلّتهم وموجّهات أدائهم، منطلقة بشكل رئيس من الدراسات التي قام بها "حاييم رابين"، و"جاشوا بلاو"، مستعينة بالدراسات اللسانيّة الحديثة، لما فيه حاجة إلى التوصيف والتحليل والمقارنة بين الآراء المختلفة، وكذلك تنظر في مؤلّفات باحثين آخرين، كانت قد عالجت الدرس اللغويّ العربيّ وتاريخ تطوّره، إضافة إلى جملة من الدراسات العربيَّة الحديثة التي وُضعت تحت هذا الإطار.

وقد اطمأنّت هذه الدراسة إلى وجود تباين كبير في الرؤى والتصوّرات بين هذين الباحثين؛ لاختلاف الزمان والمكان والموجّهات لدى كلّ منهما، وكذلك اختلاف التعاطي مع المناهج وتسخيرها أحيانًا من أجل الوصول إلى الأهداف المرجوّة، المعلنة منها والمضمرة. ما يدعو إلى إعادة قراءة المنتج الاستشراقيّ الذي غزا الدراسات اللغويّة، قراءة متوازنة فاحصة، بعيدة عن التأثّر والانبهار، وبعيدًا عن الانغلاق والاستهجان من أجل التقاط ما يتلاءم وهويّتنا الثقافيّة. وكذلك إعادة النَّظر في بعض الدراسات العربيّة الحديثة التي دارت في فضاء الباحثين اليهود، وتقويمها من خلال تطوير موقف نقديّ واضح وموضوعيّ، بدلًا من الاتّكاء على نقد قد يكون مشوّهًا أو محدودًا، والاستفادة من النظريّات اللغويّة الغربيّة، مع التأكيد على أهمية الفهم العميق لتراث اللغة العربيّة والاستفادة من قيمة الدرس اللغوي العربيّ.

الكلمات المفتاحيّة: الاستشراق اليهوديّ؛ حاييم رابين؛ بلاو؛ العربية الوسيطة؛ العربية اليهوديّة؛ العربيّة المولّدة؛ المحدثون العرب؛ الدرس اللغويّ.

المقدّمة

احتلّت العربيّة، وما زالت، مساحة واسعة من اهتمام الدارسين من غير أبنائها، فدرسوا أنظمتها على المستوى النحويّ والصرفيّ والصوتيّ والدلاليّ، ودرسوا الأدب العربيّ على اختلاف أنواعه وفتراته، ثمّ درسوا المراحل والأطوار التاريخيّة التي مرّت بها حتى العصر الحاضر.

ومن أهمّ القضايا التي تناولها أولئك الباحثون محاولة رسم صورة تقريبيّة للوضع اللغويّ الذي كان سائدًا في الفترة المؤسّسة لما نعرفه الآن بأنّه اللغة العربيّة، أي الفترات التاريخيّة التي تمتدّ منذ أقدم فترات تاريخها، مرورًا بالعصر الجاهليّ، وانتهاءً بفترة ظهور الإسلام والقرون الإسلاميّة المبكّرة.

وليس خافيًا على أحد صعوبة هذه المهمّة، والمشكلات التي تحيط بها، وبالتالي، فقد حفلت الأبحاث بكمٍّ كبير من الآراء المختلفة حول هذه القضيّة، خاصّة أنّ اللغة العربيّة متغيّرة، ولم تكن ثابتة طوال فترة امتدادها، كأيّ لغة أخرى، وكثيرة هي المؤثّرات التي رافقت سيرورتها.

ومعروف أنّ قسمًا كبيرًا من المستشرقين كانوا من أصول يهوديّة، وقد ظلّ النظر إلى أعمال الباحثين اليهود المعاصرين يعالَجُ على أنّه للباحثين الغربيّين بالرّغم من أنّ علاقتهم بالغرب لا تتجاوز أن يكون مكان نشر أبحاثهم ودراساتهم.

تتناول هذه الدراسة درس العربيّة وصورتها لدى الباحثين اليهود ممن يُعدّون في سياق الباحثين الغربيين، وتسعى للوقوف على أطروحاتهم المتعلّقة بوصف العربيّة، وتراثها، ومصادرها، والنظريّة النحويّة، وأثر ذلك في الدراسات الحديثة، مع تسليط الضوء بشكل خاصّ على اثنين منهم: "حاييم رابين" (1915–1996)، و"جاشوا بلاو" (1919 – 2020).

ولا بدّ لنا من الإشارة هنا إلى واحدة من أبرز الإشكاليّات التي واجهت هذه الدراسة، وهي: إشكاليّة المصطلحات التي تعدّدت واختلفت مع تعدّد رؤى المستشرقين واختلاف مذاهبهم، وقد تكون لدى

المدرسة الألمانية أكثر استقرارًا، ولكن هذا لا يعني اتفاق كلّ المستشرقين الألمان في هـذا المضـمار (جدامي، 2017، صفحة 139)، ومن ثمّ، فقد ظهرت مشكلة كبيرة في رصد صـورة العربيّـة علـى امتداد عصورها، إضافة إلى أنّ هناك عدم استقرار في هذه المصـطلحات، نتيجـة لعـدم الاسـتقرار في الرؤى والتصوّرات، ولنا فيما نجده عند "بلاو" في بحوثه نموذجًا بيّنـا علـى ذلـك؛ إذ اسـتخدم عددًا من المصطلحات الرئيسة التي يجـب أن تفهـم مـن خـلال نظريتـه هـو لتـاريخ العربيـة، كالعربيّة الوسيطة، والعربيّة المولّدة، والعربية اليهوديّة، والعربيّة المسيحيّة، وتنوّعات أخرى من العربية (Blau, 1986, pp. 35-43)، كذلك نجد قائمة طويلة من المصطلحات المختلفة لدى "فيشـر"، نحـو: العربيّة القديمة، والعربيّة الوسيطة، والعربية الحديثة، وعربيّة ما قبل الكلاسيكيّة، والعربيّة الكلاسـيكيّة، وعربيّة ما بعد الكلاسيكية (فيشر، 2002، الصفحات 432–433). ويستخدم "أ. شيفتل" مصطلحات دالّة على أنواع من العربيّة: العربيّة الفصحى الأدبيّة، والعربية النموذجيّة، والعربيّـة العاميّـة أو المحليّـة (Shivtiel, 1991, pp. 1435-1442)، بينما نجد لدى "أندرو فريمان" أحد عشر نوعًا مـن العربيّـة بمصطلحات مختلفة (فريمان، 2000، الصفحات 479–480)، منها: عربيّة الشعر المشتركة، والعربيّة المتكلّمة القديمة، والعربيّة القديمة، والعربيّة الوسيطة المكتوبة، والعربيّة الوسيطة المحكيّـة، والعربيّـة المحكيّة الجديدة، والعربيّة النموذجية المعاصرة، والعربية الجديدة، والعامية العربيّة المشتركة، والعربيّة المشتركة، ولعلّ ما ذكره الألماني "فيرنر ديم" يؤكّد تلك القضـية؛ إذ إنّ "المشـكلات المنهجيّـة التـي يواجهها علماء الساميّات واللغة العربيّة بصورة خاصّة: مشكلة المصطلحات العلميّة، وهي مشـكلة ذات جوانب متعددة" (جدامي، 2017، الصفحات 138–139).

ومن المصطلحات الأخرى التي اختُلف فيها نجد: مصطلح "الازدواجيّة" Diglossia، مقابل مصـطلح "الثنائيّة"Bilingualism؛ إذ يظهر للوهلة الأولى أنّ المصطلحين يدلّان على معنى واحد، إلّا أنّ الحقيقة

هي أنّ علماء الغرب اختلفوا في تحديد كلّ منهما، فاختلف المعنى وتباينت الدلالات، ممّا ترتّب عليه خلط واضطراب لدى الدارسين العرب أيضًا[1].

وكذلك الاختلاف بين مصطلح "اللغة" ومصطلح "اللهجة"، من جهة، وبين "اللهجات" والعاميّات" من جهة أخرى، خاصّة أنّ هناك من يعدّ اللهجات عاميّات، والعكس صحيح.

ومن المصطلحات التي اعتمد عليها "بلاو" بشكل مكثّف: مصطلح "التأليفيّة" أو "التركيبيّة" ترجمة لمصطلح Synthetic مقابل مصطلح "التحليليّة" Analytic، وكذلك مصطلح "التصحيحات الوهميّة"، أو التصحيحات الخاطئة، أو الكاذبة Pseudo-Correction، ومصطلح "التصحيح الزائد" Hypercorrection.

وليس الحال بأفضل لدى الباحثين العرب؛ إذ نجد هذا الغموض في استخدام المصطلحات، وربّما كانت قلة البحث أو لكونه حديث العهد نسبيًّا، سببًا في جعل المصطلحات على هذا النحو من الغموض وعدم التوحيد، ومن ذلك: عربيّة التراث، والعربية القديمة المتأخرة، والعربية الكلاسيكيّة، واللغة الفصحى، والعربية الوسيطة، والعربيّة الحديثة، وربما يكون السبب المباشر هو عدم اتفاق الباحثين على تقسيم محدّد لتاريخ العربية، أو لأنّ هذه الأعمال تمثّل جهودًا فرديّة إلى حدٍّ بعيد.

مشكلةُ الدراسةِ

تهدف هذه الدراسة إلى:

- الوقوف على أهمّ الأطروحات التي شكّلت صورة العربيّة لدى الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة.
- وامتحان مدى اعتمادهم الأسس العلميّة الموضوعيّة، أو على العكس.

[1] للوقوف على الاختلاف بين المصطلحين، ينظر: (محمود، 2002، الصفحات 53–108) (يعقوب، 1982، الصفحات 144–146) .

أهميَّةُ الدراسةِ

ولمّا كانت اللغة العربية تواجه منذ القدم سلسلة من التحدّيات، ومحاولات التغييب عن ساحة الفكر والثقافة والإعلام، وكان ذلك بتأثير من غير أبنائها، فإنّ هذه الدراسة تطمح أن تكشف النقاب عن:

- إسهامات الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة.
- بيان موقف الباحثين العرب من هذه الدراسات والتصوّرات للغة العربية، وكيف كان ردّهم عليها.

تكمن أهمية البحث في النقاط التالية:

- الدعوة إلى نقد نكتبه بأقلامنا ورؤانا حول واقع اللغة العربيّة، انطلاقا من الفضاءات المتألّقة في تراثنا، دون الاستسلام لنقد استشراقيّ جاهز، وبعيدًا عن الانبهار بمنجزات الآخر، ولا سيّما أنّنا نعيش أزمة غزو واستلاب يفرضه الآخر بمصطلحات جديدة.
- إعادة قراءة المنتج الاستشراقيّ الذي غزا الدراسات اللغويّة، قراءة متوازنة فاحصة، بعيدة عن التأثّر والانبهار، وبعيدًا عن الانغلاق والاستهجان من أجل التقاط ما يتلاءم وهويّتنا الثقافيّة، وما تصلح آلياته لإثراء معارفنا، والكشف عن أنساق تراثنا وجماليّاته.
- اتخاذ مواقف نقديّة جادّة وواضحة من المناهج الاستشراقيّة، مرتكزة على أسس معرفيّة، خصوصًا أنّ تلك المناهج التي ظلّت تفد من أجهزة الآخر بأجهزتها المصطلحيّة، بقي بعض نقّادنا في الساحة الثقافيّة يعيدون إنتاجها، ويجعلونها مجالًا للتطبيق.

أهدافُ الدراسةِ

- دراسة صورة العربيّة لدى الباحثين اليهود.
- رصد موجّهاتهم ومسوّغاتهم في تصويرهم للعربيّة، والوقوف على مصادرهم.
- المقارنة بين صورة العربيّة لدى "حاييم رابين"، وصورتها لدى "جاشوا (يهوشع) بلاو".
- ربط صورة العربيّة لديهما بصورتها لدى المستشرقين والمحدثين العرب.
- تتبّع أثر صورة العربيّة لديهم في الدراسات الأخرى وفي واقع اللغة.

منهجُ الدراسةِ

تتبع هذه الدراسة المنهج الاستقرائيّ التحليليّ، الذي يقوم على تتبّع الآراء المختلفة حول صورة العربيّة، وتصنيفها وتحليلها، وكذلك تطلّبت الدراسة، في بعض فصولها، استخدام المنهج المقارن.

إطارُ الدراسةِ

تنطلق هذه الدراسة بشكل رئيس من الدراسات التي قام بها اثنان من أبرز الباحثين اليهود الذين عملوا في الجامعات العبريّة، وهما: "حاييم رابين"، و"يهوشع (جاشوا) بلاو"، مستعينة بالدراسات اللسانيّة الحديثة، لما فيه حاجة إلى التوصيف والتحليل والمقارنة بين الآراء المختلفة، وكذلك تنظر هذه الدراسة في مؤلّفات باحثين آخرين، كانت قد عالجت الدرس اللغويّ العربيّ وتاريخ تطوّره، إضافة إلى جملة من الدراسات العربيَّة الحديثة التي وُضعت تحت هذا الإطار.

الدراساتُ السابقةُ

ثمّ دراسات عربيّة وغربيّة عديدة تناولت موضوع صورة العربيّة القديمة من وجهة نظر استشراقيّة، إن على مستوى الكتب، وإن على مستوى المقالات والأبحاث، ومن أهمّها:

الكتب

كتاب "العربيّة بين العرب والمستشرقين"، لمحمّد ربّاع، الصادر عن دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، عام 2020، ويتألّف من جزأين: (رباع، 2020)

الأوّل: "العربيّة عند المستشرقين؛ اختلاق الوصف وبعثرة الثوابت". وفيه يراجع الكاتب آراء الروّاد من المستشرقين وطروحاتهم في وصف العربيّة العتيقة ومصادرها؛ إذ يسير في سياقين يكمّل إحداهما الآخر؛ الأوّل هو دحض أوهام وصف العربيّة بالازدواج، وما استندت إليه، وما بُني عليها من موجّهات، إذ لم تكن لتأتي إلّا لضرب التراث وتشويه مضامينه. بينما يعنى السياق الثاني بعرض

الصورة التي كانت عليها العربيّة، في وقائعها وتوصيفها، ومؤسّسات تأصيل النظريّة النحويّة في مصادرها ونتائجها، وقد وقف في الفصل الأول عند "فولرز" وفكرة الازدواج، ثم تحدّث في الفصل الثاني مطوّلًا عن أقوال "حاييم رابين" في وصفه للعربيّة، ومنهجه ومصادره والنتائج التي وصل إليها، إضافة إلى مقاصده، إضافة إلى "زويتلر" في الفصل الثالث ومستشرقين آخرين.

الثاني: "صورة العربيّة لدى المحدثين، بين التراث ومخلّفات المستشرقين". وفيه يقف على آراء المحدثين حول مقولة الازدواج، وما بنوْا عليها، ويطيل الوقوف على ما جاء به إبراهيم أنيس، وصبحي الصالح، ورمضان عبد التواب، مبيّنا كيف أخذ المحدثون بمخلّفات مقولة الازدواج بصورتها التي استقرّت عليها عند المستشرقين في منتصف القرن الماضي، وحوّلوها إلى ثوابت، حتى بات أثر ذلك واضحًا في طلّاب العربيّة من خراب وانحطاط.

الدراسات

- دراسة للمستشرق أ. شفتيل Shivtiel, A. بعنوان: "متاهة العربيّة" "The Maze of Arabic"، نُشرت عام 1991. وفيها يستعرض تقسيم "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة، ويبيّن اعتراضاته على هذا التقسيم، مبيّنا رأيه حول الموضوع. (Shivtiel, 1991)
- دراسة بعنوان "اعتراضات المستشرق أ. شفتيل على تقسيم المستشرق جاشوا بلاو لتاريخ اللغة العربيّة"، وقد نُشرت في "مجلة اللسانيّات العربيّة"، عام 2016، لعبد المنعم جدامي، وفيها يتناول اعتراضات المستشرق البريطاني "أ. شفتيل" على تقسيم "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة، (الجدامي، 2016) وتهدف الدراسة إلى تقديم نموذج لما توصّل إليه المستشرقون في مجال تأريخ اللغة العربيّة، خاصة أنّ هناك اختلافًا كبيرًا بينهم، ويقسمها الباحث إلى ثلاثة أجزاء:

أ. تصور "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة

ب. اعتراضات "شفتيل" على تقسيم "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة

ج. تحليل "شفتيل" لتقسيم "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة.

أمّا ما يميّز دراستنا هذه عن غيرها من الدراسات السابقة، فهو: أنّها تتفرّد في وصف صورة العربيّة لدى الباحثين اليهود، علمًا بأن الدراسات السابقة عرضت أقوال وآراء ووجهات نظر لمستشرقين كان بعضهم من اليهود، على أنّ دراستنا تقتصر على الباحثين اليهود في الجامعات العبريّة، ما يجعلها الأولى في هذا المجال، ولم يسبق أن عولج فكر هؤلاء مستقلًا؛ فهو يعالج كما لو كان جزءًا من الفكر الغربيّ.

مُخطّطُ الدراسةِ

تتكوَّن هذه الدراسة مِن مدخل وخمسة فصول، إضافة إلى الاستنتاجات والتوصيات، جاءت على النّحو التالي:

الفصلُ الأولُ: وعنوانه: "الاستشراق اليهوديّ"، وفيه تقف الدراسة على أبرز ما يتعلّق بالاستشراق اليهوديّ، من حيث إشكالياته، ودوافعه، وخصائصه، ومظاهر تفوّقه، وكيفيّة توظيفه في خدمة الأهداف والأغراض اليهوديّة على اختلافها، وتأثيره في الدراسات الإسلاميّة في الغرب، وكذلك في الدارسين والباحثين العرب المحدثين.

الفصل الثاني: وعنوانُهُ: "صورة العربيّة لدى حاييم رابين"؛ وفيه تحاول الدراسة بيان تصوّر "رابين" للعربيّة عبر تتابعها التاريخيّ، وقيمة ما جاء به في بيان صورة العربيّة في عصر الاحتجاج، وما هي أهمّ العوامل التي جعلت من عمله واحدًا من الأدلة الحاسمة لدى المستشرقين، وكيف تمكّن من استثمار جهود المستشرقين السابقين وتوظيفها.

الفصل الثالث: وعنوانه: "صورة العربيّة لدى يهوشع بلاو"؛ وفيه تحاول الدراسة أن تقف على تصوّر "بلاو" لتاريخ اللغة العربيّة، وكيف كان تقسيمه للعربيّة، وما هي أنواعها؟ إضافة إلى رأيه في مسألة الازدواجيّة اللغوية، وقضيّة الإعراب.

الفصل الرابع: وعنوانه: "بين "رابين" و "بلاو": اتفاق المناهج، واختلاف النتائج"؛ وفيه ستحاول الدراسة عقد موازنة بين تصوّر كلّ منهما للعربيّة، والإجابة عن مدى التطابق أو التنافر بين ثنائيّ غربيّ يهوديّ كان له الأثر الواضح في الدرس اللغويّ العربيّ.

الفصل الخامس: وعنوانه: أثر الاستشراق اليهوديّ على المحدثين العرب في الدرس اللغويّ، وفيه ستحاول الدراسة رصد أثر "رابين" خاصّة، والاستشراق اليهوديّ عامّة على الدارسين والباحثين من أبناء العربيّة في الدرس اللغوي، وبيان تداعيات هذا الأثر على المستويات المختلفة.

المدخل

لقد احتلّت الدراسات الاستشراقيّة للّغة العربيّة وعلومها مكانة عالية منذ زمن؛ فما يُكتب بلغات الغـرب عن العربيّة على يد المستشرقين وتلامذتهم من أبناء العربيّة يكشف عن هذا الاهتمام الكبير، وإن كـان متفاوتًا عبر العصور، مذ كانت اللغة العربيّة لغة علم في إسبانيا وصقلية؛ فكان أن درسها الأوروبيّـون بغية الحصول على العلوم المختلفة، وقد تجلّى ذلك واضحًا من خلال ترجمات أعمال الرازي وابن سينا وابن رشد وغيرهم؛ فالفتوحات العربيّة الكبرى، كما يرى "فوك"، ومحافظة العالم الإسلاميّ على تـراث القدماء، أدّت جميعها إلى حثّ الأوروبيّين على الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، ولكنّ ذلك لم ينته إلى دراسات فقهيّة للّغة (فوك، 2001، صفحة 13).

فكلّما حاولت الدراسات اللغوية الحديثة، الغربيّة منها والعربيّة، أن تكشف عن أسرار العربيّة ومراحـل تطوّرها عبر تاريخها السحيق، ولا سيّما قبل الإسلام، وجدت نفسها أمام أسئلة عديدة جـدًّا، خاصّـة أنّ الكلمة المكتوبة كانت غائبة تقريبًا، بينما كان الاعتماد، أساسًا، على الروايـة الشـفهيّة عبـر عصـور متلاحقة، حتّى أنّ المجتمع الإسلاميّ المبكّر "كان قد شعر بدرجة مـن عـدم الارتيـاح تجـاه الكلمـة المكتوبة؛ إذ كان أعلى شكل من أشكال الأدب – الشعر – شفويًّا، فيما عُدّ تدوينه أمرًا غيـر طبيعـيٍّ" (Al-Jallad, 2020, pp. 1-2)؛ فقد كان يمكن للكلمة المكتوبة أن تكون بمثابة وسيلة مساعدة للذاكرة، لكنّها بالتأكيد لم تكن المصدر الأساسيّ للمعرفة.

من جهة أخرى، فقد احتدم نقاش كبير حول مسألة تدوين الحديث والأقوال الشفهيّة عـن حيـاة النبـيّ الإسلاميّ، واستمرّ موقف التفوّق الشفهيّ، وكذلك الأمر بالنسبة للنصوص المكتوبـة مثـل البرديّـات والمخطوطات الأولى، التي سبقت التقعيد النحويّ، فسيلاحظ أيّ قـارئ لهـذه النصـوص أنّ المكـوّن الشفويّ يختلف عن المكتوب، في نواح كثيرة (Al-Jallad, 2020, p. 2).

أمّا النحاة العرب في وصفهم للّغة، فلم يلجأوا إلى الوثائق المتوفّرة في وقتهم، بل كانت اللغة العربيّة التي تعنيهم هي لغة القبائل العربيّة وصيغتها الشفهيّة، علمًا بأنّ هؤلاء النحاة لم يوضّحوا أبدًا تلك المعايير الخاصّة باللغة العربيّة الموثوقة، وكان التقعيد النحويّ العربيّ يفتقر إلى بُعد تاريخيّ واضح؛ فاللغة العربيّة التي تمّ توثيقها ووصفها على أنّها صحيحة في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، لم تكن ثابتةً زمنيًّا في تلك الحقبة، بل على العكس من ذلك؛ إذ كان يُنظر إليها على أنّها ممثّلة للغة قبائل الجزيرة العربيّة منذ زمن بعيد، وشهدت تغييرًا لأوّل مرّة بمجرّد أن بدأ الناطقون بغير اللغة العربيّة في اكتسابها بعد الفتوحات العربيّة. ولمّا نزل القرآن "بلسان عربيٍّ مبين"، شكّل نقطة تحوّل كبير، وعلامة فارقة في تاريخ اللغة العربيّة وصورتها؛ إذ يمكن أن نميّز بوضوح بين مرحلتين أساسيّتين: مرحلة ما قبل الإسلام والقرآن الكريم، ومرحلة ما بعد الفتوحات؛ إذ ظهرت الازدواجيّة.

وعليه، يُجمع الباحثون (فوك، 2014، الصفحات 1–3؛ عمايرة، 1996، صفحة 433) على أنّه لم يكن في تاريخ اللغة العربيّة حدث أبعد أثرًا من ظهور الدين الإسلاميّ في تقرير مصيرها؛ فمذ نزل القرآن الكريم، تأكّدت صلة وثيقة بين اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ، وكان لهذه الصلة عظيم النتائج على تاريخ العربيّة ومستقبلها؛ فأصبحت لغة الدين والحضارة، ثم لغة الطبقات السائدة بعد أن زحفت مع الفاتحين البدو تحت راية الإسلام، وامتدت رقعة انتشارها حتى وصلت إسبانيا غربًا، وأواسط آسيا شرقًا، واستقرّت في بعض الأقاليم لتصبح لغة العلم المعتمدة، ولم تتأثّر مكانتها بسقوط الدولة الأمويّة، بل كان لها في العصر الذهبيّ حظٌّ كبير من العناية بقواعدها، وأصبحت الرابط بين جميع الأقطار الإسلاميّة على أنّها لغة العلم والأدب والثقافة حتّى يومنا هذا (فوك، 1980، الصفحات 1–3).

ولعلّ هذه الهالة من "القدسية" التي أحاطت اللغة العربيّة الفصحى وجعلتها نموذجًا مفروضًا ومثلًا أعلى، جعلت من أمر الحصول على صورة واضحة لتطوّرها أمرًا ليس باليسير؛ فليس خافيًا أنّ معرفة تاريخ اللغة العربيّة ونشأتها وتطوّرها تُعدّ من المسائل الوعرة والشائكة؛ إذ تباينت الآراء، واختلفت المذاهب، وتعدّدت الإشكاليّات التي تَعْتَور محاولة رسم صورة اللغة العربيّة عبر عصورها المختلفة.

فإذا نظرنا إلى تاريخ الدراسات الأوروبيّة للعربيّة في بداياته، لرأينا أنّه كان نشاطًا يعتمد على الاستفادة الفعّالة ممّا أنجزه اللغويّون العرب، وذلك بشهادة " رابين"، إذ يعترف أنّ "ما يرجع إلى البحث الحديث من معلوماتنا عن بناء اللغة العربيّة محدود جدًّا، أمّا الجزء الغالب، فإنّنا ندين بالفضل فيه إلى العلماء المسلمين في القرون السابقة" (Rabin, 1955, p. 20PP؛ رابين، 1986، صفحة 53)، والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا؛ فكتب النحو الأولى في هذه الدراسات؛ مثل كتاب "Arabica Grammatica" لـ "بوستال"، وكتاب "Grammatica arabica" لـ "إربنيوس"، كانت قد قامت على كتب النحو العربيّة التدريسيّة المتأخّرة، أمّا أوّل الكتب الأوروبيّة التي استفادت بشكل منهجيّ من المصادر العربيّة المبكّرة التي تتّسم بالتفصيل والعمق، فكان كتابيّ "س. دي ساسي" "Grammaire arabe"، و"سي. ب. كاسبري" "Grammatica Arabica". اللذين اعتمدا على كتاب الزمخشريّ "المفصل في صنعة الإعراب". كما أنّ هذا التأسيس قد توسّع مع الطبعة الثالثة لترجمة "وليم رايت" إلى الإنجليزيّة لكتاب "كاسبري" والنشرات المتتالية له، وقد عوّلَ كتاب "قواعد اللغة العربيّة بحسب مصادرها الأولى" (1891–1892) لـ "دي. فيرنر" على كتاب سيبويه، أما كتاب " Grammer of the Classical Arabic Language" لـ "هويل"، فقد استفاد من كتب النحويّين العرب كلّها (رابين، 1986، الصفحات 11–14).

من هنا، كان للغويّين العرب ونحاتهم أثر لا ينكر على الدراسات الفقهيّة للّغة العربيّة، وتوصّل بعض علمائهم المتقدّمين إلى وضع بعض الأصول والعلل التي استخدمها المستشرقون، واستعانوا بها في المقارنات التاريخيّة للّغات الساميّة كما يذهب خليل نامي (نامي، 1974، صفحة 11)، وينسحب هذا الكلام على المعاجم أيضًا؛ إذ يذهب "أنستازي ماري الكرمليّ" إلى أنّ المستشرقين كانوا قد وضعوا معاجمهم "مقتفين أثر الأصبهاني، ولم يبتكروا الطريقة من عندهم، بخلاف ما يظنّه جمهور المتطفّلين على اللغة" (الكرملي، 2020، صفحة 15).

وفيما يخص النحو: فقد حاولت هذه الدراسات أن تطوّر بعض الإنجازات التي قام بهـا العـرب عـن طريق التعامل المباشر مع النصوص والتحليلات المستقلّة، وقد بدأ هذا العمل بملاحظات "فليشر" علـى ما قام به "ساسي"، ومن الكتب الأخـرى التـي تتسـم بأهميّـة خاصّـة: كتـاب " Zur Gramm.D. Klssischen Arabisch, SBAK. Wien, 1897" لـ "نولدكـه"، وكتـاب " Arabische Syntax, 1921" لـ "ريكندورف"، وكتاب "Grundr. D. vergl. Gramm. ii, 1913" لـ "بروكلمان"، وكتـاب "Gramm.De. LArabe Classique, 1937" لـ "جودفروي- دي مـومبين" و"بلاشـير" (رابـين، 1986، صفحة 53).

ولكنّ الدرس اللغويّ المعاصر أبى أن يقف عند ذلك الحدّ مما ترويه المصادر العربيّة القديمـة وكتـب التراث، بل قرّر أن يقرأ هذه الصورة قراءةً أخرى، معتمدًا على المصادر القديمة، وعلى ما صدر مـن أبحاث ودراسات حديثة، ولا سيّما أنّه يرى صورة مغايرةً للّغة العربيّة في جزء ليس بقليل منها عن تلك التي رسمها لنا القدماء، وما جاءَ في مصادرهم، فالنتائج التي رشـحت عنهـا البحـوث والدراسـات، ووجدت طريقها إلى الدرس اللغويّ العربيّ المعاصر، سواء من خلال ما طَرَسَتْهُ أقلامُ الدارسـين مـن أبناء العربيّة، أم عن طريق ترجمة أعمال كثيرة، كنّا أشرنا إلى أهمّها سابقا فـي الدراسـات السـابقة، جعلت من دراسة العربيّة وتطوّرها عبر التاريخ محورًا لها، ويُسأل: ما ماهيّة هذه المصـادر القديمـة التي اعتمدت عليها دراسات الغربيّين والمستشرقين، ولا سيّما اليهود منهم في الدرس اللغـويّ العربـيّ المعاصر؟؟ وما قيمة هذه النتائج التي توصّلت إليها؟ ثمّ ما مدى تأثيرها لغويًّا، ومدى أبعاد ذلك دينيًّـا، وتاريخيًّا، وثقافيًّا، وحضاريًّا؟ خاصّة أنّ "رابين" لا يُخفي أنّ نتائج البحث العلميّ المكثّـف المعاصـر، ومن خلال الفحص العميق، كان هدفها إظهار بعض الشواذّ فـي القواعـد التـي كـان قـد أرسـاها النحاة العرب، والتي تجمّعت حول القاعدة التقليديّة كما تتجمّع الانحرافـات حـول منحنـى إحصـائيّ (Rabin, 1955, p. 20)، ثمّ كيف أثّرت هذه الدراسات على مستوى الدرس اللغويّ العربيّ المعاصر؟ فهل ما زالت آراء اللغويّين القدماء هي المهيمنة على رؤية المتخصّصين في اللغة العربيّة؟ أم أنّنا نقـع

على بعض الآراء المتناثرة في أعمال المحدثين ودراساتهم المتأثّرة بمواقف الباحثين الغربيّين المهتمّين بدراسة اللغة العربيّة، ومواكبتها على طول قرن ونيّف من الزمان؟

ولمّا كانت هذه الدراسة ليست ممّا تطيق مطاردة آراء الباحثين اليهود جميعًا، فقد رأت أن تكتفي بالتوقّف عند اثنين منهم، وهما: "حاييم رابين"، و"جاشوا بلاو" (بلاو، 2005) في محاولة لرسم معالم صورة اللغة العربيّة في الجامعات العبريّة، وأثر ذلك على الدراسات الغربيّة منها والعربيّة.

الفصل الأول

الاستشراق اليهوديّ

الاستشراق: مفهومه وغاياته

تأسيسًا لموضوع هذه الرسالة، رأينا من المفيد أن نتناول بداية مسألة الاستشراق عامّة، واليهوديّ خاصّة، منطلقين من فرضيّة مبنيّة على أنّ لهذا الاستشراق تأثيرًا كبيرًا في تصوّر المستشرقين للّغة العربيّة، خاصّة أنّ لهذه اللغة صلة وثيقة جدًّا بالإسلام الذي كان الحدث الأهمّ والأقوى من حيث الأثر الذي تركه في اللغة.

فالاستشراق، كما يراه محمّد زقزوق، جزءٌ لا يتجزّأ من الصراع الحضاريّ بين العالم الإسلامي والعالم الغربيّ، ويمثّل الخلفيّة الفكريّة لهذا الصراع، فلا يجوز التقليل من شأنه، بالنظر إليه على أنّه قضيّة منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع؛ إذ كان له أكبر الأثر في صياغة التصوّرات الأوروبيّة حول كلّ ما يمتّ بصلة للعرب والإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة، فقد عرفت أوروبا الدراسات الاستشراقيّة بمعناها الواسع ابتداءً من أواخر القرن السادس عشر، حيث تأسّست معاهد متخصّصة، اكتسبت، فيما بعد، عراقة علمية في "ليدن"، و"روما" و"أكسفورد"، تلتها معاهد مماثلة في غيرها من الجامعات الأوروبيّة الكبرى (زقزوق، 1984، صفحة 3).

فلم تكن بدايات الاستشراق، كما يشير جورج تامر، منظّمة لخدمة أهداف سياسيّة، بل كانت ثمار جهود فرديّة قام بها العلماء رغبة في التعرّف إلى الشرق ولغاته وحضاراته، ولاحقًا – بعد بداية الاستعمار – اقترن الاهتمام بالاستشراق بأهميّته السياسيّة بالنسبة إلى بسط الدول المستعمرة سيطرتها على المستعمرات في الشرق، واستغلال ثرواتها، ولم يعد الاستشراق – عندئذٍ – حرًّا من الدوافع السياسيّة والاقتصاديّة التي كانت تتحكّم فيه إلى حدٍّ ما، غير أنّ أحد أهمّ العوامل التي شكّلت منعطفًا خطيرًا في تطوّر الدراسات الاستشراقيّة والإسلاميّة في أوروبا: هو أنّها تأثّرت بالتطوّر الذي عرفته – قبل ذلك –

دراسة لغات الكتاب المقدّس، اليونانيّة واللاتينيّة والعبريّة، فتركّزت في عصر النهضة على دراسة معمّمة للّغة العربيّة أوّلًا، ثمّ الفارسيّة والتركيّة، هكذا، سيطرت الفيلولوجيا في ذلك الحين منهجيًّا على دراسة الحضارات القديمة والشرقيّة التي تمّ السعي إلى استكشافها بوساطة فهم النصوص التي أنتجتها (نولدكه، 2000، الصفحات XIII-XIV).

وتعود الجذور التاريخيّة لمصطلح "الاستشراق"، من حيث الانطلاقة والانتشار في الغرب، إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلاديّ، حين ظهرت في أوروبا للمرّة الأولى كلمة "مستشرق" في إنكلترا عام 1779، وفي فرنسا عام 1799، ثم في الأكاديميّة الفرنسيّة عام 1838م، ودخلت إلى معجم أكسفورد عام 1812 (البهنسي، 2007، صفحة 457؛ أحمدي، 2018؛ زماني، 2014، صفحة 176؛ ابن بو زيد، 2015، صفحة 15).

ويبدو جليًّا عدم الاتّفاق على تعريف شامل ومحدّد بين الباحثين لمصطلح "الاستشراق"؛ سواء بسبب رؤيتهم، أو تعاليمهم العلميّة، بل حتّى بسبب شمول هذا المصطلح لعدد كبير من العلوم الإنسانيّة: التاريخ، والجغرافيا، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع (البهنسي، 2007، صفحة 457؛ بخوش، 2004، صفحة 283)، ممّا دفع الباحثين إلى وضع تعريف خاصّ للاستشراق، ينطبق على مشاهداته ومعلوماته ورؤيته الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى ظهور كثير من التعريفات المختلفة، باختلاف المشارب والرؤى والخلفيّات الفكريّة التي ينطلق منها كلّ باحث، حتى ذهب بعض المختصّين في شؤون الاستشراق إلى استحالة تدوين تعريف دقيق جامع ومانع للاستشراق[1].

من جهة أخرى، فإنّ معظم التعريفات، إن لم نقل كلّها، تدور في فلك تعريف إدوارد سعيد، إذ يرى أنّ الاستشراق، يمكن أن يُحلَّل ويُناقَش بوصفه: "المؤسّسة المشتركة للتّعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه،

[1] للاطلاع على التعريفات المتعددة لمصطلح الاستشراق (الزيادي، 1998، الصفحات 15–20)، (ابن عبد الله، 2019، صفحة 182).

وبإيجاز: الاستشراق كأسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه" (سعيد، 2010، صفحة 139)؛ فقد ذهب أحمد صلاح بهنسي، مثلًا، إلى أنّ الاستشراق هو: حركة علميّة غربيّة، ظهرت لخدمة الأهداف الاستعمارية على بلدان العالم الإسلاميّ الشرقيّ، من خلال دراسة شؤون الشرق كافّة، سياسيًّا، واقتصاديًّا وتاريخيًّا، وأنثروبولوجيًّا، خاصّة أنّ المصطلح كان قد ظهر مع بدايات الحركة الاستعماريّة الغربيّة لبلدان الشرق: آسيا وإفريقيا، في القرن الثامن عشر، في ظلّ الاستعمار وبرعايته ولخدمته (البهنسي، 2007، صفحة 459)، وهو ما ينسجم ويتقاطع كثيرًا مع ما ذهبت إليه فاطمة جان أحمدي في تعريفها للاستشراق اليهوديّ: فهو "الحركة العلمية اليهودية التي تهدف إلى دراسة كلّ شؤون الشرق الإسلامي، السياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والجغرافية، والأنتروبولوجية، وغيرها، من خلال اتّباع منهج ديني، والهيمنة على البلدان الإسلامية؛ من أجل تحقيق أهدافها الدينية والسياسية، وتحقيق الهيمنة العلمية على العالم الإسلامي" (أحمدي، 2018).

وعلى كلّ حال، فإنّ الدراسات الاستشراقيّة في أواخر القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، كانت قد "أضحت تمثّل مؤسّسة استراتيجيّة بدأت تنتظم في نسق واحد يعتمد تقنيّات ومناهج محدّدة، حيث ازدادت فيه أهميّة المعرفة المنظّمة بالشرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعماريّة، فافتضح أمر الاستشراق وانكشفت نواياه" (بخوش، 2004، صفحة 283)، وهو ما جعل إدوارد سعيد لا يتردّد في وصفه: بأنّه أسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه "الاستشراق بصفته المؤسّسة الجماعيّة للتعامل مع الشرق، والتعامل معه معناه التحدّث عنه، واعتماد آراء معيّنة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه، وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًّا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه" (سعيد، 2006، الصفحات 45-46؛ سعيد، 2010، صفحة 73). فالاستشراق، كما يراه سعيد، هو "نهج من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظَّمة والمقنَّنة (أو المشرقنة) تسيطر عليه الضرورات الحتميّة، والمنظورات، والأهواء العقائديّة الملائمة – ظاهريًّا –

للشرق. فالشرق يُدرّس، ويُبحث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معيّنة خفيّة محترسة" (سعيد، 2010، صفحة 214).

فليس من السهل تحديد أهداف الاستشراق وحصرها؛ لتعدّدها، وتداخلها، فتارة يكون الهدف علميًّا، ثم سرعان ما ينقلب استعماريًّا، أو غير خال من أيديولوجيّة تؤثّر في المستشرق ونتائج بحثه، إضافة إلى الجوانب الاقتصاديّة والتاريخيّة والدينيّة والنفسيّة، وغيرها من الدوافع الثانويّة نحو "أسباب شخصيّة مزاجيّة عند بعض الذين تهيّأ لهم الفراغ والمال، واتّخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصّة في السفر والترحال، أو في الاطّلاع على ثقافات العالم القديم، ويبدو كذلك أنّ فريقًا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق طلبا للرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية، أو دخلوه تخلّصا من مسؤوليّاتهم الدينيّة المباشرة في مجتمعاتهم المسيحيّة" (البهي، 1964، صفحة 523؛ ابن بو زيد، 2015، الصفحات 20-24،؛ احمامو، 2018، صفحة 142؛ الزيادي، 1998، الصفحات 32-47)[1]. ومهما تعدّدت هذه الأهداف، فإنها قد تركّزت في خلق التخاذل الروحيّ، وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيّين عامّة، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربيّة (البهي، 1964، صفحة 524)، وهذا هو الخطر الأكبر الذي يهدف إليه الاستشراق، وبالتالي: كيف يمكن مواجهته والتعاطي معه؟ خاصة أنّ الثقافة الغربيّة "اكتسبت مزيدًا من القوّة والهويّة بوضع نفسها موقع التضادّ مع الشرق، باعتباره ذاتًا بديلة أو حتّى سريّة تحترضيَّة" (سعيد، 2010، صفحة 39).

[1] يمكن ربط الجانب المادي هنا "بلاو" في مقابلاته المختلفة، وحرص والده على أن يدفع به نحو هذا الاتجاه وتعلم اللغة العربية، تأمينا لمصدر رزقه آنذاك.

الاستشراق الإسرائيليّ

ظهرت عدّة إشكاليات متعلّقة بتعريف "الاستشراق الإسرائيليّ"، ومن أبرزها:

أ. اللغة

شكّلت اللغة عائقًا في تقديم تعريفٍ دقيق للاستشراق الإسرائيلي؛ فذهب بعض الباحثين إلى أنّه: "الإنتاج العلميّ في مجال الدراسات الإسلاميّة، والمكتوب باللغة العبريّة الحديثة، والذي أنتجه علماء إسرائيليّون متخصّصون في الدراسات العربيّة والإسلاميّة" (حسن، 2003، صفحة 45). إلّا أنّ هذا التعريف ينطوي على إشكالية متعلّقة بـــ "اللغة العبريّة" التي يُكتب بها هذا الإنتاج الاستشراقيّ الإسرائيليّ، لأنّ ذلك مـــن شأنه أن يؤدّي إلى إهمال النصوص التي تحمل الطابع الفكريّ اليهوديّ الإسرائيليّ المؤلَّفة بغير اللغـــة العبريّة من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ هناك كثيراً من المستشرقين الإسرائيليّين الذين دوَّنوا بحـــوثهم ونتاجاتهم العلميّة بغير اللغة العبرية (كالإنجليزيّة، والفرنسيّة، والألمانيّة)، ومنهم: "يهوشـــع فـــرات"، و "موشيه شارون"، و "أوري روبين"، المستشرق وأستاذ الدراسات الإسلاميّة وقسم اللغة العربية في كلّيـــة الآداب في جامعة تلّ أبيب (البهنسي، 2007، صـــفحة 459؛ أحمـــدي، 2018)، وكـــذلك المستشـــرق الإسرائيلي "يهوشفاط هركابي"، الذي "يعدّ من أهمّ المستشرقين الإســـرائيليّين المـــرتبطين بالمؤسّســـات السياسيّة والتعليميّة والاستخبارات الإسرائيليّة، وله كتابات عديدة بالإنجليزيّة إضافة إلى كتاباته بالعبريّة" (البهنسي، 2007، صفحة 459؛ سعيد، 2010، صـــفحة 306) أمـــا "يوســـف ســـادان"، أســـتاذ الأدب العربي الكلاسيكيّ، في قسم اللغة العربيّة بكلية الآداب– جامعة تل أبيب، فلـــه العديـــد مـــن المؤلفـــات بالفرنسيّة، وينسحب هذا على المستشرقين اليهود كافة، ومن بينهم لا ريب، "حاييم رابـــين"، و "يهوشـــع (جاشوا) بلاو"، "ومن الجدير بالذكر أنّه بعد تأسيس دولة إسرائيل لم يكن هناك إلزام بالتـــأليف باللغـــة "العبريّة المعاصرة" في المؤلّفات الاستشراقيّة الإسرائيليّة، بل إنّ المستشرقين الإســـرائيليّين بعـــد هـــذا التاريخ لم يلتزموا بتدوين نظريّاتهم ونتاجاتهم العلميّة الاستشراقيّة الإسرائيليّة باللغة العبريّة فقـــط، بـــل ألَّفوا باللغات العلميّة العالميّة المعاصرة" (أحمدي، 2018)، ويدلّ ذلك على رغبتهم في مخاطبة الـــرأي

العام الغربيّ من خلال إعادة كتابة التاريخ العربيّ خدمة للصراع الحضاريّ بين العرب واليهود (بوكبل، 2015، صفحة 16).

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ هذه الظاهرة ليست بالأمر الجديد في التاريخ اليهوديّ؛ فإلى جانب اللغة العبريّة، تحدّث اليهود وكتبوا بلغات الشعوب الأخرى، التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها، فقد تحدّثوا وكتبوا باللاتينيّة إبّان العصر الرومانيّ، وفي العصور الوسطى، وفي ظلّ الإسلام والثقافة العربيّة، تحدّثوا وكتبوا إنتاجهم الأدبيّ والثقافيّ باللغة العربيّة، كما شهدت الأندلس، ويرى بعض الباحثين أنّ هذه الجهود كانت من أجل تقريب اللغة العربيّة إلى لغة دينهم، أي العبريّة (لويس، 1978، صفحة 137)؛ (أحمدي، 2018)، وفي العصور الوسطى، كتبوا بالعربيّة اليهوديّة، وهي عبارة عن لغة عربيّة مكتوبة بحروف عبريّة، وكذلك طوّروا "الإيديش"، وهي خليط من اللغة العبريّة مع مجموعة من اللغات السلافيّة الأوروبيّة، وبها كُتب جزء ضخم من الأدب الخاصّ بالجماعات اليهوديّة إبّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (البهنسي، 2007، صفحة 461؛ أحمدي، 2018).

وعليه، فإنّه من غير الضروريّ أن يتوفّر عامل اللغة العبريّة في الكتابات الاستشراقيّة الإسرائيليّة؛ طالما أنّ الذي أنتجها هو باحث إسرائيليّ الجنسيّة، وتعبّر عن وجهة نظر إسرائيليّة خالصة، وبالتالي، فهي تعدّ بمثابة إنتاج علميّ استشراقيّ إسرائيليّ بصرف النظر عن اللغة المكتوبة بها، سواء العبريّة أو غيرها.

ب. الجغرافيا

فقد صار العرف بإطلاق صفة "مستشرق" على ذلك الباحث أو المتخصّص الغربيّ المهتمّ بدراسة الشرق والإسلام؛ ما يجعل من إطلاق هذه الصفة على الباحث الإسرائيلي غير مقبول لدى كثير من المتخصّصين في عالم الاستشراق؛ فمن ناحية جغرافية، تعدّ إسرائيل كيانًا ينتمي للشرق وليس للغرب، إلّا أن خلفيّاتها السياسيّة والثقافيّة والفكريّة والعلميّة هي للغرب أقرب، وقد انعكس ذلك جليًّا على الأدب

العبريّ الحديث بشتّى مراحله؛ إذ يلاحَظ تأثّره بالمدارس والتوجّهات الأدبيّة الغربيّة أكثر من تأثره بنظيراتها الشرقيّة (البهنسي، 2007، صفحة 462؛ بوكبل، 2015، صفحة 10)، ولا شكّ أنّ هذا ينسحب على المجهودات الاستشراقيّة الإسرائيليّة، إضافة إلى أنّ معظم المستشرقين الإسرائيليّين على صلة وثيقة بالمؤسّسات العلميّة الغربيّة المهتمّة بالدراسات الاستشراقيّة (البهنسي، 2007، الصفحات 462-463)، لذا: فإنّ مصطلح "مستشرق" ينطبق على الباحث الإسرائيليّ المتخصّص في شؤون الشرق والعرب والإسلام شكلًا ومضمونًا، ولعلّ هذا ما جعل محمّد ربّاع يعقّب على وصفه بأنّه مستشرق بقوله: "ولست أظنّ أنّ حدّ الاستشراق ينطبق على "رابين"، وإنّما جريت على ما جرى عليه القوم في وضعه مع المستشرقين؛ فهو يهوديّ، ولد في ألمانيا عام 1915، ولكن، يبدو أنّه انتقل إلى فلسطين في فترة مبكّرة من حياته[1]، فقد نشأ يهوديًّا، وظلّ باحثًا يهوديًّا، ومات باحثًا يهوديًّا، وليس باحثًا غربيًّا أو بريطانيًّا، وإنّما هو باحث في الجامعة العبريّة، بدأ دراسته الجامعيّة فيها[2]، ثم درس في بريطانيا، وعمل فيها بعض الوقت، وفيها أعدّ أطروحة الدكتوراة، ثم نشرها كتابًا (رباع، 2020، صفحة 191/ج1).

وكذلك يعدّ محمّد خليفة حسن: "رابين"، و "بلاو"، وغيرهما مستشرقين يهودًا وإسرائيليّين "من المستشرقين اليهود والإسرائيليّين الذين عملوا في الجامعة العبريّة بالقدس، وفي غيرها من المؤسّسات العلميّة المهتمّة بالاستشراق في الكيان الصهيونيّ بفلسطين: "رابين"، و "بلاو"، و "بانعط"، و"ريفلين" (حسن، 2003، الصفحات 48-50).

[1] انتقل إلى فلسطين عام 1956. ينظر: (https://www.hamichlol.org.il, 2020)

[2] تشير المصادر العبرية إلى أنه انتقل إلى فلسطين عام 1956، ولم تذكر أنه تعلم فيها قبل ذلك. ينظر: (https://www.hamichlol.org.il, 2020) (https://he.wikipedia.org/wiki/، חיים רבין، 2024)

ج. مراحل التطوّر

يذهب أحمد بهنسي إلى أنّه لا يمكن الحديث عن الاستشراق الإسرائيليّ بمعزل عن الاستشراق "اليهوديّ" و"الصهيونيّ"، وكذلك "الغربيّ"؛ فالاستشراق الإسرائيلي "يمثّل المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطوّر "المدرسة اليهوديّة في الاستشراق"، والتي تبدأ بـ "الاستشراق اليهوديّ"، ثمّ "الاستشراق الصهيونيّ"، وأخيرًا "الاستشراق الإسرائيليّ" (البهنسي، 2007، صفحة 459؛ البهنسي، 2015، صفحة 193؛ أحمدي، 2018؛ بوكبل، 2015، صفحة 16؛ حسن، 2003، الصفحات 116-118)، ففي التاريخ الحديث يبدأ "الاستشراق اليهوديّ" بالتوجّه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة؛ بوصفها جزءًا من الحركة الاستشراقيّة في الغرب، التي ظهرت مع بدايات القرن الثامن عشر الميلاديّ، أما "الاستشراق الصهيونيّ" فقد ارتبط – بطبيعة الحال- بالحركة الصهيونيّة التي ظهرت في شرق أوروبا عام 1981، بهدف تقديم خدمات علميّة للحركة الصهيونيّة، وتأصيل الوجود اليهوديّ في فلسطين، ثم يأتي بعد ذلك "الاستشراق الإسرائيلي" مع بداية قيام الكيان الإسرائيليّ على أرض فلسطين المحتلة عام 1948، وحتى يومنا هذا؛ بوصفه امتدادًا للاستشراق اليهوديّ والصهيونيّ (البهنسي، 2019، صفحة 13). ولأنّ كلّ مرحلة من هذه المراحل لها مميّزاتها وطابعها وأهدافها، فإن الأمر يحتّم على الباحث في مجال الاستشراق الإسرائيليّ أن يميّز بين موضوعات وسمات الاستشراق الإسرائيليّ عن المرحلتين السابقتين له، خاصّة وأنّ هناك تداخلًا في موضوعات الاستشراق بمراحلها المختلفة "ولما كان الاستشراق الإسرائيليّ امتدادًا للاستشراق "اليهوديّ" و"الصهيونيّ"، وواقعًا تحت تأثير الاستشراق "الغربي"؛ فقد تشابه معهم جميعًا في كثير من موضوعاته ومضامينه وسماته، وبخاصّة في الشبهات المنسوبة إلى الإسلام ومصادره وتاريخه، فقد اتّسع اهتمام الاستشراق الإسرائيليّ ليغطّي شؤون العالم الإسلاميّ بأكمله، إلّا أنّه يتّسم ببعض السمات الخاصّة التي ميّزته عن غيره من اتّجاهات الاستشراق الأخرى" (البهنسي، 2007، صفحة 463؛ بوكبل، 2015، صفحة 10؛ البهنسي، 2015، الصفحات 193-194).

وتلخيصًا لما سبق، فقد ظهرت عدّة إشكاليّات متعلّقة بالاستشراق الإسرائيليّ: بدءًا من الاختلاف حول تعريف مصطلح "الاستشراق"، مرورًا بإشكاليّة اللغة، والعامل الجغرافيّ، ثم ارتباطه بالاستشراق اليهوديّ والصهيونيّ والغربيّ، إلّا أنّه يبقى امتدادًا للاستشراق الغربيّ العامّ من حيث الدوافع والأهداف[1].

دوافع مشاركة اليهود في الحركة الاستشراقيّة

لقد بلغ اهتمام المستشرقين اليهود بالأدب العربيّ القديم مبلغًا كبيرًا؛ وذلك لأسباب دينيّة وسياسيّة ارتبطت بالمصالح الدينيّة والسياسيّة في العالم العربيّ والإسلاميّ، ومن أهمّها تحقيق الهدف اليهوديّ الصهيونيّ القوميّ الخاصّ بإنشاء ما يسمّى بـ "الوطن القوميّ لليهود في فلسطين"، فقد غطّت الدراسات الاستشراقيّة اليهوديّة معظم المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة والفكريّة، كما اهتمّت أيضًا بالمجالات الخاصّة باللغات والآداب، والفنون والعلوم عند المسلمين (حسن، 2003، صفحة 11)، فشرع المستشرقون اليهود في قراءة التراث العربيّ بنصوصه المختلفة، بهدف الوقوف عند خصوصيّة العقل العربيّ عبر التاريخ، وتحليل مواطن الضعف والقوة، بغرض الهجوم والنقد (بوكبل، 2015، صفحة 9). ويعزو رجاء النقاش اهتمام المستشرقين اليهود بالفكر العربيّ والثقافة العربيّة والأدب العربيّ إلى الحرب الثقافيّة ضدّ العرب، فهم "يهدفون إلى دراسة العرب وفهمهم فهمًا دقيقًا، حتّى يعرفوا موضع القوة وموضع الضعف فيهم، وحتّى يتمكّنوا من مواجهة العرب ورسم الخطط المناسبة لهذه المواجهة، بناءً على فهم دقيق ومعرفة واسعة، ويمكن أن نسمّي هذه الجهود الإسرائيلية كلّها باسم "الحرب الثقافيّة ضدّ العرب"، وهي الحرب التي تساند الحرب العسكريّة، وتمهّد لها.. فاليهود يصرّون على تسليح أنفسهم بفهم واضح للعرب من خلال أدبهم وثقافتهم وفكرهم، وذلك قبل مواجهتهم في الميادين العسكريّة أو الاقتصاديّة" (سمايلوفيتش، 1998، صفحة 152).

[1] قارن بين تعريف فاطمة جان أحمدي، الاستشراق اليهودي، وبين التعريفات التي عُرضت حول الاستشراق عامة.

وينبغي أن نشير إلى الرأي القائل: بأنّ الاهتمام اليهوديّ بدراسة العالم العربيّ والإسلاميّ، لـيس وليـد الحاجة القوميّة اليهوديّة الحديثة والمعاصرة، بل إنّ ظهور الإسلام كان البداية الحقيقيّة للاهتمام اليهوديّ بدراسة الإسلام والمجتمع الإسلاميّ (حسن، 2003، صفحة 12؛ أبـو هاشـم، 2016، صـفحة 53)؛ خاصّة أنّه أتى برؤية دينيّة ناقدة ومصحِّحة لليهوديّة والمسيحيّة، وللوضع الدينيّ في العالم القديم كلّه؛ إذ شعر اليهود آنذاك بأنّهم أمام دين قويّ مقابل اليهوديّة والمسيحيّة، وبالتالي، فقد اعتُبِر مُهَدِّدًا لهمـا فـي المناطق التي فتحها الإسلام، وكان ذلك إيذانًا ببداية الشعور اليهوديّ والمسيحيّ بمـا سـمَّوْه بـالخطر الإسلاميّ، وشكّل تحدّيًا دينيًّا لا يمكن التصدّي له إلّا من خلال المعرفة بالإسـلام وبطبيعـة المجتمـع الإسلاميّ؛ ولذلك، بدأت هناك حركة علميّة بين اليهود، هدفها دراسة الإسلام في محاولة لغـزوه مـن الداخل، والتأثير فيه من خلال محورين: الأول: الذي أصاب علم التفسير والتاريخ عنـد المسـلمين؛ إذ تسرّبت إلى هذين العلمين بعض الأفكار اليهوديّة التي اصطلح المفسرون وعلماء الحديث على تسـميتها بـ "الإسرائيليّات"، وهو مصطلح يعني الأفكار والمفاهيم الإسرائيليّة التي دخلت في بعض كتب التفسير والحديث والتاريخ الإسلاميّ. أما التأثير الثاني: فتمثّل بظهور بعض الفرق والمذاهب الإسلاميّة المتأثّرة بالأفكار والمفاهيم اليهوديّة (حسن، 2003، صفحة 13).

فالاستشراق اليهوديّ إذن، استشراق قديم، بدأ مع بداية الإسلام، وكنوع من المواجهة الفكرية اليهوديّـة للدّين الإسلاميّ، وتستخدم كلمة "استشراق" هنا تجاوزًا؛ وذلك لأنّ اليهود في تلك الفترة لم يكونـوا مـن الغرب، إنّما كانوا من العرب، ومن البلاد الإسلاميّة، ولكن دراساتهم عن الإسلام، ونتائجها في الفكـر الإسلاميّ، تدخل في مضمون الاستشراق، وتتشابه مع نتائج الاستشراق اليهوديّ الحديث، وهـو نتـاج غربيّ خالص (حسن، 2003، صـفحة 99؛ الزيـادي، 1998، صـفحة 99). وقـد رأى اليهـود أنّ الاستشراق باب خطير من أبواب التسلّل إلى البلاد التي يحلمون بالسـيطرة عليهـا، وفـق طـريقتهم، ويريدون أن يتّخذوا لأنفسهم صنائع فيها من أبنائها؛ فتخصّص فريق منهم بالدراسات الشرقيّة، وتـابعوا المسيرة ضمن خططهم، حتى احتلّوا عددًا كبيرًا من كراسي الدراسات الشرقيّة في الجامعات الكبـرى،

وأخذوا يخدمون الأغراض اليهوديّة الصهيونيّة تحت ستار أغراض المستشرقين المسيحيّن، وأغـــراض الدوائر الاستعماريّة (حسن، 2004، صفحة 56).

وبالتالي، فقد تضافرت أسباب عدّة وراء الاستشراق اليهوديّ، يمكن إيجازها على النحو التالي:

الدوافع الدينيّة

يتّفق كثير من الدارسين (الزيني، 2011، الصفحات 282–286؛ زقزوق، 1989، الصفحات 59–67؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24؛ الصغير، 2012، الصفحات 13–18؛ حســن، 2004، الصــفحات 31–41) على أنّ اليهود كانوا قد سارعوا إلى ولوج باب الاستشراق، تحرّكهم عقدة الانتقام من الــدين الإسلاميّ، لذلك سعوا بكلّ طاقتهم لتشويه صورة الإسلام والرســول، علــى نحــو مــا نجــده لــدى "جولدتسهير"، في هجومه على مفردات القرآن الكريم، ومزاعمه في أنّ آياته مســتمدّة مــن نصــوص التوراة. وقد حاول المستشرقون اليهود بكلّ ذكائهم، وسعة اطّلاعهم، وإجــادتهم للعديــد مــن اللغــات، وخبرتهم بعادات الشعوب، أن يستبسلوا في الدفاع عن دينهم وتصوّراتهم العقائديّة وفلســفتهم الحياتيّــة، وتاريخهم وتراثهم، وتبرئتهم من التهم التي ألصقت بهم عبر التاريخ القديم والحديث من جهة، ومن جهة أخرى، سعوا إلى رسم صورة ناصعة لإسهامات اليهود وفضلهم في بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

ومما زاد من اهتمام المستشرقين اليهود، تلك الفكرة التي نادى بها رجال الدين اليهــود، منــذ ظهــور الإسلام، وهي مستمرّة حتى الآن، ومفادها أنّ الإسلام مقتبس من اليهوديّة، لذلك، ترجم القــرآن عــدّة مرات، وعولجت السيرة النبويّة وجميع المواضيع الإسلاميّة، من عبادات وعقائد، بعناية فائقة، مقارنــة بما يقابلها في الديانة اليهوديّة، وقد احتلّت دراسة الطرائق الصوفيّة، والفرق والمذاهب الإسلاميّة مساحة لا بأس بها من كتابات المستشرقين، سعيًا وراء البحث عن مصادر الانقســام فــي صــفوف الإســلام والمسلمين (أبو هاشم، 2016، صفحة 97). فالاستشراق اليهودي الإسرائيلي، وإن كان يفتقد الأهــداف الدينيّة التبشيريّة المألوفة في الاستشراق الأوروبيّ النصرانيّ، إلّا أنّه اتّخذ شكلًا آخر لا يخلو من دوافــع

دينيّة، ويتمثّل هذا النوع من الدراسات التي تعكس صورة من صور "الصراع الحضاري"، اليهوديّ الإسلاميّ، والذي تترجمه تلك المحاولات المتواصلة من لدن المستشرقين الإسرائيليين لتشويه صورة الإسلام ونقض دعائمه وأسسه (إدريس، 1995، الصفحات 94-104؛ أبو هاشم، 2016، الصفحات 83-87؛ عبد الكريم، 1993، الصفحات 101-178).

الدوافع السياسيّة

لقد نشأ الاستشراق الإسرائيليّ أساسًا لخدمة الأهداف السياسيّة الإسرائيليّة والصهيونيّة، والتي من أهمّها محاولة تأصيل التواجد اليهوديّ في البلدان العربيّة، من أجل إثبات وجود حق تاريخيّ لليهود في هذه المنطقة، وأنّهم ليسوا دخلاء عليها، وما منشورات مركز أبحاث "يد بن تسفي" الإسرائيليّ التابع للجامعة العبريّة في القدس، المتخصّص بتاريخ الجماعات اليهوديّة في العالم العربيّ والإسلاميّ، إلّا محاولة لإعادة "التأريخ" لهذه الجماعات اليهوديّة على نحو يثبت مدى ارتباطها بالبلدان العربيّة (البهنسي، 2018، صفحة 18).

فقد كان العامل السياسيّ حاضرًا بقوّة في عقليّة جمهور المستشرقين اليهود، وحلمه في إقامة دولة تجمع أشتاتهم وتوحّد أفرادهم، وظلّ هذا الحلم يحرّك عقولهم، وتوحّدوا في خدمة المشروع الصهيونيّ الذي نادى بإقامة دولة لليهود في فلسطين. وقد وظّف كثير من المستشرقين اليهود أبحاثهم العلمية لخدمة هذا المشروع، وراحوا ينقّبون في الآثار ويقلّبون دفاتر التاريخ، ويركّزون على دور العلماء اليهود الذين عاشوا في فلسطين، وتعاون كثير منهم مع الدول الاستعماريّة بطريقة مباشرة، وقدّموا خدماتهم لمن يدفع أكثر، ووضعوا بحوثهم العلميّة ودراستهم الواسعة للفقه الإسلاميّ وتاريخه، وللحضارة العربيّة الإسلاميّة لمساعدة المشروع الاستعماريّ وإحكام السيطرة على الدول العربيّة، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر: التقاء أفكار المستشرق الفرنسي "ألفونس دي لامارتين" مع الصهيونيّة بأنّ فلسطين صحراء خاوية تنتظر من يزرعها، وأنّ سكانها من الرحّل الذين لا قيمة لهم ولا

حقّ فعليًّا لهم في هذه الارض (سعيد، 2006، صفحة 437)، الأمر الذي كان له تداعيات كبيرة، وعلى رأسها انطلاق الخطاب الصهيونيّ بأنّ هذه الأرض هي "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، وهو ما انعكس بشكل واضح في تصريح رئيسة الوزراء الإسرائيليّة "غولدا مئير": "لا يوجد هناك شعب فلسطينيّ" (سعيد، 1996، صفحة 111). وبالتالي، هناك من يرى أنّ هذا التعاون من جانب بعض المستشرقين مع الصهيونيّة والاستعمار كان قد شوّه صورة الاستشراق، وأساء إلى دوره في خدمة التراث العربيّ الإسلاميّ، وأدّى إلى خصم الكثير من رصيده العلميّ، وزعزع مفهوم الموضوعيّة الذي يتشدّق به الغرب دائمًا (الزيني، 2011، الصفحات 268–291؛ زقزوق، 1989، الصفحات 59–67؛ الصغير، 2012، الصفحات 13–18؛ حسن، 2004، الصفحات 31–40).

إضافة إلى هذين العاملين الأساسيّين، فقد كان هناك دوافع علميّة، إذ كان هناك بعض المستشرقين اليهود ممّن كان دافعهم علميًّا خالصًا من أجل استكشاف الأبعاد الدينيّة والفلسفيّة والأدبيّة والفنيّة للحضارة العربيّة العظيمة (الزيني، 2011، الصفحات 292–296).

الدوافع التاريخيّة

حيث دأب المستشرقون اليهود على استدعاء تاريخهم القديم، ونفخ الروح فيه، والتأكيد المستمرّ على حقّهم التاريخيّ في أرض فلسطين (الزيني، 2011، صفحة 302؛ زقزوق، 1989، الصفحات 59–67؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24؛ حسن، 2004، الصفحات 31–40).

الدوافع الماديّة

إذ شكّل الاستشراق بابًا واسعًا للرزق بالنسبة للمستشرقين، وتحقيق بعض الثروات (الزيني، 2011، الصفحات 302–304)[1].

[1] قارن بين ما جاء هنا، وبين ما ورد على لسان "يهوشع بلاو": إذ يتحدث بشكل صريح عن العامل الماديّ الذي دفع والده لتوجيهه نحو دراسة اللغة العربية لتأمين جانب العيش.

الدوافع النفسيّة

فقد أشار عدد من الباحثين (الزيني، 2011، الصفحات 280–282؛ زقزوق، 1989، الصفحات 59–67؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24؛ الصغير، 2012، الصفحات 13–18؛ حسن، 2004، الصفحات 31–40) إلى أنّ المستشرقين اليهود سعوا إلى تغيير الصورة النمطيّة التي التصقت بهم، وإخفاء معالمها، ومحو ذلك النقص الذي ارتبط به من خلال التعويض الزائد، وبالتالي التحرّر من نظرة المجتمع الدونيّة لهم، مؤكّدين وجودهم الماديّ والمعنويّ، لا سيّما أنّهم يؤمنون بتفوّقهم وقدرتهم على الإبداع، وطرحهم أفكارًا جديدة غير مسبوقة.

خصائص الاستشراق اليهودي

لقد برز الاستشراق كأسلوب منهجيّ واضح المعالم، مستندًا إلى تمركز الذات، وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاريّ والعرقيّ، ويندرج الاستشراق الإسرائيليّ ضمن هذا الإطار؛ باعتباره أسلوبًا غربيًّا للسيطرة على الشرق، انطلق من تصور مركزيّ للكون، موظّفًا خطابًا يمارس السلطة على الشرق (بوكبل، 2015، صفحة 10)، ومن أهمّ سماته ما يلي:

أ. الإرادة القوية: يتميّز معظم المستشرقين اليهود بالإرادة القويّة، والإصرار على بلوغ الهدف، ومحاولة التغلّب على المشكلات التي تقابلهم، والحديث هنا عن فئة مميزة داخل المجتمع، قطعت شوطًا في السلّم التعليميّ، وتميّزت بالقدرات العقليّة والملكات الفائقة للمضيّ في هذا الطريق الوعر، ومن ثمّ، فهم يمثّلون خلاصة العقول، وكبار الباحثين (الزيني، 2011، صفحة 256).

ب. الإقبال على تعلّم اللغات بعامّة، واللغات الساميّة بخاصة: يجيد معظم هؤلاء المستشرقين أكثر من لغة علاوة على اللغة التي يعيشون فيها، بالإضافة إلى دراستهم الموسّعة للّغة العربيّة، وسفرهم إلى الدول العربيّة، والمكوث بها لإجادة اللغة وسبر غورها ومعرفة تراكيبها، وفهم دلالة مفرداتها، وتعدّد معانيها. فهناك من المستشرقين الذين أرادوا دراسة اللغة العربيّة حبًّا في المعرفة والدراسة، ورغبة في معرفة تراثها، بعيدًا عن الأهداف المختلفة للاستشراق.

ومن جهة أخرى: جهودهم الواسعة في دراسة اللغة العبريّة، والقيام بتلقينها لأبنائهم، وتدريسها في معاهدهم، ثم الكتابة بها، وترجمة التراث العربيّ الإسلاميّ إليها بخاصّة، والتراث العربيّ بعامة، والاعتزاز بها، ومحاولة نشرها وبعثها من حفريّات التاريخ، ومن جهة ثالثة: المساهمة الفعّالة والأنشطة الإيجابية في إنشاء أقسام لتدريس العبرية داخل المؤسّسات العلميّة والجامعات التي التحقوا بها، وحثّ المسؤولين على ذلك، والإصرار على تحقيق أهدافهم (الزيني، 2011، الصفحات 265-266).

ت. النظرة العنصريّة للآخر: تسيطر على اليهود النظرة العنصريّة لأنبيائهم وعلمائهم وتاريخهم، والإعلاء من شأنهم، وتسعفهم ذاكرتهم، وتمدّهم مخطوطاتهم، والاعتقاد الجازم أنّهم متفرّدون، والشعور بالتفوّق والاستعلاء على الأمم الأخرى (الزيني، 2011، صفحة 266).

ث. الكراهية الدفينة والعداء المتأصل للعرب والمسلمين بخاصة، والأمم الأخرى بعامّة: وهذه السمة قد تكون ظاهرة واضحة عند بعض المتعصّبين منهم، كما نرى عند "جولدتسهير"، و"مارتن بلسنر"، وقد تكون مستترة خفيّة تحتاج من الباحث أن يقرأ ما بين السطور، وهذا العداء الدفين يعود إلى أسباب تاريخيّة، ودينيّة، وحديثة عصريّة تكمن في الإرث العدائيّ الذي ساد دراسات المستشرقين الغربيين الأوائل، ونشر هذه الروح في أوروبا للتنفير من الإسلام والمسلمين، وتأثر المستشرقين اليهود بهذا التراث المشحون بالعداء (الزيني، 2011، صفحة 268).

ج. الامتداد والتكرار: فقد كانت موضوعات الاستشراق الإسرائيليّ وفرضيّاته حول الإسلام ومصادره وشؤونه تكرارًا لموضوعات وأطروحات كلّ من الاستشراق اليهوديّ والصهيونيّ، بل والغربيّ كذلك، وعلى رأسها فرضية "ردّ الإسلام لمصادر يهوديّة ونصرانيّة ووثنيّة"، التي كرّرها الاستشراق الإسرائيليّ بشكلٍ متطابق جدًّا (البهنسي، د.ت).

ح. غلبة الطابع السياسيّ: فهو استشراق نشأ – أساسًا – في كنف دولة محتلّة، ومِن قبلها الحركة الصهيونيّة التي عملت على توفير كلّ المبرّرات العلميّة والتاريخيّة لاحتلال أرض فلسطين التاريخيّة ونفي الوجود الفلسطينيّ التاريخيّ فيها، والتشكيك في أيّ حقّ تاريخيّ أو دينيّ للعرب أو

للمسلمين في هذه الأرض، وبالتالي لا يمكن فصل الاستشراق الإسرائيليّ عن هدف خدمة الأهداف السياسيّة الإسرائيليّة، وحتى النصوص الدينيّة الإسلاميّة، كالقرآن الكريم، والسيرة النبوية الشريفة، أو اللغويّة أو الأدبيّة أو التاريخيّة منها لا تخلو معالجتها من بعض الإسقاطات أو الأفكار السياسيّة، بل تم استخدامها وتطويعها لخدمة أغراض سياسيّة (البهنسي، د.ت).

خ. ارتباط الاستشراق الإسرائيليّ بالمؤسّسات السياسيّة والأمنيّة والتعليميّة الرسميّة الإسرائيليّ: إذْ يبدو المستشرقون الإسرائيليون كما لو كانوا "موظفين" بهذه المؤسّسات الإسرائيليّة، ومن أبرزهم المستشرق الإسرائيلي "يهوشفاط هركابي" الذي يوصف بأنّه مفكر إستراتيجي له حضوره على المستويين: الإسرائيلي والخارجي، وتستعين به المؤسسات والشخصيات القياديّة في إسرائيل في اتخاذ القرارات المصيريّة (البهنسي، د.ت؛ عبد الكريم، 1993، صفحة 88).

د. فقدان الانتماء فقدانًا كاملًا: أيّ الشعور بعدم الانتماء أو الولاء للأوطان التي يعيشون فيها؛ فالانتماء الحقيقيّ لليهوديّ هو للعقيدة اليهودية، فأصبح الانتماء السياسيّ والاقتصاديّ لليهوديّ إلى وطنه الفعليّ، أما انتماؤه الدينيّ والثقافيّ فلوطنه المثاليّ أو الوهميّ، أي: الدولة الصهيونيّة (الزيني، 2011، الصفحات 269-270).

ذ. شهوة الحصول على المال: تميّز هؤلاء المستشرقون بحرصهم البالغ على تكوين ثروة كبيرة، والسعي في سبيل تحقيق هذا المطلب، والانتقال من دولة إلى أخرى للحصول على عمل يدرّ عليهم دخلًا كبيرًا، ولذلك؛ يُلاحظ أنّ عددًا كبيرًا منهم قصد الجامعات والمجامع اللغويّة في الدول العربيّة المختلفة، والتحق للعمل فيها، ومنهم من التحق بالجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة، ونشروا العديد من البحوث والمقالات في المجلات مقابل مكافآت ماديّة كبيرة، إضافة إلى تحقيق المخطوطات وتسويقها في العالم العربيّ الإسلاميّ والأوروبيّ، بدعم من المؤسّسات العلميّة والمعاهد الأكاديميّة (الزيني، 2011، الصفحات 270-271؛ السباعي، د.ت، الصفحات 34-35؛ الصغير، 2012، الصفحات 13-18؛ حسن، 2004، الصفحات 31-40).

ر. الخوف الذي سيطر عليهم، وعدم الشعور بالأمان، والتوجّس المستمرّ من حركة المجتمع حولهم (الزيني، 2011، صفحة 271).

مظاهر تفوّق الاستشراق اليهوديّ

لقد سبق أن قلنا إنّ اليهود كانوا قد اهتمّوا اهتمامًا كبيرًا بالدراسات العربيّة والإسلاميّة، فوظّفوا الاستشراق لخدمة الأهداف اليهوديّة والصهيونيّة والإسرائيليّة، وأظهروا تفوّقًا ملموسًا أدّى إلى إحكام السيطرة على هذا التخصّص وتوجيهه الوجهة التي تخدم المصالح اليهوديّة، ومن أبرز مظاهر هذا التفوّق:

- الشهرة العلميّة التي اكتسبها المستشرقون اليهود، واعتماد المستشرقين النصارى عليهم، بل وتغلغلهم في مجال الدراسات العربيّة والإسلاميّة، وقد اعتمد كثير من الدارسين العرب والمسلمين[1] على آرائهم وتأثّرهم بأفكارهم (أحمد، 2021، الصفحات 112–113؛ أبو هاشم، 2016، صفحة 78)، ويتّضح هذا التفوّق أيضًا في تأسيس دوائر المعارف الإسلاميّة، والمساهمة في كتابة العديد من المواد المهمّة التي تقدّم رؤية يهوديّة للموضوع (أحمد، 2021، الصفحات 112–113؛ إدريس، 1995، صفحة 95؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24).
- الحضور اليهوديّ والإسرائيليّ البارز في مؤتمرات الاستشراق العالميّة والدوليّة والإقليميّة، والإسهامات اليهوديّة في تنظيم هذه المؤتمرات وإدارتها، والمشاركة العلميّة فيها، وفي المناقشات والمداخلات (أحمد، 2021، الصفحات 112–113؛ إدريس، 1995، صفحة 95؛ الزيادي، 1998، الصفحات 97–98) ويأتي هذا الاشتراك في مؤتمرات المستشرقين الدوليّة[2] (عبد الكريم، 1993، الصفحات 69–70؛ بدر، 1975، صفحة 178) تعبيرًا عن الحرص الإسرائيليّ على تطوير قدرات المستشرقين اليهود، وتوسيع آفاقهم، وتفاعلهم مع الخبرات الأجنبيّة؛ إذ يؤلّف هؤلاء

[1] ينظر: الفصل الأخير من هذه الدراسة: أثر الاستشراق اليهوديّ على المحدثين العرب في الدرس اللغويّ.

[2] من هذه المؤتمرات: المؤتمر الاستشراقي في باريس عام 1948، مؤتمر إستانبول عام 1951، مؤتمر في جامعة كامبردج عام 1954.

قسمًا رئيسًا من منظومة رجال الفكر الذي لا غنى عنه في بناء واستكمال المشروع الصهيوني، وقد أرسلت إسرائيل، على سبيل المثال لا الحصر، وفدًا من الجامعة العبريّة في القدس برئاسة بروفيسور "أيلون" إلى مؤتمر المستشرقين الدولي السادس والعشرين في نيودلهي عام 1964، وشارك فيه "حاييم رابين" إلى جانب "بيسح شنعار"، و "طوفيا جلبلوم"، و"يحزقيل بير"، وأسهموا بأبحاث ومحاضرات عن الإسلام والأدب العربيّ والتوراة (عبد الكريم، 1993، الصفحات 69-70؛ بدر، 1975، صفحة 178)، وقد استمرّت إسرائيل بالمشاركة في مثل هذه المؤتمرات التي تُعقد في أوروبّا، الأمر الذي يؤكّد وجود تداخل بين الأغراض الأكاديميّة والفكريّة والسياسيّة والدعائيّة التي تأتي ضمن أهدافها المعلنة والمضمرة. (عبد الكريم، 1993، صفحة 77؛ بدر، 1975، صفحة 181).

- السيطرة الواضحة للعلماء اليهود على مراكز أبحاث الشرق الأوسط، ومراكز الدراسات العربيّة والإسلاميّة التابعة للجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة، وانتشار العلماء اليهود في الجامعات والمؤسسات العلميّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والعمل فيها كخبراء، وبخاصّة في مجال الإعلام في الإذاعات والقنوات التلفزيونيّة، ووسائل الاتصال الحديثة، والسيطرة فيها على مجالات الشؤون العربيّة والإسلاميّة، بالإضافة إلى انتشار العلماء اليهود والإسرائيليين في الجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة، وبخاصّة في أقسام دراسات الشرق الأوسط، فضلًا عن التواجد الكبير في المؤسّسات الثقافيّة والمتاحف المتخصّصة، والمكتبات العالمية والجامعية (أحمد، 2021، الصفحات 112-113؛ إدريس، 1995، صفحة 95؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20-24؛ الزيادي، 1998، الصفحات 97-98).
- إنّ إلمام المستشرقين اليهود باللغة الإنجليزيّة، وإتقانهم لها، كان قد شكّل عاملًا إضافيًّا مهما في تفوّقهم، ودخولهم لميدان الاستشراق من بابه الواسع، ومقابل ذلك، فإنّ تأخّر الحضور العربيّ وغيابه عن هذا الميدان، يعود في بعض أسبابه إلى عدم إتقانهم لها، وندرة منشوراتهم وأبحاثهم ودراساتهم باللغات الأجنبيّة، ولا سيّما الإنجليزيّة، لكونها لغة عالميّة.

- معرفة اليهود بالعالم العربيّ منذ ظهور الإسلام، ووجودهم كأقليّات يهوديّة في البلاد الإسلامية؛ فهذا الوجود المستمر مكّنهم بصورة كبيرة من معرفة العرب والمسلمين، ومعرفة التقاليد العربيّة، واستخدام اللغة العربيّة لغة حديث وكتابة، فطوّروا قدرتهم على فهم المجتمعات المسلمة، وتحليل الموضوعات العربيّة والإسلاميّة، ونقد الإسلام والثقافة الإسلاميّة (أحمد، 2021، الصفحات 112–113؛ إدريس، 1995، صفحة 95؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24؛ الزيادي، 1998، الصفحات 97–98). وقد ساعد الشتات اليهوديّ على تنوّع المعرفة اليهوديّة بالبلاد الإسلاميّة، وتعميق المعرفة بها، ومعرفة لغاتها ولهجاتها، والتمكّن من التغلغل في البيئة الإسلاميّة، وغزوها فكريًّا من خلال الإسرائيليّات وغيرها (أحمد، 2021، صفحة 113).

توظيف الاستشراق لخدمة الأهداف اليهوديّة

يتّفق بعض الباحثين (البهنسي، 2007، الصفحات 471--472؛ البهنسي، 2015، الصفحات 196–197؛ بخوش، 2004، صفحة 286؛ ابن بو زيد، 2015، صفحة 31) أنّ من أهم أهداف الاستشراق اليهوديّ والغربيّ هو زرع بذور الشكّ في التاريخ الإسلاميّ، وتشويه المصادر الأساسيّة للإسلام: القرآن الكريم، والحديث الشريف؛ للتّشكيك في مدى مصداقيّتها وصحّتها، ومن أبرز وسائله في ذلك إعداد ترجمات عبريّة غير أمينة ومشوّهة لمعاني القرآن الكريم، وتزويدها بهوامش تردّ المادة القرآن لمصادر يهوديّة ومسيحيّة ووثنية[1]. وتذهب عائشة عبد الرحمن إلى أنّ مهمّة الاستشراق اليهوديّ هي قذف الفكر الإسلاميّ المعاصر ببدع من تأويلات عصريّة للقرآن مشحونة بالإسرائيليّات، تزيّن للناس أن يأخذوا دينهم بتأويل علماء هذا الزمان (عبد الرحمن، 1975، صفحة 153؛ بخوش، 2004، صفحة 288)، ومثل هذه الأهداف تتقاطع مع الاستشراق الغربيّ العامّ، فتقول فاطمة جان أحمدي: "ولو نظرنا بواقعية إلى تاريخ الدراسات الإسلاميّة في الغرب، سيتجلّى لنا بوضوحٍ أنّ البحوث العلميّة في مجال التاريخ الإسلاميّ كانت متأثّرة بالأحكام المسبّقة، وذات الصبغة الحادّة والناقمة على الإسلام، أو الاتّجاهات التي تسعى لتحقيق أهدافٍ سياسية من خلال استثمار الآليّات المنهجيّة للدراسات الاستشراقيّة"

[1] قارن بين ما جاء هنا، وبين ما جاء في أقوال المستشرقين حول القرآن ولغته في الفصلين الثاني والثالث.

(أحمدي، 2018)، ويؤكد العديد من الدارسين (البهي، 1964، صفحة 543؛ زقزوق، 1989، الصفحات 61–62؛ حسن، 2004، صفحة 58) أنّ عداوة اليهود للإسلام واضحة كالشمس، من يومه الأول إلى يومنا هذا، ومكائد اليهود للإسلام متتابعة، وقد وجدوا في مجال الاستشراق بابًا ينفثون منه سمومهم ضدّ الإسلام وأهله، فدخلوا هذا الباب بعباءة العلم، كما وجدوا في الصهيونية بابًا آخر، يفرضون منه سيطرتهم على العرب والمسلمين، وهو ما يؤكّده أحمد البهي أيضًا في قوله إنّ هناك من الأهداف ما هو خاص بالمستشرقين اليهود خاصّة؛ إذ يبدو أنّ هؤلاء قد أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينيّة، وهي محاولة إضعاف الإسلام، والتشكيك في قيمه بإثبات فضل اليهوديّة على الإسلام بادّعاء أنّ اليهوديّة – في نظرهم – هي مصدر الإسلام الأوّل، ولأسباب سياسيّة تتّصل بخدمة الصهيونيّة: فكرة أولًا ثم دولة ثانيًا (البهي، 1964، الصفحات 523–524).

وقد اهتمّ المستشرقون اليهود بالأدب العربيّ والشعر والأدباء بشكل واسع وملفت، وقد تنوّعت دراساتهم لتشمل التاريخ، قديمه وحديثه، ماضيًا وحاضرًا، والحضارات التي سكنت هذه البقعة، ولم يبق أيّ من المجالات أو المواضيع ولم يكتب فيها ضمن توجّه هو في الأغلب يستخدم التاريخ لمصلحة اليهود، وفيه الكثير من التجنّي وإعلاء للذات على حساب الآخر (أبو هاشم، 2016، الصفحات 96–97).

وتتعدّد مظاهر الاهتمام الإسرائيلي بالشرق العربي الإسلامي، بمكوّناته المختلفة، حيث يبرز في الميزانيّات الضخمة الموجّهة للأبحاث العلميّة التي تتناول هذا الشرق، وشجّعت الباحثين على الحضور المكثّف في المؤتمرات الاستشراقيّة، والاحتكاك بمستشرقي العالم، وتبادل الخبرات في هذا المضمار (بوكبل، 2015، صفحة 11)، ولمّا كانت الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة تدرك مدى أهمية الدور الذي يقوم به هؤلاء المستشرقون الإسرائيليّون، فإنّنا نعثر على كثير منهم يشغلون مناصب على درجة من الأهميّة في الحكومة والاستخبارات الإسرائيليّة، أمثال: "يهوشفاط هركابي"، و"مناحيم ميلسون"، و "يوسف جينات"، ممّا يدلّ على أنّ الاستشراق الإسرائيليّ يتجاوز الدراسات الأكاديميّة العلميّة، ويتحوّل إلى مصدر معلومات وأداة استشارة (بوكبل، 2015، صفحة 12).

تأثير الاستشراق اليهودي في الدراسات الإسلاميّة في الغرب

يُلاحظ أن كثيرًا من المستشرقين اليهود يحملون جنسيّات غربيّة، وفي المقابل، استقوا معظم نظريّاتهم وأطروحاتهم من الحركة الاستشراقيّة الغربيّة، وركّزت جهودهم على دراسة الموروث الشرقيّ، وكان واضحًا مدى ارتباطهم بالحركة الصهيونيّة، ودعمهم للموجة الاستعماريّة ضمنيًّا وتصريحيًّا، فقد بدأ المسار الفعليّ للاستشراق الإسرائيليّ بعد سنة 1948، من خلال مجموعة مستشرقين ولدوا بفلسطين، واهتمّوا بتعليم اللغة العربيّة وأدبها كجزء من استراتيجيّتهم لاكتشاف المنطقة من خلال معرفة الآخر، ولتحقيق هذا الهدف، أقيمت مدرسة الدراسات الشرقيّة (عبد العزيز، 1997، الصفحات 251–282)[1] في الجامعة العبريّة، في القدس، والتي تعنى بدراسة الحضارة العربيّة والإسلاميّة، وينبغي أن نشير هنا إلى أن "يهوشع بلاو" كان من خرِّيجي هذه المدرسة عام 1942.

فقد اشتهر المستشرقون اليهود بأنّهم من أوائل الذين بادروا إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبريّة واللغات الأوروبيّة[2]، وسعى هؤلاء، من وراء تلك الترجمات، إلى تحقيق أهداف ثقافيّة، ودينيّة، وسياسيّة أيضًا، فحظيت هذه الترجمات بأهمّية كبيرة، وأحدثت تيارًا علميًّا هامًّا في الدراسات التاريخيّة وغيرها،

---

[1] للاستزادة في المعلومات عن هذه المدارس ينظر: (بوكبل، 2015، صفحة 11)؛ (بخوش، 2004، الصفحات 289–290)؛ (عبد الكريم، 1993، صفحة 71).

[2] عُرفت ثلاث ترجمات للقرآن إلى العبرية قبل القرن التاسع عشر كانت محفوظة في مخطوطة ولم يُطبع أي منها:

– نسخة محفوظة في مكتبة بودليان في أكسفورد. كتب هذه النسخة العالم اليهودي "جاكوب بن إسرائيل هاليفي" الذي ترجم القرآن من الإيطالية إلى العبرية عام 1636.

– نسخة ثانية محفوظة في المكتبة البريطانية بلندن، تمت كتابة هذه النسخة في القرن الثامن عشر بوساطة مترجم غير معروف.

– نسخة ثالثة محفوظة في مكتبة الكونغرس الأمريكية، ترجمة "إيمانويل جاكوب فان دورت" عام 1757.

أما في العصر الحديث، فهناك عدة ترجمات:

– ترجمة Zvi Herman Reckendorff تسفي هيرمان ريكيندورف הרמן רקנדורף عام 1857

– ترجمة Yosef Yoel Rivlin يوسف يوئيل ريفلين יוסף יואל ריבלין عام 1936.

– ترجمة Aharon Ben-Shemesh أهارون بن شيمش אהרן בן שמש عام 1971.

– ترجمة Uri Rubin أوري روبين אורי רובין عام 2005.

(ينظر: ***חוקר מצרי: תרגומי הקוראן לעברית בידי יהודים – מסולפים במכוון ואינם משקפים אותו נכונה*** (المكون لخقر تكشورت המזרח התיכון. THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE– 2019/3/1). ترجمة عنوان المقال: "باحث مصري: ترجمات اليهود للقرآن إلى العبرية – يتم تحريفها عمدًا ولا تعكسه بشكل صحيح". والمقصود بالباحث هو أحمد البهنسي).

ولا رَيْبَ في أنّ هذه الترجمات، كما يذهب أحمد البهنسي وآخرون (أحمدي، 2018؛ البهنسي، 2019، صفحة 14)، كانت قد اشتملت على أغلاطٍ وخَلْط في المواضيع والمطالب، الأمر الذي أثر تأثيرًا عميقًا في الدراسات الإسلاميّة في الغرب؛ فكان هناك الكثير من سوء الفهم والتسرّع في استخلاص النتائج، وسطحيّة ناشئة عن الترجمات الخاطئة للقرآن في أوروبّا[1].

ومن نافل القول أنّ هذا الفهم الخاطئ الناشئ من الترجمات الأولى للقرآن كان قد انتقل إلى المجتمعات غير المسلمة، وبقي مسيطرًا على ذهنيّة المستشرقين لعدّة قرون، وإلى جانب هذه الترجمات للقرآن، أُنجزت دراسات شاملة في هذا المجال، وافتُتحت مراكز أبحاث ومعاهد علميّة تحمل عنوان "الدراسات الشرقيّة"، وتجدر الإشارة إلى أنّ أوّل خطوة في طريق الاستشراق والدراسات الشيعيّة كانت في الغرب وإسرائيل، وتدريجيًّا مُهِّدَتْ الطريق لإنشاء جامعات في هذا المجال (أحمدي، 2018).

ويتّفق كثير من الباحثين (الجندي، 1977، صفحة 196)؛ (أبو هاشم، 2016، صفحة 80؛ حسن، 2004، صفحة 59؛ السباعي، د.ت، الصفحات 74–75) على أن اليهوديّة قد وجدت أنّه ليس من الحكمة أن تستمرّ في صراعها مع الغرب المسيحيّ؛ لأنّ ذلك يبدّد طاقاتها، ولا يعود عليها بأيّة فائدة، ولهذا، أخذ اليهود يعملون للتحالف مع الغرب المسيحيّ لاستغلاله في تحقيق أهدافهم، ما يعني أنّ هذا الالتقاء بين التوجّه اليهوديّ والتوجّه الغربيّ كان قد انطلق من عداوة كبيرة للإسلام الذي شكّل الخطورة الأكبر على مشاريعهم الاستعماريّة، وخططهم في السيطرة على العالمين العربيّ والإسلاميّ اقتصاديًّا،

[1] ومن أمثلة ذلك كتاب "מקורות יהודיים בקוראן" (مصادر يهوديّة في القرآن) لمؤلّفه الحاخام والمستشرق الإسرائيليّ "أندريه شالوم زاوي" א. שלום זאוי الصادر عام 1983، والذي يُعدّ من المؤلّفات النادرة التي تركّز بالتحليل والنقد على الآيات القرآنيّة؛ إذ شمل جميع سور القرآن، وفيه يردّ عددًا كبيرًا من الآيات القرآنيّة إلى مصادر دينيّة يهوديّة قديمة ومتأخّرة، وإلى مصادر أخرى غير أصيلة، إضافة إلى اعتبار عدد من ألفاظه ذات أصول "عبريّة" وأخرى أجنبيّة.

ويُعد الكتاب من المؤلّفات التي تعكس مرحلة "الاستشراق الإسرائيليّ"؛ بوصفها واحدة من أهمّ مراحل المدرسة اليهوديّة وأخطرها في الاستشراق، كما أنّه يعكس سمات هذه المرحلة وما يميّزها عن المراحل الاستشراقيّة الأخرى، وعن مدارس استشراقيّة غربيّة عامّة؛ وبخاصّة في ما يتعلّق بفهم الرؤية الاستشراقيّة الإسرائيليّة للقرآن الكريم، وكيفيّة توظيف هذه الرؤية ومحاولة ترويجها في الغرب، سواء في المحافل العلميّة، أو حتّى الإعلاميّة، وفي الوقت نفسه كيفيّة توظيفها في الداخل الإسرائيليّ، لتقديم صورة مغلوطة ومشوّهة عن القرآن؛ باعتباره الكتاب المقدّس للمسلمين والمصدر الأول لعقيدتهم الدينيّة، وهو ما يمثّل إضافة معرفيّة وعلميّة لفهم الاستشراق الإسرائيليّ ومثاقفته على نحو جيّد. ينظر: (البهنسي، 2019، صفحة 14).

علاوة على أنّ كليهما يعدّ الإسلام نقلًا عن اليهوديّة أو المسيحيّة، وبالتالي، كان لا بدّ لهؤلاء من تكوين جبهة لمواجهة الإسلام (أبو هاشم، 2016، صفحة 53).

فطبيعة العلاقة التي تربط جماعة من المستشرقين، كما يرى عبد القادر بخوش، هي وحدها الكفيلة بتحديد نوع الاستشراق، ومن المؤكّد أنّ اليهوديّة الصهيونيّة استطاعت أن تلتقي بالفكر الغربيّ الذي مثّله الاستعمار التقاء تعاطف وتعاون في بداية الأمر، ثم التقاء احتواء بعد ذلك إبان تهويد المسيحيّة وانبثاق البروتستانتيّة (بخوش، 2004، صفحة 286)، ويضيف بأنّ البعد الأيديولوجيّ يتّضح أكثر عند محاولة التعرّف على الرؤية الموحّدة للاستشراق تجاه الإسلام بصفة خاصّة؛ فيرى إدوارد سعيد بأنّ المستشرقين قد يختلفون فيما بينهم، لكن إذا تعلّق الأمر بدراسة الإسلام، فإنهم يتغاضون عن خلافاتهم، ويتجمعون على عدائه ومقته (بخوش، 2004، صفحة 286).

ولمّا كانت هناك مقامات مشتركة بين الصهيونيّة والاستشراق في الجذور الفكريّة، تقوم على النظرة الاستعلائيّة العنصريّة، مع ادّعاء النقاء والتفوّق، فإنّ أشرف بدر يعدّ الأيديولوجيا الاستعماريّة الغربيّة المبنيّة على مفاهيم الاستشراق، أحد أهمّ المصادر للأيديولوجيا الصهيونيّة؛ فالدافع الدينيّ للاستشراق كان قد التقى مع الطموحات الصهيونيّة، وحصل ذلك الانسجام الكبير بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية.. وتقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونيّة سياسيًّا واقتصاديًّا وأمنيًّا، فتحولت "إسرائيل" إلى أداة استعماريّة لحماية المصالح الغربيّة (بدر، 2019، الصفحات 111-112).

فالاستشراق اليهوديّ، كما يذهب عبد اللطيف زكي أبو هاشم، هو قسم ملتئم غير منفصل عن المشروع الغربيّ؛ فهناك قاسم مشترك بين الاستشراقين، فضلا عن الدور المهم للدراسات الأولى للاستشراق، التي لم يكن لتقوم لها قائمة لولا جهود "شبرنجر"، و"جولدتسهير"، و"مونك"، وغيرهم؛ فالتوافق بين المستشرقين اليهود والاستشراق الغربيّ المسيحيّ – في نظره – قائم منذ أمد بعيد، في الوجهة العامّة

حول الإسلام، ولكنّه اختلف في التماس المستشرقين اليهود جوانب معينة تخدم قضـيّتهم (أبـو هاشـم، 2016، الصفحات 79–80).

وهكذا، وبعد أن أدرك المستشرقون اليهود عزلتهم في أوروبا، كما يشير محمود زقزوق، "نجحوا في أن يصبحوا عنصرًا أساسيًّا في إطار الحركة الاستشراقية الأوروبيّة النصرانيّة؛ فقد دخلوا الميدان بوصفهم الأوروبيّ لا بوصفهم اليهوديّ، وقد استطاع "جولدتسهير" في عصره – وهـو يهـوديّ مجـريّ – أن يصبح زعيم علماء الإسلاميّات في أوروبا بلا منازع، ولا تزال كتبه، حتى اليـوم، تحظـى بالتقـدير العظيم، والاحترام الفائق من كل فئات المستشرقين" (زقـزوق، 1989، صـفحة 60؛ حسـن، 2004، صفحة 57؛ إدريس، 1995، الصفحات 83–84)، ومن الصعب أن تجد مـا يشـير فـي الدراسـات المختلفة إلى يهوديّته، ولا إلى يهوديّة الفرنسي "سالومون مونك"، ولا إلى البريطاني "ريتشارد جوتهيل"، وغيرهم (إدريس، 1995، صـفحة 84؛ زيـدان، 2012، صـفحة 2؛ أبـو هاشـم، 2016، صـفحة 52،58،175؛ ابن بو زيد، 2015، صفحة 32).

وقد لاحظ مصطفى السباعي بعد جولته التي طاف بها على أكثر جامعـات أوروبـا سـنة 1956، أنّ الاستشراق يحظى بمكانة عالية في جامعات لندن، وأكسفورد، وكمبردج، وأدنبرة، وجلاسك، وغيرهـا، ويشرف عليه يهود وإنجليز استعماريّون ومبشّرون، وهم يحرصون على أن تظلّ مؤلّفات "جولدتسهير" و "مرجوليوث"، و"شاخت" من بعدهما، هي المراجع الأصـليّة لطـلاب الاستشـراق مـن الغـربيين، وللراغبين في حمل شهادة الدكتوراة عندهم من العرب المسلمين (حسن، 2004، الصـفحات 58–59؛ السباعي، د.ت، الصفحات 74–75؛ الصغير، 2012، صفحة 14).

وعليه، فقد رأى اليهود أنّه ليس من الصواب أن يعملوا داخل الحركـة الاستشـراقيّة كلّهـا، بوصـفهم مستشرقين يهودًا، حتى لا يعزلوا أنفسهم، فيقلّ تأثيرهم؛ ولهذا، عملوا بوصفهم مستشـرقين أوروبيـين، فكسبوا فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقيّة كلّها من جهة، وكسبوا من جهة أخرى تحقيق أهـدافهم

في النيل من الإسلام، وهي أهداف تلتقي مع أهداف غالبية المست–شرقين النصارى (زقــزوق، 1989، صفحة 60؛ حسن، 2004، صفحة 57؛ زيدان، 2013، صفحة 3؛ بخوش، 2004، صفحة 283؛ ابــن بو زيد، 2015، صفحة 13).

فاليهود، كما يذهب محمّد الزيادي، كانوا قد استفادوا من التصاقهم بالغرب في عــدم ظهــورهم بشــكل مستقلّ يعرّضهم للهجوم المباشر، ويجعلهم عرضة للمحاربة حتى من قبل الغربيين أنفسهم، ونتيجة لذلك كلّه، فضل المستشرقون اليهود العمل في الدائرة الغربيّة طوال مرحلة الشتات (الزيادي، 1998، صفحة 96). ومن الصعب تمييز مدرسة مستقلّة للاستشراق اليهوديّ، قبل النصف الثاني من القرن العشــرين؛ فأغلب رواد هذه المدرسة كانوا يمارسون أدوارهم باعتبارهم غربيين لا يهودًا وصهاينة، الأمــر الــذي استفاد اليهود منه كثيرًا في خدمة قضاياهم الصهيونيّة مع تقديمها في قالب غربيّ، لضمان قبولهــا فــي أوساط العرب والمسلمين، مستغلّين في ذلك عقدة النقص الشرقيّة تجاه الغرب، ولا يجد الباحث عناء في اكتشاف سمات الاستشراق اليهوديّ الصهيونيّ، بعد محاولة الصهيونيّة السيطرة على زمام الأمور فــي العالم اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا، وأن توجّهها لصالحها، من خلال السيطرة على وسائل الإعلام العالميّــة صناعة وخبرًا، حتى غدا تأثيرها واضحًا في مدارس الاستشراق الغربيّ، وكذلك استغلالها وتســخيرها لخدمة قضاياها (الزيادي، 1998، صفحة 95؛ أبو هاشم، 2016، الصفحات 99–101).

فإذا كان المستشرقون اليهود قد ساروا – في البداية – في ركب الاستشــراق الغربــيّ، فــإنّ الواقــع المعاصر – كما تؤكّد أميرة قاسم أبو هاشم – هو استشراق يهوديّ، ظهــرت ســماته بعــد أن أقــاموا دولتهم، فلم يعودوا بحاجة للتستر خلف الاستشراق الغربيّ، بالرغم من التقارب والتقاء المصالح، إلّا أنّ ما نجده من موقف مساند لقضايا اليهود، ودور كبير للمستشرقين الغربيين، وما يقدّم لهم مــن إمكانــات ومنح كبيرة لاستمرار قيامهم بهذا الدور، قد جعلنا ننظر للاستشراق المعاصر على أنّه استشراق يهوديّ (أبو هاشم، 2016، الصفحات 99–101؛ الزيادي، 1998، صفحة 96).

خطورة الاستشراق اليهوديّ

لا تكمن خطورة الاستشراق اليهوديّ في تغذية الحركة الاستشراقيّة والرأي العامّ في الغرب – كما أشار محمّد جلاء إدريس، بعناصر الصورة المشوّهة للإسلام، وبآرائهم المغرضة عن الأدب العربيّ (إدريس، 1995، صفحة 86؛ أبو هاشم، 2016، صفحة 53؛ أحمدي، 2018؛ زيدان، 2013، الصفحات 3–4)، وفي الاستفادة من الدعم الذي يتلقّاه هؤلاء من الغرب؛ إذ استطاعت دوائرهم السياسيّة استقطاب عدد من المستشرقين الغربيين لخدمة مصالحهم ومفاهيمهم (أبو هاشم، 2016، صفحة 77) – فحسب، بل "إنّ نشاطاتهم تعدّت لما هو أكثر خطورة علينا من خلال أولئك الذين يروّجون لآرائهم وأفكارهم ودعواتهم من العرب والمسلمين، وهؤلاء هم أعظم تأثيرًا بالقرّاء العرب أوّلًا، والغربيين ثانيًا، لأنّ الشهادة هنا لشاهد من أهله" (أبو هاشم، 2016، صفحة 77)، ومعنى ذلك: أنّ التأثّر والتأثير كانا متبادلين بين الاستشراق اليهوديّ والآخر الغربيّ من جهة، ومن جهة أخرى، وجد الاستشراق اليهوديّ له بابًا واسعًا للدخول إلى العالم العربيّ؛ إذ "روجوا لها تلاميذ قاموا بخدمة مخطّطات اليهود، وأدّوا لهم أدوارًا، ما كان لليهود أنفسهم إن قاموا بها نفس الأثر، وقد أصبحوا تلامذة مخلصين لأساتذتهم، وفي بعض الأحيان يقوم من يقوم بهذا الدور، لا عن سوء قصد أو نيّة؛ إنما لمحدوديّة النظرة إلى الأمور، فيقدّم خدمة جليلة لمن هم في الخانة المناوئة للإسلام" (أبو هاشم، 2016، صفحة 78؛ أحمد، 2021، الصفحات 112–113).

فاليهود هم من كانوا وراء ما لقي الإسلام "من بنيه المتفرنجين الذين حملوا إلى صميم وجودنا سموم المستشرقين اليهود، والذين خلبوا ألباب العامة ببدع من تأويلات عصريّة للقرآن مشحونة بالإسرائيليّات" (عبد الرحمن، 1975، صفحة 153)، كما تذهب بنت الشاطئ، وبلهجة لا تخلو من السخرية والتهكّم، تقول: إنّ "كل الطرق تؤدي إلى تل أبيب"؛ فما أن تمّ تمهيد التربة الإسلاميّة بالغزو الفكريّ الاستعماريّ الذي فتن من فتن من أبناء الجيل، حتى كانت بضاعة الإسرائيليّات تتحرّك محوّمة حول الموقع الدينيّ الذي ظلّ الطريق إليه، إلى ماضٍ قريب، مسدودًا أو يكاد؛ فقد استهوتهم البضاعة بمظهرها الخلّاب،

وغرّهم منها تعلّق هؤلاء الفرنجة الكبار بتراثنا الذي لا نكاد نعرف له قيمة، ونفاذهم العجيب إلى أخفى أسراره، واستيعابهم لما يغيب عن أهله من مصادره ومراجعه، ومن تفسيره ومنطقه" (عبد الرحمن، 1975، صفحة 154؛ ابن بو زيد، 2015، صفحة 33).

فمثل هذه الأفكار والطروحات، كانت قد وصلت إلينا من "حسن نية" فيما تفترض بنت الشاطئ، بأنّ هؤلاء المفتونين بهذه "البضاعة القيمة" التي لها في الغرب المتحضّر مثل تلك المكانة، قد أرادوا إخصاب وجودنا الفكريّ بها، فكانوا هم الذين حملوها إلينا وروجوها فينا وزكوها لدينا؛ ترجمةً ونقلًا واقتباسًا، ومنّوا على جامعتنا الحديثة باستدعاء أساتذة من يهود المستشرقين، فمكّنوا لهم من اقتحام أعز معاقلنا الفكريّة بالجامعة (عبد الرحمن، 1975، صفحة 154؛ بخوش، 2004، صفحة 289). وتتّفق أقوالها هذه مع ما جاء على لسان محمد عيساوي؛ إذ اتّخذ بعض المستشرقين (حمدان، 1988م، الصفحات 137–231)[1]، المجامع اللغويّة مطيةً لتسريب مطاعنه في اللغة العربيّة الفصحى من خلال بحوثه ودراساته التي يسهم بها في دراسات تلك المجامع، فكان هناك كثير من المستشرقين ممّن شارك في المجامع اللغويّة في كلٍّ من مصر ودمشق وبغداد وغيرها (عيساوي، 2017، صفحة 304).

وما حدث في المجال اللغويّ والثقافيّ، هو أنّ الاستعمار "كان قد ترك في الشعوب التي سرق ألسنتها، من يدافعون من بينها عن لغته وثقافته، وترك في الشعوب التي شقّ عليه قهر عربيتها، دعاة من مثقّفيها إلى نبذ هذه اللغة البدويّة العقيم المسؤولة لا عن تخلّفنا العلميّ والحضاريّ وأمراضنا الاجتماعيّة فحسب، بل مسؤولة كذلك عن استعبادنا للسادة المستعمرين المتحضّرين" (عبد الرحمن، 1975، صفحة 155). وبذلك، فقد انتقلت شحنة الإسرائيليّات من كتب المستشرقين المعزولة عن الجماهير والمتّهمة من الأمة، إلى كتب عصريّة بأقلام مسلمين شرقيين، وأخرجت إلى الناس في عدّة طبعات رُوِّجت في الجماهير باسم العلم والإيمان العصريّ، وهو ما يتّفق مع أقوال أحمد سمايلوفتش: "وقد انزلق إلى هذا التزييف والواقع بعض تلاميذ الاستشراق من العرب، فألّفوا الكتب وكتبوا الرسائل، وأثاروا الشكوك في

[1] حيث يعرض في هذه الصفحات أسماء لعشرات المستشرقين الذين عملوا في المجمعات اللغوية في الأقطار العربية المختلفة.

ماضي العرب وحاضرهم، وأدرك الصهاينة ما لهذه الكتب من آثار عميقة على الباحثين وعامة المثقّفين، فعملوا على تشجيعها وترويجها، واستخدموها في الدعاية لقضيتهم الباطلة" (سمايلوفيتش، 1998، صفحة 151).

فهؤلاء، تلاميذ المدرسة الجديدة، من حملة الإسرائيليّات المسلمين، كما تصفهم بنت الشاطئ: "لا علم لهم بتراثنا في أوراقه الصفراء، ويعييهم الاتصال المباشر بكتب التفسير؛ إذ لم تصحّ لهم أدنى دراية بعلوم العربيّة والإسلام" (عبد الرحمن، 1975، الصفحات 153–156). ولم يقف الأمر عند حد نشر وتعزيز آراء الاستشراق اليهوديّ، بل قام لطفي السيّد، وكان ممثلًا عن الجامعة المصريّة، بحضور افتتاح الجامعة العبريّة في القدس، كما عهد هو نفسه على الاحتفال بالفيلسوف اليهوديّ موسى بن ميمون، في الأوبرا المصريّة، وقد حشد له الكثير من الإعلاميين ورجال الثقافة، كما سعى لإنشاء كراسي اللغات الساميّة (أبو هاشم، 2016، صفحة 78؛ عبد الرحمن، 1975، صفحة 154).

ويُجمع بعض من الدارسين (أحمد، 2021، الصفحات 112–113؛ إدريس، 1995، صفحة 95؛ السباعي، د.ت، الصفحات 20–24؛ الزيادي، 1998، الصفحات 97–98) على أنّ الاستشراق اليهوديّ قد نجح في تحقيق هذا الأمر، من خلال سيطرة اليهود على مراكز الدراسات الإسلاميّة الشرق أوسطيّة، ومعاهدها، فكان لهؤلاء الأساتذة أثر كبير في الطلبة العرب والمسلمين الدارسين في الخارج، حتى أصبحوا مستغربين على أيدي هؤلاء المستشرقين، وقد وصفهم برنارد لويس في كتابه "الغرب والشرق الأوسط" بـ "حواريين من الشرق الأوسط للعلماء الأوروبيين" (أبو هاشم، 2016، صفحة 77؛ لويس، 1978، صفحة 14)، وقد فتح هذا الباب واسعًا أحد أولئك المفتونين بالثقافة الغربيّة (طه حسين)، حينما ألقى محاضراته عن أثر اليهود في الأدب العربيّ، ودورهم في الجزيرة العربية (أبو هاشم، 2016، صفحة 77؛ الزيادي، 1998، صفحة 100).

ويزعم زكي مبارك، وهو ممّن عُرف عنهم تأثّرهم بالثقافة الغربيّة بشكل عامّ، أنّ القرآن يعطينا صورة للنثر الجاهليّ. وتضيف بأنّ الأمر لم يقف عند حد نشر وتعزيز آراء الاستشراق اليهوديّ، بل قام لطفي

السيّد، وكان ممثلًا عن الجامعة المصريّة، بحضور افتتاح الجامعة العبريّة في القدس، كما عهد هو نفسه على الاحتفال بالفيلسوف اليهوديّ موسى بن ميمون، في الأوبرا المصريّة، وقد حشد لـــه الكثيـــر مـــن الإعلاميين ورجال الثقافة، كما سعى لإنشاء كراسي اللغات الساميّة (أبو هاشم، 2016، صفحة 78؛ عبد الرحمن، 1975، صفحة 154).

وفي المقابل، ورغم خطورة الاستشراق اليهوديّ، باتجاهاته المختلفـــة، ودوره البـــارز فـــي الحركـــة الاستشراقيّة، يشير محمّد جلاء إدريس إلى أنّنا لا نجد عمقًا في الدراسات التي تناولت هذه الحركة، ولا نجد تركيزًا على الدور اليهوديّ؛ فهي جمل أو فقرات محدودة نجدها في بعض المؤلّفات التي صـــدرت حول الاستشراق، بل قلّما نجد دراسة منفردة تتناول الاستشراق اليهوديّ منذ نشأته وحتى وقتنا الـــراهن (إدريس، 1995، صفحة 85). بالفعل هناك تقصير في دراسة الاستشـــراق الإســـرائيليّ مـــن جانـــب الدارسين العرب، وربما يعود ذلك لمجموعة أسباب يحصر أحمد البهنسي أهمّها في:

أ. وجود إشكاليّة أساسيّة في تمييز الاستشراق الإسرائيليّ من حيث تاريخـــه ونشـــأته وموضـــوعاته واهتماماته عن الاستشراق اليهوديّ والصهيونيّ وكذلك الغربيّ؛ نظرًا لتداخل موضـــوعات هـــذه التقاليد واهتماماتها الاستشراقية بعضها ببعض، لا سيّما في ظلّ شحّ الدراسات العربيّة التي تمكّنت من وضع حدود فاصلة بينها.

ب. عدم تقدير الدارسين العرب لأهمية الاستشراق الإسرائيلي وخطورة تأثيره؛ نظرًا لاتسام المستشرق الإسرائيليّ بالتعدّدية اللغويّة؛ فهو لا يكتب بالعبرية محدودة الاستخدام والانتشار فقط، لكن يكتـــب بلغات أجنبيّة أوروبيّة أخرى، ويشارك بأبحاثه في محافل علميّة دوليّة بشكلٍ دوري منتظم ينقل من خلالها أفكاره المغلوطة عن الإسلام والمسلمين، المشبَّعة بأيديولوجيّة استشـــراقيّة إســـرائيليّة ذات خلفيّة صهيونيّة.

ت. صعوبة الحصول على دراسات استشراقيّة إسرائيليّة، لا سيّما تلك المكتوبة بـــالعبرية التـــي تعـــدّ اللغة الأساسيّة للاستشراق الإسرائيليّ رغم اتسامه بالتعددية اللغوية، وهذه الصعوبة نابعة من عدم

وجود تعاملات وعلاقات علميّة أو ثقافيّة بين إسرائيل والدول العربيّة، ووجود عراقيل أمنيّة كثيرة تحول دون استقدام كتب أو مراجع استشراقيّة إسرائيليّة، إضافة إلى أن الشبكة العنكبوتيّة لا تحلّ هذه المشكلة بقدرٍ كبيرٍ؛ فالدوائر الاستشراقيّة الإسرائيليّة تعرف جيّدًا احتياج الدارس العربيّ لهذه الدراسات، ولا تقوم بنشرها كاملة إلكترونيًّا إلّا بعد مرور سنوات عدّة على إصدارها، أو لا تنشرها إطلاقًا وتكتفي بنشر النزر اليسير عنها أو صفحات قليلة ومعدودة منها.

ث. قلّة الدارسين العرب النسبية الذين يتقنون اللغة العبريّة، وهي اللغة الأساسيّة للاستشراق الإسرائيليّ، وما يرتبط بذلك من قلّة الأقسام والمخابر العلميّة ومراكز الأبحاث المتخصّصة في الاستشراق بشكل عامّ، والاستشراق الإسرائيليّ خاصّة (البهنسي، د.ت).

الفصل الثاني

صورة العربيّة لدى "حاييم رابين" Ch. Rabin

تمهيد

يُعدّ "رابين" واحدًا من بين أهمّ المستشرقين اليهود الذين حظي عمله باهتمام كبير، إن على مستوى البحث الاستشراقيّ الغربيّ، وإن على مستوى الدارسين من أبناء العربيّة، خاصّة بعد أن تُرجم كتابه "اللهجات العربيّة الغربيّة القديمة" إلى العربيّة عام 1986.

ولمّا كان "رابين"، اليهودي النشأة، على قدر من الإلمام والمعرفة بالألمانيّة والإنجليزيّة والعبريّة التلموديّة؛ فقد أسعفته الألمانيّة بأن يكون على اطّلاع بما دوّنه المستشرقون من درس للعربيّة ونقله إلى من لم يتقن هذه اللغة من الباحثين الغربيين، وأسعفته العبريّة التلموديّة على وصل ذلك الدرس باللغات الساميّة، وبذلك؛ يكون "رابين" قد شكّل حلقة وصل بين السابقين واللاحقين من المستشرقين، حتّى راج اسمه في الغرب والشرق، وأصبح مرجعًا أساسيًّا لكلّ غربيٍّ راغب في الحديث عن صورة العربيّة وتراثها، وكان له تأثير في الدراسات العربيّة الحديثة.

لهذه الأسباب وغيرها، كان من المهمّ أن تقف هذه الدراسة عند باحث عمل طويلًا في الجامعة العبريّة في القدس، في محاولة لاستكشاف آرائه الخاصّة باللغة العربيّة وتطوّرها، التي تقوم على إحياء مقولات "فولرز" وافتراض الازدواجيّة الحادّة وصفًا لصورة العربيّة في عصر الاحتجاج.

حاييم مناحيم رابين Chaim Menachem Rabin חיים מנחם רבין: (22 نوفمبر 1915– 13 مايو 1996)

النشأة والدراسة

وُلد "رابين" في "جسين"، بألمانيا في 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 1915، وهاجر إلى فلسطين بعد أن أنهى دراسته الثانويّة، وأمضى العام 1933–1934 يدرس في الجامعة العبريّة في القدس، ثمّ انتقل إلى إنجلترا، والتحق بكليّة الدراسات الشرقيّة في جامعة لندن، وعُيّن عام 1938 محاضرًا في جامعة لندن، وهناك قدّم أطروحته بعنوان "دراسات في اللهجات العربيّة القديمة" عام 1939، لنيل شهادة الدكتوراة، وانتقل عام 1941 إلى جامعة "أكسفورد"، وهناك عُيّن محاضرًا للّغة العبريّة، حتى عام 1956، ومن ثم انتقل إلى فلسطين، ومنذ ذلك الحين، عمل أستاذًا للّغة العبريّة في الجامعة العبريّة حتى سنّ التقاعد عام 1985.

كان "رابين" أحد أعضاء مجمع اللغة العبريّة، وفي عام 1964 عُيّن في "السوربون" محاضرًا خارجيًّا، وفي نهاية الستّينات من القرن الماضي، شغل منصب رئيس المعهد العلميّ لعلوم اليهوديّة في الجامعة العبريّة، وفي عام 1978 عُيّن عضوًا في اللجنة المسؤولة عن اختيار الفائزين ب "جائزة إسرائيل للّغة العبريّة".

آثاره

نشر "رابين" العديد من الأبحاث في مجال اللغة العبريّة، وبخاصّة في عبريّة العصور الوسطى، وكذلك في العبريّة المعاصرة، ومن بينها "إحياء اللغة العبريّة". أمّا في مجال اللغات الساميّة، فقد كان جلّ اهتمامه باللهجات العربيّة القديمة، وفي مسألة تقسيم اللغات الساميّة إلى مجموعات، وأصدر كتابًا بعنوان "اللغات الساميّة"، وقد نشر بداية في الموسوعة التوراتيّة، إضافة إلى عدد من الكتب والأبحاث والدراسات باللغة العبريّة، واللغات العالميّة الأخرى، وكان "رابين" رائدًا في تدريب المترجمين اليهود،

وقد أسّس – بالتعاون مع "شوشانا بلوم" – قسم الترجمة العلميّة في الجامعة العبريّة، وكان أيضًا عضوًا في مجمع اللغة العبريّة، وتوفي في القدس فـــي 13 أيـــار1996 (אקדם، 1996؛ חיים רבין، 2024؛ رباع، 2020، صفحة 191).

من أهمّ مؤلّفاته باللغة العبريّة

- אוצר המילים "ثروة لغويّة": مجلدان.
- מבוא לתורת התרגום "مقدمة في علم الترجمة": الجامعة العبرية، القدس.
- שפות שמיות "اللغات السامية": معهد "بياليك"، القدس.

من أهمّ إصداراته باللغة الإنجليزيّة

- Chaim Rabin, H. M. Nahmad. (1947). Arabic Reader, London: Lund Humphries & Co.
- Chaim Rabin. (1948). Hebrew Reader, London: Lund Humphries & Co.
- Chaim Rabin. (1951). Ancient West-Arabian. London: Taylor's Foreign Press.
- Chaim Rabin. (1954). The Zadokite Documents. Oxford: Clarendon Press.
- Chaim Rabin. (1957). Qumran Studies. London: Oxford University Press.
- Chaim Rabin. (1958). The Revival of Hebrew. (Israel Digest, Israel Today, 5), Jerusalem.
- Chaim Rabin. (2000). The Development of the Syntax of Post-Biblical Hebrew. Leiden: Brill.

إصدارات تُرجمت إلى اللغة العربية

- اللهجات العربية القديمة في غرب الجزيرة العربيّة (2002). ترجمة: عبد الـــرحيم مجاهـــد. ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. (رابين، 2002)

- مختصر تـــاريخ اللغـــة العبريـــة. A Short History of the Hebrew Language (2010). ترجمة: طالب القريشي، بيت الحكمة، بغداد. (رابين، 2010)
- اللغة العربيّة (ما قبل العربية، العربية المبكّرة، اللغة الأدبية) (1986). دائرة المعارف الإســـلاميّة، ليدن، المجلد الأول. ونشر أيضا في كتاب: دراسات في تاريخ اللغة العربيّـــة (2000)، ترجمـــة: حمزة بن قبلان المزيني، دار الفيصل الثقافية، الرياض. (المزيني، 2000)

موقع اللغة العربيّة من اللغات الساميّة

يقسّم "رابين" اللغات الساميّة إلى فروع تمركز كلّ منها حول لغـــة حضـــارة مهمّـــة (رابـــين، 2010، الصفحات 24–26):

- الفرع الأكّديّ: وهو أقدم فرع موثّق، يعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، ويشـــتمل علـــى البابليّـــة والآشوريّة، ومحفوظ في مئات الآلاف من الوثائق والأعمال الأدبيّة على رُقم طينيّة مكتوبة بالخط المسماريّ.
- الفرع الكنعانيّ: وقد وثّق قبل منتصف الألف الثاني قبل الميلاد بوقت قصير، ويتضمّن مـــن بـــين الأمور الأخرى، اللغة العبريّة.
- الفرع الآراميّ: الذي ظهر في البداية في نقوش في سوريا، تعود إلى القرن التاسع قبـــل المـــيلاد، وبعد ذلك تغلغل إلى المنطقة الأكّديّة، وحلّ تدريجيًّا محلّ الأكديّة لغة للحديث، وفيما بعد أيضًا لغة للكتابة (على الرغم من أن الكتابات الأكدية قد دونت في القرن الأول بعـــد المـــيلاد)، وبالطريقـــة نفسها أبعدت فيما بعد بعض اللغات الكنعانيّة.
- العربيّة: يذهب "رابين" إلى أنّ اللغة العربيّة هي الأكثر حفاظًا على نظام اللغة الساميّة الأمّ (רבין، 1992، עמ' 14)، وأنها تحتلّ، بشكل عام، منزلة وسطى بين مجموعة اللغات الساميّة الجنوبيّـــة، ومجموعة اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة؛ ذلك أن لها صلات بهما معًا، وربّما كان هناك بعـــض اللهجات المتوسطة بين الساميّة الشماليّة الغربيّة والعربيّة (حاييم، 1957، الصـــفحات 561–583؛

حاييم، د.ت، صفحة 24). وتنتمي العربية، كما يرى "رابين"، إلى الأسرة اللغويّة الساميّة، وتحديدًا إلى السامية الجنوبية أو الفرع السامي – الغربيّ الجنوبيّ، الذي يشمل مجموعتين فرعيّتين:

أ. العربيّة الجنوبيّة: وخلافًا لأحد الافتراضات الشائعة، فإنّ العربيّة الجنوبيّة القديمة تمثّل مجموعة لغويّة مختلفة اختلافًا كبيرًا عن العربيّة، وتشمل: السبئيّة، والمعينيّة، والقتبانيّة، والحضرميّة وغيرها من اللغات التي كانت في اليمن وجنوب حضرموت، وتشمل أيضًا المهريّة الحديثة وغيرها الموجودة في شمال حضرموت ولغة جزيرة سوقطرة، وتتميّز لغات الفرع الساميّ الجنوبيّ بالاحتفاظ بالنظام الصوتيّ عدا بعض الأصوات وهي قليلة.

ب. الإثيوبيّة: وليس من الواضح تمامًا إلى الآن، ما إن كانت الإثيوبيّة متفرّعة أساسًا من شكل ما من العربيّة الجنوبيّة، وتشمل: الأثيوبيّة القديمة، وتسمى أيضًا بالجعزية، والتجريّة الحديثة، والتجرينيّة، والأمهريّة، والهرريّة، والجوراغيّة؛ وتتسم اللغة العربيّة الجنوبيّة والإثيوبيّة ببعض الخصائص التي تشترك فيها مع اللغة الأكديّة، من جهة أخرى، تشترك العربيّة مع اللغات الساميّة الشماليّة الغربيّة (أي العبرية والأوغاريتيّة والآراميّة) في بعض الخصائص التي لا توجد في العربيّة الجنوبيّة والإثيوبيّة، نحو: ضمير جمع المذكر السالم، وبناء الفعل للمجهول بتغيير الحركات الداخليّة، وصيغة التصغير (فُعَيل) (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ حاييم، د.ت، الصفحات 22–23).

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ "رابين" يبدو غير واثق من أماكن سكن الناطقين بالساميّة الأمّ وانتشارهم، وغير متأكّد من كيفيّة وصول أسلافهم إلى البلدان التي نجدهم فيها عند بداية تدوين التاريخ؛ فليس من المؤكّد، كما يرى، أن يكون الناطقون باللغات الساميّة المعروفة أسلافَ الشعب الذي تحدّث بالساميّة الأولى؛ إذ ربّما تكون هناك جماعات صغيرة من المهاجرين أو المحتلّين قد فرضوا لغتهم على سكّان تكلّموا سابقًا بلغات أخرى (رابين، 2010، صفحة 24)' ولذا؛ يشكّك "رابين" في رأي بعض العلماء

الذين يذهبون إلى أنّ متحدّثي الساميّة الأولى عاشوا في الجزيرة العربيّة، وأنّ اللغة العربيّة الكلاسيكيّة، تعود إلى القرن السادس- السابع بعد الميلاد، كانت عمليًّا متطابقة مع الساميّة الأولى، ويرى أنّ هنـــاك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأنّ جزيرة العرب كانت قد استُوطِنت في البداية (باستثناء بعض الجزر الســكانيّة المتفرّقة) في الوقت الذي احتلّ فيه اليهود كنعان، وأنّ متحدثي العربيّة الكلاسيكيّة كانوا أسلاف قبائل مــا زلنا نجدها في القرن التاسع قبل الميلاد فــي الصــحراء الســوريّة الفلســطينيّة، وأنّ الأدب العربــيّ الكلاسيكيّ قد تبلور في الحقبة المسيحيّة من خلال مزج لهجات قديمة عــدّة (رابــين، 2010، صــفحة 24).

وعلى ضوء ذلك، فإنّه يبدو غير واثق تمامًا من علاقة اللغات الساميّة بعضها ببعض؛ فــبعض ميّــزات العربيّة الفصحى التي كانت تُعدّ إرثًا للعربيّة البدائيّة، تبدو كأنّها تجديد جــاءت بــديلًا عــن الصــور / الأشكال القديمة المشتركة بين اللهجات، وبين لغة ساميّة أخرى، فالمجال العربيّ - كما يــراه - لــيس موحّدًا، وفيه بعض الأجزاء التي تميل إلى اتجاهات أخرى مختلفة، وبالتالي يدعو إلى عدم الاطمئنــان إلى حقيقة رسم الحدود بين "اللغات" السامية المختلفة، مشيرًا إلى أنّ هناك انطباعًا بأنّه ليس بين العربيّة والكنعانيّة إلا سلسلة متواصلة من اللهجات تنتقل تدريجيًّا من نموذج إلى آخر، كما هــو الانتقــال بــين الفرنسيّة والإيطاليّة، وإذا تثبت مثل هذه الفرضيّة، يمكن أن تكون لها نتائج لا يمكــن التنبّــؤ بهــا، لأنّ العبريّة هي لغة تابعة لــ "القسم الغربي الشمالي"، بينما تنتمي العربيّة لــ "القسم الجنوبي"، ولكــن ذلــك يبقى محض افتراضات في علم الغيب - كما يرى -، فترتيب المادة المحفوظة في فقه اللغة العربيّة، ما هو إلّا خطوة أولى للدخول إلى أعماق هذه المعجزة التي اســمها اللغــة العربيــة (רבין، 1999، עמ' 133-134).

وبالرغم من أنّ "رابين" يؤكّد شح معلوماته المتعلّقة باللهجــات الســاميّة فــي كثيــر مــن المواضــع والمناسبات، خاصّة أنّ معظم هذه اللهجات "كانت قد اختفت، وحتّى تلك التي بقي منها مادة مكتوبة، فإن معلوماتنا عنها متقطعة" (رابين، 2010، صفحة 59؛ רבין، 1999، עמ' 122-123)، فإنّــه يصــرّح

بأنّ للعربيّة الكلاسيكيّة/ الفصحى – المقصود بالكلاسيكية الفصحى هنا تلك التي نزل بها القرآن، وورد بها الحديث الشريف، وقيل بها الشعر القديم والخطب وغير ذلك من أنواع القول الجادّ– أهمية فريدة من نوعها في فهم جودة اللغات السامية وتاريخها؛ إذ وصلت إلينا العربيّة بوفرة مخيفة حقًا، وتشكّل هذه اللغة ومعاجمها وقواعدها، كنزًا غير مخيّب للآمال لكلّ من يعمل في فكّ رموز نصوص اللغات المستبدلة (רבין، 1999، עמ' 123–122). ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا التقسيم الذي يعتمده "رابين" يضع اللغة العبريّة في مرحلة تسبق اللغة العربيّة بكثير، وأنّ اللغة العربيّة الكلاسيكيّة قد اكتملت في القرن التاسع الميلادي، حين اتّصلت بالثقافات الأخرى كاليونانيّة والفارسيّة، وإلى جانبها كانت اللهجات المحليّة التي اختلفت عنها بمقدار كبير؛ حتّى يمكن اعتبارها – كما يرى – لغات منفصلة، وأنّ هذه اللغة كُتبت في بعض المناطق بحروف لاتينيّة، وأنّ اليهود قد استخدموها لأغراض أدبيّة بشكل واسع.

العربيّة لدى "رابين"

تقُسّم اللغة العربيّة إلى: عربيّة جنوبية، وهي العربيّة القحطانيّة، وعربيّة شماليّة وهي العربيّة العدنانية، والعرب هم خلاف العجم، ويقصد بكلمة العجم من ليس عربيًّا، حيث أطلقت على الفرس واليونان (علي، 1993، صفحة 545/ ج6)، ويقال رجل عربيّ اللسان أيّ فصيح اللسان. ويُقسم العرب إلى: العرب العارِبة، والتي نشأ عليها إسماعيل بن إبراهيم، والعرب المستعربة؛ وهم الذين نشأوا بعربة وهي من تهامة (حسام الدين، د.ت، صفحة 114).

وحسب "رابين"، فإنّ مصطلح "لسان عربيّ" كان قد ذُكر في المصادر اليهوديّة (في عبارة לשון ערבי) التي تعود إلى القرن الثالث الميلاديّ، وذكر أيضًا مصطلح اللغة العربية العامة في كتاب "سانت جيروم"، وربّما كان هذا هو المعنى المقصود من "لسان عربيّ مبين". وقد ميّز بين العربية التي استخدمت في الشعر والقرآن الكريم، والعربيّة الأدبيّة التي هي لغة الأدب بعد الإسلام، والتي تعني

العربيّة الفصحى، ويعدّ "رابين" العربيّة الكلاسيكيّة النوع الأدبيّ الرئيس من العربيّة، أمّا الأشكال الأخرى، فيقسّمها على النحو التالي:

أولا: العربية القديمة، وهي ما تسمّى "ما قبل العربيّة".

ثانيا: اللهجات القديمة، وتقسم إلى قسمين: لهجات بائدة ولهجات باقية، والبائدة ثلاث: الثموديّة، والصفويّة، واللحيانيّة، أما الباقية فهي قريش، وتميم، وطيء، وهُذَيل، وغيرها.

ثالثا: العاميّات: التي كانت تسمّى في العصور الإسلاميّة القديمة بـ "لغات العامّة"، وما يطلق عليه في العصور الحاضرة "اللغة العاميّة"، أو "الدارجة"، أو "اللهجات" (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ حاييم، د.ت، الصفحات 20–21).

ويقسّم "رابين" العربيّة التي سبقت عصر النبوّة، حتى عصر الاحتجاج، إلى ثلاثة أنواع: عربيّة الشعر، اللهجات البدويّة في نجد، والعربيّة الغربيّة.

فعربيّة الشعر: وهي العربيّة الفصحى، التي لم تكن مستعملة في الحياة اليوميّة منذ زمن البعثة النبويّة، ويسمّيها عربيّة الشعر، أو العربيّة الجاهليّة، بينما يعني بمصطلح "اللغة الأدبيّة" تلك اللغة التي تأسّست بعد النظريّة النحويّة. أمّا لهجات البدو أو العربيّة الشرقيّة: فيبدو أنّها كانت في مرحلة ما أصل لغة الشعر، ولكنّها فقدت الإعراب قبل البعثة، وأخذت تختلف عن الفصحى بعد البعثة؛ فلم تكن لغة حياة يوميّة، بل كان من الصعب على أعراب نجد، في مرحلة ما، أن يفهموا اللغة العربيّة الغربيّة، فقد حاول "رابين" أن يظهر مقدار ما كانت عليه أصول العربيّة الغربيّة من انحراف حادّ عن لغة الشعر، ومقدار ما كانت عليه هذه الأصول من تطابق أو تقارب يصلها باللهجات العاميّة المعاصرة والساميّات، حتى جعل منها لغة قائمة بذا (رباع، 2020، الصفحات 197–200) تها، فإذا كانت هذه اللغة قد شهدت نوعًا من التقارب مع العربيّة الفصحى بعد الإسلام، إلّا أنّها تطوّرت باتجاهات تختلف عن تطوّر الفصحى منذ عهود قديمة، وأصبحت اللهجات الغربيّة تشكّل لغة قائمة بذاتها من الصعب معرفة علاقتها بالفصحى،

أو علاقة كلّ منهما بالساميّات؛ إذ لم يُعثر على آثار مكتوبة من العربيّة الغربيّة، "فإنه يمكن القول بـــأنّ هذه اللغة لم تكن لغة أدبيّة، حيث لم يترك متكلّموها آثارًا مكتوبة نستطيع منها أن نســتنتج تــاريخهم أو ثقافتهم" (رابين، 2002، الصفحات 23–24).

أما بالنسبة للّهجات العربية القديمة، فقد حظيت باهتمام "رابين"[1]؛ لأهمّيتها في بحث تاريخ اللغات (رباع، 2020، صفحة 324؛ رابين، 2002، صفحة 27) –كما يصرّح–؛ إذ لا تقلّ هذه اللهجات عن اللغــات المستعملة في الأدب، لا سيّما أنّ اللهجات المحليّة قد تطوّرت، باتساق وسهولة، أكثر من اللغات الأدبيّة، فاللهجات التي انقرضت تستوجب – حسب "رابين"– هي أيضًا اهتمامًا كبيرًا؛ لأنّ مقارنة أشكال لغويّــة مختلفة، تمكّن من التعمّق في فهم حالات اللغة التي سبقت المصادر القديمة، ولا بدّ من الإشارة إلــى أنّ هذه اللهجات التي انقرضت كانت منطلقا لرابين في كثير مــن الحــالات لتعزيــز أدلّتــه فــي مقولــة الازدواجيّة، ولهذا؛ نجد أنه يركّز على الاهتمام بها، وتكمن الأهميّة الخاصّة لمعرفة هذه اللهجات فــي الحالات التي نشأت فيها اللغة الأدبيّة نتيجة امتزاج لهجات مختلفة، مثل الألمانية الحديثة، أو "الكــويني" اليونانية في العالم اللاتيني[2]، ومفهوم هنا أنّ قيمة اللغة الأدبيّة هي أقلّ من الأشكال البدائية/ الأوّلية التي بُنيت عليها من حيث تاريخ اللغة (רבין، 1999، עמ' 122؛ רבין، 1992، עמ' 122–121).

ومن بين اللهجات التي انتشرت بشكل واسع أيام محمّد، تبرز مجموعتان مهمّتان كما يرى "رابين"[3]:

اللهجات الغربيّة

ومن بين اللهجات المهمة التابعة لها، كانت لهجات اليمن، وهذيل، وأزد، والحجاز، وقسم من قبائل قيس في نجد، ولغة قبيلة طيء، التي سكنت في محيط مدينة تيماء (רבין، 1999، עמ' 123).

---

[1] ينظر: بند الفصحى واللهجات في هذه الدراسة، والوقوف على الأهداف المعلنة والمضمرة للمستشرقين عن سر اهتمامهم بموضــوع اللهجات.

[2] ينظر: "لغة الشعر" في هذا الفصل من الدراسة، ومحاولة "رابين" الدائمة للمقارنة بين العربية واليونانية.

[3] هذا التقسيم ظهر بداية على يد فولرز 1906؛ إذ يشيد رابين باكتشاف فولرز Vollers) (وسَرَو) (Saruaw لتقسيم اللهجات حجازيّة أو تميميّة، ينظر: (رابين، 2002، الصفحات 35–36).

اللهجات الشرقيّة

وهي التي استعملتها قبائل تميم، وعقيل، وأسد في شمال نجد، وقبائل ربيعة في غرب العراق وشـــماله، وكانت الحيرة في مركز هذه المساحة، وكان لها الدور الحاسم ليس فقط في إنشاء أصول اللغة الأدبيـــة، بل أيضا في تكوين لهجات العرب في المنطقة، في الوقت الذي نجد في اللهجات البدوية أصولا غربيـــة كثيرة" (רבין، 1999، עמ' 123).

ورغم أنّ الملامح العامّة المشتركة بين اللهجات الغربيّة هي أقلّ وضوحًا، ولم يتّضح له الكثير منها إلّـــا بعد دراسته للمادّة اللغويّة المتاحة منها لفترة تزيد على خمسة أعوام، يذهب "رابين" إلى أنها "كانت تبدو لعرب نجد كما لو كانت لغة أجنبيّة" (رابين، 2002، صفحة 36)' فهذه اللهجات – عنده – أكثر تقادمًا، أيّ أنّها لم تشارك في التطوّرات التي مرّت بها اللغة العربيّة الفصحى؛ لما تظهره من اختلافـــات عـــن اللغة العربيّة الفصحى تعود إلى مرحلة اللغة الساميّة الأمّ (رابـــين، 2002، صـــفحة 36)، فاللهجـــات الغربيّة – كما يشير "رابين" – كانت محافظة، وقريبة من السامية البدائيّة، مقارنة مع اللهجات الشرقيّة، وهنا تكمن أهميتها في معرفة الساميّة القديمة، أكثر من العربيّة الكلاسيكيّة/ الفصـــحى (רבין، 1999، עמ' 123؛ רבין، 1992، עמ' 122–121؛ المزيني، 1417 –1418هـــ، الصفحات 33–32).

ومن جهة أخرى، فإنّ هذه اللهجات لم تكن لغة أدبيّة؛ إذ "لم يترك لنا الذين كانوا يتكلّمونها آثارًا كتابيّـــة باقية نستطيع من خلالها إعادة بناء تاريخهم أو ثقافتهم" (رابين، 2002، صفحة 37). وينبغي الإشـــارة إلى أنّ "رابين" يطلق اسم اللغة العربيّة الفصحى على لغة الشعر قبل ظهور الإسلام، بينما يطلـــق اســـم اللغة العربيّة الأدبيّة على الشكل القياسيّ الذي استخدم لغة عالميّة إبّان الامبراطوريّة العباسيّة، وبالتالي، يذهب إلى أنّ العرب في غرب الجزيرة لم يكتبوا الأدب بلغتهم، بل باللغة العربيّة الفصـــحى (رابـــين، 2002، صفحة 38).

وتلخيصًا لما سبق؛ فإن لدى "رابين" عربيات؛ فعلاوة على اللهجات الشرقيّة التي عُني فيها في أطروحته، كان قد عُني باثنتين: عربية معروفة الأوصاف هي عربيّة الشعر، وعربيّة غربيّة، من نسج خياله كما يصفها محمّد ربّاع؛ إذ ابتكر منهجًا لتصنيعها، منطلقًا من مقولة الازدواج لدراسة اللهجات العربيّة الغربيّة قاصدًا "استقصاء هذه اللهجات؛ من حيث هي من وقائع لغة الحياة اليومية التي تختلف عن الفصحى أو لغة الشعر، فكلّ ما يمكن أن يثبت لديه على أنه صفة لهجيّة سينماز ليكون من ملامح هذه اللغة" (رباع، 2020، صفحة 201).

إضافة إلى هاتين المجموعتين، كان في تلك الفترة بعض اللهجات الأخرى، ولكن لا معلومات لـ "رابين" عنها، فقد انتشر بعض هذه اللهجات بين القبائل التابعة لـ "العرب البائدة"، وهناك ما يقوي من النظرية التي تقول إنّ هذه اللهجات كانت قريبة من اللهجات التي ظهرت في نقوش "ما قبل العربية" في القرن الأول قبل الميلاد، وحتى القرن الثالث الميلادي (רבין، 1999، עמ' 123؛ חיים، 1957، الصفحات 561–583)، ينظر أيضا: (حاييم، اللغة العربية، د.ت؛ المزيني، 2000، صفحة 40).

مصادر حاييم رابين في دراسة العربيّة

تتمثّل مصادر "رابين" في دراسة العربيّة بما يلي:

أ. الشعر الجاهليّ وشعر صدر الإسلام.

ب. القرآن الكريم.

ت. الرسائل النبوية ورسائل الخلفاء الراشدين، كما رواها المؤرخون، وكما وردت في الوثائق المبكرة.

ث. الحديث النبويّ.

ج. النثر الذي نجده في كتب أيام العرب.

الشعر الجاهليّ وشعر صدر الإسلام

يعدّ الشعر الجاهليّ المصدر الرئيس لدراسة لغة ما قبل الإسلام بالنسبة لـــ "رابــين"، رغــم تحفّظــه الصريح من ذلك، والشكوك التي أثارها حول صحّته "وإنّا وإن جاز لنا اعتبار كــلّ مجمــوع الشــعر الجاهليّ صحيحًا، فيجب ألّا يغيب عنّا احتمال أن يكون بيت واحد مــا، أو قصــيدة مــا، ممــا نحلــه المتأخّرون" (Rabin, 1955, p. 21)؛ فقد أشار إلى وجود إشكالات في نسبة الشعر إلى قائله، ولكنّــه تجاوزه "ومع ذلك فإنّنا نقبل المادّة اللغويّة الشعريّة باعتبارها دلائل ثانويّــة" (رابــين، 2002، صــفحة 55)، مشيرًا إلى ما فعله "مينجانا"، و "مارجوليوث"، وطه حسين الذي رفض أكثر هذا الشعر في كتابــه "الأدب الجاهليّ"، وإن رأى أنّ الشعر الحجازيّ – في الأقل – صحيح؛ "ذلك على الرغم من أنّــه مــا يزال من الممكن أن نعدّ لغة شعراء صدر الإسلام الأوائل دليلًا على وجود لغة بدويّة مختلفة عــن لغــة القرآن الكريم" (רבין، 1999، עמ' 123؛ حاييم، 1957، الصفحات 42–43؛ ربــاع، 2020، صــفحة 46).

فالشعر والقرآن الكريم، هما من المصادر غير المباشرة التي يتحتّم الاستفادة منها بحــذر شــديد عنــد دراسة اللهجات "وسبب هذا أنّها نصوص عربيّة فصحى بصفة أساسيّة، أمّا ما قــد يوجــد فيهــا مــن استعمالات أو صفات ترتبط باللهجات فخروج على الأصل غير مقصود لذاته. وهكذا؛ فإنّ مــا نجــده فيهما ليس من الخصائص اللهجيّة الخالصة، بل هو مادّة فيها من خصائص الفصحى ومــن خصــائص اللهجات" (رابين، 2002، الصفحات 42–43؛ رباع، 2020، صفحة 236). ويشير "رابين"، كما أشــار "نولدكه" (نولدكه، 2000، الصفحات 22–25)، إلى تعرّضها لتصحيح اللغويّين المستمرّ، فضــلا علــى النسّاخ، ممّا أبعد هذه النصوص عن خصائصها الإقليميّة (رابين، 2002، صفحة 55).

القرآن الكريم

يصرّح "رابين" بأنّه يقبل بالنصّ العثمانيّ تعبيرًا صادقًا عن اللغة التي استعملها محمّد، ولكنّه يؤمن "بأنّ تعابيره الأدبيّة تنطوي على عناصر من اللغة المحكيّة في عصره، وأنّ هذا النصّ العثمانيّ هو عيّنة للغة، التي لولاه لأصبحت لغة مفقودة" (رابين، 2002، صفحة 39).

ويبدو، للوهلة الأولى، أنّ موقف "رابين" هذا، يختلف عن موقف "فولرز" الذي يرفض النصّ القرآن الرسميّ، ويزعم أنّه تلفيق قام به النحاة؛ إذ أن "الرسول كان يتلو القرآن في أول الأمر بلهجة حجازيّة تخلو من كثير من الخصائص التي نعدّها دائمًا من خصائص العربيّة، ومن أبرزها: تحقيق الهمز وبعض الصيغ الفعليّة والاسميّة، وفوق ذلك كلّه الإعراب" (المزيني، 2000، الصفحات 298–299) [1]، وأنّه قد عُدّل فيما بعد بما يتّفق مع الصيغ والتراكيب والمبادئ التي استُخلصت من عربيّة الشعر، وأنّ هذا النصّ الذي أعيد بناؤه هو الممثّل "للّغة الشعبيّة" مقابل اللغة العربيّة الفصحى، بسبب غياب الحالات الإعرابيّة وتوجيهاتها، فراح يبحث عن ضبطه الأصليّ في القراءات المختلفة الشاذّة . (Rabin, 1955, p. 24)

فقد ذهب "رابين" إلى أنّ الهمز كان ممّا فرضه النحاة، وأنّ الإعراب في القرآن كان متجاذبًا بين قدرات القراء، وتأثير لهجاتهم وقدرات النحاة على التأثير فيهم. وإذن فليس عمل "رابين" من هذه الزاوية – كما يرى محمّد رباع – إعادة صياغة لمقولات "فولرز"، بل هو امتداد لتعزيز متاهاته؛ فقد انتهى، إلى أنّ ضبط القرآن كان من فعل النحاة" (رباع، 2020، الصفحات 235–237/ج1)، وأنّه "بعد أن وضع النحاة القواعد عملوا على تعديل النصوص الشعريّة والقرآن ة، فقاموا بعمليّات اختيار وتنقية وتصنيف، مع ما يصاحب ذلك من تعديل للمصادر القديمة، ومنها الشعر والقرآن الكريم، بما يتفق مع المعايير الجديدة" (رابين، 2002، صفحة 38؛ رباع، 2020، صفحة 340). وبالتالي، فقد كان القرآن – حسب

[1] مايكل زويتلر، العربية، الفصل الثالث من كتابه "التقليد الشفهي للشعر العربي القديم"، ضمن كتاب. ينظر أيضا: (رباع، 2020، صفحة 110/ج1).

"رابين" – بلغة الشعر المعربة، ولكنّه كان متأثرا بلهجة قريش العاميّة، أمّا المصحف العثمانيّ[1]، فيمثّل الصورة المطابقة للصورة التي تلاها محمّد، وكلّ ما كان مكتوبًا باللهجات الأخرى في العهد الأول فلا سبيل للوصول إليه. وينبغي الإشارة إلى أنّ "فلايشر" و "بلاشير" و "رابين" قد توصّلوا في الأربعينات من القرن الماضي، كلّ بمفرده فيما يبدو، إلى النتيجة القائلة بأنّ لغة القرآن أبعد ما تكون مكّية خالصة[2]؛ إذ نُقّحت فيما بعد، كما يذهب "فولرز"، أو عُدلت تعديلًا طفيفًا لتوائم أسلوب الشعر، وأنّها لم تكن سوى لغة الشعر، أمّا مخالفاتها للغة الشعر، فقد فُسرت على أنّها سقطات غير واعية في لهجات مكّة[3]، وبعض هذه السقطات يمكن تفسيرها؛ لكونه في حقيقة الأمر ربّما المحاولة الأولى لكتابة نثر عربيّ[4] (Rabin, 1955, p. 24؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205)[5].

وبناءً على ذلك، يجب، عند فحص لغة القرآن الكريم، أن نميّز – كما يرى "رابين" – بين النصّ المجرّد من الحركات، الذي لم يتغيّر منذ كتابته في خلافة عثمان، وبين الحركات التي أُدخلت بعد ذلك بفترة طويلة، ويختلف الهجاء القرآن الأصليّ – الذي "صحّحه"، فلوجل في الطبعة التي حقّقها – في كثير من الجوانب عن الهجاء المستعمل في الوقت الحاضر، ولا تزيد بعض هذه الخصائص، من غير شكّ، عن

---

[1] المقصود هنا بلا همز أو حركات.

[2] هذا ما قال به الكثير من علماء المسلمين منذ القرن الأول عند البحث في حديث (أُنزِل القرآن على سبعة أحرف). أما لغة القرآن ليست لهجة قريش وحدها، فهذا شيء يوافق عليه أكثر الدارسين العرب، قديمهم وحديثهم. أما كونه قد أخضع باكرا أو لاحقا، فهذا يناقض ما رجحه من أن المصحف العثماني قد صينت صوامته من التحريف، ومعروف أن مصحف عثمان جُمع من غير تشكيل سنة 30 هـ، (ابن الجزري، د.ت، صفحة 30)، ثم شكل بعد فترة يسيرة من تدوينه، وهذا لا يمثل شيئا من عمر اللغات. (هامش 30، ص191: (حاييم، 1991)

[3] اتفاق الثلاثة– مستقلين– بأن القرآن بلغة الشعر، وأن به مخالفات للغة الشعر في بعض المواقع تفسر لدى البعض بسقوطه سقوطا غير واع أو مقصود في لغة مكة، معنى ذلك، نسبة القرآن إلى قائل متأثر بلغة مكة، قاله بلغة الشعر، وهي ليست لغة مكة، ولكنه لتأثره بلغة مكة سقط فيها سقطات غير واعية أو مقصودة، خارجا بذلك عن لغة الشعر. (حاييم، 1991).

[4] قارن مع: يوهان فوك، العربية، ص3: "أما أن أقدم أثر من آثار النثر العربي، وهو القرآن، قد حافظ أيضا على غاية التصرف الإعرابي..

[5] (الموضوع الذي يستحق التعليق هنا ليس إن كان القرآن بلغة قريش أم لا، أو كانت لغته مكية خالصة أو لا، وإنما في جعل القرآن مؤلفا واعتباره محاولة لكتابة نثر عربي، وذلك واضح في: جواز كون القرآن أول محاولة لكتابة نثر عربي. والقرآن ليس بكلام البشر، ولم ينزل بلغة لا يفهمها العرب، خاصة بالصفوة، وإنما بلسان عربي مبين واضح، يفهمه كل العرب باختلاف لهجاتهم، ثم هو ليس بنثر، لا كمحاولة أولى ولا ثانية، كما أنه ليس بشعر، وقد وصف بهذا الوصف، (أنه لا بشعر ولا بنثر) منذ نزوله، وهنا، وكما سبق، فإن تأثير الدراسات العبرية والدينية والنصرانية واضح فيها ما صدر من أحكام على القرآن). (هامش 35، ص191: (حاييم، 1991).

كونها تقاليد هجائيّة قديمة خالصة، (كحذف الألف حين تمثّل الفتحة الطويلة)، وربما مثّل بعضها شذوذًا نحويًّا، وهو ما لا يمكن تفسيره دائمًا، وذلك مثل الصيغة "تقتل"، التي تمثّل "تتقتّل"، وهي التي ينطقها بعض القراء "تقتّل"، وينطقها بعضهم "تَقتّل". ويختلف النقط والحركات باختلاف القراءات. كما أنّ القرّاء – حسب "رابين" – لا يختلف بعضهم عن بعض في تأويل شكل الكلمة المجرّد من الحركات الذي يمكن أن يدلّ على معانٍ مختلفة وحسب، وإنّما يختلفون كذلك في النحو والنطق، وتتّفق بعض القراءات، أو كما يقول بعض المفسّرين إنها يمكن أن تتفق مع اللهجات المبكّرة (حمودة، 1948، الصفحات 121–128)، كما أنّ لبعضها شبهًا بالعاميّات (حاييم، 1957، صفحة 46؛ المزيني، 2000، صفحة 46).

من جهة أخرى، فإنّ الخصائص اللهجيّة في القراءات الشاذة، ما هي إلّا دليل على أنّ القرّاء لم يكونوا أحيانًا على معرفة جيّدة بالعربيّة، أو أنّهم لم يكونوا دقيقين في أداء القراءات. إذن، ليس هناك ما يبرهن على تعديل القرآن بإضافة الإعراب إليه، كما يبين "رابين"، إلا أنه يشير إلى تعديل آخر: وهو إضافة الهمزة إلى الهجاء الذي كان يخلو منها (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 47)، وهو ما جعله يذهب إلى أنّ الاختلافات في الرواية عديدة، وأنّ هناك قدرًا معلومًا من التنقيح[1] فيه، على أيدي اللغويين، نحو إدخال الهمزة في خط يمثّل نطقًا لا يُهمز (Rabin, 1955, p. 21؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205)، مبيّنًا أنّ المصادر تروي أنّ علامة الهمزة أضيفت بعد إضافة الحركات، وأنّها كُتبت في بداية الأمر بلون مختلف، وكان هناك بعض الاعتراضات على إضافتها، فيما لم يرو أيّ خلاف بشأن الإعراب (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، الصفحات 46–47).

وإذا كان "فولرز" قد زعم أنّ الخصائص العاميّة في القراءات، تصوّر اللهجات الحضريّة لمحمّد، بينما كانت فصاحة القراءات المتواترة نتيجة لعمليّة إعادة كتابة القرآن بما يتّفق مع لغة البدو، فإنّ هذه النظرية – كما يقول "رابين" – لم تظفر بتأييد كبير، وإن كان "بول كالة" قد أحياها جزئيًّا؛ إذ استنتج من

[1] التعبير الإنجليزي هو (working -over) ويعني الدراسة المكثفة بالمراجعة والتنقيح، وهو ما لم يحدث إطلاقا، إذ لو تم ذلك، فهو تبديل في القرآن، إنما الذي حدث هو ضبط الرواية.

قول منسوب للفرّاء، يتضمّن الوعد بالأجر العظيم لمن يقرأ القرآن معربًا (فوك، 2014، صفحة 4؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205؛ Rabin, 1955, p. 23؛ בלאו، 2017، עמ' 25)، أنّ القرآن لم يكن يُقرأ بإعراب دائما في القرن الثاني الهجريّ، وهو ما يعدّه "رابين" استنتاجا صائبًا تمام الصواب، إلا أنه لا يوافق "كاله" بأنّ ذلك يثبت بأنّ القرآن كان يُقرأ على هذا النحو منذ البداية، وأنّ الإعراب كان قد أدخله القرّاء الذين كانوا قد درسوا العربيّة الفصحى في الشعر، ومن اتصالهم بالقبائل البدوية (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، الصفحات 46–47؛ Rabin, 1955, p. 25؛ حاييم، 1991، صفحة 197).

فالأحاديث النبويّة المشار إليها والتي تعد بالثواب الإلهيّ لقراءة القرآن بإعراب تامّ أو جزئيّ[1] – كما يرى "رابين" – تُظهر بوضوح أنّ المقصود هو تلاوة غير المتعلّمين، وليس القرّاء المتدرّبين، ويقابل الإعراب اللحن، وبالتالي، فإن هذا يقوده إلى الاستنتاج أنّ الحضّ على القراءة بإعراب تامّ أو جزئيّ، لا يسير بالضرورة إلى الحذف التامّ لحركات الإعراب، وإنّما إلى الخطأ فيه، ولدى "رابين" روايات عديدة – كما يزعم – تثبت أنّه حتّى سادة العرب، كانوا يخطئون كثيرًا في هذه الناحية، وأنّ الخشية من الوقوع في معان فيها كفر نتيجة الخطأ في حركات الإعراب، إلى جانب حلاوة التلاوة؛ كانا سببًا في الحرص على قراءة القرآن معربًا (Rabin, 1955, p. 25)، ولا يهمّه كثيرًا أن تكون هذه الأحاديث راجعة حقًّا إلى عصر الرسول، ولم توضع في القرن الثاني الهجريّ؛ فلا بدّ أن يكون من بين أصحاب الرسول من كان من بيئات لغويّة مختلفة أدّت بهم إلى اللحن (Rabin, 1955, p. 25؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205).

[1] للنظر في مثل هذه الأحاديث النبوية ينظر: (القرطبي، 2006، الصفحات 41–46)، في: "باب ما جاء في إعراب القرآن وتعليمه والحث عليه، وثواب من قرأ القرآن معربا": ومن هذه الأحاديث: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: من قرأ القرآن فلم يعربه وكل به ملك يكتب له كما أنزل بكل حرف عشر حسنات فإن أعرب بعضه وكل به ملكان يكتبان له بكل حرف عشرين حسنة فإن أعربه وكل به أربعة أملاك يكتبون له بكل حرف سبعين حسنة. وعن الشعبي قال: قال عمر رحمه الله: من قرأ القرآن فأعربه كان له عند الله أجر شهيد. وقال مكحول: بلغني أن من قرأ بإعراب كان له من الأجر ضعفان ممن قرأ بغير إعراب. وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: أحبوا العرب لثلاث لأني عربي والقرآن عربي وكلام أهل الجنة عربي.

إذن، فإنّ لغة القرآن تقف مكانًا وسطًا بين لغة الشعر المشتركة النموذجيّة واللغة الحجازيّة كما فهم "رابين" من خلال المصادر، مشيرًا إلى نوع لغويّ آخر مختلف بعض الشيء عند الشاعر المكيّ عمر بن أبي ربيعة، ومن ثمّ؛ فإن ذلك يقوده إلى استنتاجات عدّة: فإمّا أنّ محمّدًا وعمر بن أبي ربيعة لم يكونا متمكنين من العربيّة تمكنًا تامًّا، وإمّا أنّ محمّدًا كان يستخدم لهجة مكّة، لكنّ كلامه كان متأثرًا بالعربيّة التي كان يستخدمها الكهّان والسحرة، لا باللغة التي يستخدمها الشعراء الذين كان يكرههم، أو ربّما يشير هذا الوضع إلى وجود نوعيّة مكيّة من العربيّة كانت تُستعمل قبل البعثة في الكتابة (وذلك لاستعمالها في المعاملات التجاريّة والمكاتبات مثلا) والخطابة، وربّما كان سبب الاختلافات بين هذا النوع واللغة المستخدمة في الشعر يعود جزئيًّا إلى متطلّبات التعبير النثريّ، وهنا أيضًا، ربما يعود تاريخ وجود بعض هذه التطورات إلى زمن سابق على بعثة محمد (حاييم، 1957؛ المزيني، 2000، صفحة 48).

الحديث النبويّ

تمثّل قيمة الحديث النبويّ في البحث اللغويّ مشكلة معقدة كما يرى "رابين"؛ إذ إنّ لغة الحديث تختلف غالبًا – وبخاصّة في الحوار – عن العربيّة باتجاه العاميّة العربيّة، ولكنّها تنحرف في بعض الأحيان باتّجاه اللهجة الحجازيّة، ومثل هذه الخصائص في الأحاديث التي دُوّنت في نهاية القرن الهجريّ الأوّل تقريبًا[1]، أيّ قبل تطوّر الدراسات اللغويّة، يمكنها أن تكشف عن وجود نوع "عامّ" من العربيّة في ذلك الوقت، إلّا أنّ الأحاديث التي دُوّنت في وقت أسبق، كما عند ابن وهب، ومالك بن أنس، لا تظهر فيها

[1] هنا لا بد من التساؤل حول المقصود بالأحاديث التي ترجع إلى بداية القرن الثاني الهجري، أي الأحاديث يقصد؟ الصحيحة أم الموضوعة؟ فالصحيحة لا ترجع إلى ذلك التاريخ، بل قبله، وهي محفوظة منقولة بالرواية التي أخضعت للجرح والتعديل، كما هو معروف، ولا شك في صحتها، أما إذا قصد تاريخ تدوينها، فهذا، وإن تأخر، ليس بتاريخها الأصلي الذي قيلت فيه، والذي هو زمن الرسول، لذا؛ فإن في القول أعلاه خلطا بين الصحيح والموضوع، وبين زمني القول والتدوين، أما فيما نسب للطالب بولارد، فإن فيه خطورة كبيرة، بطعنه صحة الأحاديث في البخاري ومسلم، إذ يوحي بأن تغييرا معتمدا في متونها تم زيفا، بإدخال تعابير وألفاظ قديمة من غير لغة العصر التي دونت بها حتى تتصف بصفات عصر الرسول السابقة للتدوين، وهذا طعن في صحة الأحاديث سندا ومتنا، وفي علمائها، بينما المعلوم أن ما أخضعت له السنة من جرح وتعديل لرواتها لم يكن له مثيل في أي علم من العلوم في تاريخ البشرية. (تعليق: عثمان بن صالح الفريح ينظر في: (حاييم، 1991، صفحة 194)

هذه الخصائص إلّا قليلًا؛ لهذا، يلزمنا الاعتراف بأنّ هذه الخصائص الأسلوبية– التي تظهر في الأحاديث بشكل يتفق مع العربية– قد أُدخلت فيما بعد، في حال أنّ ابن وهب ومالك لم يصحّحا لغة نصوص هذه الأحاديث (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 49).

ولقد استخدم "روكندورف" الحديث استخدامًا واسعًا مصدرًا لدراسة التراكيب النحويّة، وكذلك فعل "بلوخ"؛ إذ استشهد بشواهد جلّها من هذه الطائفة لتمثّل النثر مقابلًا للشعر، إلّا أنّ عامّة الباحثين – كما يرى "رابين" – لا يعترفون بصحّة هذه الأحاديث، وعلى رأسهم "جولدتسهير" الذي كان أوّل من أثار هذه المسألة؛ إذ أثبتت الدراسات التي قام بها "ج. ل. بولارد"، طالب الدراسات العليا في أكسفورد، أنّ الأحاديث كما وصلتنا عند البخاري ومسلم، قد بُدّلت كثيرًا بإدخال عناصر لهجيّة فيها، بعضها مأخوذ من الشعر، ولا تزال تخلو منها الصيغ القديمة لهذه الأحاديث (Rabin, 1955, p. 22؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205).

النصوص النثريّة

يذهب "رابين" إلى أنّ لغة النصوص النثريّة التي رواها اللغويّون في كتب أيّام العرب، لا يظهر فيها إلّا قليل من الخصائص التي تختلف عن العربيّة؛ فالعربيّة تتميّز بمعجم غنيّ جدًّا، ويعود ذلك إلى قدرة البدو على الملاحظة في تسمية الأشياء في بيئتهم، وإلى ذلك الكمّ الهائل من الشعر الذي رُوي لنا، وكذلك إلى الامتزاج اللهجيّ، لكون المادّة اللغويّة جُمعت من مختلف اللهجات، ولم تكن هذه اللغة غنيّة بالصيغ أو التراكيب، ولكنها كانت على درجة عالية من الطواعية التي مكّنتها من الوفاء بحاجات ثقافة كانت على درجة عالية من التمدّن والبراعة اللغويّة، من غير أن يؤدّي ذلك إلى اختلال بنيتها (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 49).

أمّا البرديّات والوثائق التي تعود إلى القرن الأول الهجريّ، والتي تضمّنتها المؤلّفات التاريخيّة، وتضمّ الرسائل والمعاهدات التي استعملها– كما قيل– كتّاب الرسول، فستغدو برهانًا قيّمًا جدًّا للّغة المستخدمة

وقت نزول القرآن فيما لو كانت صحيحة (Rabin, 1955, p. 22؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205).

أنواع العربيّة لدى "رابين"

العربيّة القديمة "ما قبل العربيّة"

يشير "رابين" إلى أنّ أقدم وثيقة للعربيّة تتمثّل في ما يقرب من أربعين اسمًا وردت في الروايات الآشوريّة عن الحرب ضدّ "العربي" فيما بين 853– 626 ق.م. ويمكن تصنيفها كلّها تقريبًا على أنّها أسماء عربيّة، أمّا وجهة نظر "لاندزبيرجر" التي مؤدّاها أنّ "العربِي" كانوا آراميّين، فلا أساس لها، وكذلك وجهة نظر "موريتز" التي ترى أنّ "الأرَمَو" الذين ذُكروا في النصوص التي تعود إلى تلك الفترة نفسها كانوا عربا (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 25).

ومن المحتمل أن تكون العربيّة القديمة لهجة "جُرهم"، وهي التي أورد منها أبو عبيد ما يقرب من ثلاثين كلمة في رسالته عن لغات العرب في القرآن الكريم (رابين، 2002، الصفحات 5542–43). وتنتمي قبيلة جُرهم إلى العرب العاربة أو البائدة، وهم الذين ورثت منهم العرب المستعربة التي كانت تكوّن الأغلبية الساحقة من سكان الجزيرة في القرن السادس الميلاديّ، كما يرى المؤرخون العرب، الموطن واللغة. كما يُروى أنّ قبيلة طيء، على وجه التحديد، اتّخذت لغة صُحار لغة لها (حاييم، 1957؛ المزيني، 2000، صفحة 32).

وليس لـ "رابين" أيّة إجابة واضحة فيما إذا كانت القبائل العاربة تتماثل مع أولئك الذين يقال إنّهم كانوا يتكلّمون العربيّة القديمة، وكذلك الأمر بالنسبة للّغة التي كانت تتكلّمها العرب المستعربة قبل أن تتّخذ العربيّة لغة لها؛ فإنّ الأمر مرتبط: من جهة، بالتمييز بين اللهجات الشرقيّة واللهجات الغربيّة المبكرة؛ إذ يبدو أنّ اللهجات الغربيّة كانت أكثر قربًا إلى العربيّة القديمة كما أسلفنا، ومع ذلك، فمن المحتمل أن تكون لهجات قضاعة الوارث الحقيقيّ للعربية القديمة، وهي التي كانت موجودة في المنطقة نفسها التي

كانت تُتكلم فيها اللغة القديمة، ومن جهة أخرى، لا دليل هناك من خلال النقوش في تلك المناطق التي كانت تتكلّم فيها؛ أهي لهجات غربيّة أم شرقيّة، كما أنّ الأنواع الأدبيّة التي كانت سائدة في هذه المناطق خلال فترة العربيّة القديمة، ربّما كانت تختلف اختلافًا كبيرًا عن اللهجات العربيّة القديمة التي خلّدتها النقوش (حاييم، اللغة العربية، د.ت؛ المزيني، 2000، الصفحات 32–35،33؛ فوك، 1980، الصفحات 19–20).

أمّا بالنسبة للعربيّة الشماليّة، فليس واضحًا علاقتها باللغة العربيّة، ويبدو أنّ أصحاب الأسماء ينتمون إلى شعوب استوطنت في شبه الجزيرة العربيّة قبل أن يقضي عليهم العرب، وفق الأسطورة التاريخيّة، أي العرب البائدة، ويبدو أنّ السكان الذين كانوا يتكلّمون لهجات عربيّة ما قبل الأدبية، استمروا في استعمال نقوش العربية القديمة حتى عام 500 ق. م (רבין، 1992، עמ' 111–112).

العربية المبكّرة (300–600م)

يطلق "رابين" اسم "العربيّة المبكّرة" على اللغة العربيّة فيما بين القرن الثالث بعد الميلاد والقرن السادس منه، وهي الفترة التي كانت فيها بعض اللهجات تختلف اختلافًا كبيرًا عن العربيّة القديمة، ولكنّها كانت في طريقها إلى الاقتراب من العربية[1]، وكانت في مناطق واسعة من شبه الجزيرة العربيّة، كما أنّها الفترة التي لا بدّ للعربيّة نفسها أن تكون قد تطورت خلالها (حاييم، د.ت، صفحة 34). أمّا الدلائل الخارجيّة على هذه الفترة فنادرة، حسب "رابين"، ولكنّه يورد عددًا من الشواهد من المصادر اليهوديّة المعاصرة لتلك الفترة، وتتضمّن بعض الجمل كذلك، نحو الجملة التالية التي جاءت بالعبرية بصيغة "مَبْعَد لِضَمَّتِكَ" التي تعني "أوسع لجماعتك" (حاييم، د.ت، صفحة 16؛ المزيني، 2000، صفحة 34)، فكانت هناك مئات الكلمات الآرامية المقترضة في العربيّة عبر القنوات المسيحيّة واليهوديّة؛ وتلقي الدراسات الصوتيّة لهذه الكلمات بعض الضوء على العربيّة آنذاك، ويمكن أن يُستخلص، من خلالها: أنّ

[1] العربية الفصحى التي نزل بها القرآن وورد بها الحديث الشريف وقيل بها الشعر العربي القديم والخطب وغير ذلك من أنواع القول الجاد (حاييم، د.ت، صفحة 16).

هناك طبقة لغويّة أقدم، يظهر فيها الصوت الآرامي (ش) على صورة (س)، وطبقة أحدث يظهر فيها هذا الصوت الآرامي على صورة (ش)، وهو دليل من غير شك على التغير الصوتي في العربية (בלאו، 1989، עמ' 306)[1]، وقد دخلتها كلمات أخرى في هذه الفترة من اللغات القديمة لجنوب الجزيرة العربية (حاييم، د.ت، صفحة 16؛ المزيني، 2000، الصفحات 34–35).

ولضآلة معرفة "رابين"، كما يصرّح، باللغات القديمة لجنوب الجزيرة العربيّة، فإنّه لا يمكن التمييز بين الإثيوبيّة واللغات القديمة لجنوب الجزيرة العربيّة، وهناك بعض الكلمات المقترضة من الفارسيّة في القرآن والشعر، وهي التي دخلت العربيّة في هذه الفترة، مع أنّ الأغلبيّة العظمى من الكلمات الفارسيّة إنما دخلتها في القرون الإسلاميّة الأولى، ودخلتها بعض الكلمات اليونانيّة أساسًا عبر الآراميّة، أما الكلمات اللاتينيّة فعبر اليونانيّة والآراميّة؛ ومن أمثلة ذلك: قِنطار من قِنطير السريانيّة واللاتينيّة / منديل من منديلا السريانيّة واليونانيّة، وهناك بعض المصطلحات العسكريّة نحو: سراط في الآراميّة واللاتينيّة (حاييم، د.ت، صفحة 35؛ فوك، 2014، الصفحات 19–20؛ رابين، 2010، صفحة 26؛ Rabin, 1955, p. 24)[2]. ويذهب "رابين" إلى أنّه لا بد من الافتراض أنّ هذه الكلمات كانت قد دخلت في البداية منطقة لهجيّة محدّدة، كان لها اتصال مع حضارة اللغة التي اقتُرضت منها، ثم انتشرت إلى العربيّة، ذلك أنّ المصادر تورد بعض الكلمات التي لم تكن تُستعمل إلّا في المدينة (رابين، 2002، صفحة 185).

فقد حفظت المصادر اللغويّة العربيّة كثيرًا من المادّة اللغويّة عن اللهجات المبكّرة في نجد كتميم وأسد وبكر وطيء وقيس، والحجاز، وهناك مادّة قليلة جدًّا عن المناطق الأخرى، ويبدو أنّ هذه المادة اللغويّة

[1] "ويمكن الافتراض أن اللغة القديمة، والتي منها تطورت العبرية والعربية، وهي السامية الأم، كان الفعلان "درس" و" درش" منفصلين كما هو في العبرية، ولكن "السين" و "الشين" اتحدا في العربية في عملية نسخ صوتي– تاريخي، وأصبحا "درس"، وظهر انطباع خاطئ، وكأن المعنيين "درس" و"محا" متعلق أحدهما بالآخر". (בלאו، 1989، עמ' 306) في مثال "درس" و"درش" العبرية هنا هي التي تعكس حالة أقرب من פרוטו –שמית، ولكن، غالبا ما نجد أن العربية هي التي حافظت على حالة الحروف القديمة، وتأتي الأحرف الستة الزائدة في العربية وتثبت ذلك.

[2] مايكل زويتلر، العربية، الفصل الثالث من كتابه "التقليد الشفهي للشعر العربي القديم"، ضمن كتاب (المزيني، 2000، صفحة 262).

جُمعت جزئيًّا خلال القرنين الثاني والثالث الهجريّين؛ وهي الفترة التي كانت فيها هـذه اللهجـات تمـرّ بانحلال سريع، قد شُوّهت نتيجة لمعالجة اللغويّين لها، أمّا الاهتمام الخاصّ باللهجات، فلم يتطوّر إلّا في فترة متأخّرة، وقد حفظت المصادر المتأخّرة أمثلة كثيرة من هذه اللهجات، وهي التي لا يمكـن لنـا أن نتأكّد من المصادر التي اعتمدت عليها (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 36).

اللغة الأدبية

يذهب "رابين" إلى أنّ اللغة الأدبيّة الموحّدة والمتّسقة، تكوّنت في نهاية العصر الأمويّ، مع انتشار لغـة النثر واتساعها، وبفضل اجتهادات النحويين (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزينـي، 2000، صفحة 48؛ رابين، 2002، صفحة 39؛ רבין، 1999، עמ' 122؛ רבין، 1992، עמ' 114)، وقد كان للّهجات الشرقيّة الدور الحاسم ليس فقط في إنشاء أصول اللغة الأدبية، وقد كانت هذه العربيـة شـبيهة باللغات الشمالية– الغربية من حيث القواعد، وحافظت في داخلها؛ بسبب محافظتهـا الصـوتية، علـى صفات معينة كانت قد ضاعت في العبرية والآرامية (רבין، 1992، עמ' 120). ويؤكـد "رابـين"، أنّ يهود الجزيرة العربيّة لم يشاركوا في التكوين الأدبيّ للعربيّة؛ ذلك أنّ ترجمات العهد القديم المكتوبة في تلك الفترة لم يقم بها اليهود، علمًا بأنّ اليهود قد استخدموا العربيّة، بالطبع، كمـا يشـهد بـذلك شـعر السموأل بن عاديا، كما روي أنّهم كانوا يعلّمون المسلمين الكتابة في المدينة (حاييم، 1957، الصـفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 42)[1].

[1] لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذه الحالات كانت قليلة جدا، إن لم نقل نادرة؛ لم نعثر في المصادر المختلفة علـى إشـارات تؤكّـد أ، اليهود كانوا يعلّمون المسلمين الكتابة في المدينة.

العربية الوسيطة

وهي صور لغويّة اختلطت فيها اللغة العاميّة والعربيّة الفصحى، كانت قد استخدمت، في الكتابة غير الأدبيّة، منذ بداية الإسلام، وكانت هذه اللغة مستعملة بكثرة لدى اليهود والنصارى، وفيها كُتِب معظم الأدبيّات الفكريّة[1]. فقد كان اليهود المحافظون، والنصارى في العصور الوسطى، يكتبون باللغة التي تقف بين العربيّة الكلاسيكيّة الفصحى، وبين العربيّة الحديثة، ومؤخّرا، عُثر على وثائق مكتوبة بهذه اللغة، على هذه الشاكلة، من القرون الأولى للإسلام. وقد حظيت "العربية الوسيطة" ببحث مكثّف، وخاصّة في صورتها اليهوديّة، والتي فيها كتب الفلاسفة والعلماء الكبار من اليهود في إسبانيا وشمال إفريقيا، وكذلك تراجم التوراة للراب سعديا غاؤون (רבין، 1992، עמ' 119).

ويعزو "رابين" نشوء هذه اللغة العاميّة بين القبلية إلى استيطان المحتلين في البلدان المحتلّة، ومن ثمّ يحاول ربط ذلك بتطوّر اللهجات المحكيّة الآن في البلدان العربيّة وإفريقيا ووسط آسيا، مشيرًا إلى أنّ القليل منها وصل إلى مكانة لغة مكتوبة وأدبيّة (רבין، 1992، עמ' 120).

العربية الفصحى

على الرغم من قلّة المادّة اللهجية التي يعتمد عليها، وضآلة معرفته بهذه اللهجة أو تلك، كما يؤكّد هو بنفسه، يذهب "رابين" إلى الافتراض أنّ العربيّة الفصحى ليست سوى لهجة قريش، (חאייים، 1991، الصفحات 191–205؛ Rabin, 1955, p. 27)، إذ "لا يجدر بالنبيّ أن يتكلّم إلا بأفصح لغة، ولا يستعير أيّ لغة من أيّ مكان، وخاصّة الشعراء الذين يحتقرهم، وهذه النظريّة تتناسب مع النزعة التي ترى لمكّة القيادة الدينيّة والأدبيّة قبل الإسلام" (رابين، 2002، صفحة 68؛ חאייים، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 43؛ רבין، 1999، עמ' 122)؛ فالمكانة الاجتماعيّة والسلطة الدينيّة هي التي دعت محمّدًا ليخاطب قومه بلغة كانت تستخدم آنذاك لأغراض محدّدة فيه، وفي مناطق

[1] من الأنواع الفرعية للأدب الرومانسي الذي تطور في القرن التاسع عشر، ويتعامل كثيرًا مع الغامض والخارق للطبيعة.

بعيدة عن مكة نوعًا ما[1]– حسب "رابين"– وليس لذلك علاقة بالخصائص الخاصة للهجة المختارة (حاييم، 1991، الصفحات 198–199؛ Rabin, 1955, p. 27)[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ "رابين" كان يهدف بالدرجة الأولى من مسألة ربط الفصحى بلغة قريش إلى تثبيت مقولة الازدواج، ولتحقيق هذه الغاية كان لا بدّ من وصف القرشيّة بالمثاليّة أو النموذجيّة والراقية والأدبيّة؛ الأمر الذي من شأنه أن يفضي إلى أنّ لهجات العرب غير القرشيّة كانت عاميّة، وفي كثرة هذه اللهجات ما يكفي للدلالة على أنّ لهجاتنا المعاصرة من حيث علاقتها بالفصحى، لا تختلف عن علاقة تلك اللهجات بها. وهذا ما دعا محمّد رباع إلى القول إنّ القدماء لم يحصروا العربيّة في القرشيّة أو غيرها كما أوهم المستشرقون، وليس في تراث القدماء مقولات عامّة تعلي من شأن القرشيّة، فالكلام لا يعدو أن يكون كلامًا على تفاوت في درجة الفصاحة التي تعني القدرة البلاغيّة وبيان الخطاب، وليس لهذا علاقة بالخطأ والصواب، أو الانحراف عن أصول العربيّة (رباع، 2020، صفحة 205/ج1).

فعربيّة الشعر، لدى "رابين"، كانت قد نشأت في زمن مغيّب، بينما لم تكن اللهجات الشرقيّة أو الغربيّة، في عصر النبوّة أو عصر الاحتجاج كلّه، تعادل الفصيحة، وإنّما كانت تمثّل لغة الحياة اليوميّة (رباع، 2020، صفحة 328/ج1)، أمّا الشعر العربيّ في صورة العربيّة الكلاسيكيّة أو الأدبيّة، وكما يسمّيها العرب: العربيّة الفصحى، كان قد ظهر في القرن السادس الميلاديّ، وتقديرًا للغة الشعراء الجاهليّين،

[1] رأي المؤلف موافق تماما لرأيه المؤيد لفوك، فقوله هنا "ليخاطب" لا يقصد منه الحديث، وهو السنة القولية، لأن الموضوع الذي يتحدث عنه المؤلف هو القرآن، وواضح أنه يجعل من الرسول كاتبا للقرآن، وبلغة غير اللغة التي نشأ في محيطها، وهو رأي مرفوض بطبيعة الحال لما لا يحتاج إلى ذكر. هامش 49: عثمان بن صالح الفريح، ينظر في: (حاييم، 1991، صفحة 198).

[2] يذهب هنا رابين إلى احتمالين: الأول: أن اعتزاز الارستقراطية البدوية بنفسها كان أمرا مقبولا عند سكان المدن إلى الحد الذي قبلوا فيه اللغة والشعر اللذين كانا وسامين ثقافيين من أوسمة الشرف في ذلك المجتمع، خاصة وأن قريشا، كما ورد في سيرة الرسول، كانت تعتز بعلاقات النسب بينها وبين القبائل البدوية، كما كانت على أي حال حريصة على اجتذاب البدو إلى أسواقها ومناسباتها الدينية. والثاني: هو أن الإرساليات المسيحية التي انطلقت من الحيرة، قد عمدت إلى لغة الشعراء التي كانت ذات أهمية في ذلك البلاط لتكون وسيلة لنشر الديانة المسيحية في جزيرة العرب. ولذا، فإنها ربما كانت اختيارا طبيعيا، لأنها كانت لهجة مفهومة على نطاق واسع وذات اعتبار، فإذا كانت تلك الإرساليات قد استعملت ترجمة للإنجيل فيما قبل الإسلام في اللغة العربية الفصحى، فلا بد وأن كانت لديهم مادة مكتوبة ساعدت على خلق مكانة مرموقة لها، إضافة إلى التجار القرشيين الذين شجعوا على استخدام اللغة نفسها، ومن جهة أخرى، فإن الوثائق التي وصلت إلينا على أنها رسائل محمد ومعاداته قد نالها قدر من التغيير، فإنها، وفيما يبدو، تعطينا دليلا قويا على أن أقدم استخدام للغة العربية الفصحى في الوثائق في مكة، كانت قد رسخت تماما آنذاك.

جُمعت القصائد القديمة بأعداد كبيرة، وكانت لغتها موحّدة، رغم أنّ الشعراء جاؤوا من مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربيّة، وهناك إشارات تدلّ على أنّ محرّري هذه الملفّات قد غيّروا الصيغة من أجل ملاءمتها للقواعد، لكنّ الوحدة الأساسيّة، التي لا يمكن أن تكون نتيجة تدخّل متأخّر، تُظهر بأنّنا أمام لغة أدبيّة تقف فوق اختلافات اللهجات المحليّة، ويبدو أنّ هذه اللغة نشأت من اللهجات. وينبغي الإشارة إلى أنّ تفضيل الميزات القديمة ليس استمرارًا مباشرًا للساميّة البدائيّة؛ ولكن هو- بشكل أساسيّ- تنظيم للتطوّرات اللّاحقة نسبيًّا (רבין، 1992، עמ' 114).

ومن أهمّ ما يميّز هذه اللغة: اتّصافها بالقدم صوتيًّا؛ وهو ما يتمثّل في عدم حذف الحركات القصيرة الذي تتّسم به اللهجات الشرقيّة، وتركيبيًّا؛ إذ حافظت على بعض التراكيب التي فُقدت من النثر المبكّر. وليس من شك أنّها كانت في أواخر القرن السادس الميلاديّ لهجة أدبيّة خالصة، تتميّز عن الأنواع اللغويّة المتكلَّمة كلّها، كما أنّها كانت نوعًا لغويًّا مشتركًا بين القبائل جميعها، ويشار إليها في العصر الحاضر غالبًا بمصطلح "اللغة الشعريّة المشتركة" أو "عربيّة الشعر المشتركة". وقد حافظ الرواة على استمرارها، وكانت هذه اللغة موحّدة عبر الجزيرة العربيّة تقريبًا؛ ذلك أنّه حتى الخصائص التي يزعم أنّها محليّة نحو: ذو الطائيّة، وما الحجازيّة، كانت تُستعمل في الشعر في خارج المناطق التي تُنسب هذه الخصائص إليها (حاييم، 1957، الصفحات 561-583؛ حاييم، د.ت؛ المزيني، 2000، صفحة 44). ويضيف "رابين" بأنّه ليس من شكّ هناك، بأنّ المميّز الرئيس- كما هو الحال في اللغات النموذجيّة كلّها-: "كان الاختلاف في طرائق نطق الأصوات.. ومع ذلك، فإنّ من المحتمل أنّ الذين جمعوا دواوين الشعراء، قد حذفوا بعض الخصائص المحليّة والقديمة من القصائد؛ ذلك أنّه ليس من الغريب أن نجد بيتًا يورده أحد النحاة شاهدًا على خصيصة معيّنة، ثم يرد في ديوان الشاعر المعيّن، وقد حرّف شيئًا قليلًا" (حاييم، 1957، الصفحات 561-583؛ حاييم، د.ت؛ المزيني، 2000، صفحة 44).

فقد مرّت العربيّة- كما يرى "رابين"- قبل أن تتحوّل إلى صورة العربيّة الأدبيّة التي سادت في الثقافة الإسلاميّة، بعمليات اختيار وتنقية وتصنيف، مع ما يصاحب ذلك من تعديل للمصادر القديمة، ومنها

الشعر والقرآن الكريم، بما يتّفق مع المعايير الجديدة الأكثر صرامة؛ فقد كانت عربية الشعر المشـــتركة في الجاهليّة تتّصف بأنّها لغة يجب تعلّمها، وكان الرواة مؤهّلين للقيام بذلك حين تطلّب من غير العرب اكتسابها في العصرين: الأمويّ والعباسيّ؛ فقد ورث أبو الأسود الدؤليّ، والخليل بن أحمـــد وغيرهمـــا ممّن كانوا ينتمون إلى طبقة الرواة، ما درسوه من البلاغة اليونانيّة، وقاموا بجمع التقاليد التـــي كانـــت سائدة عند الرواة، وقعّدوا ثمّ طبّقوا ذلك العلم الجديد لا على الشعر فحسب، بل على القرآن أيضًا، ممّـــا أدى إلى إدخال بعض الاطّراد على النصوص التي "تخرج" على القواعد (حـــاييم، 1957، الصـــفحات 561–583؛ حاييم، د.ت؛ المزيني، 2000، صفحة 50).

وتلخيصًا لما سبق، فقد ذهب "رابين" معتمدًا على الشعر والقرآن في تصوّره للعربيّة، بصورة أساســيّة، إضافة إلى النثر والأحاديث بدرجة أقلّ، إلى الفصل الحادّ ما بين لغة الشعر ولغة الحياة اليوميّة، ومن ثمّ ربط ذلك باللهجات المعاصرة؛ منطلقًا من أنّ لغة الشعر كانت متغيّرة، بينما ظلتّ لغة الحيـــاة اليوميـــة ثابتة بعد أن استقلت لغة الشعر، فحافظت على ظواهر لهجية قديمة وانتهى إلى أنّ الازدواجيّة اللغويّـــة كانت جزءًا رئيسًا من المشهد اللغويّ العربيّ على امتداد مراحله كافّة، فعربيّة ما قبل الإســـلام– كمـــا يرى– كانت تخضع لمستويات متفاوتة: الفصحى والبسيطة؛ إذ نشأت– كما يبدو– في فترة مبكّرة جـــدا، لهجات من نوع جديد، تقوم على المزج بين لهجات ما قبل الإسلام، من أجل التواصـــل بـــين القبائـــل، وكانت هذه "العربية الشعبيّة" منذ أيّام محمّد، وفيها كُتب القرآن الكريم، وصُحّح فيما بعـــد حســـب رأي "فولرز" (רבין، 1992، עמ' 119–120؛ בלאו، 2017، עמ' 19).

فالعربيّة الفصحى لم تكن مرحلة تاريخيّة من العربيّة، حسب "رابين"، بل كانت نتاج عمليّة انتقـــاء مـــن نصوص عربيّة مختلفة على أيدي النحاة، ولم تمثّل حالة واقعيّة للّغة العربيّة، وهو ما جعله يبذل جهـــدًا كبيرًا في إثبات غياب الإعراب من العربيّة المحكيّة القديمة قبل الإسلام، معلّلًا مسألة التفـــوّق اللغـــويّ للبدو وفق رواية اللغويين العرب، وبأنّ الإعراب كان "في أوج ازدهاره" في اللهجات البدويّة في حيـــاة الرسول، والقرون الثلاثة التالية تقريبًا. فقد ذهب "رابين" إلى خلوّ اللهجات من الإعراب الذي كـــان ذات

مرة يُعدّ سمة من سماتها، وشكّ في أكثر الظواهر اللهجيّة التركيبيّة ثبوتًا، واتّهم النحاة أنّهم جعلوا التعدّد في الوجوه خلافات لهجيّة، ثم شكّ في سلامة حواسّ اللغويين في كلّ ما سمعوه من الأعراب معربًا، واتّهمهم بتحريف النصوص وتعديل النظام التركيبيّ للسّمات اللهجيّة في الكلام الذي كان يُسمع من الأعراب، كي تتّسق مع قواعدهم، وأفتى بأنّ النحاة "اهتموا بما وُجد في اللغة الأدبيّة الفصيحة فقط" (رابين، 2002، صفحة 35)، وأنّهم افترضوا تراكيب لمعالجة الألفاظ، ولم يلتفت إلى القواعد النحويّة التي تنعدم أدلّتها من لغة الشعر أو القرآن الكريم، سواء أكانت من الوجوه اللهجيّة أم من القواعد الكليّة (رباع، 2020، الصفحات 345–346).

منهج رابين

لمّا صرّح "رابين" في غير قليل من المناسبات أنّه اعتمد، بشكل رئيسيّ، في معالجته لتراث العربيّة، على استقراء التراث؛ فإنّ محمّد رباع يذهب إلى أنّ اعتماده كان بالدرجة الأولى على أوائل المستشرقين ومصادرهم وموجّهاتهم وآرائهم والموادّ اللهجيّة التي جمعوها. فقد عُرف عن إلمامه بالعديد من اللغات كالألمانيّة والعبريّة والإنجليزيّة، الأمر الذي أعانه على الاطّلاع الواسع على دراسات المستشرقين المختلفة، والبناء عليها، أمّا الفارق بينه وبين من سبقه من المستشرقين، فهو في علاجه للموادّ اللهجيّة؛ فبينما عكف هؤلاء على جمع الظواهر اللهجيّة المتفرّقة من الشرق والغرب، ودراستها في سياقها الصوتيّ، وما يمازجها من مقارنات ساميّة أو عاميّة، عمل "رابين" على جمع ما سبقه من تفسيرات صوتيّة ومقارنات ساميّة، وأضاف إليها، وخصوصًا في الجوانب المتعلّقة بلغته الأمّ– العبريّة– وبالتالي، إخضاعها لنظرة ترمي إلى إثبات مقولة الازدواج، وتدفع بها نحو الأمام (رباع، 2020، الصفحات 192–193، 322–323، 358)، ولعلّ هذا الفارق، هو ما جعل "رابين" يحتلّ مكانة مرموقة لدى جلّ الباحثين الغربيّين.

فإذا كان "رابين" قد أصبح، في نظر البعض، مرجعًا لا يُستغنى عنه في الدرس اللغويّ، لكونه رائدًا في رصد الفروق بين لهجات عربيّة ما قبل الفتوحات (فريستيغ، 1987، صفحة 5)، ولسعة اطّلاعه على كتب التراث وغزارة المعلومات التي وردت في كتابه "اللهجات العربيّة الغربيّة القديمة"، وشمولها، وإحاطتها، والدقّة في قراءة النصوص اللغويّة، مع قدرة واضحة على التحليل، واستخلاص النتائج؛ إذ امتاز الكتاب ببساطة في التحليل والتعليل والمقارنة وأمانة النقل "حتى يمكن اعتبار الكتاب مرجعًا في بابه، فلا تكاد تجد دراسة لغويّة حديثة عن اللهجات العربيّة القديمة تخلو من إشارة أو إحالة أو اقتباس منه أو تضمين" (رابين، 2002، صفحة 13؛ رباع، 2020، صفحة 446)، فإنّ هناك العديد من المآخذ على منهجه في نظر البعض الأخر (رباع، 2020، الصفحات 247–252)؛ إذ دأب "رابين" على التشكيك في كلّ ما صدر عن القدماء، وبالغ في تشويهه، علمًا بأنّه اعتمد عليه اعتمادًا كليًّا، حتى جعل من الشعر والقرآن معيارًا لرفض نسبة لهجة ما أو الإقرار بها.

ولعلّ قلّة معرفته عن اللهجات القديمة هي ما جعلته– في أثناء معالجته للمواضيع المختلفة وتوثيقه النصوص القديمة– يرجع إلى المراجع الحديثة، أمّا المراجع التراثيّة التي أحال إليها، فكانت معجميّة في المقام الأول، كما يشير محمّد رباع، ويؤكّده "رابين" بنفسه: "وكلّ ما نعرفه عن تلك اللهجات القديمة، هي معلومات شحيحة حُفظت في المعاجم، وكتب النحو، وتفسير القرآن الكريم، وتفسير الأشعار، وجميع هذه الكتب كانت قد أُلّفت في فترة كانت فيها معظم اللهجات قد اختفت من الكلام الحيّ، وفي أحيان كثيرة، طرأ تزييف في رواية الأشياء" (רבין، 1999، עמ' 123–122)، وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ "رابين" قد أشار غير مرّة إلى شحّ معلوماته كذلك حول النقوش المختلفة (רבין، 1992، עמ' 111–113)، وإلى قلّة النصوص المنسوبة للهجة معيّنة: "وليس في أيدينا نصوص منسوبة للهجة معينة، خلاف بعض الأمثلة لجمل في أبحاث اللغويين تلك" (רבין، שפות שמיות، 1992، עמ' 113)، وكذلك إلى ضحالة معرفته باللّغات القديمة لجنوب الجزيرة العربية (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ المزيني، 2000، صفحة 35؛ فوك، 2014، الصفحات 19–20)، وإلى معرفته الصفريّة باللغة

القديمة واللهجات (حـــاييم، 1957، الصـــفحات 561–583؛ المزينـــي، 2000، الصـــفحات 32–33)، وبالتالي، كيف يمكن لـــ "رابين" أن يبني على ما كان محاطًا بكلّ هذه الضبابيّة وعـــدم تـــوفّره علـــى النصوص والدلائل الكافية الشافية؟

إضافة إلى ذلك، فإنّ "رابين" لجأ إلى المبالغة في تقليل ما كثرت شواهده، والتشكيك فيه، في الوقت الذي أفحش في تكثير الشواهد القليلة، متّكئًا على نصوص يغلب عليها الشذوذ، ومن ثمّ مقارنة أيّة سمة لهجيّة مع ما يقابلها في اللغات الساميّة والنقوش، واعتبارها سمة ثابتة من وقائع الحياة اليوميّة فيما لو وافقـــت الساميّات ذات العلاقة والاحتكاك باللهجات الغربيّة، وبالتالي، عرض ذلـــك علـــى اللهجـــات العاميّـــة المعاصرة، منطلقًا من سحب واقع اللغة المعاصر على ما كان عليه في العصور السابقة، ومـــن قاعـــدة توجب على كلّ سمة لهجيّة يتراءى ظلّها الآن في لهجة معاصرة، أن تكون قد كانت عند واحـــدة مـــن القبائل التي قد مرّت أو سكنت في هذا المكان، أو كانت على علاقة منذ زمن الجاهليّة الأول، أو ربّمـــا ارتحل بعض الناطقين بها ذات يوم إلى موطن اللهجة المعاصرة (رباع، 2020، صفحة 249). ولعـــلّ هذا ما دعا "زويتلر" إلى القول بأنّ "رابين" لم يقدّم في كتابه "اللهجات العربيّة الغربيّة القديمة" إلّا وصـــفًا للوضع اللهجيّ وأهميّته للعربيّة الفصحى من زاوية تزامنية أساسًا، وهو بـــالطبع، تنـــاول أملتـــه فـــي الأغلب، طبيعة المصادر نفسها، ويصعب في هذه الظروف– إن لم يكن ذلـــك مســـتحيلًا– أن نتعـــرّف عناصر اللغة التي يمكن وصفها بأنّها "قديمة"، وأن نحدّدها تعاقبيًّا من وجهة نظر المتكلّم العربـــيّ فـــي زمن محمّد مثلا (المزيني، 2000، صفحة 271).

الفصل الثالث

صورة العربيّة لدى يهوشع(جاشوا) بلاو

تمهيد

يتناول هذا الفصل من الدراسة تصوّر "بلاو" وتقسيمه لتاريخ اللغة العربيّة، بداية من العربيّة القديمة، ثمّ مرحلة ما قبل الفصحى، ثمّ الفصحى، فالعربيّة المولّدة التي منها انبثقت العربيّة الوسيطة بتنوّعاتها المختلفة، كالعربيّة اليهوديّة، والعربيّة المسيحيّة، ثمّ اللهجات الحديثة، والعربيّة النموذجيّة الحديثة، علمًا بأنّ مثل هذا التصوّر يبدو قريبًا من رؤية عدد من المستشرقين، أمثال الألماني "يوهان فوك"، وكذلك من الرؤية العربيّة القديمة لهذا التاريخ.

ولمّا كان هناك اختلاف كبير بين الباحثين في تاريخ اللغة العربيّة ومراحل تطوّرها، فقد ارتأت هذه الدراسة أن تتناول رؤية مغايرة في كثير من جوانبها لرؤية "رابين"، وإن كان كلا الباحثين يهوديين، وعملا في نفس الجامعة (الجامعة العبريّة في القدس)، ممّا يترك الباب مفتوحًا أمام العديد من التساؤلات حول الأسباب التي تقف خلف هذا الاختلاف، ومن ثمّ النتائج المترتّبة على ذلك.

النشأة والدراسة

يهوشع (جاشوا) بلاو יהושע בלאו Yehoshua (Joshua) Yehoshua Blau (1919–2020) (יהושע בלאו، 2023؛ יהושע בלאו، 2023): مستشرق يهوديّ، عمل أستاذًا في قسم اللغة العربيّة وآدابها في الجامعة العبريّة في القدس، وشغل منصب الرئيس الثالث لمجمع اللغة العبريّة، وكان عضوًا شرفيًّا في المجمع البريطانيّ، وعضو المجمع القوميّ الإسرائيليّ للعلوم، حاز على جائزة "روتشيلد"، وعلى جائزة إسرائيل لعام (1985)، ويعدّ "أكبر باحث للعربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى"[1]، كما وصفه تلميذه "حاجاي بن شماي".

[1] من أقوال حاجاي بن شماي في جنازة بلاو 21–10–2020.

ولد "بلاو" في مدينة "كلوج" (كولوجفار، كلاوسنبرغ) في ترانسيلفانيا، لأسرة متديّنة، كان والـــده تـــاجرًا وصحفيًّا، انتقل مع عائلته إلى النمسا في سن الثانية عشرة، وعاشت الأسرة في مدينة بادن، ودرس فـــي كليّة خاصّة وأنهى امتحـــانات الثانويّة العامّة "البجروت" بامتياز عام 1937. ثمّ انتقلت العائلة إلى فيينـــا وبدأ "بلاو" دراسته للّغة العربيّة في جامعة فيينا، وهناك أخذ يدرس الحاخاميّـــة فـــي مدرســـة خاصّـــة للحاخامات. وفي آذار عام 1938 بدأ غزو هتلر للنّمسا، وتمكّنت عائلته مـــن مغـــادرة النمســـا فـــي 8 حزيران 1938 بمساعدة جوازات سفر رومانيّة، ثم وصلت إلى مدينة "ترييستي" في شمال إيطاليا، وبعد شهر ونصف انتقل مع أسرته إلى فلسطين عام 1938، واستقرّت العائلة في تل أبيب.

تلقى "بلاو" أوّلاً دروسًا خاصّة في "التلمود"، ودرس اللغتين: العبريّة والعربيّة دراسة ذاتيّة، ثـــمّ التحـــق بالجامعة العبريّة. وفي عام 1942 حصل على شهادة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابهـــا كموضـــوع رئيسيّ، وفي الكتاب المقدس والعبريّة كموادّ ثانويّة. عمل مدرّسًا في المدارس الثانويّة بـــين الســـنوات 1942–1955، وفي عام 1950 نال شهادة الدكتوراه من الجامعة العبريّة، وكانت رســـالته بعنـــوان " قواعد نحو العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى استنادًا إلى نصوص غير أدبية"، بإشراف ديفيد تسفي بنعط، وتتلمذ أيضا على "جاكوب بولوتسكي في قسم اللسانيّات. وفي عام 1956عمل محاضـــرًا للّغـــة العبريّة والساميّات في جامعة تل أبيب، وفي عام 1957 التحق بقسم اللغة العربيّة وآدابها في الجامعـــة العبرية، ودرّس هناك حتى تقاعده عام 1987.

شارك "بلاو" في حرب 1948 في معارك القدس و"كيبوتس رمات راحيل"، بعد ذلك استمر في الخدمـــة في جهاز المخابرات، في نفس الوقت الذي تطور فيه باحثا لامعا في اللغة العربية (גרינוולד).

عمل بلاو أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات؛ جامعة "بار إيلان" في تل أبيب، وجامعة "كاليفورنيـــا" في بيركلي، وجامعة "كاليفورنيا" في لوس أنجلوس، وجامعة "نيويورك"، وجامعة "كيب تاون"، وجامعـــة "هارفارد" وغيرها.

الجوائز والأوسمة

حصل "بلاو على العديد من الجوائز، ومن بينها: جائزة "بن تسفي" عام 1980، وجائزة "إسرائيل" عام 1985، و"جائزة روتشيلد" عام 1992، ووسام "فيلهلم باتشر" من الأكاديمية المجريّة للعلوم عام 1999، ووسام "مارك ليدزبارسكي"، من جمعيّة الشرق الألمانيّ عام 2000، ودكتوراه فخريّة من المعهد الوطنيّ للغات والثقافات الشرقيّة (إينالكو)، باريس 2001عام، ووسام "عزيزي القدس" عام 2003، وجائزة "فرانز روزنتال" من الجمعيّة الشرقيّة الأمريكيّة عام 2007، وجائزة جمعيّة المكتبات اليهوديّة عام 2007. (יהושע בלאו، 2023؛ יהושע בלאו، 2023)

آثاره[1]

تمحورت أعمال "بلاو" في مجالين رئيسيّين:

أ. دراسة اللغة العربيّة الوسطى بشكل عامّ، والعربيّة اليهوديّة بشكل خاصّ.

ب. فقه اللغات الساميّة؛ وتركّز بحثه في هذا المجال بشكل أساسيّ بأصل وتطوّر لغة التوراة، إضافة إلى ذلك، كتب العديد من الكتب والأبحاث في مجال اللغة العبريّة الحديثة ولغة الحاخامات والآراميّة.

ويُعدّ "يهوشع بلاو" من كبار الباحثين في مجال العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى على مستوى العالم؛ فقد كانت اللغة العربيّة في العصور الوسطى، إلى جانب اللغة العبريّة لغة الثقافة لدى اليهود في البلدان الناطقة باللغة العربيّة، وكتبت النخبة اليهوديّة العديد من الأعمال الأدبيّة الراقية باللغة العربيّة اليهوديّة.

[1] للاستزادة ينظر: (https://he.wikipedia.org/wiki/، יהושע בלאו، 2023)، (https://www.hamichlol.org.il، יהושע בלאו، 2023).

ومن أهم ما كتب "بلاو" في العربيّة اليهوديّة والعربيّة المسيحيّة:

- النحو في اللهجة العربيّة في منطقة بير زيت. وفي عام 1960 أصدر كتابًا بعنوان: النحو في اللهجة العربيّة الإسرائيليّة لمزارعي بير زيت". Syntax des palästinensischen Bauerndialektes von Bir-Zeit: auf Grund der Volkserzählungen aus Palästina von Hans Schmidt und Paul Kahle/ Joshua Blau; Walldorf-Hessen 1960
- قواعد العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים. وهو تعديل لأطروحة الدكتوراة لـ "بلاو"، حيث يحلّل العناصر غير الكلاسيكيّة الموجودة في النصوص العربيّة اليهوديّة، بشكل أساسيّ من الثلث الأوّل من الألفيّة الثانية، وهي الفترة الكلاسيكيّة للغة العربيّة اليهوديّة، حيث يواصل في تحليلاته مسار معلّمه "ديفيد تسفي بنعط".
- نشأة العربيّة اليهوديّة: في عام 1965، نُشر كتابه "نشأة اللغة العربيّة اليهوديّة وخلفيّتها اللغويّة: دراسة في أصول اللغة العربيّة المولدة والعربية الوسطى". The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle-Arabic، الذي صدر في ثلاث طبعات، وفيه يصف الكاتب الخلفيّة الثقافيّة واللغويّة التي نشأت منها اللغة العربية الوسطى بشكل عامّ والعربية اليهوديّة بشكل خاصّ.
- قواعد اللغة العربيّة المسيحيّة: في عام 1966-67 ظهر كتابه "قواعد العربية المسيحية" A Grammar of Christian Arabic: Based mainly on South-Palestinian texts from the First Millennium"، ويستند بشكل أساسيّ إلى نصوص فلسطينيّة جنوبيّة من الألفيّة الأولى". يصف هذا الكتاب اللغة العربيّة الوسيطة في كتابات المسيحيين الأرثوذكس، والتي كُتبت في الغالب في الأديرة والمحفوظة في دير سانتا كاترينا في سيناء.
- أبحاث في العربية الوسيطة: في عام 1988، تمّ نشر مجموعة مقالات بعنوان: Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety. "دراسات في العربيّة الوسيطة وتنوّعها في العربيّة اليهودية"، وتتناول المقالات التي تمّ جمعها في هذه المجموعة العربيّة اليهوديّة بشكل

خاصّ والعربيّة الوسيطة بشكل عامّ، بما في ذلك ثلاثة مقالات مكتوبة بالشـــراكة مـــع "ســـيمون هوبكنز".

- دليل اللهجات العربية الوسيطة: في عام 2002، نشر كتابه A Handbook of Early Middle Arabic "دليل اللغة العربيّة الوسيطة المبكّرة". يحتوي الكتاب على وصف نحويّ لأنـــواع اللغـــة العربيّة الوسيطة في النصف الثاني من الألفيّة الأولى، وقاموس يضمّ جميع الكلمات الـــواردة فـــي الكتاب.
- قاموس للنصوص العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى מילון לטקסטים ערביים–יהודיים מימי הביניים.
- نشأة الازدواجيّة في اللغة العربيّـــة The Beginnings of the Arabic Diglossia: a Study of the Origins of Neoarabic / 1977.

أما في مجال اللغة العبريّة، فقد كتب:

- قواعد اللغة العبريّة *A Grammer of Biblical Hebrew*.
- نهضة اللغة العبريّة واللغة العربيّة الأدبيّـــة. The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic: Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages
- تعدّد الأصوات في العبريّة التوراتيّة On Polyphony in Biblical Hebrew (1982)
- دراسات في فقه اللغة العبريّة.

العربية في تصوّر "بلاو"

يحاول "بلاو"، أن يطرح تصوّرا لعائلة العربيّة من خلال تقسيمات متنوّعة، أهمّها ما يلي : (Blau, 1988, p. 255)

1. العربيّة القديمة.
2. مرحلة ما قبل العربيّة الكلاسيكيّة.
3. مرحلة العربيّة الكلاسيكيّة للعربيّة الأدبيّة، والتي جاءت في نهاية القرن الثامن الميلاديّ، وكانت قد قُعّدت على أيدي النحاة في البصرة والكوفة، وسمّيت العربيّة الفصحى (Blau, 1988, p. 256)' حيث كانت المادة اللغويّة الأولى تبدو في مواضع كثيرة لغة مختلفة؛ ذلك لأنّ الأعمال المكتوبة بعربيّة ما قبل الفصحى كانت متأثّرة بالمؤلّفين القدماء، علمًا بأنّ الحدّ الفاصل بين العربيّة الفصحى وعربيّة ما قبل الفصحى غير واضح (Blau, 1988, p. 256)، كما يشير "بلاو"، وأنّ اللهجات كانت قريبة من بعضها بعضًا من حيث المبنى؛ فقد كانت لغات ذات نزعة تركيبية (Blau, 1977, pp. 175-202)، فمن وجهة نظر لغويّة خالصة، تبدو عربيّة ما قبل الفصحى نوعًا لغويًّا، يمكن أن يسمّى عربيّة قديمة، وهي متعارضة مع البنية العربيّة الموجودة.
4. مرحلة العربيّة المولّدة؛ والتي منها تتفرّع:

أ. اللهجات العربيّة الحديثة

ب. عربيّة وسيطة أدبيّة نموذجيّة، ومنها تتفرع:

- العربية اليهوديّة.
- العربية المسيحيّة.

ت. العربيّة الوسيطة، ومنها تتفرّع: (Blau, 1988, p. 258)

- خليط من العربية الوسيطة والعربية الفصحى.
- عربية وسيطة شبه فصيحة.

- نوع من العربيّة الوسيطة المفصّحة.

ومن الواضح أن "بلاو" في هذا يذهب إلى تقسيم التاريخ اللغويّ إلى مرحلتين أساسيّتين تختلفان كلّ الاختلاف الواحدة عن الأخرى:

أ. مرحلة العربيّة القديمة؛ وتمتاز بالنمط التأليفيّ الموسوم بعدد من الوحدات الصرفيّة المقيّدة، ومنها النهايات الإعرابيّة التي ما زالت موجودة في الفصحى (Blau, 2003, p. 111).

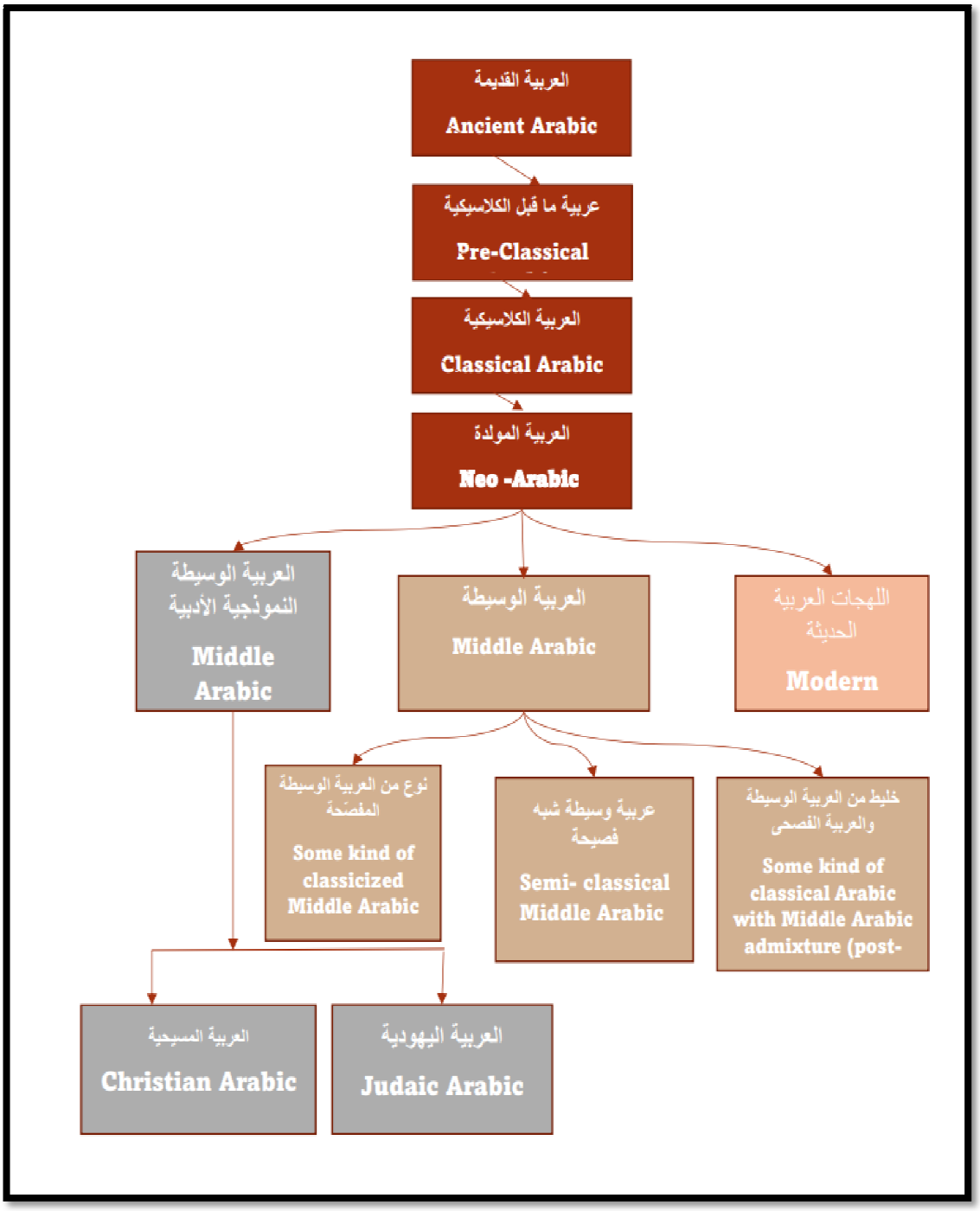
ب. مرحلة العربيّة المولّدة، التي تمتاز بالنمط التحليليّ، والذي يشتمل على عدد قليل من الوحدات الصرفيّة المقيّدة، وليس فيه نهايات إعرابيّة (Blau, 2003, p. 111).

ثم أنّ كلا المرحلتين تنقسمان إلى مراحل ثانويّة أخرى؛ فهو لا يفرّق في تقسيماته بين العربيّة القديمة والوسيطة والمولّدة فحسب، بل يضيف تنوّعات أخرى، منها: العربيّة اليهوديّة، والعربية المسيحيّة، [1]، ثمّ أنّ العربية الوسيطة لديه، تنقسم إلى عربيّة وسيطة عاميّة خالصة، وعربيّة وسيطة أدبيّة نموذجيّة، ويقسّمها أحيانا إلى عربيّة وسيطة مفصّحة، ونوع منها شبه فصيح، ونوع تمتزج فيه العربيّة الفصحى والعربيّة الوسيطة، كما في الشكل التالي:

[1] يعدّها بلاو أنواعا من العربية المولدة.

شكل (1)

تقسيم "بلاو" للغة العربية



العربية القديمة

يقرّر "بلاو" أنّ المعلومات المتوفرة عن العربيّة القديمة محدودة؛ فبالرغم من أنّ هناك نقوشًا كثيرة قد حُفظت، إلّا أنّها كانت قصيرة، وكان محتواها محدّدًا (בלאו، 2017، עמ' 16)[1]، ومن خلالها يمكن أن نتبّين أنّ لغتها هي اللغة العربيّة القديمة، ولكنّها فرع من "العربية الشماليّة"، القريبة من اللغة الفصحى، وقد برز اختفاء التنوين من هذه النقوش، الأمر الذي من شأنه أن يعززّ الفرضيّة القائلة بأنّ علامات الإعراب قد اختفت هي أيضًا، وتمّ التخلّص منها (בלאו، 2017، עמ' 15–16). فالعربيّة الشماليّة، تختلف عن "اللغات الجنوبيّة لشبه الجزيرة العربيّة"، كما يشير "بلاو"، مضيفًا أنّ القرب بينها وبين العبريّة بارز جدًّا (בלאו، 2017، עמ' 16)، وقد انعكس ذلك في تاريخ أبناء "سام" في سفر التكوين (11: 16–27) (תנ"ך)[2].

فالعربيّة القديمة تتميّز– كما يذهب "بلاو"– بميل نحو النوع التأليفي/ التركيبي؛ فالعاميّة في مكّة كانت تنتسب، هي والنوع الأدبيّ منها أيضًا، إلى نمط اللغة العربيّة القديمة التي كان يتكلّمها النبيّ محمّد ﷺ؛ إذ من غير المتصوّر– في رأيه– أن يكون الشعراء الذين يتكلّمون اللهجات العربيّة، ولم يكونوا يعرفون نحو العربيّة النموذجيّة، قادرين على نظم الشعر العربيّ النموذجيّ من غير أن تظهر فيه الخصائص التي تنتسب إلى اللهجات العربيّة، أو أن يكون هذا الشعر خاليًا من التصحيحات الوهميّة "كما يمكن أن نقول الشيء نفسه عن القرآن الكريم، وإن كانت صعوبة إنشاء النثر العربيّ النموذجيّ– بطبيعة الحال– أقل من الصعوبة التي تكتنف نظم الشعر العربيّ النموذجيّ" (Blau, 1977, pp. 175-202؛ Blau, 1986, p. 41). أمّا القرآن الكريم– حسب "بلاو"– فيصوّر لغة مكّة، لأنّه لم يتعرّض للتغيير اللغويّ؛ وبالتالي، فإنه يكشف عن بعض الخصائص التي كانت تتّصف بها تلك اللغة (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 206–207).

---

[1] تقسم النقوش العربية القديمة إلى أربع مجموعات: الثمودية، اللحيانية، الصفائية، والحسائية.

[2] ورد في سفر التكوين "בראשית" י"א: **טז** וַיְחִי–עֵבֶר, אַרְבַּע וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה; וַיּוֹלֶד, אֶת–פָּלֶג16:.. "وعاش عابر اربعا و ثلاثين سنة و ولد فالج".

أمّا المصادر التي يُعتمد عليها– حسب "بلاو"– في بحث اللغة القديمة، فهي:

أ. شعر ما قبل الإسلام: وقد وُثّق هذا الشعر في نهاية القرن الخامس، ولكنّه دُوِّن فقط في القرن الثامن على يد علماء اللغة. ولا ينفي "بلاو" مسألة النحل والتزييف التي طالت الشعر القديم؛ وبالرّغم من أنّ هناك الكثير من الشعر المزيّف– كما يؤكّد– إلّا أنّ نواة الشعر المتّفق على أنّها قد أُلّفت قبل الإسلام، هي حقّا أصليّة وحقيقيّة (Blau, 1988, p. 256).

ب. المادّة القصصيّة: والتي تثير أصولها– قبل الإسلام– بعض الشكوك، وخاصّة فيما يتعلّق بالخطابة التي كانت تمجّد أبطال ما قبل الإسلام، ومقابل ذلك، فإن قصص أيّام العرب التي تحكي قصص الحروب بين القبائل، هي على درجة من الأهمية، ويؤكّد "بلاو" أنّه، وبالرّغم من انعكاس الأسلوب القديم في الشعر، إلّا أنّ هناك تشابهًا كبيرًا بين لغة الشعر ولغة النثر (בלאו، 2017، עמ' 19)

ت. القرآن الكريم: يواصل القرآن الكريم، بشكل جزئيّ، أسلوب الوعاظ والكهّان[1]، كما يذهب "بلاو"، مشيرًا إلى الخلافات العميقة حول لغة القرآن الكريم؛ إذ ادّعى "فولرز" أنّ القرآن جاء في الأصل باللغة العاميّة، وتمّت معالجتها وصياغتها كلغة بدويّة، أي كما هي اللغة الفصحى (בלאו، 2017، עמ' 19)، وهو ما يعارضه "بلاو"؛ إذ يقف إلى جانب "نولدكه" في بحثه الذي يدحض فيه فرضيّات "فولرز"؛ فيقول: "وبرأيي أنّه كان على صواب (يقصد نولدك)] في ذل (المزيني، 2000، الصفحات 205–206؛ Blau, 1977, pp. 175-202؛ בלאו، 2017، עמ' 19) مشيرًا إلى أنّ هذا الخلاف بين الباحثين ما زال مستمرًّا حتى يومنا هذا.

ومن نافل القول أنّ هناك العديد من النظريّات كانت قد طُرحت حول مكانة لغة القرآن وتعريفها؛ فقد ذهب بعض الدارسين إلى أنّها لهجة قريش، بينما يعتبرها آخرون تنوّعًا ممتدًّا على أساس اللهجة

[1] قارن بين ما جاء هنا وبين ما جاء في: مايكل زويتلر، التقليد الشفهي للشعر العربي القديم، الفصل الثالث: "العربية"، ضمن كتاب: (المزيني، 2000، الصفحات 339–340، 374–382). كذلك قارن بين ما جاء هنا، وبين ما جاء في: (رودي، 2009، صفحة 88) ينظر: عنوان العربية الكلاسيكية/ الفصحى في هذا الفصل من الدراسة.

الحجازيّة، ويشير آخرون إلى أنّ بعض مكوّنات الأصناف العربيّة الشرقيّة المرموقة كانت في النصّ القرآن أيضًا. ومهما كانت أصولها؛ فقد أصبحت اللغة العربيّة القرآن، في وقت قصير جدًا، نموذجًا مرجعيًّا بلا منازع للّغة العربيّة الجيّدة، ولا يزال هذا هو الحال حتى يومنا هذا. ويؤكّد "بلاو" أنّ غزارة الدراسات حول خصائص القرآن اللغويّة، ونشوء النظريات المختلفة؛ تعود لمركزيّة القرآن الكريم، ويصف نظريّة "فولرز" التي أحياها "بول كالة" والتي فيها يزعم أنّ القرآن "أُلّف" بالنمط الذي يميّز اللهجات العربيّة، بدلًا من العربيّة النموذجيّة بأنّها "متطرفة" (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 205–206؛ בלאו، 2017، صفحة 25)، مشيرًا إلى أنّ "نولدكه"، و"بروكلمان"، وغيرهما (فوك، 1980، الصفحات 3–6) [1]، قد برهنوا بشكل واضح جدا، على أنّ النصّ القرآن المجرّد من الحركات فيه من البرهان على وجود الإعراب، من جهة، كما أنّ حالات الشذوذ في كتابة النص المجرّد من الحركات تبيّن– من جهة ثانية– أنّ هذا النص لم يتعرّض لأي تغيير (المزيني، 2000، صفحة 205؛ Blau, 1977, pp. 175-202) "فإنّنا نعرف (من خلال معالجة الهمز في القرآن الكريم) أنّ هذا النصّ قد أصبح مقدّسًا منذ نزوله، ولا يمكن أن يكون مصحّحًا على أيدي اللغويين؛ فالاختلافات بين العربيّة القديمة والعربيّة المولّدة ليست محدودة بالنهايات الإعرابيّة فقط؛ إنّها في عمق اللغة، ولا يمكن لعلماء اللغة أن يغيّروها" (Blau, 1986, p. 41). ويذهب "بلاو" إلى أنّ القرآن يصوّر لغة مكة "بما أنّ النصّ القرآن لم يتعرّض للتغيير اللغويّ، فإنّه يكشف عن بعض الخصائص التي كانت تتّصف بها لغة مكّة" (المزيني، 2000؛ Blau, 1977, pp. 207-208)، فهو ينظر إلى اللغة المنطوقة في مكة "وهي التي تشفّ عنها لغة القرآن الكريم، على أنّها تنتمي إلى نمط العربية القديمة" (المزيني، 2000؛ Blau, 1977, p. 229)، وهو هنا لا يذهب إلى التماثل بين لغة مكّة ولغة القرآن فحسب، بل

[1] حيث يعرض آراء الباحثين والمستشرقين المختلفة حول لغة القرآن.

يؤكّد أنّ الفروق بين اللهجات وبين اللغة العربيّة القديمة ضئيلة جدًّا، وهذا في حدّ ذاته نفي صريح لظاهرة الازدواجيّة كما حاول البعض جعلها حقيقة واقعة في تلك الفترة[1].

ويؤكد "بلاو" أنّ خلوّ القرآن خلوًّا تامًّا من خصائص العربيّة المولّدة[2]، والغياب الكامل لملامح النمط التحليليّ، وغياب التصحيحات الوهميّة، تحتّم وجود وضع لغويّ لا يمكن أن تكون فيه فوارق كبيرة بين اللغة الأدبيّة واللغة المحكيّة (Blau, 1977, pp. 175-202؛ Blau, 1981, pp. 18-19, 24-25؛ المزيني، 2000، الصفحات 208–209)، مشيرًا إلى: أنّه "لو لم تكن عاميّة مكّة قبل الإسلام تتّصل بالبنية اللغويّة المنتمية للعربيّة القديمة، لعثرنا في القرآن على حالات كثيرة من الانحرافات التي نجدها في الواقع في بعض القراءات القرآن ة" (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، صفحة 206)؛ Blau, 1986, p. 41). وعليه، يقول "بلاو": "لا أرى أنّ القرآن قد خضع للتغيير من أجل أن ينسجم مع العربيّة النموذجيّة؛ ذلك أنّ نصّ القرآن المكتوب المجرّد من الحركات، أي الرسم العثمانيّ، أُجلّ منزلةً مقدّسة منذ وقت مبكّر جدا" (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 206–207)، وهو ما يتبيّن ممّا حدث حين كانت هناك حاجة لإضافة رمز الهمزة، بدلا من تغيير النص المقدّس، إضافة إلى المحافظة على بعض حالات الشذوذ عن العربية النموذجية المألوفة فيه (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 206–207).

---

[1] قارن بين "بلاو" و"فوك" الذي يذهب إلى أنّه لم يقم عند محمّد ومعشره فرق هامّ بين لغة القرآن ولغة العرب، أي قبائل البدو. ولا يمنع ذلك أنّه كانت هناك فروق بين لهجة مكّة ولهجات البادية، وبين هذه الأخيرة بعضها مع بعض؛ فهي ذي قواعد رسم المصحف تدل على أن مكة قد تحرّرت من تحقيق الهمز، كما أنّ لغة القرآن تختلف اختلافًا غير يسير عن لغة الشعراء؛ فهي تعرض– من حيث هي أثر لغويّ– صورة فذّة لا يدانيها أثر لغويّ في العربيّة على الإطلاق، وعلى أساس هذا الاختلاف بنى فولرز نظريته القائلة بأنّ القرآن كان في بادئ الأمر بلسان محمّد؛ يعني بلهجة مكّة الخالية من ظواهر الإعراب، وأنّه يدين بأسلوبه الذي وصل إلينا، إلى تنقيح خاضع للقواعد التي اعتمدت في العربيّة على الأخصّ من حيث الإعراب. وقد استشهد "فوك" ببعض الآيات التي ستكون غامضة إذا لم تُعرب، نحو الآية: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ منْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" (سورة فاطر: آية 28). والآية: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" (سورة التوبة: آية 3)، " وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" (سورة البقرة: آية 24)؛ فمثل مواقع الكلمات في هذه الآيات، كما يؤكّد، لا يمكن إلّا أن يكون في لغة لا يزال الإعراب فيها حيًّا صحيحًا. يضاف إلى ذلك شهادة القرآن نفسه، وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ" (سورة النحل الآية: 103)[1]. (ينظر: (فوك، 2014، الصفحات 3–4)).

[2] قارن بين ما جاء هنا، وبين تقسيم "بلاو" لتاريخ اللغة العربية؛ إذ يفرّق تماما بين ما قبل المولّدة وما بعدها.

ما قبل العربية الكلاسيكيّة

ظهرت المادة اللغويّة الأولى التي سبقت مرحلة العربيّة الفصحى في مواضع كثيرة مختلفة- حسب "بلاو"- وهي التي يمكن وصفها بمرحلة ما قبل الفصحى- حسب مصطلحاته-؛ إذ إنّ الأعمال المكتوبة في هذه المرحلة كانت متأثّرة بالمؤلّفين القدماء، يضاف إلى ذلك- كما أسلفنا- أنّ الحد الفاصل، بين العربية الفصحى، وعربيّة ما قبل الفصحى غير واضح (Blau, 1988, p. 255؛ בלאו، 2017، עמ' 18-19، 24-25).

فعربيّة ما قبل الفصحى- كما يظن "بلاو"- تبدو، من وجهة نظر لغويّة: نوعًا لغويًّا يمكن أن يسمّى "عربيّة قديمة"؛ إذ تتعارض مع البنية العربيّة الموجودة؛ فالاختلاف واضح وبيّن بين النوعين[1]: العربيّة القديمة والعربيّة المولّدة (Blau, 1988, p. 255).

العربية الكلاسيكيّة / الفصحى

كان العرب في الجاهليّة يتحدّثون- وفقًا لما تشير إليه المصادر العربيّة- لهجات مختلفة: منها اللهجات الشرقيّة، التي انتشرت في منطقة الخليج العربيّ، وأخرى غربيّة تضمّ لهجات الحجاز، وبالإضافة إلى هذه اللهجات، فقد كانت هناك لغة شعريّة، والتي يشار إليها بـ "الكلاسيكيّة". ويذهب "بلاو" أنّه لا يجب المبالغة في الفروقات بين لهجات القبائل، وحتى في الفروقات بين اللغة الفصحى واللهجات (Blau, 1981, p. 2؛ בלאו، 2017، עמ' 18-19,24-25)، إذ إنّ هذه اللهجات كانت قريبة من بعضها من حيث المبنى؛ فقد كانت ذات نزعة تركيبية/ تأليفية (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، صفحة 232)، بمعنى أنّها تدلّ على مصطلحات متعدّدة بكلمة واحدة، وتتشابه في تصريف الفعل والاسم. وعليه: فإنّ ذلك، يسهّل عمليّة الانتقال من لهجة إلى أخرى (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 194-195، 334-335؛ Blau, 1981, p. 2). وهذا يعني

[1] هذا الاختلاف بين العربيّتين: القديمة والمولّدة هو الذي دفع "بلاو" إلى تقسيم تاريخ العربية إلى مرحلتين أساسيتين، وكلتا المرحلتين تنقسمان إلى مراحل أخرى.

أيضًا أنّها كانت وثيقة الصلة بالعربيّة الفصحى الكلاسيكيّة، مقابل اللهجات العربيّة الحضرية الوسيطة التي يغلب عليها الطابع التحليليّ (Blau, 1961, p. 225)[1]. ويشير "بلاو" إلى أنّ ترتيب الكلمات وحده –الذي يحدّد وظائف المكوّنات في جملة ما– ليس تأليفيًّا ولا تحليليًّا "؛ ويمكن للمرء أن يعترف من غير تردّد بأنّ اللغات التحليليّة تكشف بوضوح عن توجّه واضح نحو التمييز بين الفاعل والمفعول المباشر، مثلًا، عن طريق الترتيب الثابت للكلمات.. ومع ذلك، فإنّ التلازم بين النمط اللغويّ التحليليّ والترتيب الثابت لكلمات، ليس أمرًا لازمًا بأيّ حال" (Blau, p. 30).

فما يذهب إليه "بلاو" هنا يلتقي تمامًا مع أقوال يوهان فوك من حيث عدم وجود فروقات بين اللهجات والأنواع اللغويّة الأخرى، كلغة الشعر ولغة الخطابة، وأنّ السامع لم يكن بحاجة إلى تعلّم حتى يتمكّن من فهم هذه اللغة، فيقول: إنّ اللغة العربيّة كانت محصورة، من قبل، في الجزيرة العربيّة، وكان هناك إضافة إلى اللهجات بعض الأنواع اللغوية المشتركة، ومن أبرزها اللغة التي كان يستخدمها خطباء القبائل في خطبهم، ولغة الشعر، وهما النوعان اللذان تطوّرا قبل الإسلام وتوسّعا بتأثير اللغة التي أنزل بها القرآن الكريم، وكانت لغة الشعر قريبة من اللغة التي كانت تستعمل في الكلام اليوميّ، وكانت القصائد ما زالت تُرتجل في المناسبات، ولم يكن فهمها يفرض على السامعين المرور بأيّ نوع من التعليم المحدّد (المزيني، 2000، صفحة 63).

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ اللهجات العربيّة تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من المركّب اللغويّ، وهي أداة الاتّصال اليوميّة المفضّلة لجميع المتحدّثين العرب، وبالرّغم من أنها تُدرس عادةً كظاهرة منفصلة، إلّا أنّه ربّما ينبغي النظر إليها بطريقة أكثر شمولًا، جنبًا إلى جنب مع اللغة العربيّة الفصحى الحديثة، وهو الخطّ الذي اتّخذه "هولز" في مسحه الكامل (المزيني، 2000، الصفحات 85–86).

[1] قارن مع: يوهان فوك، العربية، ص3: "لم يقم عند محمد ومعشره فرق هامّ بين لغة القرآن وبين لغة العرب أيّ قبائل البدو، ولا يمنع ذلك أنه كانت هناك فروق بين لهجة مكة ولهجات البادية، وبين هذه الأخيرة بعضها مع بعض".

فاللهجات العربيّة من حيث أصولها، كما تشير دائرة المعارف الإسلاميّة، تراوحت بين ثلاث نظريّات رئيسة: الأولى: ويمثّلها "تشارلز فيرجسون"، وتنصّ على أنّ جميع اللهجات مشتقّة من "الكويني"، وهي لغة قبليّة تتعارض مع اللغة العربيّة الفصحى، والتي نشأت في المعسكرات العسكريّة الأولى قبل الفتوحات الكبرى للإسلام، وهذا من شأنه أن يفسّر الاختلافات الهيكليّة بين اللغة العربيّة الفصحى وجميع اللهجات العربيّة. أما الثانية: ففيها يقترح "فريستيغ" أنّ عمليّة اكتساب اللغة العربيّة من قبل عدد كبير من المتحدثين الأجانب هي أساس الاختزال الهيكليّ الذي يشهد عليه العديد من اللهجات، وترى نظرية ثالثة في اللهجات العربيّة التطوّر الطبيعيّ للّهجات العربيّة القديمة (المزيني، 2000، صفحة 86).

ولمّا كان "بلاو"، في كثير من أبحاثه، قد تحدّث عن الفروقات الضئيلة بين اللهجات، وقربها من بعضها بعضًا، وأنّها كانت ذات نزعة تركيبيّة/ تأليفيّة؛ الأمر الذي كان يسهّل عمليّة الانتقال من لهجة إلى أخرى، فإنّه يرى– كذلك– أنّ ظهور نمط اللهجات العربيّة قد حدث عند القبائل التي أسهمت في ثقافة الشعر قبل الإسلام، ذلك لأنّه يصعب عليه – كما يشير– أن يتصوّر إمكانيّة أن يكون متكلمو اللهجات العربيّة قادرين – دون مساعدة من النحو العربيّ النموذجيّ– على نظم الشعر باستخدام اللغة العربيّة القديمة، وألّا يظهر في إنتاجهم ما يدلّ على أثر اللهجات العربيّة التي يقال إنها لغتهم الأم (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، صفحة 41). مضيفًا في موضع آخر أنّ اللهجات البدويّة استمرت في انتمائها إلى النمط اللغوي للعربية القديمة في القرون الهجرية المبكّرة؛ ذلك أنّه من غير المتصور أيضًا أن يستطيع متكلمو اللهجات العربيّة نظم الشعر العربيّ الفصيح من غير أن يتأثّروا باللهجات العربيّة التي كانت أمًّا لهم (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 229–230). فاللهجات العربيّة– كما يرى "بلاو" – كانت قد اتسمت، في قرون الهجرة المبكرة، بالانقسام الثنائيّ الأساسيّ إلى: اللهجات البدويّة التي تنتمي إلى نمط العربيّة القديمة، وإلى اللهجات الحضريّة (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 229–230).

وبالرّغم من التماثل البنيويّ الأساسيّ بين اللهجات البدويّة، والعاميّات الحضريّة، إلّا أنّ هناك تنوّعًا عظيمًا في كلا النوعين؛ فمن غير الممكن الحديث عن لغة بدويّة عامّة نشأت- كما يُزعم- في معسكرات جيوش الفتح لكي تكون الأساس للعربيّة النموذجيّة المبكّرة، أو اللغة المشتركة، وهي التي يُفترض أن تكون اللهجات الحضريّة قد تفرّعت عنها. وقد انتصرت، بمرور الوقت، القوى الجاذبة؛ أي الانتحاء العام والاتصال المتبادل، لهذا، أصبحت اللغة المشتركة للهجات الحضرية التي أخذت في التأثير المتزايد في العاميات البدوية، جزءًا من التطوّر اللغويّ الذي ما يزال مستمرا (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 229-230).

وبالرّغم من العلاقة الوثيقة بين العربيّة النموذجيّة التي تنتمي إلى النمط اللغويّ للعربيّة القديمة، وبين اللهجات العربية، إلا أنّ هناك فوارق واضحة جدًّا بين هذين النمطين اللغويّين؛ إذ حافظت العربيّة النموذجيّة على رصيد الأصوات الصامتة للّغة ما قبل الساميّة، بصورة تكاد تكون كاملة، أمّا في المجال الصرفيّ التركيبيّ: فقد تقلّصت الاختلافات بين العربيّة القديمة واللهجات العربيّة (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، صفحة 229)، حتى وصلت إلى متوسّط عامّ؛ ففي حين اتّصفت العربيّة القديمة بالميل بصورة متزايدة نحو الاتصاف بالنمط التأليفي التركيبي (المزيني، 2000)[1]، نجد أنّ اللهجات العربيّة مالت إلى النمط التحليلي (المزيني، 2000)[2]؛ أي أنّها صارت تعتمد بشكل أقلّ على الصرفيّات المتّصلة.

وإضافة إلى هذه اللهجات، كانت هناك لغة شعرية، والتي يشار إليها بـ "الكلاسيكية". ويذهب "بلاو": إلى أنّ هذه اللغة الكلاسيكيّة الفصحى كانت بمثابة لغة راقية تشتمل على مفردات لغويّة وسمات صوتيّة وصرفيّة وتركيبيّة لعدّة لهجات قبليّة.

[1] نقلا عن كريتشمر: النمط التأليفي: هو تضمين عدد من المفاهيم في كلمة واحدة. (الترجمة الشائعة هي النمط التركيبي).

[2] نقلا عن كريتشمر: النمط التحليلي: هو تجزئة الكلمة الواحدة بحسب المفاهيم التي تتضمنها إلى كلمات عدة. ينظر أيضا في: (عمر، 1998، صفحة 114)

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الدارسين كانوا قد اختلفوا فيما إذا كانت هذه اللغة مشتقّة في الأصل من لهجة قبيلة معيّنة، أم كانت منذ البداية لغة للخاصّة (رسميّة)، أم أنّها كانت لغة شعريّة منفصلة عن اللهجات كلّها؛ فيذهب "زويتلر" إلى: أنّ "معظم العلماء[1] (باستثناء اللغويّين العرب القدماء ويوهان فوك) يجمعون الآن على أنّها لم تكن بصورتها هذه لغة يوميّة لأيّة مجموعة لغويّة عربيّة، سواء أكان ذلك قبل الإسلام أم بعده" (المزيني، 2000، صفحة 269).

أما "بلاو"، فليس بين يديه– كما يشير– أدلّة يمكن أن تحلّ مسألة فيما إذا كانت العربيّة الفصحى قد نشأت بلغة قبيلة معينّة، أو كانت منذ بدايتها لغة "بين قبليّة"[2]؛ إذ انتشر العرب، حتى القرن السابع، على مساحة شاسعة من شبه الجزيرة العربيّة، يتحدّثون بلهجات مختلفة تتّسم بوجود بعض المعجميّة، وربما في ذلك الوقت، بعض الخصائص الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة التي دخلتها من مختلف اللهجات العربية (Blau, 1981)، إلّا أنّ الأدلّة تشير إلى وجود لغة "بين قبليّة" منذ نهاية القرن الخامس الميلاديّ، وتمثّل هذه اللغة أو الشكل اللغويّ، الذي يوصف في كثير من الأحيان بأنّه "اللغة الشعرية المشتركة"، والتي يمكن أن نجدها في "أشعار أهل الجاهليّة وكلام الفصحاء والحكماء العرب، وكلام الكهّان وأهل الرجز والسجع والقصيد وغير ذلك من أنواع بلاغاتهم وصنوف فصاحتهم" (الباقلاني، 1986م، صفحة 47).

وينبغي الإشارة هنا، إلى أن "بلاو"، إضافة إلى "هنري فليش" قد وقفا موقف الدفاع عن زعم "فوك"، بأنّ الإعراب كان في أوج ازدهاره في اللهجات البدويّة حتّى القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، ويعترفان، بل يجزمان بالطبيعة غير العاميّة للعربيّة الفصحى، ويؤكّدان عدم إمكان النظر إليها على أنّها تتطابق مع أيّ لهجة محكيّة، كما ذهب "فوك"، ويرفض "بلاو" رفضًا قاطعًا وجود "لغة بدويّة مشتركة" بعد الفتوحات الإسلاميّة (Blau, 1961, p. 255).

[1] ومن نافل القول هنا أن من بين هؤلاء الذين يتحدث عنهم زويتلر كان رابين. انظر فصل رابين في هذه الجزئية.

[2] بين القبلية: يقصد فيها بلاو اللغة المشتركة بين القبائل.

ويلاحظ "بلاو" أن "عدم وجود التصحيحات الوهميّة[1] في القرآن يبين أن العربية الفصحى لم تكن تختلف من حيث البنية– في الأقلّ– عن اللغة التي كانت تُتكلم في مكة"؛ (Blau, 1981, p. 2؛ Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 208–209؛ בלאו، 2017، עמ' 18–19، 24–25)، وهذا يعني أنّ العربيّة المنطوقة في مكة كانت لغة معربة أيضًا؛ إذ لو لم تكن كذلك، لوجب أن يظهر فيها عدد أكبر من الصيغ التي تصوّر غياب الإعراب، وهي الصيغ التي يمكن أن نجدها في أقدم النصوص العربيّة. ولكن "زويتلر" يرى بأنّ هذا الدليل لم يكن كافيًا، ويزعم أنّه يجب أن يُنظر إلى القرآن على أنّه يمثّل التدوين الدقيق، الذي استخدمت فيه وسائل الكتابة المتوفرة والكتّاب المتوفرون– حينذاك– للنصوص التي سمعها الناس مسبوكة باللغة المعربة التي يصاغ بها الشعر، وآمنوا بأنّها موحاة بصورة مباشرة من الله على رسوله، وقد أُنجز هذا التدوين واستقرّ بعد ذلك بصورة يمكن القول بأنّها بلغت درجة عالية من الدقّة والحرص اللذين لم يُطبقا على أيّ نصّ عربيّ، قبل القرآن أو بعده، أما ندرة التصحيحات الوهميّة في النص القرآن ودلالة كتابته على أنّ الإعراب كان موجودًا، فلا تبيّن في الواقع إلّا أنّ الكتّاب كانوا ناجحين في كتابة ما سمعوه فعلًا– وهو العربيّة المعربة على وجه الدقّة– وذلك في الحدود التي سمح بها الخطّ الذي أسّس لكتابة العاميّة (المزيني، 2000، صفحة 338).

ولتأكيد رأيه الذي يقضي بأنّه لا يمكن أن تكون اللهجة التي كان الرسول يتكلّمها بعيدة جدًّا عن العربية الفصحى، يقول: "لا يستطيع المرء الزعم بأنّ محمّدًا كان يقلّد لغة الكهّان، بصورة دقيقة جعلته لا ينحرف كثيرًا عن العربيّة الفصحى؛ ذلك أنّ محمّدًا– وإن تأثّر بالكهّان– فإنه لم يكن ينتمي إلى طائفتهم، بل كان يخاف أن يكون كاهنًا "ففي رواية موقوفة عند ابن سعد عن عروة بن الزبير، يقول النبيّ محمّد ﷺ لزوجته خديجة: إني لأرى نورًا وأسمع صوتًا، وأخشى أن أكون كاهنًا" (رودي، 2009، صفحة 88؛ المزيني، 2000، الصفحات 205–206؛ Blau, 1977, pp. 175-202).

[1] Pseudo-Correction التصحيحات الوهميّة، أو التصحيحات الخاطئة: هي نوع من "التصحيح الزائد"Hypercorrection كما يظهر من خلال ترجمة المصطلحين لدى رمزي البعلبكي، وهي محاولة واعية يقوم بها المتكلم لمحاكاة اللغة النموذجية أو اللغة الغالبة أو اللغة الثانية تفضي إلى صيغة غير صحيحة تسمى صيغة التصحيح الزائد. (ينظر في: (البعلبكي، 1990، صفحة 408)

ويذهب "فيشر" إلى أنّ اللغة بلغت مرحلة جوهريّة في تحقّقها في القرنين التاسع والعاشر، وأنّ مصطلح "العربيّة الكلاسيكيّة" لم يكتسب معناه إلّا في هذا الوقت، وهو ما يوافق في العربيّة المصطلح العربيّ "اللغة الفصحى"؛ إذ كانت كلمة "فصيح" (من قبل)، تعني ببساطة الناطق بالعربيّة، على العكس من الأعجميّ، وهو الذي لا يستطيع أن يتحدّث بالعربيّة (فيشر، د.ت، صفحة 433).

و"فيشر" لا ينظر إلى العربيّة الكلاسيكيّة على أنّها تمثّل مرحلة من مراحل تاريخ العربيّة، بل هي مؤشر لواقع اجتماعيّ لغويّ؛ فنشوء الأنظمة المدرسيّة النحويّة، أيّ النحو العربيّ، يعطينا الحقّ– كما يقول– في أن نعتبر اللغة العربيّة، ابتداءً من شواهدها النصيّة القديمة كالشعر العربيّ القديم، وحتى ظهور مرحلة متأخّرة، وهي العربيّة المكتوبة المعاصرة، لغة واحدة، وأن نطلق عليها اسم "العربية الكلاسيكيّة" (فيشر، د.ت، صفحة 432). فلا يجب أن ينظر إلى مصطلح "العربية الكلاسيكيّة" على أنّه مصطلح دالّ على تاريخ اللغة، بل يجب النظر إليه بوصفه إشارة إلى واقع اجتماعيّ لغويّ[1]، وفي مقابل اللغة العربيّة الكلاسيكيّة، تقف جميع الأشكال الأخرى للعربيّة بوصفها لهجات دارجة، ولا يسري هذا الفهم على العاميّات العربيّة فحسب، وإنّما أيضًا على ما يسمّى بالعربيّة المتوسّطة (فيشر، د.ت، صفحة 432).

ومن ثمّ، فإنّ الحدّ الفاصل، لدى "فيشر" كان في النصف الثاني من القرن الثامن الميلاديّ؛ إذ ظهر التأثير المعياريّ للمدارس النحويّة العربيّة، و"وضع كتاب سيبويه (765 – 796م) في مرحلة هي الحدّ بين مرحلتين، وقد أصبحت العربيّة لغة الثقافة في العالم الإسلاميّ، حتى أنّ غير العرب تعلّموا طرق استخدامها، وقد أسهموا إسهاما جوهريا في تحقيق وحدة اللغة التي أرسى دعائمها النحاة، فقد كانوا يكتبون متحرّرين من التأثّر بعوالق الأشكال اللغويّة الدارجة" (فيشر، د.ت، صفحة 433).

[1] قارن بين أقوال "فيشر" هنا: إذ ينفي بأن تكون الكلاسيكية مرحلة من مراحل تاريخ العربية، بل هي نتاج واقع اجتماعي لغوي، بينما يعتبرها "بلاو" مرحلة من مراحل تاريخ العربية.

العربيّة المولّدة

ظهرت العربيّة المولّدة في أواخر القرن الأوّل الهجريّ- حسب "بلاو"- وامتازت بميلها إلى النوع التحليليّ، الذي يشتمل على عدد قليل من الوحدات الصرفيّة المقيّدة، وليس فيها نهايات إعرابيّة (Blau, 2003, p. 111)، ومن ثمّ، فإنّ العربيّة الوسيطة تشكّل جسرًا يسدّ الثغرة الموجودة بين العربيّة القديمة والعربية المولّدة؛ أي ذلك التنوّع الذي كُتبت فيه نصوص تحتوي على سمات لغويّة تنتمي إلى العربيّة الكلاسيكيّة (الفصحى وما بعد الكلاسيكية) وسمات من العربية المولّدة، وملامح ذات التصحيح الزائد (Blau, 2003, p. 111)، علمًا بأن حجم هذه العناصر يختلف من نصّ إلى آخر (Blau, 2003, p. 117).

وينطلق "بلاو"- كما أسلفنا- من أنّ العرب في الجاهلية كانوا يتحدّثون بلهجات ليست بذات فروق بينها، بل كانت قريبة الواحدة منها للأخرى، ويسهل الانتقال بينها (Blau, 1981, p. 2؛ المزيني، 2000، الصفحات 194-195؛ Blau, 1981, p. 2؛ المزيني، 2000، الصفحات 334-335؛ Blau, 1977, pp. 175-202؛ בלאו، 2017، עמ' 18-19، 24-25)، يضاف إليها اللغة الكلاسيكيّة، وكانت حتى بداية القرن السادس الميلادي بمثابة لغة قبلية راقية، تستوعب مفردات لغويّة وسمات صوتيّة وصرفيّة وتركيبيّة لعدّة لهجات قبليّة (Blau, 1981, p. 2)، لذا، يؤكّد "بلاو" على عدم وجود دلائل تشير إلى ظهور لهجات اللغة العربيّة المولدة في الجاهليّة؛ باعتبار أنّ ظهور العربيّة المولّدة، كان قد حدث في مدن الإمبراطوريّة العربيّة الجديدة، بوصفه أثرًا لغويًّا للفتوحات الإسلاميّة الكبرى، وهذا يفسّر وجود القصص التي تشيد بخصائص لغة البدو (الذين يختلفون عن سكان المدن في استمرار تحدّثهم بلهجات اللغة العربيّة القديمة خلال القرون الأولى من الإسلام)، وتفسّر أيضًا عدم وجود آثار لذلك في العربية المولّدة يمكن أن تميز عربيّة ما قبل الإسلام (Blau, 1977, p. 15).

فقد عاش العرب قبل الإسلام، كما يؤكّد "بلاو"، في عزلة تامّة عن العالم الخارجيّ، وكانوا يتجوّلون من مكان إلى آخر في شبه الجزيرة العربيّة، سعيًا وراء العيش، وقد جعلهم هذا الانعزال يعيشون في

الظروف البدائيّة نفسها التي كان يعيشها أجدادهم؛ فحافظوا على البنيان الأثريّ للغتهم بسبب غياب أيّ انقلاب مؤثّر يمكنه إحداث تغيير جذريّ سريع (Blau, 1981, p. 2)؛ وهذا ما يمكنه أن يقدّم تفسيرًا لظهور الملامح والسمات الأثريّة القديمة داخل اللغة العربيّة بشكل كبير، إذا ما قورنت باللغات الساميّة الأخرى، كالكنعانيّة والآراميّة، رغم ظهور اللغة العربيّة بعد هذه اللغات بمئات السنين، ونجد كذلك أنّ اللغة العربيّة، قد حافظت على طابعها القديم، بالرغم من ظهورها على مسرح التاريخ بعد قرون من العبريّة (Blau, 1981, pp. 2,10 ؛Blau, 1961, p. 255).

فقد ترك الناطقون من غير العرب في المدن لغاتهم، وامتلكوا اللغة العربيّة، في صورتها الجديدة، وسرعان ما سار الناطقون بالعربيّة الأصليّون في أثرهم، وربّما قد بدأ هذا الفارق الاجتماعيّ بين البدو وسكان المدن في الفترة الجاهليّة؛ ما جعل "سيمون هوبكينز" يذهب إلى أنّ أثر العربيّة المولّدة كان قد انعكس بلهجة مكّة في القرآن الكريم؛ فمن الواضح أنّه كان من الممكن تصحيح هذه الانحرافات في النص العلمانّي، إلا أنّ قدسية القرآن حالت دون ذلك، كما يشير (בלאו، 2017، עמ' 20).

وبالرّغم من دحض الادّعاء حول إمكانيّة الشعراء الناطقين بالعربيّة المولّدة أن ينظموا الشعر باللغة الفصحى (בלאו، בלשנות ערבית، 2017، עמ' 19)[1]، يقول "بلاو": "يبدو لي، أنّه لا يمكن الافتراض بأن الشعراء البدو، الذين أسهموا في المشهد الثقافيّ للشعر العربيّ، كانوا قد تحدّثوا في الجاهليّة عربيّة مولّدة، وليس بلهجات تركيبيّة قريبة من اللغة الفصحى" (בלאו، 2017، עמ' 19–20). ويؤكّد أنّ لديه العديد من الأدلّة التي تثبت أنّ البدو، بعد قيام الإسلام أيضًا، كانوا قد تكلموا لهجات تركيبيّة، والتي لم تختلف كثيرًا عن اللغة العربيّة الفصحى. وهذا التعارض بين اللهجات الحضريّة التحليليّة، وبين اللهجات البدويّة التركيبيّة، كان قد انعكس في القصص ال "المشكوك بأمرها أحيانا"، والتي تصف البدو بأنّهم

[1] يذهب هوبكينس Simon Hopkins مذهبا آخر؛ إذ أشار إلى أن الشعراء الجاهليين كانوا قادرين على أن يستعملوا العربية الفصحى دون انحرافات، لأنه بالإمكان امتلاك ناصية اللغة للتأليف (شفويا أو كتابيا) بلغة أجنبية، بوسائل طبيعية ووسائل اصطناعية.

الممثلون الحقيقيّون للعربيّة؛ فحديثهم التركيبيّ الذي حافظ على علامات الإعراب، وصيغ الفعل يبدو أنّه متغيّر من متغيّرات العربية الفصحى (בלאו، 2017، עמ' 19–20).

وعليه، فإنّ البناء اللغويّ للعربيّة قد تغيّر بشكل كامل نتيجة الفتوحات العربيّة الكبرى واختلاط العرب بغيرهم من الشعوب[1]– حسب "بلاو"– وهو ما يراه ابن خلدون فسادًا للعربية؛ إذ امتزجت لهجات القبائل المختلفة، وتجمّعت في تكوين هذه اللهجة ذات السيادة والهيمنة على باقي اللهجات، إضافة إلى عامل حاسم آخر، وهو اتصال العرب بالشعوب ذات الثقافات الأكثر تقدّمًا، في مدن كالبصرة والكوفة؛ فبدأ عدد كبير من سكان هذه البلاد في تعلّم العربيّة والتحدّث بها، ولكن بشكل غير صحيح، باستثناء الخاصّة منهم (Blau, 1981, p. 2؛ בלאו، 2017، עמ' 23). وكانت النتيجة أن ظهرت انحرافات لغويّة في صيغ العربيّة القديمة، ولم تكن هذه الانحرافات مقصورة على تغيّرات عارضة، ولكنّها أحدثت تأثيرًا بالغًا في الأصول والبنية الأساسيّة للّغة العربيّة؛ إذ وجد الأجانب صعوبات كثيرة في التحدّث بالعربيّة، وكان نتيجة ذلك أن قاموا بإسقاط النهايات الإعرابيّة، ولجأوا إلى استخدام أساليب معروفة لديهم (Blau, 1981, p. 3؛ Blau, 1977, p. 4 المزيني، 2000، الصفحات 210–211؛ بلاو، 2005، الصفحات 253–262).

فبعد تأسيس الخلافة، أدّى إنشاء المملكة العربيّة إلى تغيير اتجاه تطوّر اللغة العربيّة الفصحى؛ فقد نشأت في هذه الإمبراطورية الجديدة لهجات العربيّة المولدة ذات النزعة التحليليّة، وبالرغم من ذلك، بقيت العربيّة الفصحى المثال الأعلى بالنسبة للمجتمع العربيّ، وظلت تُستخدم في كلام الطبقة العليا، حتى بداية القرن العاشر، حتى مع نشوء لهجات ذات طابع تركيبيّ في المجتمع البدويّ، لذلك، ظهرت حاجة سكان المدن إلى تدريب أنفسهم على استخدام اللغة الفصحى، وبالتالي، تكوّن الأساس لتشكيل علم اللغة. وعلى أثر ذلك، وحّد علماء البصرة والكوفة اللغة الفصحى، إضافة إلى ذلك، فإنّ الحضارة الإسلامية

[1] يسير فريستيغ على خطى بلاو في تصوره لتاريخ ظهور العربية المولدة؛ فهو يرى أن هذا النوع أصبح منتشرا في الفترات الأولى من الفتوحات، ثم تطور إلى اللهجات العربية المولدة. (ينظر: (فريستيغ، 2003، الصفحات 101–102). ينظر أيضا: (جدامي، 2013، صفحة 49)

الجديدة، وما رافقها من مبادئ ومثل جديدة، كانت قد أدّت إلى تغيير في اللغة الفصحى (فيشر، د.ت، صفحة 433؛ בלאו، 2017، עמ' 23).

أمّا الأدب الذي استمرّ في معالجة مواضيع ما قبل الإسلام، فقد بقي دون تغيير، مع التأكيد على تغيّر لغة النثر العلميّة النموذجيّة في العصر العباسيّ؛ إذ مال البدو إلى الإشارة إلى تفاصيل مختلفة بكلمات خاصّة (مثل الجمال بأعمار مختلفة)، ولكنّ النثر الحديث كان يتجنّب الحاجة إلى هذه الثروة اللغويّة الغنيّة، ولم يعد النحو الجديد يتطلّب الكثير من القراءات والدمج، وظلّ يميل إلى النزعة التي تعود جذورها إلى اللغة الفصحى، وهي تخصيص بنية نحويّة معيّنة بمعنى معيّن؛ ونتيجة لهذا الاختزال، أصبحت بنية الجملة الفصيحة الجديدة دقيقة بشكل ملحوظ، وأصبح بالإمكان التعبير عن سلسلة معقّدة من المفاهيم بشكل مختزل وواضح، ومن الشائع تسمية هذه اللغة، التي استطاعت أن تحافظ – رغم كل التغييرات– على البناء المورفومي الفصيح/ الكلاسيكي، باسم "عربية ما بعد الفصحى" (בלאו، 2017، עמ' 22–23).

ومن خلال المقارنة والمقابلة بين العربية واللاتينية؛ حيث اشتقت اللغات الرومانسية من اللغة الرومانسية الأم، يصل "بلاو" إلى نتيجة وهي: أن لا بدّ للّهجات العربيّة أن تكون قد اشتُقت لغة أم، وهي العربية المولّدة الأم، التي تقترب من العربيّة النموذجية قبل الإسلام، (والتي أتت منها العربيّة الكلاسيكيّة)، والتي لا تُعدّ اللغة السليلة، ومن ثمّ، هناك صلة قرابة بين اللغة العربيّة النموذجيّة قبل الإسلام، والعربيّة المولّدة الأمّ؛ فهما لغتان شقيقتان متماثلتان ومتبادلتا الفهم؛ ذلك أنّ التشابه واضح بينهما، وهكذا، فإنّ هذا التشابه من شأنه أن يسهّل عملية إعادة بناء العربيّة المولّدة الأمّ من خلال تلك العلاقة (Blau, 1981, p. 224)؛ فـ" ليس من اليسير على أيّ باحث الوصول إلى إعادة بناء تلك العربيّة المولّدة، كي نصل إلى العربية المولّدة الأمّ (Blau, 1981-1982, pp. 231-232؛ بلاو، 2005، الصفحات 245–246)، ويصل إلى مجموعة من الصيغ التي يفترض أنّها تبلغه ذلك" (Blau, 1981-1982, p. 233؛ جدامي، 2016، صفحة 319)، ومن الأمثلة التي يذكرها "بلاو" للدلالة

على مثل هذه الصعوبة: كلمة (أيوة) في العامية بمعنى (نعم)، التي يذكر أنها مرتبطة بالشكل الأقدم "أي والله" (ونعم بالله)، وأن تبادل الصيغ مثل (أي والله)، و (أيوا) يعد صحيحا، ومما يثبت صحة هذا الافتراض أن بعض اللهجات تتطابق مع الصيغة القديمة (أي والله)، ومن هنا، يمكن أن يستنتج أن (أي والله وإي والله) من اللغة العربية المولدة المبكرة" (Blau, 1981-1982, p. 233).

فلو أخذت العربيّة المولّدة الأمّ، والتي يعتبرها أمًّا للعربيّة المولّدة، كقاعدة تقريبا، سوف تكون متطابقة مع العربيّة الكلاسيكيّة[1]، ولكنّهما في كثير من الحالات مختلفتان، كما أنّ العربيّة المولّدة الأمّ أو العربيّة المولّدة المبكّرة، مؤكّد اختلافهما عن العربيّة الكلاسيكيّة في عدد من الحالات. وعليه، فإنّ النتيجة التي يمكن الوصول إليها بناءً على ما تقدّم: هي أنّ هناك صيغًا لغويّة تقف بين الكلاسيكيّة والمولّدة، هذه الصيغ المولّدة– كما يراها "بلاو"– يمكن أن تكون أصلًا لهذا التغير الذي حدث في تاريخ العربيّة، ومرحلة من التطور عن العربية القديمة (Blau, 1988, p. 255)؛ فاختلاف المولّدة عن العربيّة القديمة لا يقتصر على الاختلاف بين النوع اللغويّ التأليفيّ، مقابل النوع التحليليّ، بل إنّ ظواهر– كالأفعال المضاعفة والتطابق في العدد وغيرها– قد أعيد بناؤها في العربية المولدة(Blau, 1986, p. 39) .

وقد قدّمت العربيّة المولّدة نوعًا جديدًا من العربيّة أكثر تحليليّة مقارنة مع اللغة العربيّة القديمة، ذات النوع التأليفيّ/ التركيبي، ويمكن القول إنّ اللغة المولّدة كانت نتيجة طبيعيّة؛ إذ ترجع بدايتها إلى نزعات عامّة؛ فقد تحلّلت اللغات الساميّة (الشقيقة للعربية)، مثل: الأكاديّة، الكنعانيّة والآراميّة، منذ مئات السنوات، وطوّرت هذه اللغات صيغها القديمة في مراحلها اللغويّة، التي تشبه نوعيًّا التطوّر الذي حدث للعربيّة؛ من العربيّة القديمة إلى المولّدة، وهو ما دعا "يوهان فوك" إلى القول بأنّ قيمة العربيّة المولّدة "ترجع من الوجهة اللغويّة التاريخيّة إلى أنّها تعين على متابعة اللهجات الشعبيّة الحديثة حتى ظهور

[1] ربما كان هذا التطابق سببا في أن يذهب البعض إلى أن العربية المولدة كانت ظهرت في فترات مبكرة، وهو ما لم يوافق عليه بلاو؛ إذ يقول إن المولدة ظهرت نتيجة الفتوحات العربية الكبرى، ينظر مثلا في יהושע בלאו، בלשנות ערבית، מוסד ביאליק، ירושלים، תשע"ז، 2017، עמ' 19.

الأسلوب التحليلي للّغة، في وقت كانت الآداب العربيّة، المكتوبة بأقلام المؤلّفين المسلمين، لا تزال في أسلوبها اللغويّ، مليئة بالمثل العليا للعربيّة الفصحى" (فوك، 1980، صفحة 110).

وذهب "فيشر" و "ياسترو" إلى أنّ اختفاء النهايات الإعرابيّة كان في الجاهلية؛ والافتراض بأنّ ذلك كان في لهجات مولّدة قبل الإسلام في المفردات والعبارات، أمّا التركيب، فقد كان مرتبطًا جدًّا بالعربيّة الشعريّة المعياريّة، وهي التي كتب بها الشعر، وهو ما لا يراه "بلاو" مناسبًا؛ لأسباب واقعيّة ونظريّة؛ ذلك أنّ نصوص العربيّة الوسيطة تعكس كل مظاهر اللهجات المولّدة، وفي هذه المولّدة تجديدات تبدو في ترتيب الكلمات وغيرها، ما يعني أنّ هذه الظواهر الجديدة سبقت حالة فقدان علامات الإعراب (Blau, 1986, p. 41)، ويذهب "بلاو" إلى أنّ فقدان علامات الإعراب كان قد نتج عن نوع مختلف من النبر غيّر سلوك الصوائت داخل الكلمة (Blau, 1986, p. 43).

وانطلاقًا من أنّ هناك علاقة وثيقة بين العربية المولّدة وبين فهم اللهجات العربيّة الحديثة، يشدّد "بلاو" على أهمية التعاون والعمل المشترك بين دارسي اللهجات وعلماء اللغة العربية الوسطية للاستفادة من المادة الغنية للّغة العربيّة المولّدة القديمة الموجودة في النصوص العربيّة الوسيطة، من أجل فهم تاريخ اللهجات العربية الحديثة بشكل صحيح (בלאו، 2017، עמ' 411، 242–243). فإذا كان الباحثون في اللغات الرومانية قد تمكّنوا من إضافة مصادر مكتوبة لدراسة اللهجات الحيّة، مقارنة مع الباحثين في تاريخ اللهجات العربية الوسطى، يذهب "بلاو" إلى أنهم، بشكل عام، لم يستفيدوا من المواد العربيّة المولّدة في نصوص العربية الوسيطة لفهم اللهجات العربيّة الحديثة. ويتمنى، مع زيادة فهم النصوص العربية الوسطى، أن يزداد تأثير العربية المولّدة على فهم اللهجات العربية الحديثة، وتصبح اللغة العربية المولّدة القديمة جزءًا دائمًا من الدراسة الحديثة للّهجات، علمًا بأن ذلك ليس بالأمر اليسير؛ إذ يعود أحد أسباب عدم استخدام اللغة العربية المولّدة القديمة حتى الآن من أجل الفهم التاريخي للهجات الحديثة إلى الاختلاف اللافت في طرق البحث في هذين المجالين: فبينما تُدرس اللهجات الحديثة من

الحياة نفسها، فإن المواد العربيّة للمولدة القديمة يجب جمعها بعناية من النصوص العربية الوسطى عن طريق عزلها عن خطوط اللغة الكلاسيكية الأخرى والتصحيحات الوهميّة.

فهذه مهمّة معقدة نوعًا ما حسب "بلاو"؛ لأنّها تتطلّب تحديد الطبيعة الخاصة لكل نص (أو مجموعة نصوص)؛ لأنّ ما يمكن اعتباره تصحيحًا مفرطًا في نصّ ما، يكون معياريّا في نص آخر. وربما بسبب هذه الصعوبة، يمتنع الباحثون في مجال اللهجات عادة عن دخول المجال الصعب لدراسة اللغة العربية الوسيطة ليجدوا فيها الخطوط العربية المولّدة القديمة (בלאו، 2017، עמ' 400)، إلّا أنّ هذه الصعوبة– كما يشير– لا ينبغي أن تمنع محاولة عزل هذه الظواهر العربية المولدة القديمة، والتي لها أهمية حاسمة لفهم تاريخ اللهجات العربية الحديثة بشكل صحيح.

العربيّة الوسيطة

إنّ مصطلح "العربيّة الوسيطة" لا يشير إلى فترة معيّنة في تاريخ اللغة، كما هي الحال في اللغة الإنجليزيّة القديمة والوسطى والحديثة– كما يرى "فيشر"– بل هو مصطلح يغطّي مجموعة متنوّعة من اللغات المستخدمة في جميع النصوص مع الانحرافات عن قواعد اللغة العربيّة الكلاسيكيّة؛ فالنصوص التي يمكن تسميتها بـ "العربية الوسيطة" موجودة منذ السنوات الأولى للعصر الإسلاميّ حتّى يومنا هذا، وحتى بعض أشكال الإنتاج الشفهيّ يمكن اعتبارها عربية وسيطة (فيشر، د.ت، صفحة 432).

وتشير دائرة المعارف الإسلاميّة إلى أنّ العربيّة الوسطى لا تشكّل مجموعة متنوّعة منفصلة من اللغة مع مجموعة القواعد الخاصّة بها، ولا يشير المصطلح إلى مرحلة وسيطة بين العربية الفصحى واللهجات؛ فهناك بعض النصوص من العربيّة الوسيطة قريبة من المستوى العالي[1]، وهناك ما هو أقلّ مستوى؛ فهي ليست جديدة، ولا كلاسيكيّة. علاوة على ذلك، يختلف مقدار الانحراف من نصّ إلى آخر،

[1] وهي ما يطبق عليها "بلاو" اسم "العربية الوسطى النموذجيّة".

وحتى في نفس النصّ من جملة إلى أخرى. لذلك، فمن الصواب أن ننظر إلى اللغة العربيـــة الوســـيطة على أنّها سلسلة متّصلة، بدلًا من كونها سجلًا ثابتًا للّغة (المزيني، 2000، صفحة 86).

أمّا العربيّة الوسيطة لدى "بلاو": فهي تلك المركّبة من عناصر من العربيّة الكلاسيكيّة، وعناصـــر مـــن العربيّة المولّدة المبكّرة، بينما يستخدم مصطلح "العربية الوسطى النموذجيّة" للغة النصوص التي كُتبت- بوجه عامّ- بالعربيّة الكلاسيكيّة، ويدخل فيها، مع ذلك- بقدر محدود- عناصر عربية مولّـــدة (بـــلاو، 2005، صفحة 245؛ בלאו، 2017، עמ' 252).

ويعود ظهور العربيّة الوسيطة بين سكان المدن الأصليّين- كما يذهب "بلاو"- إلى نهايـــة القـــرن الأوّل الهجريّ، علمًا بأنّ تحديد تاريخ هذا التطوّر مسألة غير واضـــحة تمامًـــا، إلا أنّ هنـــاك رؤيـــة تـــرى بداية هذا الطور منذ سنة 87 هـــ، وذلك بناءً على اكتشاف برديّة مكتوبة بلغـــة كلاســـيكيّة / فصـــيحة (Blau, 1981, pp. 4-5)، إلا أنّ ناسخي هذه البرديّة من أصل غير عربيّ، لذلك؛ فإنّ فيها انحرافـــات عن الفصحى، وهذا يوضّح لنا السمات الرئيسة للعربيّة الوســـيطة (Blau, 1988؛ Blau, 1999, pp. 227–23.221)، ويمكن مطالعة العربيّة الوسيطة بشكل واضح- كما يشير "بلاو"- في أوّل نصّ عربيّ مسيحيّ تمّ العثور عليه في المسجد الأموي بدمشق، ويعود إلى نهاية القرن الثامن رغـــم عـــدم تحديـــد تاريخه، وهو نصّ مكتوب باللغتين؛ العربيّة واليونانيّة، والجزء العربي من النصّ يبين غياب النهايـــات الإعرابيّة (Blau, 1981, p. 5).

ومن خلال التحليل اللغويّ للبرديّة، والنصوص العربيّة المسيحيّة أيضًا، يمكن أن نستنتج- كمـــا يقـــول "بلاو"- أنّ ظهور العربيّة الوسيطة، كان في المدن، إبّان الفتوحات الإسلاميّة، وأنّ هذه العربيّة الوسيطة انتشرت في الطبقات الدنيا أوّلًا، ثمّ في الطبقات العليا داخل المجتمع المدنيّ، وكان هـــذا خـــلال فتـــرة قصيرة، ومنذ بداية القرن الثامن، بدأ زحف العربيّة الوسيطة حتى وصل إلى الوثائق الرســـميّة، وهـــذا يوضّح أنّها انتشرت حتّى بين الطبقة الحاكمة (Blau, 1981, p. 6).

فالفتوحات العربيّة كانت قد غيّرت تاريخ العرب وظروفهم الاجتماعيّة وطريقة تفكيرهم تمامًا، ومن ثمّ، فقد أثّرت في لغتهم (Blau, 1981, p. 10)؛ فقبل هذه الفتوحات، وخلال الفترة الجاهليّة، حتى بداية ظهور الدعوة، كان العرب يعيشون في عزلة تامّة عن العالم الخارجي، وهذه العزلة تقدّم تفسيرا لظاهرة وجود الملامح والسمات الساميّة القديمة في اللغة العربيّة بشكل كبير إذا ما قورنت باللغات الساميّة الأخرى، كالكنعانيّة والآراميّة رغم ظهور اللغة العربيّة بعد هذه اللغات بمئات السنين (Blau, 1981, p. 10&2؛ Blau, 1961, p. 225؛ בלאו، 2017، עמ' 21).

وإذا كان ابن خلدون يرى أنّ الاحتكاك بغير العرب قد أدّى إلى فساد العربية؛ إذ يقول: "ثم فسدت هذه الملكة (ملكة اللغة العربيّة) بمخاطبتهم الأعاجم، وسبب فسادها أنّ الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيّات أخرى غير الكيفيّات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصوده؛ لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيّات العرب أيضا، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا هو معنى فساد اللسان العربي" (ابن خلدون، 1992، الصفحات 554–555)، فإنّ "بلاو" يرى أنّ الفتوحات العربيّة كانت قد غيّرت البناء اللغويّ للعربية بشكل كامل؛ إذ امتزجت لهجات القبائل المختلفة، وكوّنت هذه اللهجة ذات السيادة والهيمنة على باقي اللهجات، إضافة إلى عامل آخر: وهو اتصال العرب بغيرهم من الشعوب ذات الثقافات الأكثر تقدّمًا، في مدن كالبصرة والكوفة؛ فقد أخذ عدد كبير من سكان هذه البلاد في تعلّم العربيّة والتحدّث بها، ولكن بشكل غير صحيح، باستثناء الخاصّة منهم (Blau, 1981, p. 2)، فكانت النتيجة أن ظهرت هناك انحرافات لغويّة في صيغ العربيّة القديمة، ولم تكن هذه الانحرافات مقتصرة على تغيّرات عارضة، ولكنّها أحدثت تأثيرًا كبيرًا في الأصول والبنية الأساسيّة للغة العربيّة؛ إذ وجد الأجانب صعوبات كثيرة في التحدّث بالعربيّة؛ فأسقطوا النهايات الإعرابيّة ولجأوا إلى استخدام أساليب معروفة لديهم (Blau, 1981, p. 3).

وبتلخيص موجز: فإنّ اتّصال العرب بمجموعات كانت لغاتها قد فقدت الإعراب منذ زمن بعيد، هو السبب في اختفاء الإعراب والاتّجاه نحو الطابع التحليلي العام؛ وهما السمتان اللتان تميّزان الأشكال اللهجيّة العربيّة كلّها منذ قرون، ويمكن اكتشاف وجودهما في المخطوطات التي كتبت باللهجات العربيّة الحضريّة التي نشأت بعد الفتوحات الإسلامية (Blau, 1961, pp. 220-224؛ Blau, 1988, p. 61).

ومن نافل القول أنّ للنصوص العربيّة الوسيطة أهميّة بالغة في فهم تاريخ اللغة العربية وتطوّرها، واللهجات الحديثة، لكون اللهجات العربيّة الوسيطة الحلقة المفقودة بين العربيّة الفصيحة واللهجات العربيّة المولّدة، من هنا؛ فإنّ البحث في طبيعة العربيّة الوسيطة، ربّما يكون ذا دلالة عظيمة للفهم الأكمل للّغات الساميّة القديمة (Blau, 1988, p. 61)[1]؛ فتاريخ اللغة العربية اللغوي- كما يراه "بلاو"- ينقسم إلى مرحلتين أساسيّتين: العربيّة القديمة، والتي تمتاز بالنمط التأليفيّ/ التركيبيّ، والعربيّة المولّدة، التي تمتاز بالنمط اللغويّ التحليليّ، أمّا الثغرة الموجودة بين العربيّة القديمة والمولّدة، فيمكن صنع جسر لها من خلال المادّة اللغويّة المبكّرة، وهذه المادّة موجودة فيما سمّاه بالعربيّة الوسيطة: تلك اللغة التي كتبت بها نصوص تحتوي على سمات لغويّة تنتمي للعربيّة الفصيحة، وسمات من العربية المولّدة، والملامح ذات التصحيح الزائد، مع الأخذ بعين الاعتبار أن حجم هذه العناصر يتنوع من نص إلى آخر (Blau, 2003, p. 111).

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفهم للعلاقة بين العربية الوسيطة والفصيحة والمولّدة، كان قد أُهمل في الأبحاث الحديثة؛ فالعربيّة المسيحيّة، والعربيّة اليهوديّة هما، من حيث الكيانات اللغويّة، منفصلتان؛ ليس لأنّ المركّب العربيّ النموذجيّ يبرز بصورة أقلّ عمّا هو في النصوص الإسلاميّة، بل بسبب واقع التقاليد الأدبيّة واللغويّة المنفصلة في هذين العنصرين الاجتماعيّين (בלאו، 2017، עמ' 243-242)، وبالتالي: فإنّ العربيّة الوسيطة تُعدّ عاملًا ثقافيًّا بارزًا، خاصّة أنّ هناك بعض النصوص المهمّة في

[1] قارن بين أقوال "بلاو" هنا، وبين ما جاء على لسان زكريا أبو حمدية الذي يرى باللهجات العربية المعاصرة امتدادًا لتلك اللهجات المولّدة، نتيجة انتشار العرب مع الإسلام في أمصار الدولة الإسلاميّة. (أبو حمدية، 1989، صفحة 826).

الأدب العربيّ كانت قد كُتبت بلغة مشتركة تميّز هذه اللغة، إضافة إلى بعض عناصر العربيّة المولّدة الموجودة في هذه النصوص (בלאו، 2017، עמ' 21).

فتحديد وتنظيم قواعد اللغة الفصحى- كما يشير "جاك هنري"- كان قد دفع العلماء المسلمين إلى الاهتمام الكبير بلغة التحرير التي رُتّبت قواعدها بالاعتماد على النص القرآن والشعر القديم، فقلّت معرفتهم للغة التخاطب المستعملة في عصرهم، باستثناء الجاحظ الذي جمع بعض المفردات غير الصحيحة في أواخر القرن الثاني الهجريّ، ويبيّن هذا الذي جمعه تعقّد الحالة اللغويّة بعد الفتح بسبب اختلاط العرب بغيرهم.

فقد كان المسلمون- كما يذهب "هنري"- أكثر احترامًا للغة التحرير، بخلاف المسيحيين واليهود الذين أدخلوا في لغتهم وأدبهم بعض العبارات العاميّة، ولا شكّ أنّهم لم يتفطنوا لهذه الظاهرة؛ إذ كانت رغبتهم هي التعبير بالفصحى الحقيقيّة؛ ممّا أدّى إلى ما أسماه "بلاو" بـ "فرط التصحيح"؛ أي أنّهم استعملوا بعض الصيغ بصفة قياسيّة، دون مراعاة كيفيّة التطبيق للقاعدة النحويّة، وذلك لقلّة جريانها في اللهجات، أي تعميمهم، ومثال ذلك استخدامهم المطّرد لصيغة المثنى المرفوعة بصورة خاطئة؛ إذ نجد في مخطوطات المسيحيّين نحو: "بالكتابان"، بدلًا من "الكتابين"، ويمكن أن تفسّر هذه الظاهرة بترك الناطقين للألف وحصر إعراب المثنى في الياء فقط؛ فأدّى ذلك إلى أن يبالغ الكاتب منهم في التفصيح إلى درجة الخطأ، فيترك الياء حتى في المواضع الموجبة لها، لاعتقادهم أنّها استعمال عاميّ. ويسمي "بلاو" هذه الحالة بـ " العربيّة الوسيطة الأدبيّة النموذجية"، ومن الصعب أن يميّز فيها بين ما سببه التصحيح الزائد، وبين ما هو راجع إلى خصائص اللهجة، ولقد استفاد اللغويّون في زماننا استفادة كبيرة من مخطوطات المسيحيين واليهود؛ لأنّ هذه الوثائق يرجع أقدمها إلى القرن الثاني الهجريّ (جرانت، 1981، الصفحات 36-37).

وتكمن أهميّة النصوص العربيّة الوسيطة– حسب "بلاو"– في إعادة بناء بداية العربيّة المولّدة، وإعادة بناء تاريخيّ مميّز ومفهوم للعربيّة المولّدة؛ إذ تصبح مهمّة دراسة الشواهد الأقدم للعربيّة المولّدة سهلة عند جمع الظواهر التي تنحرف في هذه النصوص عن العربيّة الكلاسيكيّة/ الفصحى (Blau, 2003, p. 111؛ بلاو، 2005، صفحة 245،247).

من جهة أخرى، فإنّ عمليّة الفصل بين العناصر العربيّة المولّدة، والعناصر الكلاسيكيّة ليست بسيطة؛ إن كان ذلك لعدم وضوح الحدود الدقيقة للعربيّة الكلاسيكيّة، خاصّة وانّنا لسنا في وضع يمكّننا من دراسة عدد كبير للغاية من النصوص التي تعدّ كلاسيكيّة، إلّا من خلال معرفة ما يمكن أن ينظر إليه على أنه كلاسيكيّ حقًّا، ومن جهة أخرى؛ ربّما لا يعكس بعض ما انحرف عن الأسلوب الكلاسيكي الصارم، عربية مولّدة حقا، بل ربما يكون نتيجة تطوّر أدبيّ لما بعد الكلاسيكيّة (بلاو، 2005، صفحة 246).

ولعلّ هذه الحدود، غير الواضحة، التي يتحدّث عنها "بلاو" هنا، هي ما جعلته يذهب في أكثر من مناسبة، إلى تقسيم "داخلي" مركّب للعربيّة الوسيطة؛ فالعربيّة الوسيطة الأدبيّة النموذجية تحتوي في مجموعها على سلسلة من المستويات ممزوجة دون حدود من عناصر العربيّة الوسيطة والفصحى، ومع ذلك، تقسم بشكل عام إلى ثلاثة أنواع رئيسيّة:

1. العربيّة الوسيطة المفصّحة
2. عربية وسيطة شبه مفصّحة
3. مزيج / خليط من العربية الفصحى والعربية والوسيطة (Blau, 1988, p. 257)؛ وهي التي ربّما تسمى بعربية ما بعد الفصحى، كما ذهب "فيشر" (Blau, 1988, p. 257).

ومن الواضح أنّ مثل هذا التقسيم الذي ذهب إليه "بلاو"، وباحثون آخرون أمثال "فيشر"، يعتمد أساسًا على نسبة الفصحى في هذه النصوص، مقابل العاميّة أو شبه الفصيحة.

فقد أراد أصحاب النصوص التي كتبت بالعربيّة الوسطى النموذجية أن يكتبوا عربية كلاسيكيّة/ فصحى حقيقيّة، لغة نخبة المثقفين في زمنهم، ولمّا كانت معرفتهم بالعربيّة الكلاسيكية / الفصحى قاصرة ومحدودة، فإنّهم لم يستخدموا بشكل خاطئ صيغًا عربيّة مولّدة فحسب، بل بنوا في طموحهم لكتابة عربية كلاسيكيّة/ فصيحة، صيغًا لم تكن كلاسيكيّة، ولم تكن عربيّة مولّدة أيضًا، وهذه الصيغ سُمّيت "شبه مفصحة" (بلاو، 2005، صفحة 246)، فهي صيغة ليست كلاسيكيّة بدرجة كافية؛ إذ إنّها مركّبة من ملامح كلاسيكيّة وعربيّة مولّدة. الأمر الذي يرفضه جمال الدين كلوغلي قائلًا: كم سيكون ساذجًا شرح انحرافات نصوص العربيّة الوسيطة عن القاعدة النحويّة لمثل هؤلاء المؤلّفين على كونها نقصًا في تعلّم نحو الفصحى، ولكم هو ملحّ عرض إشكاليّة الموادّ اللغويّة للعربيّة الوسيطة على أسس حديثة، كما يرى أنّ هناك عبثًا علميًّا باعتبار العربيّة الوسيطة سلة مهملات لكلّ شيء، باعتبارها لا تحتوي على مجموعة نصوص مترابطة (جدامي، 2016، صفحة 322).

وإذا كان ثمّ صيغ محدودة خاصّة بالعربيّة الكلاسيكيّة فقط، وليس بالعربيّة المولّدة، فقد استخدموا، أحيانًا، صيغًا خاصّة بالعربيّة الكلاسيكية على المستوى التركيبيّ الذي لا تفترق فيه صيغ العربيّة الكلاسيكيّة عن صيغ العربيّة المولّدة، فقد كانت رغبة الكتّاب في استخدام العربيّة الكلاسيكيّة كبيرة، فاستخدمت كلّ من العربيّة الكلاسيكيّة والعربيّة المولّدة صيغًا مشابهة، وأُطلق عليها "صيغًا مفصّحة (بلاو، 2005، صفحة 246)".

فبعد تدهور المستوى الثقافيّ، وتغيّر لغة البدو من لهجات ذات مبنى تركيبيّ، إلى لغة تحليليّة، لم يعد البدو ممثّلين للكلام العربيّ الأصيل، وتوقّفوا في الطبقات العليا من المجتمع عن الحاجة إلى الحديث باللغة الفصحى، ونشأت لدى الأقليّات الدينيّة، اليهود والنصارى– في الأساس– لغة من الشائع تسميتها "العربيّة الوسيطة"، والتي كان من أبرز ممثليها العربيّة اليهوديّة، والعربيّة المسيحيّة، وبدرجة أقلّ، كانت العربيّة الوسيطة الإسلاميّة، كما تنعكس في البرديات، في الحديث القديم، وفي ترجمة العلوم، والتي في الحقيقة ترجمها أناس من غير المسلمين (Blau, 1966–1967؛ בלאו، 2017، עמ' 24).

وبناءً على ما تقدّم؛ يذهب "بلاو" إلى أنّ أهمّ مصدر لمعرفة العربيّة المولّدة المبكّرة: لغة الأقليّات الدينيّة في الدولة العربيّة، أي: العربية المسيحية والعربية اليهودية؛ فلّما كان المسيحيّون واليهود لا يرتضون بمثال العربيّة إلّا بقدر محدود، خلافًا لأبناء الوطن المسلمين، ولأنهم شغلوا كثيرًا بدراسة دينهم، ولم ينفقوا في دراسة العربيّة إلا وقتًا ضئيلًا، ومن ثم لم يعرفوا عنها إلّا القليل، فإنّ المؤلَّفات العربيّة المسيحيّة، والعربيّة اليهوديّة التي وُجّهت إلى المسيحيّين أو اليهود، كانت تضمّ عناصر عربيّة مولّدة من فترات مبكّرة جدًّا، وقد احتُفظ بمخطوطات عربيّة مسيحيّة تعود إلى القرن التاسع الميلاديّ، وتُعدّ تلك النصوص مناسبة تمامًا لبحث العربية المولّدة المبكّرة (بلاو، 2005، صفحة 248).

وإذا كانت العربيّة الوسيطة بمثابة جسر يربط بين الفصحى والمولّدة -كما يشير "بلاو" في كثير من المناسبات (Blau, 1988, p. 256؛ Blau, 2003, p. 111؛ فيشر، د.ت، صفحة 432؛ Blau, 2003, p. 117)، فإنّ حذف العلامات الإعرابيّة يعدّ أحد التغيرات التي أثرت في العربيّة القديمة لتحويلها إلى عربيّة وسيطة، وتدلّ الوثائق التي عُثر عليها، أنّ العربيّة الوسيطة كانت تحمل في داخلها كلّ السمات البنيويّة التي تميّز اللهجات العربيّة آنذاك، ولولا عدّة اعتبارات لغويّة إضافيّة- كما يذكر "بلاو"- لأمكننا أن نترك مصطلح العربيّة الوسيطة، ونتحدّث فقط عن العربيّة المولّدة (Blau, 1981, p. 3)؛ ومنها أنّ العربيّة الوسيطة نُقلت إلينا من نصوص أدبيّة اختلطت فيها العناصر الفصيحة بالمولّدة، إلّا أنّ لها أهميّتها الثقافيّة، في حين أنّ العربيّة المولّدة تحظى بدور ثقافيّ أقلّ، ولم تقدّم أدبًا حقيقيًّا، علاوة على أنّ طريقة البحث في الدراسات اللغويّة الخاصّة بالعربيّة الوسيطة والعربيّة المولّدة مختلفة؛ وهي عربيّة تدرس من خلال النصوص التي كُتبت بها، وفيها عناصر كلاسيكيّة وأخرى مولّدة، أما اللهجات المولّدة، فتدرس بكل سهولة من خلال الحياة اليوميّة (Blau, 1981, p. 3).

أمّا من حيث الفروق اللهجيّة في نصوص العربيّة الوسيطة، فليس من السهل معرفة اللهجات الخاصّة في نصوص العربيّة الوسيطة (Blau, 1981, pp. 51-55)؛ فلا يقتصر الأمر على تبادل الصيغ والتراكيب الكلاسيكيّة والعربيّة المولّدة وشبه الفصيحة فحسب، بل إنّ الكتابة الخالية من الشكّل، والتي

ظلت متأثّرة بقواعد الإملاء الكلاسيكيّة تأثرًا شديدًا، قد أخفت الكثير من الخصائص اللهجيّة. يُضاف إلى ذلك: أنّ كثيرًا من سمات المؤلّفين اللهجيّة، قد تمّ تجنّبها لإحساسهم بأنّها دارجة، وبسبب هذا الطمس للخصائص اللهجيّة الخاصّة، فإنّ البنية اللغويّة لأغلب نصوص العربيّة الوسيطة متشابهة بشكل لافت. ومع ذلك، فإنّ لهذه النصوص أهميّة ليس لتاريخ اللغة العربيّة فحسب، بل إنّ لغة الكتابة العربيّة في الوقت الحاضر أيضًا، وإن كان ذلك على نحو محدود، تشير إلى عناصر عربيّة وسيطة (بلاو، 2005، صفحة 263).

ومن الواضح أن "بلاو" في طرحه هذا، يسعى إلى محاولة الربط بين العربيّة الوسيطة وبين العربيّة في العصر الحاضر[1]؛ فإذا كان المؤلفون الذين يؤلفون كتاباتهم بالعربية في الوقت الحاضر، على اطّلاع واسع، ليس على مؤلفات الأدب العربيّ الكلاسيكيّ فحسب، بل على نصوص العربيّة الوسيطة في الفلسفة والعلوم الطبيعيّة التي كُتبت بالعربيّة الوسيطة النموذجيّة، فقد تسرّبت عناصر العربيّة الوسيطة إلى لغتهم، وبالرغم من أنّ عناصر العربيّة الوسيطة تشهد في الوقت الحاضر انحسارًا أكثر من العناصر الكلاسيكيّة في لغة الكتابة العربيّة، فإنّها كافية إلى حدٍّ بعيد لإضفاء خاصيّة على نصوص حديثة كثيرة؛ إذ أنّها تشبه النصوص المكتوبة بالعربية الوسيطة النموذجية بدرجة كبيرة (بلاو، 2005، صفحة 263).

ويجب التأكيد هنا، على أنّ "بلاو"، وإن كان يعدّه الكثيرون الباحث الأبرز في هذا المجال[2]، فإنّ تصوّره للعربيّة الوسطى مرفوض لدى بعض الباحثين؛ فإذا كان جمال الدين كلوغلي يرى أنّ أعمال "بلاو" كانت سببًا في الاضطراب الاصطلاحي الذي لحق بهذا المصطلح (جدامي، 2016، صفحة 314)، فإنّ "أفيحاي شفتيل" يرى في التقسيم الذي يقترحه "بلاو" تقسيمًا سطحيا (Shivtiel, 1991, p. 1436)؛ ذلك

[1] يلتقي طرح بلاو هنا مع طرح د. سمر روحي الفيصل؛ إذ يقول: "يمكنني الاطمئنان إذا إلى أن العاميات التي نستعملها الآن في الوطن العربي، ما هي إلا حصيلة التفاعل اللغوي بين اللهجات الوافدة من الجزيرة صحبة الفاتحين ولغات السكان الأصلية". (الفيصل، 2009، صفحة 10)

[2] هكذا وصفه المستشرق الألماني فولفديتريش فيشر. ينظر في: (جدامي، 2016، صفحة 293).

أنّ بعض الظواهر الفرديّة المتّصلة بالعربيّة الوسيطة، يمكن مقارنتها عند الانتباه جيّدًا للسمات الأسلوبيّة؛ فليس من الضرورة أن يعكس استخدام كاتب ما ينتمي إلى العصور الوسيطة لأشكال نادرة من العربيّة الكلاسيكيّة بصورة متكررة تجاهله للاستخدام الشائع أو غير الشائع من اللغة، بقدر ما يعكس رغبته الشديدة في استخدام أسلوب منمّق يقوم على صيغة غير مألوفة وكلمات تجعله متفرّدًا (جدامي، 2017، صفحة 135).

إضافة إلى ذلك: فإنّ ابتعاد "بلاو" عن مفهوم العربيّة الوسيطة كمرحلة تاريخيّة، واعتبارها شكلًا ينتمي لبيئات لغويّة معيّنة ناطقة بالعربيّة، أو مستخدمة لها، كالعربيّة اليهوديّة العربيّة المسيحيّة؛ قد جعل بعض الباحثين، أمثال "بلانك"، يرون في استخدام "بلاو" لمصطلح العربيّة الوسيطة استعمالًا عشوائيًّا، يرمي من خلاله الإشارة إلى فترة تقع بين العربية القديمة والعربية المولّدة، وإلى أسلوب يقع بين الفصحى والعاميّة (جدامي، 2017، صفحة 297).

وينبغي أن نشير هنا: إلى أنّ "بلاو"، في مواضع أخرى سابقة، كان قد نحا نحو اتجاه تاريخيّ؛ فقد أشار إلى أنّه من المألوف– عنده– التمييز بين نوعين من العربيّة المولّدة: الطبقة الأقدم، وعادة ما تسمّى بالعربية الوسيطة، بينما الطور اللاحق يشير إلى اللهجات العربيّة المولّدة، وكلّ منهما تمتلك دلالة ثقافيّة مختلفة؛ إذ إنّ الثوابت اللغويّة للّهجات العربيّة أثناء القرون الأولى للإسلام، عندما نشأت العربيّة الوسيطة، كانت تبدو مختلفة عمّا كان سائدًا آنذاك، إضافة إلى أنّ المناهج الحديثة التي طُبّقت على هذين النوعين من العربيّة المولّدة، تؤكّد الاختلاف القائم بينهما (Blau, 1988, p. 256).

ولكنّه قرّر أن يتراجع ويقرّر أنّ مفهوم العربيّة الوسيطة ليس له مدلول تاريخيّ، وأشار به إلى العناصر العاميّة في نصوص عربيّة تنتمي إلى العصور الوسطى، ولتحديد هذه النصوص التي تشتمل على العربيّة الفصحى والعاميّة (Blau, 1988, p. 187)؛ ربّما لأنّه أدرك أنّ قيمة هذه النصوص محدودة بالنسبة للمنهج اللغويّ التاريخيّ بسبب طبيعتها المختلطة، لكن يبقى التوجه التاريخيّ واضحًا أكثر في

تناول "بلاو" للنصوص العربيّة لمحاولة الإفادة منها في رؤيته لتاريخ العربيّة؛ فالعربيّة الوسيطة ليست جسرًا يربط بين الفصحى والمولّدة فحسب –كما يشير في عدّة مواضع (Blau, 1988, p. 256؛ Blau, 2003, p. 111؛ Blau, 2003, p. 117)[1] بل هي جسر يسدّ فجوة بين المولّدة واللهجات العربيّة الحديثة[2].

ففي المرحلة الأولى من كتاباته، نظر "بلاو" –كغيره من الباحثين أمثال "فلايشر"، ومن بعده "فوك" (فوك، 2000، صفحة 63)– إلى نصوص العربية الوسيطة على أنّها تمثّل، بسماتها، مرحلة وسيطة ما بين العربيّة القديمة واللهجات العربيّة الحديثة، ويبدو أنّ المنظور التاريخيّ لدى هؤلاء كان هدفا لتأريخ العربيّة؛ فنصوص العربيّة الحديثة– لدى "بلاو"– مهمّة لإعادة بناء بداية العربيّة المولّدة وإعادة بناء تاريخيّ مميّز ومفهوم للعربيّة المولّدة، إذ يذكر "بلاو" في أحد بحوثه: أنّ الهدف من البحث هو التشديد على أهمية نصوص العربيّة الوسيطة لفهم تاريخيّ للهجات العربيّة المولّدة، ذلك أنّها تضيف جسرًا يسد فجوة من مئات السنين التي تفصل بداية النوع اللغويّ المولّد عن اللهجات العربيّة الحديثة .[3](Blau, 2008, p. 117)

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ "بلاو" نفسه كان قد أشار إلى فوضى المصطلحات، وأنّه قد استخدم مصطلح "العربية الوسيطة" بدلالتين مختلفتين: الأولى: بمعنى نوع لغويّ من العربية، يتعارض مع

---

[1] ينظر كذلك في: (فيشر، د.ت، صفحة 432)

[2] قارن بين هذا وبين ما يصفه سعيد بدوي بعامية المثقفين "هذا هو المستوى الذي يصل فيه تدهور صفات الفصحى التقليدية إلى حد يصبح معه من غير الممكن أن يبقى داخل حدود – أو من بين درجات – العربية الفصحى. وفي الواقع أننا لو قارنا بين نماذج من أدنى مستوى من "فصحى العصر" ونماذج مشابهة من أعلى مستوى من "عامية المثقفين"، أي في النقطة التي يلتقي فيها المستويان، لو أجرينا مثل هذه المقارنة لوجدنا أن الفرق بينهما في تلك النقطة لا يتعدى وجود صفات محدودة ترجع إما إلى مستوى الفصحى وإما إلى مستوى العامية، وعلى أساس استخدام الواحدة دون الأخرى تتحدد تبعية النموذج نفسه إما الفصحى أو العامية" ينظر في: (بدوي، 1973، صفحة 148)

[3] ينبغي أن نشير هنا إلى أن زكريا أبو حمدية قد ذهب إلى هذا الربط بين اللهجات المولدة، وبين اللهجات العربية المعاصرة، مع قليل من التحفظ؛ إذ يقول: "ويتضح مما سلف، أنني أميل إلى الفرضية بأن اللهجات العربية المعاصرة هي امتداد لتلك اللهجات المولدة، إثر انتشار العرب مع الإسلام في أمصار الدولة الإسلامية، هذا مع أنه لا يمكن الجزم في هذا الموضوع". (أبو حمدية، 1989، صفحة 826).

العربيّة القديمة، وتنعكس اليوم من خلال اللهجات الحديثة، والثانية: بدلالة لغة مختلفة عن العربيّة اليهودية، والعربيّة المسيحية؛ لكونها تحتوي على العربيّة الفصحى وعناصر التصحيح الزائد (Blau, 1981, p. 215؛ جدامي، 2016، صفحة 297).

العربية اليهودية

يُقصد بالعربيّة اليهوديّة ما كُتب باللغة العربيّة أو أيّ من لهجاتها بالحروف العبريّة، بصرف النظر عن الموضوعات التي كُتبت بها، ولقد نقل اليهود بالحروف العبرية كتبًا في الطبّ والفلك والفلسفة والهندسة، إضافة إلى أنّه تمّ حفظ نسخ من نصوص النحو العربيّة، ولا تغطي هذه المخطوطات العلوم والفلسفة والقواعد فقط، بل تتعدّاها إلى القرآن أيضًا (Blau, 1981, pp. 36-37).

فبعد السبي البابليّ عام 586، وتشتّت اليهود وانتشارهم في مناطق مختلفة من العالم، لم تعد العبريّة لغتهم، بل أصبحوا يتحدّثون لغات الشعوب التي لجأوا إليها، ومن أجل أن يحافظوا على ثقافتهم الخاصّة بهم، كتبوا إنتاجهم الثقافيّ والدينيّ بتلك اللغات التي يفهمونها، ولكن، ليست بالحروف الأصليّة لتلك اللغات، بل بالحروف العبريّة (القوسي، 1440هـ، صفحة 6).

وقد أولى "بلاو" عناية خاصّة في أبحاثه لما يُسمّى بـ "العربيّة اليهوديّة"، وهو واضع أسُس الدراسات في هذا الميدان، ويُستخدم هذا المصطلح– كما يشير "بلاو"– بصورة محدّدة، في توصيف الممارسة النصيّة لكتابة اللغة العربيّة بالحروف العبريّة؛ إذ تبنّى معظم اليهود في المناطق التي أصبحت خاضعة الحكم الإسلاميّ – من العراق وحتى الأندلس– اللغة العربيّة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديّ (Blau, 1981, p. 6؛ בלאו، 2017، עמ' 313)، وبدأوا في استخدامها لممارسة حياتهم اليوميّة، وأوّل شاهد على استخدامها في الكتابة، وهي ما تسمّى بالعربيّة اليهوديّة المبكّرة، موجود على ورق البردى، ويتألّف من وثائق وخطابات مجتزأة مكتوبة بما يُعرف بكتابة "الصوتيّات العربية اليهوديّة المبكّرة" (Blau, 1988, p. 188؛ בלאו، 2017، עמ' 31)، وواقع أنّ هذه النصوص مكتوبة على ورق البردى

تضمن أن أقرب تاريخ ممكن لكتابتها هــو 900م (Blau, 1988, p. 188؛ בלאו، 2017، עמ' 31)، ومن الواضح أنّ هناك إشكاليّة كبيرة في مثل هذا المصطلح؛ إذ كيف يمكن النظر إلى العربيّة اليهوديّــة كإطار أو كيان تحكمه ظروف موحّدة، في حين أن ظروف العربية اليهودية وخصائصها في الأندلس لا بدّ أن تكون مختلفة عن نظيرتها في العراق أو اليمن مثلا؟

على كلّ حال، فإنّ مصطلح "العربيّة اليهوديّة" يشير إلى نوع من اللغة العربيّة التي استخدمها اليهود، إن كانت مكتوبة، أو منطوقة، والأدب الذي نتج عنها؛ فهي فرع من اللغة العربية الوسيطة، وهي طور من اللغة العربيّة ما بعد الكلاسيكيّة، التي تنحرف عن قواعد الكلاسيكيّة وتمزج ما بين الكلاسيكيّة وعناصر العاميّة؛ فلم يكتب اليهود، الناطقون بالعربيّة، في العصور الوسطى، باللغة العربيّة الفصحى، وحتّى أنّهم لم يستعملوا العربيّة النموذجيّة إلّا في أحيان متباعدة- كما يرى "بلاو"- وغالبًا ما كتبوا مؤلّفاتهم بالعربيّة الوسيطة، التي تغيّرت فيها عناصر فصيحة/ كلاسيكيّة مع أسس من العربيّة العاميّة (العربيّة المولّــدة)؛ فقد تأثّر هؤلاء بالثقافة العربيّة- الإسلاميّة (בלאו، 1989، עמ' 306)، ورغب قسم كبير منهم بالكتابة بالعربيّة الفصحى، ووضعوا مؤلّفاتهم النثرية باللغة العربيّة، وكذلك الكتب الدينيّة أحيانًا (Blau, 1988, p. 188.257؛ בלאו، 1989، עמ' 312-311؛ בלאו، 2017، עמ' 218-224). ويشهد علــى ذلــك التصحيحات الزائدة، التي تميّز العربيّة اليهوديّة في القرون الوسطى (مرعي، 2010، الصــفحات 48-58؛ בלאו، 1984، עמ' 243-244).

وقد أدت الفتوحات الإسلاميّة للشرق الأدنى وشمال إفريقيا حتى الأندلس، في القرنين السابع والثامن إلى تغيير جوهريّ في النسيج الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ للمنطقة، وتبنّى غير المسلمين اللغــة العربيّــة لمعظم أشكال التواصل المنطوق والمكتوب، واستُخدمت اللغة العربيّة على نطاق واسع بين المجتمعــات اليهوديّة، تجاوز جميع اللغات السائدة وإن حافظوا على ثنائيّة اللغة، وبقيت اللغة العبريّة مقتصرة علــى الشعر الخاصّ بالطقوس الدينيّة والمراسلات. وربّما يعود سبب ذلك إلى حقيقة كونها لغة إداريّة ودينيّــة وثقافيّة؛ إذ تشاركت ليس فقط النخبة المتعلمة من اليهود والمسيحيين والمسلمين، بل عامّة الناس بخلفيّــة

ثقافيّة ذات طبيعة مشابهة، وكتبوا باللغة نفسها؛ وكان بإمكان النصوص والنماذج الأدبية المبتكرة وأشكال الخطاب، التي أُلّفت جميعها باللغة العربيّة المشتركة أن تنتقل بسهولة، وتتخطى جميع الحواجز المجتمعيّة.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذا التقارب بين اللغتين– العربية والعبريّة– كان ذا أثر كبير على المستوى الدينيّ، والفكريّ، والثقافيّ، والسياسيّ؛ فكلتاهما لغة ساميّة، وقريبتان الواحدة من الأخرى من حيث المبنى، وتتشابهان في الثروة اللغويّة لكلٍّ منهما، وقد تأثّرت العبريّة، في العصور الوسطى، تأثّرًا بالغًا بالحضارة العربيّة عامّة، وباللغة العربيّة خاصّة (בלאו، 1989، עמ' 306)؛ إذ يمكن– بسهولة– ملاحظة التشابه بين المفردات، وكذلك يمكن أن نلاحظ أحيانا قلبًا في الأحرف ثابتًا في اللغتين.

ويشير "بلاو" إلى أنّ عدد حروف اللغة العربيّة هو 28 حرفًا، تقابلها 29 من الصوتيّات (الفونيمات) المفترضَة عادة كأحرف الساميّة القديمة، وحرف (السين) فقط في الساميّة الأم، وهو صوت جانبيّ احتكاكيّ، هو الذي اختفى في مرحلة مبكّرة من اللغة العربيّة، وتحوّل إلى شين بالعربيّة (ش)، أما (الشين) الساميّة القديمة نفسها فقد انقلبت إلى (S) وأُدغمت مع (ס السامخ) المسمّاة بالعربيّة (سين).

وفي المقابل، هناك 22 حرفًا في العبريّة؛ ما يعني أنّ في العربيّة أحرفًا غير موجودة في العبريّة، بينما في العبريّة هناك حرف واحد لا نجده في العربية؛ فالحرفان (س، ش) في العبريّة تقابلهما (السين في العربيّة)، وعليه: غالبًا ما نجد أنّ العربيّة هي التي حافظت على حالة الحروف القديمة، وتأتي الأحرف الستة الزائدة لتثبت ذلك (בלאו، 1989، עמ' 306؛ בלאו، 2017، עמ' 218–224).

فالحفاظ على الأصوات في اللغة العربيّة، جعل الباحثين يؤمنون بأنّ اللغة العربيّة هي لغة قديمة، حافظت على صفات الساميّة الأمّ أكثر من اللغات الساميّة الأخرى عامّة، والعبريّة خاصّة. وهكذا: أخذوا يرون المورفولوجيا في العبريّة، وكذلك النحو والمفردات من خلال العربيّة؛ إذ حافظت اللغة العربيّة في جميع هذه المجالات على الساميّة الأمّ، ولا يمكن فهم العبريّة من ناحية تاريخيّة إلا من

خلال العربيّة، وفي كثير من الأحيان، يمكن الإفادة من العربيّة في تعلم قواعد اللغة العبريّة (בלאו، 1989، עמ' 307).

من جهة أخرى، وبالرغم من الفائدة التي يمكن الحصول عليها من القواعد العربيّة، يجب وضع هذه المقارنات في نصابها الصحيح- كما يقول "بلاو"-، فإلى حين ظهور الأكاديّة، كان هناك ظنّ بأنّ هذا المبنى الواضح للعربيّة هو المبنى الأقدم، والذي عنه انحرفت اللغات الساميّة الأخرى، ومن بينها العبريّة، ولكن، منذ أن كُشف النقاب عن اللغات الساميّة القديمة، وبخاصة الأكاديّة، اتّضح أنّ الاستعمالات الحرّة، كما تتجلّى في العبريّة، هي التي تعكس الوضع الأقدم، وأنّ الصرف والنحو في اللغة العربيّة جاء في فترات متأخرة؛ فاللغة العربيّة كانت قد حافظت على شواهد صوتيّة قديمة، ولكنّ الصرف والنحو فيها يمثّل- في غالبيته- تطوّرًا متأخّرًا (בלאו، 1989، עמ' 307-308).

أمّا فيما يتعلّق بالمفردات، فإنّ استعمال العربيّة المبالغ به من أجل فهم العبريّة- كما يرى "بلاو- بدأ منذ التلميذ المسيحي Albert Schultens (1686-1750)؛ إذ رأى بالعربيّة لهجة عبريّة، وقد أوجد نظرية غريبة، يرى – بحسبها- أنّ هناك أشعارًا عربيّة قد كُتبت في فترة النبي موسى، أو في فترة الملك سليمان. وعليه، فقد اعتقد أنه من العدل استعمال الثروة اللغويّة الغنيّة للغة العربية، من أجل فهم التوراة (فريستيغ، 2003، صفحة 13؛ Blau, 1981, p. 2؛ בלאו، 1989، עמ' P308؛ בלאו، 2017، עמ' 218-224).

وفيما يتعلّق بالعربية الأدبية الحديثة، مقارنة باللغة العبرية الحديثة، يذهب "بلاو" إلى أنّ العربية الأدبية الحديثة كانت قد اصطدمت بالعديد من العقبات؛ ممّا جعل وضعها، ربّما، أكثر تعقيدًا من أيّ لغة أخرى غير غربيّة، وقد امتازت كلتاهما: العربية والعبريةّ، بثقافة غنيّة، إلّا أنّ الصعوبات التي واجهت العبريّة واضطرّت للتغلّب عليها، كانت أكثر من تلك التي واجهت إحياء اللغة العربيّة الفصحى (בלאו، 2017، עמ' 24).

فالعربية الفصحى كانت لغة أمّة موحّدة؛ صحيح أنّ هذه الأمة كانت تتكلّم بلهجات تختلف عن العربيّة الفصحى، وتختلف عن بعضها البعض أيضًا، ولكن، رغم هذا الاختلاف، فقد كانت قريبة من بعضها، وقريبة من العربية الفصحى (בלאו، 2017، עמ' 18–19، 24–25)، ومقابل ذلك، فإنّ العبريّة كانت اللغة الأدبيّة لليهود الذين كانوا موزّعين على أصقاع الأرض، وتكلّموا سبعين لغة، ومع ذلك، استطاعت هذه اللغة أن تحيا، كلغة خطاب، بعد انقطاع دام مئات السنوات (בלאו، 2017، עמ' 24–25).

فهذه المجموعة من اللغات الاجتماعيّة الخاصّة التي تكوّنت في هذه البلاد في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، هي التي مكّنت من إحياء لغة الخطاب، ولما لم تكن هناك لغة منطوقة مشتركة لكل السكان اليهود، ولم تكن هناك لغة عالميّة أجنبيّة قد هيمنت، فقد تمكّنت اللغة العبريّة من إحياء نفسها؛ إذ لم تكن هناك أيّة لغة أخرى قد نافستها، بشكل حقيقيّ، لتكون لغة خطاب في الأوساط اليهودية (בלאו، 2017، עמ' 25).

وبالمقابل، فإن وجود لهجات مختلفة في أنحاء مختلفة من العالم العربيّ، قد حال دون إحياء العربيّة الأدبية حتى في الخطاب؛ إذ إنّ الحديث بلهجة معينة في كلّ مكان، كان قد نافس، وبنجاح، على قيادة العربيّة الحديثة حتى على مستوى الكلام المنطوق؛ فقد تنازل الناطقون عن الجهد المرتبط باستخدام العربية الأدبيّة الحديثة أيضًا في الكلام المنطوق، وظلّوا يتكلّمون بلهجاتهم. وهكذا، فقد تشكّل وضع كانت فيه العبريّة تتوحّد في التباين الثنائيّ (العبرية الحديثة مقابل العبرية القديمة)، أمّا العربيّة، فقد كانت تتميّز بتباين ثلاثيّ: (العربيّة الحديثة، العربيّة الفصحى/ الكلاسيكيّة، واللهجات) (בלאו، 2017، עמ' 25).

أما الجانب المشترك بين العبريّة الحديثة والعربيّة الأدبية الحديثة، فهو أنّ طبقات اللغتين القديمة مفتوحة للّغة الحديثة؛ فالطبقات الحديثة، في معظم اللغات، تغطي القديمة، والناطقون بالحديثة لا يفهمون القديمة، بينما في العبريّة والعربيّة، فإنّ الطبقات القديمة مفتوحة للطبقات الجديدة، والذين يستعملون اللغة العربيّة

الأدبية الحديثة، والعبرية الحديثة، بحاجة في كثير من الأحيان إلى الطبقات القديمة من العربيّة والعبرية (בלאו، 2017، עמ' 25).

وعلى ضوء ما سبق، يمكن أن نتصوّر أنّ "العربيّة اليهوديّة" تخدم بصورة مباشرة آراء "بلاو" حول الفصحى واللهجات؛ فهي نتاج العقليّة والبيئة الثقافيّة اليهوديّة الخاصّة؛ إذ يمكن دراستها كلغة مستقلة لها خصائصها كاللغة المالطية مثلًا، التي كانت في بداية أمرها إحدى اللهجات العربيّة، ثمّ أصبحت لغة مستقلّة بذاتها، وقد جاء هذا المصطلح لفصل اليهود أنفسهم عن المجتمع العربيّ الإسلامي الذي يعيشون فيه؛ فهذه السمة القائمة على كتابة العربيّة بحروف عبريّة كما يقول "بلاو" نفسه: "تظهر بوضوح الحاجز الذي فصل معظم السكّان اليهود عن الثقافة العربيّة والإسلاميّة" (Blau, 1981, p. 35)، خاصة أنّ العربيّة اليهوديّة كانت قد احتلّت مكانة خاصّة بين المساهمات الأدبية في الفترة ما بعد التلموديّة، وكانت الأوسع انتشارًا، وكان عدد المتحدثين بها أكثر من أيّ لغة يهوديّة أخرى، وعلاوة على ذلك، كانت وسيلة كتابة لواحدة من أكثر فترات الإبداع الثقافيّ اليهوديّ (فولاندت، 2020، صفحة 106). فهل كان هذا الحال فعلًا وكان هناك ذاك الفصل؟ صحيح أنّ الهدف الرئيس للتعليم اليهوديّ في الكتابة هو اكتساب المهارات في القراءة والكتابة باللغة العبريّة، ولا سيّما الخط النصّيّ لمخطوطات الكتاب المقدّس، ولكن، هناك أدلّة كثيرة على أنّ بعض اليهود تعلّموا القراءة والكتابة بالحروف العربيّة (فولاندت، 2020، صفحة 115). فهل بذلك ما يشير إلى محاولة إثبات فوقيّتهم واستعلائهم، وبناء ثقافة خاصّة بهم رغم كونهم يعيشون داخل مجتمع إسلامي كبير؟

أما فيما يتعلّق بالمسألة التي خلقت قدرًا كبيرًا من الإثارة في أوساط الباحثين اليهود، وهي: ما إذا كان من الممكن منح اللغة العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى وضع لغة منفصلة، وما إذا كانت تنتمي إلى اللغات اليهودية؛ فقد ذهب "بلاو" إلى أنّ اللغة العربيّة اليهوديّة في العصور الوسيطة كانت تعتبر لغة منفصلة أو على الأقل لهجة اجتماعيّة منفصلة (בלאו، 2017، עמ' 308)، معارضًا بذلك الباحثين اليهود ممّن طرحوا آراء تنطوي على كثير من التحيّز والتعصب ليهوديّتهم – حسب رأيه– أمثال "ديفيد

لو جولد" الذي ذهب إلى أنّه لا يمكن الادّعاء على الإطلاق بأنّ اللغة العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى كانت للمسلمين والمسيحيين، وينبغي، في رأيه، ينبغي اعتبارها لغة يهوديّة، ما جعل "بلاو" يصف رأيه هذا بأنّه متطرف ويفتقر للحقائق، وكذلك لا يوافق رأي "أورنان" الذي صرّح به في المؤتمر الذي أقيم على شرف حاييم رابين[1] بأنّ الناطقين باللغة العبرية إنما يعيشون وضع ازدواجيّة لغويّة؛ لأنهم يتكلمون لغة تختلف عن تلك التي في بيئتهم، مؤكّدا أنّ على اللغويّ التثبّت من الحقائق بدل التحيّز لآرائه المسبقة.

ويعلّل "بلاو" رأيه ذاك بأنّ العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى كانت قد تأرجحت بين اللغة العربيّة الوسيطة العامّة، المطابقة لها بشكل شبه كامل، وبين أصولها اليهوديّة في النص العبري الواردة فيه، ما يجعل اللغة العربيّة اليهوديّة في العصور الوسطى غير مفهومة بالنسبة لمن هم ليسوا يهودًا بالرغم من هويتها الأساسية مع اللغة العربية الوسيطة غير اليهودية؛ فاللغات، كما يرى، يمكن أن تكون متطابقة تقريبًا في الكلام اليومي، لكنها في مراحلها الأخرى تصبح غير مفهومة، وأبرز مثال على ذلك هو الهندوسية. وقد تعرّض "بلاو" في طرحه هذا لهجوم حاد من قبل ناقد مجهول في الملحق الأدبي للتايمز بتاريخ 23 سبتمبر 1965؛ إذ وصف طرحه بـ "اللغويّات الصهيونيّة" (בלאו، 2017، עמ' 308–309).

العربيّة المسيحيّة

تحتوي اللغة العربيّة المسيحيّة، التي نُسخت في الألفية الأولى في الأديرة جنوب البلاد، على سمات لغويّة تميّزها عن الأنواع العربية الوسيطة الأخرى. ولأنّ هذه اللغة كانت قد تشكّلت خلال فترة الانتقال من الآراميّة إلى العربيّة، فإنّه يمكن العثور أيضًا على آثار لتأثير الآرامية الحيّة، خاصّة ملامح مورفولوجية؛ لذلك، يجب منح اللغة العربية المسيحية (اليونانية الأرثوذكسية) مكانة لغة مستقلّة، على الرغم من أنّ هذه اللغة العربية الوسيطة، وأنواع أخرى مماثلة للغة العربية الوسيطة كانت مفهومة من

[1] عقد هذا المؤتمر في 1984/3/12.

ناحية لغويّة صرفة. فقد اتضح– كما ذكرنا– أن اللهجات التي تحدّث بها المسلمون الذين هاجروا من شبه الجزيرة العربية من دون خلفية آرامية كانت مختلفة عن تلك التي تحدّث بها المسيحيّون الذين تحدّثوا الآرامية من قبل (كما هو الحال بالنسبة للعربية اليهودية)، حيث كان هناك متحدثون باللغة الآرامية قد اعتنقوا الإسلام، واتّضح أنّ هذه اللهجات كانت مشابهة جدًا للهجات المسيحية؛ لذلك، فإنّ التمييز بين نوعين من اللهجات، كما ذكرنا، تاريخيّ في الأساس، ويعتمد على الهجرة، ويعتمد إلى حدٍّ محدود فقط على الانتماء الدينيّ. من ناحية أخرى، فإنّ الدين المسيحيّ، قد أعطى اللغة العربيّة المسيحيّة طابعًا خاصًا، تمامًا كما شكّل الموروث اليهوديّ عربيّة يهوديّة خاصّة (בלאו، 2017، עמ' 258).

ويصل "بلاو" إلى نتيجة مفادها أنّ الأنواع المختلفة التي تمّ حفظها كتابيًّا من العربيّة الوسيطة، العربية المسلمة – كما يسمّيها–، والعربيّة اليهوديّة، والعربيّة المسيحيّة، متشابهة جدًا بعضها مع بعض باستثناء استخدام الموضوعات الأجنبية لأبناء الديانات الأخرى. إضافة إلى ذلك، فإنّ هذه الأنواع أيضًا تعكس تلك الاختلافات التي تتطلّب أن نفرّق فيها بين مكانة العربية اليهودية الأدبية وبين مكانة العربية المسيحية؛ ولا يمكن أن نستنتج من خلال وجود الأنواع الأدبية المختلفة للغة العربية الوسيطة، التي اختلفت باختلاف ديانة كتّابها، فيما إذا كانت اللهجات المنطوقة مختلفة أيضًا وفقًا للانتماء الدينيّ لمتحدثيها؛ فمن الطبيعي أن تكون هناك لهجات مشتركة وأخرى مختلفة.

تقسيم "بلاو" في ميزان النقّاد

وخلاصة القول: يحاول "بلاو"، من خلال هذا التقسيم، أن يحصر الاختلافات الموجودة بين النصوص المختلفة، علمًا بأنّه قد أشار هو نفسه إلى أنّ الحدود التي تفصل بين العربيّة الكلاسيكيّة وما قبل الكلاسيكيّة غير واضحة[1]؛ لأنّ الأعمال التي كُتبت في مرحلة ما قبل العربيّة الكلاسيكيّة كانت تُقرأ بصورة مستمرّة؛ ومن ثمّ تأثّر بها الكتّاب اللاحقون (Blau, 1988, p. 256). ولعلّ ما دفع "بلاو" إلى

[1] ما جعل بعض الباحثين يصف عمل "بلاو" بأنّه سطحي.

القول: إنّ هذه الحدود غير واضحة، هو ما أتى به "فيشر" من الأمثلة العديدة [1] التي "لا ترقى إلى المستوى المعياريّ"، وإن كانت تنطوي على عدد كبير من التغيّرات التي تميّز لغة ما قبل الكلاسيكيّة، فهذه الأمثلة القليلة "ينبغي أن تكون كافية لإبراز الفروق المهمّة بين مرحلتيّ العربيّة الكلاسيكيّة: مرحلة ما قبل الكلاسيكيّة، والمرحلة الكلاسيكيّة، ولم يتكتّم النحاة العرب على مثل هذه الحالات في استخدام لغة ما قبل الكلاسيكيّة؛ فهم يوردونها في العادة مصحوبة بشواهد شعريّة على أنّها حالات خاصّة لم ترق إلى المستوى المعياري" (فيشر، د.ت، صفحة 436).

من جهة أخرى: فإنّ العرب– كما يذكر "بلاو" (Blau, 1981, p. 1)– كانوا يعيشون– قبل الإسلام– في عزلة تامّة عن العالم الخارجيّ، بينما كانوا يتجوّلون من مكان إلى آخر في شبه الجزيرة العربيّة سعيًا وراء العيش، ومن شأن هذا الانعزال أن يقدّم تفسيرًا لظهور الملامح والسمات الأثريّة القديمة داخل اللغة العربيّة بشكل كبير، فيما لو قورنت باللغات الساميّة الأخرى، كالكنعانيّة والآراميّة – رغم ظهور اللغة العربيّة بعد هذه اللغات بمئات السنين–؛ إذ إنّ هذا الانعزال التامّ عن التأثيرات الخارجيّة، هو ما جعل العرب يعيشون في الظروف البدائيّة نفسها التي كان يعيشها أجدادهم، ومن ثمّ؛ حافظوا على البنيان الأثريّ للغتهم بسبب غياب أيّ انقلاب مؤثّر يمكنه إحداث تغيير جذريّ سريع .(Blau, 1981, p. 2)

إنّ هذا التقسيم الذي يقترحه "بلاو"– الذي فيه يفرّق بين العربيّة القديمة والوسيطة والمولّدة، مضيفًا تنوّعات أخرى؛ كعربيّة اليهود وعربيّة المسيحيين، بل إنّ العربيّة الوسيطة لديه، تنقسم إلى عربيّة وسيطة عاميّة خالصة، وعربيّة وسيطة أدبيّة نموذجيّة، ويقسّمها أحيانًا إلى عربيّة وسيطة مفصّحة، ونوع منها شبه فصيح، ونوع تمتزج فيه العربية الفصحى والعربيّة الوسيطة– هو ما دفع "أ. شفتيل"

[1] من هذه الأمثلة: الأداة "إلا" المكونة من: إن+لا استُعملت فقط في لغة ما قبل الكلاسيكية بوصفها أداة شرط نافية، فتعبير المرحلة الكلاسيكية عن: إن لا تقم نذهب، هو: إن تقم نذهب. أما "إلا" فكان احتمال استعمالها مقتصرا على أداة استثناء. ينظر: (فيشر، د.ت، صفحة 436)

لوصف عمله بأنّه سطحي (Shivtiel, 1991, p. 1436)؛ لا يعكس الأطوار المختلفة للعربيّة، سواء أكانت متعاقبة أم متزامنة (Shivtiel, 1991, p. 1435)[1] لأسباب عدّة، من أهمّها:

أ. اعتراف "بلاو" نفسه بأنّ الحدود بين العربيّة الكلاسيكيّة والعربيّة غير الكلاسيكيّة غير واضحة (Blau, 1988, p. 256).

ب. إنّ ما يسمّيه "بلاو" بـ "عربية ما قبل الكلاسيكية"، لا يمكن أن تعكس المرحلة الجنينيّة لتطوّر اللغة؛ خاصة وأنّ هذه اللغة تشير إلى مصادر الأدب الجاهليّ بكل ما يمتاز به من غنى ومن أساليب بلاغيّة جميلة؛ إذ من غير المعقول أن يُستخدم هذا الأسلوب الأدبيّ وسيلة للتواصل الشفويّ بين الناس كالوسيلة التي تنتمي إلى العاميّة (Shivtiel, 1991, p. 1436)، وليس هناك دليل يؤكّد فيما إذا كانت العربيّة الفصحى كانت تشكّل أداة تواصل في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام أم لا (Shivtiel, 1991, p. 1436).[1]

ت. إنّ معرفتنا باللهجات العربيّة في شبه الجزيرة العربيّة غير كافية لطرح تصوّر واضح عن بنيتها أو مفرداتها؛ لأنّ ذلك سوف يعتمد على مصادر ثانويّة كالكتب التي وضعها النحاة العرب، بالإضافة إلى أنّ أي نتيجة يمكن التوصل إليها، ستعتمد، أوّلًا، على مقارنة مع الفصحى؛ وهذا بحد ذاته يشكل معضلة من الصعب أن نجد حلًّا لها (Shivtiel, 1991, p. 1435).

ث. إهمال نظريّة "بلاو" الوضع الحالي للعربية بصورة تامة؛ إذ إنّ وضع العربية المعاصرة ربما يعكس، إلى مدى بعيد، ما كان قائمًا في جميع المراحل السالفة من مراحل العربية (Shivtiel, 1991, p. 1438)، وبالتالي: كان ينبغي سحب وقائع العربية اليوم على ما كانت عليه آنذاك[2]؛ فعربيّة الأدب الجاهليّ، كما يتصوّرها "أ. شفتيل" لا يعقل أن تكون هي لغة العامّة في ذلك العصر، ويرتبط هذا التصور عنده بتصوّر شامل؛ أنّ هناك تنوّعات في كل عصر من عصور

[1] يبدو واضحا أن "أ. شفتيل Shivitiel, A من خلال أقواله هذه يؤمن بوجود الازدواجيّة اللغوية في تلك المرحلة، عل عكس "بلاو".

[2] من نقاط ضعف رؤية "شفتيل"، كما يرى الجدامي، تصوره للواقع اللغوي في الجاهلية على أنه يشبه الواقع اللغوي المعاصر، وهذا يضعف من مقبولية رؤيته، ذلك أن اللغة ظاهرة اجتماعية، والمجتمع العربي في الجاهلية مختلف كثيرا عن المجتمع العربي الحديث. (ينظر: (جدامي، 2017، الصفحات 142-143).

العربيّة: فصحى، ونموذجيّة، ولهجات عاميّة، في حين يرى "بلاو" أنّ عاميّة الجاهليّة في مكّة كانت قريبة من النوع نفسه الذي تمثّله لغة الأدب العربيّ في ذلك الوقت.

وينبغي الإشارة هنا إلى: أنّ "شفتيل"، وإن كان يأخذ على "بلاو" إهماله لوضع العربيّة الحالي، إلّا أنّه هو نفسه يعترف بأنّ التصنيف العامّ لأنواع العربيّة الثلاثة: الكلاسيكيّة، والحديثة، واللهجات، هو تصنيف سطحيّ بنظر دارسي العربية؛ لأنّه لا يعكس مركّبات اللغة العربيّة المختلفة بنفس الحقبة الزمنية، أو عبر عصورها المختلفة. (Shivtiel, 1991, p. 1442)

ج. يرى "أ. شفتيل" أنّ التحليل الأسلوبيّ الذي اتّخذه "بلاو" مهمّة ليست سهلة على الإطلاق؛ فهناك إمكانيّة لتحليل لغة ما صوتيًّا وصرفيًّا وتركيبيًّا ودلاليًّا، بقدر كبير من النجاح، ولكن، المشكلة الكبرى هنا تكمن في عرض تحليل أسلوبيّ دقيق للّغة؛ ذلك أنّ الأسلوب يتكوّن من مجموعة من العناصر الصوتيّة والصرفيّة والتركيبّة والدلاليّة، يُضاف إليها الأبعاد النفسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة التي تتّصل بالكاتب/ المتكلم، وبالقارئ/ المستمع، وعلاوة على ذلك، هناك الظروف والمواقف التي تشكّل خلفيّة النصّ أو العبارة وطبيعتها، وهو ما يسمّى بالسياق، إلّا أنّ العديد من هذه العناصر تكون مفقودة، وتأتي غامضة، ومن ثمّ؛ تكون عرضة للتخمين، وبخاصة عند معالجة نصّ قديم، وبالتالي، فإنّ أسلوب الرسالة الخاصّة يختلف عن الأسلوب المستخدم في البحوث العلميّة أو الأعمال الأدبيّة، أو في الخطاب المحكيّ من حيث القواعد والمفردات (جدامي، 2017، صفحة 134). وهذا ما أشار إليه أيضًا "فيشر" في مسألة التصنيف الزمنيّ لمراحل اللغة العربيّة الكلاسيكيّة من أنّ "المعرفة الدقيقة بخصائص الاستخدام اللغويّ الذي كان سائدًا في المحيط الزمنيّ لنصّ ما، هي وحدها القادرة على اتخاذ قرار بتفسير معيّن لحالات الغموض النحويّ في ذلك النص" (فيشر، د.ت، صفحة 431).

إنّ التراكيب النحويّة التي تميّز العربيّة الكلاسيكيّة واللهجات التي تعتمد عليها، كانت قد اختلفت ليس عبر مراحلها التاريخيّة المختلفة فحسب، وإنّما اختلفت من مجتمع لآخر، أضف إلى ذلك التأثيرات

الأجنبيّة القويّة التي نتجت عن الفتوحات الإسلاميّة، واحتكاك العربيـــة الفصـــحى باللهجـــات الأخـــرى (Shivtiel, 1991, p. 1439)' فيمكن أن نعثر في العربيّة اليهوديّة– وهـــي أبـــرز الأمثلـــة للعربيّـــة الوسيطة[1] على تركيبات نحويّة وتعابير من العربية الفصحى واللهجات العربيّة، وكـــذلك نجـــد كلمـــات عربيّة وآراميّة. وكذلك الأمر بالنسبة للعربيّة النموذجيّة الحديثة؛ إذ يمكن أن نجد فيها كلمات تنتمي إلى العربيّة الفصحى، وأخرى من العاميّة، وعددًا كبيرًا مـــن الكلمـــات الأجنبيـــة (Shivtiel, 1991, p. 1439)، وعليه: لا يمكننا الحديث عن العربيّة اليهوديّة بوصفها كيانًا متآلفا؛ فقد استخدمها يهود عاشـــوا في مناطق مختلفة من الإمبراطوريّة العربيّة، وكذلك الحال بالنسبة للعربيّة النموذجيّة، فـــلا يصـــحّ أن ننظر إليها على أنّها ضرب موحّد (Shivtiel, 1991, p. 1439). فما يراه "أ. شفتيل" مقبولا بصـــورة كبيرة هو أن يكون للعربية المعاصرة ثلاثة مستويات:

أ. العربية الأدبية: وتختلف عن غيرها من خلال أسلوبها الرفيع، والتي تستخدم عادة في سياق ديني.

ب. العربية النموذجية: وتستخدم بصورة أساسية في التواصل اليومي المكتوب مـــن خـــلال الكتـــاب المعاصرين.

ت. اللهجات: التي تستخدم في مناطق مختلفة من الأقطار الناطقة بالعربية للتواصل الشفهي.

ويشير إلى أن بعض عناصر هذه اللهجات انتقل إلى الأدب العربي الحديث على الرغم مـــن الاحتجـــاج الشديد من الحريصين على نقاء اللغة، مضيفا بأننا نشهد الآن ممارسة متزايدة فـــي اســـتخدام العربيـــة النموذجية المعاصرة التي تتكون من العربية الفصحى، ولكنها تبتعد قليلا عن القواعد الصارمة، وتتســـم بالاستخدامات المستحدثة الناتجة عن تأثيرات أجنبية، فهي في واقعنا اليوم عربية وسيطة، ومن ثم؛ نجد بعض التراكيب فيها يتعارض مع القواعد الكلاسيكية / الفصيحة، ونجد، وبدرجة أقل، كلمات وتعبيرات من العامية لم تكن مستخدمة من قبل في هذا المستوى، ويشير إلى وجـــود التصـــحيحات الزائفـــة فـــي العربية الحديثة، وبخاصة في الخطابات الرسمية والبيانات الشفهية (Shivtiel, 1991, p. 1440).

[1] ينظر: رسم تقسيم "بلاو" لمراحل تطور اللغة العربية.

أمّا عبد المنعم جدامي، فيرى أنّ "بلاو" متأثر بـــ "فيشر" في تقسيمه لمراحل العربيّة، وأنّ الفـــرق بـــين "شفتيل" و"بلاو"، هو فرق بين رؤيتين؛ ذلك أنّ الأخير متأثّر بالمدرسة الألمانية، بدايـــة مـــن "نولدكـــه" و"فوك"، وهي المدرسة الأكثر اعتدالا والأقل شكّا، وبخاصّة هؤلاء العلماء. ومن ثم؛ تأتي كتابات "بلاو" أكثر قربًا لها، وربما كانت امتدادًا لها، بينما هناك تيّار آخر من المستشـــرقين يـــرفض ويشـــكّك فـــي الروايات العربيّة وأحكام النحاة العرب؛ ويتّضح هذا الاختلاف في تصوّر كل مـــن "بـــلاو" و"شـــفتيل" للعربية الفصحى؛ فبينما يرى الأوّل أنّ المرحلة المفصّحة للعربيّة الأدبيّة جـــاءت فـــي القـــرن الثـــامن الهجريّ، وكانت العربيّة الأدبيّة قد رُسّخت على أيدي النحاة في البصرة والكوفـــة، وســـميت بالعربيـــة الفصحى/ الكلاسيكية، والمادّة اللغويّة السابقة لهذه الفترة يصطلح على تسميتها بما قبل العربية الفصحى (Blau, 1988, p. 255)، وهو تصوّر يشبه كثيرا تصوّر الألماني "فيشر" للعربيـــة؛ يـــرى "شـــفتيل" العربية الفصحى تنوّعًا يشكّل معضلة في حدّ ذاتها (Shivtiel, 1991, p. 1440).

وإذن، فإنّ هناك تباينًا كبيرًا بين الرؤيتين؛ فقد تصوّر شفتيل" وغيره من المستشرقين، أمثـــال "رابـــين" و"لارشيه"، أنّ في كلّ مرحلة من تاريخ اللغة العربيّة هناك تنوّعات لغويّـــة ثلاثـــة، وأنّ الازدواجيّـــة اللغويّة كانت حاضرة في جميع هذه المراحل؛ ففي الجاهليّة ازدواجيّة لغويّـــة بـــين العربيّـــة الشـــعريّة والمشتركة واللهجات العربيّة، وبعد الإسلام كانت ما بين الفصحى (التي تأسست على عربيّـــة الشـــعر المشتركة وعربيّة القرآن الكريم)، ومع المشتركة العسكريّة لدى جنود الجيش الإسلاميّ، وبهما تمثّلـــت ازدواجيّة تالية، ثمّ في العصر الحديث، تأتي العربيّة الفصحى الحديثة مع اللهجات العربيّة الحديثة لتمثّل ازدواجية لغوية في العالم العربيّ الحديث، فإنّهم كذلك يرون أنّ الفصحى تشكّل معضلة لا حـــلّ لهـــا، وبالتالي، فإنّ مثل هذا التصوّر يختلف عن تصور ووجهة نظر "بلاو" الذي يرى أنّ الفصحى مرحلة من مراحل العربية (جدامي، 2017، الصفحات 141-142).

وعليه، يرى الجدامي (جدامي، 2017، صفحة 142): تبقى وجهة نظر "شفتيل" بعيدة عن التيار العلميّ الذي يمثّله "فوك" و"بلاو" و"فرستيخ"؛ فالعربيّة الفصحى نوع من العربيّة القديمة في تقسيم "بـــلاو"، أمّـــا

عند "لارشيه"، و"شفتيل"، فهي تنوّع لغويّ ذو مكانة اجتماعيّة، وهي ليست مرحلة تاريخيّة من العربيّة، وإنّما نتجت عن عملية انتقاء من نصوص عربيّة مختلفة على أيدي النحاة، ولم تمثّل حالة واقعيّة للّغة العربيّة، وهذا تصوّر مضادّ للتصوّر الذي يمثّله "فوك" و"بلاو" و"فرستيخ" الذي يذهب إلى أنّ النحاة العرب "لم يكونوا على خطأ لما بحثوا في لغتهم العربية باعتبارها كلًّا لا يتجزّأ، ولغة حيّة، ولغة توليد لغويّ" (فريستيغ، 1987، الصفحات 401-413).

كذلك فإنّ هناك تعارضًا واضحًا بين رؤية "بلاو" والتيار العلميّ من المتّفقين معه، أمثال: "فرستيخ" و"نولدكه" و"فوك" و"فلايشر"، وبين التيار الآخر الممثَّل بـ: "شفتيل" و"لارشيه" و"أونيز" و"رتسو"؛ إذ يرى التيار الأوّل أنّ عربيّة ما قبل الفصحى هي نوع لغويّ يمكن أن يسمّى عربيّة قديمة، ذات نمط تأليفيّ/ تركيبيّ، تتعارض مع البنية اللغوية المولّدة ذات النمط التحليليّ، وبالتالي، لو لم تتّصل عاميّة مكّة، قبل الإسلام، بالبنية اللغويّة القديمة، لعثرنا في القرآن على حالات كثيرة من الانحرافات عن العربيّة النموذجيّة، ويرى "بلاو" أنّ ظاهرة الازدواجيّة اللغويّة كانت نتيجة للفتوحات العربيّة، وأنّ التغيّر بدأ خلال الفتوحات، في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي (جدامي، 2017، صفحة 143).

وتلخيصا لما سبق، يذهب "بلاو" إلى أنّ هناك لغة شعريّة، يُشار إليها بالكلاسيكيّة / الفصحى، إضافة إلى اللهجات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربيّة، وأنّه لا يجب المبالغة في الفروقات بين لهجات القبائل، وحتى في الفروقات بين اللغة الفصحى واللهجات؛ إذ إنّ هذه اللهجات كانت قريبة من بعضها من حيث المبنى؛ فقد كانت ذات نزعة تركيبية/ تأليفية؛ وبالتالي، يرى "بلاو"، أنّ من المسلّم به، هو أنّ الشعراء الجاهليين، وكذلك النبيّ محمّد ﷺ، كانوا يتكلّمون لهجات تنتمي إلى النمط اللغويّ المميّز للعربيّة القديمة، وأنّ هذه اللهجات لا تختلف اختلافًا كبيرًا عن اللغة الأدبيّة التي كانوا يستعملون؛ فالازدواجيّة اللغوية، لم تكن قبل الإسلام، بل نشأت نتيجة للفتوحات العربيّة الكبرى في القرن الأول الهجريّ/ السابع الميلاديّ.

أمّا السبب في اختفاء الإعراب والاتجاه نحو الطابع التحليليّ العامّ، كما يذهب "بلاو"، فيعود إلى اتّصال العرب بمجموعات لغويّة كانت لغاتها قد فقدت الإعراب منذ زمن بعيد، فقد تلاشى دور الإعراب في العربية الوسطى، وغابت علامات التطابق في اللهجات العربيّة التي تطوّرت عن اللغة العربيّة الأم. فهذه التحوّلات التاريخيّة في مسيرة العربيّة الفصحى، جاءت نتيجة تطوّرات أصابت أجهزة اللغة المختلفة: الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والدلاليّة؛ وهو ما أدّى إلى تحوّل بعض الأساليب من نمط تركيبيّ في العربيّات: القديمة والكلاسيكيّة إلى أساليب ذات طابع تحليليّ في العربية الحديثة والمعاصرة.

الفصل الرابع

بين "رابين" و "بلاو"

ذهب رابين إلى الفصل الحادّ ما بين لغة الشعر ولغة الحياة اليوميّة؛ إذ فصل بين العربية ولهجاتها التي تختلف اختلافات كبيرة فيما بينها في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، وانتهى إلى أنّ الازدواجيّة اللغويّة كانت جزءًا رئيسًا من المشهد اللغويّ العربيّ على امتداد مراحله كافّة؛ فقد كانت عربيّة ما قبل الإسلام تخضع لمستويات متفاوتة: الفصحى والبسيطة، ومن ثمّ ربط ذلك باللهجات المعاصرة، منطلقًا من أنّ لغة الشعر كانت متغيّرة، بينما ظلتّ لغة الحياة اليومية ثابتة بعد أن استقلت لغة الشعر، فحافظت على ظواهر لهجية قديمة. فقد كانت الفصحى، إلى حدٍّ ما- بالنسبة له- لغة أجنبيّة بالنسبة لمعظم الشعراء، وكان عليهم أن يكتسبوها بالتعلّم، وكان الوضع لدى البدو الأقدمين شبيهًا بالوضع بالنسبة للعرب المعاصرين الذين يكتبون أشعارهم بلغة قديمة، الأمر الذي يرفضه "بلاو"؛ إذ لم يكن ثمّ ما يعين على هذا التعلّم، ومن المسلّم به- كما يرى- أنّ الشعراء الجاهليين والرسول كانوا يتكلّمون لهجات تنتمي إلى النمط اللغويّ المميّز للعربيّة القديمة.

فالعربيّة الفصحى لم تكن مرحلة تاريخيّة من العربيّة- حسب "رابين"- بل كانت نتاج عمليّة انتقاء من نصوص عربيّة مختلفة على أيدي النحاة، ولم تمثّل حالة واقعيّة للّغة العربيّة، وهو ما جعله يبذل جهدًا كبيرًا في إثبات غياب الإعراب من العربيّة المحكيّة القديمة قبل الإسلام؛ معلّلًا مسألة التفوّق اللغويّ للبدو وفق رواية اللغويين العرب، وبأنّ الإعراب كان "في أوج ازدهاره" في اللهجات البدويّة في حياة الرسول، والقرون الثلاثة التالية تقريبًا. فيما يذهب "بلاو" إلى أن السبب في اختفاء الإعراب والاتجاه نحو الطابع التحليليّ العامّ؛ يعود إلى: اتّصال العرب بمجموعات لغويّة كانت لغاتها قد فقدت الإعراب منذ زمن بعيد.

وقد حاول "رابين" عزل القضايا التركيبية التي أوقعته في حيرة عن الفصيحة؛ متّهما النحاة بأنّهم اهتموا بما وُجد في اللغة الأدبيّة الفصيحة فقط، وعمل على جمع الظواهر التركيبيّة التي بدت له مخالفة للأصول؛ كي يستطيع سلخها عن نظام العربيّة، ويثبت أنّها من لغة الحياة اليوميّة، كذلك أكثر من الظواهر التركيبيّة شديدة الانحراف عن نظام الفصحى؛ ليثبت أنّ ذلك قد كان من لهجات الحجاز. فالعربيّة الفصيحة التي نجدها عند النحويين– كما يرى "رابين"– كانت قد قُعّدت تأسيسًا على لغة شعريّة نموذجيّة، لا تتماثل بالضرورة مع أيّة لهجة، لكنّ الشعراء والخطباء، الذين كانوا يتكلّمون لهجات متعدّدة، كانوا يستعملونها استعمالًا شفويًّا.

وفي المقابل، يرى "بلاو": أنّ العربيّة الفصحى هي نوع من العربيّة القديمة تتعارض بنيته مع البنية اللغويّة المولّدة؛ فقد كانت العربيّة القديمة نوعًا تأليفيًّا، بينما ما يقابلها من العربية المولّدة هو نوع تحليليّ، ولو لم تكن عاميّة مكّة قبل الإسلام تتّصل بالبنية اللغويّة القديمة، لعُثر في القرآن على حالات كثيرة من الانحرافات عن العربيّة النموذجيّة.

ويذهب "بلاو" إلى أنّ هناك لغة شعريّة، يُشار إليها بالكلاسيكيّة / الفصحى، إضافة إلى اللهجات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربيّة، وكانت بمثابة لغة راقية تشتمل على مفردات لغويّة وسمات صوتيّة وصرفيّة وتركيبيّة لعدّة لهجات قبليّة، وليس لديه أدلّة فيما إذا كانت العربيّة الفصحى قد نشأت بلغة قبيلة معينّة، أو كانت منذ بدايتها لغة "بين قبليّة"، إذ انتشر العرب، حتى القرن السابع، على مساحة شاسعة من شبه الجزيرة العربيّة، يتحدّثون بلهجات مختلفة تتّسم بوجود بعض المعجميّة، وربما في ذلك الوقت، بعض الخصائص الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة التي دخلتها من مختلف اللهجات العربية، إلّا أن الأدلّة تشير إلى وجود لغة "بين قبليّة" منذ نهاية القرن الخامس الميلاديّ، وتمثّل هذه اللغة أو الشكل اللغويّ، الذي يوصف في كثير من الأحيان بأنّه "اللغة الشعرية المشتركة" التي يمكن أن نجدها في أشعار أهل الجاهليّة وكلام الفصحاء والحكماء العرب، وكلام الكهّان والشعراء، ويرفض "بلاو" رفضًا قاطعًا وجود "لغة بدويّة مشتركة" بعد الفتوحات الإسلاميّة.

فالازدواجيّة اللغوية– حسب "بلاو"– لم تكن قبل الإسلام، بل نشأت نتيجة للفتوحات العربيّة الكبرى في القرن الأول الهجريّ/ السابع الميلاديّ، ومن أبرز حججه الغياب شبه الكامل للانحرافات اللغويّة في اللهجات العربيّة، إضافة إلى غياب التصحيحات الوهميّة / الخاطئة في النصوص المتأخّرة؛ إذ لم تكن الاختلافات بين اللغة المحكيّة واللغة الأدبية تتجاوز الحدود المألوفة، فلا يجب المبالغة في الفروقات بين لهجات القبائل، وحتى في الفروقات بين اللغة الفصحى واللهجات؛ إذ إنّ هذه اللهجات كانت قريبة من بعضها من حيث المبنى؛ فقد كانت ذات نزعة تركيبية/ تأليفية؛ وبالتالي، يرى "بلاو"، أنّ من المسلّم به، هو أنّ الشعراء الجاهليين، وكذلك النبيّ محمّد ﷺ، كانوا يتكلّمون لهجات تنتمي إلى النمط اللغويّ المميّز للعربيّة القديمة، وأنّ هذه اللهجات لا تختلف اختلافًا كبيرًا عن اللغة الأدبيّة التي كانوا يستعملون. أمّا السبب في اختفاء الإعراب والاتجاه نحو الطابع التحليليّ العامّ– كما يذهب "بلاو"– فيعود إلى: اتّصال العرب بمجموعات لغويّة كانت لغاتها قد فقدت الإعراب منذ زمن بعيد.

إذن، فإنّ هذه التحوّلات التاريخيّة في مسيرة العربيّة الفصحى، جاءت نتيجة تطوّرات أصابت أجهزة اللغة المختلفة: الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والدلاليّة (فريستيغ، 2003، صفحة 112)؛ وهو ما أدّى إلى تحوّل بعض الأساليب من نمط تركيبيّ في العربيّات: القديمة والكلاسيكيّة إلى أساليب ذات طابع تحليليّ في العربية: الحديثة والمعاصرة. من هنا، فإنه من خلال الوسيطة والمولدة / التركيبيّ والتحليليّ يمكن أن نتصوّر العربيّة القديمة حسب "بلاو".

فإذا كان الواقع اللغويّ العربيّ المعاصر بما يشتمل عليه من ظواهر لغويّة، قد أوهم "رابين" وبعض الباحثين، بأنّه امتداد للواقع اللغويّ القديم، فإنّ "بلاو" وغيره من المستشرقين أدركوا أنّ الواقع اللغويّ مختلف باختلاف الفترة الزمنيّة؛ إذ هناك فارق كبير بين واقع العربيّة في العصر الجاهلي، وبين واقعها في الفترة التي تلت ظهور الإسلام؛ خاصّة أنّ انقلابًا حضاريًّا ضخمًا كان قد حدث في حياة شبه الجزيرة العربيّة بعد ظهور الدين الإسلاميّ الذي سعى إلى تغيير صورة المجتمع بما فرض من تشريعات جديدة ألغت كثيرًا من العادات والتقاليد السائدة؛ فكان لا بدّ للعربيّة– أمام هذا الوضع الجديد–

أن تعيد تنظيم قوالبها التعبيريّة القديمة، وأن تبحث عن طريق فيه من التكيّف والقدرة على التعبير عن المعاني الجديدة.

وربّما هذا ما يؤكّد اختلاف منهجيّة البحث والعمل بين "رابين" و "بلاو"؛ فإذا كان "رابين" قد لجأ إلى اختيار نصوص تعضد أفكاره، ووظّف كلّ ما وصل إليه من أمثلة ليحوّلها إلى أدلّة قاطعة، بينما تجاهل الأدلّة الأخرى المخالفة لتصورّاته وآرائه، ما يجعله يجانب الصواب في حالات غير قليلة، فإنّ "بلاو" سار وفق ما كان يتحصّل عليه من موادّ ومعلومات، ولا يجد ضيرًا في تغيير رأيه حين تتوفّر معلومات أخرى إضافيّة؛ أذ يؤكّد أنّ اللغويّ قد يُضطرّ، أحيانًا، إلى تغيير آرائه بعد مزيد من الدراسة[1]؛ نظرًا لتعدّد استخدامات المادّة اللغويّة وتعدّد طبقاتها، مشيرًا إلى أنّ النتائج الجديدة التي يصل إليها، لا تقدّم، بالضرورة صورة شاملة وأكثر وضوحًا؛ فهناك من المادّة الجديدة ما يسمح له برؤية أوضح، والوصول إلى استنتاجات نهائيّة، ولكن في المقابل، حين يتخيّل الباحث أنّ أمامه مادّة بسيطة قد تطورت على ما يبدو في خط مستقيم، قد تكشف له عن صورة متعدّدة الملامح، وبدلاً من أن يظهر التطوّر التاريخيّ أكثر وضوحًا، فإنّه يصبح أكثر غموضًا ومشكوكًا فيه، وعليه: فإنّ مثل هذه الأقوال تؤكّد لنا أنّ ما يتحكّم بآراء "بلاو" ونتائجه هو مقدار توصّله إلى المادّة الجديدة، ومدى انسجامها وتوافقها مع الموادّ المتوفّرة لديه، ومن ثمّ؛ فإن الموضوعيّة والعلميّة هي التي تحدّد تصوّره للعربيّة.

فإذا كان المنهج التاريخيّ يُعنى بتحليل الحوادث التاريخية وتفسيرها كأساس لفهم المشاكل والقضايا المعاصرة؛ فإنّ "رابين" وأمثاله من السابقين واللاحقين من المستشرقين، كانوا قد ذهبوا إلى تطبيق هذا المنهج على الدرس اللغويّ والدراسات الإسلاميّة والقرآن، من خلال ترتيب الوقائع التاريخية ما يتوافق وعقليتهم الغربيّة ومعاييرهم الحضاريّة، دون الأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمعات العربيّة، وعاداتها وتقاليدها، والظروف البيئيّة والاجتماعيّة التي كانت تحكمها؛ الأمر الذي أدى إلى إثارة الشكوك

[1] ينظر: مادة "العربية الوسيطة" في الفصل الثالث من هذه الدراسة وتراجع "بلاو" عن مفهوم العربية الوسيطة. ينظر أيضا: (הופקינס، 2023، עמ' 41).

حول الوقائع التاريخيّة الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة باللغة وتاريخ القرآن وعلومه؛ فادّعى هؤلاء أنّ النصّ القرآن قد طالته تعديلات ونال حظّه من الزيادة والنقصان، وهو ما دفعهم إلى عدم الاعتماد على أعمال القدماء والتشكيك بالمصادر الإسلاميّة على اختلافها، وإن كانوا قد اعتمدوا عليها في أحيان كثيرة، وشهدوا بأهميّتها وأثرها وتأثيرها في الدراسات الحديثة، ما يدلّ على كثير من التخبط في المنهجيّة وطريقة عملهم.

وفي المقابل، فإنّ "بلاو"، الذي يّعدّ أحد تلاميذ "بولوتسكي": "كان لي الشرف أن أكون أحد طلابه، وقد دأبت على استشارته في مواضيع مختلفة، خاصّة في العربيّة الوسيطة؛ فجاءت إصداراتي لتعكس تأثّري الكبير به" (בלאו، 2017، עמ' 393)، قد نحى في تصوّره للعربيّة ونشأة تاريخ الازدواج فيها نحو "يوهان فوك" الذي نظر في وقائع العلاقات اللغويّة، مستندًا إلى نصوص اللغة ذاتها، وملابسات نشأة الازدواج، وممارسات النحاة، فوجد أنّ العربيّة لم تكن تعرف شيئًا من الازدواج، وأنّ ما جاء به تراث العربيّة يدلّ على أنّ الإعراب كان موجودًا في لغة التخاطب، بل بقي منه شيء ماثل حتّى الآن يدلّ على أنّه قد كان (فوك، 1980، صفحة 4)، والفصيحة لديه: لم تكن تتميّز بالإعراب وحسب؛ بل كانت متميّزة ببنية مفرداتها، ونسيج تراكيبها، وأنّ مبالغة النحويين في العناية به، تدلّ على مصداقية جريانه في لغة التخاطب، وانتهى إلى أنّه "لم تكن لهجات القبائل البدويّة بالجزيرة العربيّة بعيدة الاختلاف من الوجهة اللغويّة، بحيث لا يمكن التفاهم، حتى بين القبائل المتباعدة بعضها عن بعض في السكنى والجوار، إذ إن أغلب الفروق – فيما يظهر– كانت في الأصوات والأبنية والمعاني، أو على الأقل هذه هي الفروق التي لفتت أنظار اللغويين العرب، الذين نعتمد على أخبارهم وحدها في معارفنا عن اللهجات البدوية" (فوك، 1980، صفحة 8).

وربّما تبنّى "رابين" هذا المنهج الغربيّ في البحث والتحليل لكونه نشأ في أحضان الحضارة الغربيّة، وعمل في الجامعات الغربيّة حقبة طويلة من الزمن، وكان متأثرًا جدًّا بالرعيل الأول من

المستشرقين[1]، من جهة، ومن جهة أخرى كان "رابين" واحدًا من أولئك الذين عملوا على تحقيق أهداف استشراقيّة يهوديّة خلف منظومة الاستشراق الغربيّة، خاصّة وأنّ الأهداف والمصالح كانت مشتركة بين الطرفين[2]، ومثال على ذلك، ما سبق ذكره في هذه الدراسة من اشتراكه في بعثات أرسلتها إسرائيل إلى مؤتمرات استشراقيّة دوليّة، ومنها المؤتمر السادس والعشرون في نيودلهي عام 1964؛ فالأيديولوجيّة الاستعماريّة الغربيّة كانت أحد الموارد التي استقت منها الأيديولوجيّة الصهيونية جلّ طروحاتها، وهذا ما يؤكّد توحّد الظاهرة الصهيونيّة السياسيّة مع أصلها الغربي كما يشير إبراهيم عبد الكريم، وبالتالي، كان من المتعذّر فصل أداء المستشرقين اليهود عن مجمل العمليّة الاستشراقيّة الغربيّة (عبد الكريم، 1993، صفحة 58)، ولعلّ هذا ما دعا محمّد ربّاع إلى القول: إنّ عمل المستشرقين إلى حدود الحرب العالميّة الثانية كان – كما يبدو – عملًا جمعيًّا منظّما أشبه ما يكون نواة جهاز استخباريّ ثقافيّ، ثمّ تحوّل بعد ذلك، وغدا نظرًا فرديًّا، ولكنّه ظلّ، دون وعي، خاضعًا له، لا ينفكّ من سيطرته (رباع، 2020، صفحة 445)؛ فقد أصيب الاستشراق الغربي، وخاصّة الألمانيّ، بانتكاسة عند مجيء النازيّة إلى الحكم، وانشغل المستشرقون بالحرب وقتل بعضهم، فترك ألمانيا المستشرقون اليهود وبعض الألمان، وتوجّه قسم كبير منهم إلى الجامعات الأمريكيّة، الأمر الذي منح الدراسات العربيّة والإسلاميّة فيها دفعا قويًّا، ثمّ عاد الاستشراق الألماني يستعيد نشاطه بعد الحرب (جحا، 2001، صفحة 259)؛ وربّما في ذلك ما يفسّر الاختلاف بين "رابين" و "بلاو" الذي جاء في السنة ذاتها، هاربًا من النازيّة ليدرس اللغة العربيّة بهدف تأمين ما يعينه على الانخراط في الحياة الجديدة في هذه البلاد؛ فهل يمكن القول إنّ "رابين" كان واحدًا من مجموع المستشرقين، أو معظمهم، ممّن نشروا – قبل الحرب– جوًّا من العدائيّة للشرق حضارة وديناً ولغة، ولم يشأ أن يغرّد خارج السرب، فنهج نهجهم، وسلك طرقهم، خاصّة أن أطروحته قد تزامن ظهورها مع شبه فراغ واختفاء كبار المستشرقين الغربيين ممّن لمعت أسماؤهم في فقه اللغة وتاريخها، أمّا وقد ذاع صيته على مستوى العالم العربيّ، فلأنّ الشرق يرى في المنجز– حتّى

[1] يشير رابين إلى تأثره بـ "فولرز" في مقدمة كتابه" (رابين، 2002، صفحة 27).

[2] ينظر: "تأثير الاستشراق اليهودي على الدراسات الإسلامية في الغرب"، في هذه الدراسة، ص26.

المتوسط– الأوروبيّ عملًا كبيرًا مبهرًا. فلسنا نبالغ إذا قلنا إنّ ما جاء به "رابين" لم يكن ذا شأن كبير في ميزان فقه اللغة لولا تهافت الباحثين من أبناء العربيّة على ما جاء به من طرح، وإن لم يكن السبّاق إلى مثل هذه الآراء في جلّها؟

وعلى كلّ حال، فإنّ رؤية "رابين" لتاريخ اللغة العربيّة لا تتوافق ورؤية "بلاو"، و"فلايشر"، و "فيشر"، و"فريستيج"، و "يوهان فوك" لتاريخ العربية، والذين يتّفقون إلى حدٍّ ما مع تصوّر العرب لتاريخ لغتهم؛ إذ يرون لغة عربيّة قديمة، جاءت منها العربيّة الفصحى، التي اكتسبت سمات كثيرة منها، أمّا لهجات العرب في الجاهلية وحتى الفتوحات الإسلاميّة فقد كانت من هذا النوع اللغويّ العربيّ القديم، وقد أحدثت هذه الفتوحات تغييرًا اجتماعيًّا كبيرًا، ومن ثمّ؛ حدث تغيّر لغويّ للعربيّة، ظهرت من خلاله العربيّة الوسيطة والعربيّة المولّدة. أمّا بالنسبة للعربيّة اليهوديّة التي تحدّث عنها بلاو" في جلّ أعماله، فجاءت تسميتها من باب الافتخار والاعتزاز بالقوميّة اليهوديّة، وتعبيرًا عن رغبة اليهود بالانفصال عن العالم العربيّ؛ فهي عربيّة وسيطة بكلّ المعايير، وبالتالي، لا نرى مبرّرًا لأن يُطلق مثل هذا المصطلح أو هذه التسمية كشيء مستقلّ، وكأنّ اليهود استقلّوا بلغتهم الخاصّة بهم على الرغم من كونهم يعيشون في بيئة عربيّة، وعليه: فإنّ الأمر لا يخلو من موجّهات سياسيّة مبطّنة.

وعلى ضوء ما سبق؛ يمكن القول: إنّ اختلاف النتائج التي توصّل إليها كل من "رابين" و "بلاو"، قد يكون نتيجة لاختلاف الزمان والمكان والموجّهات لدى كلّ منهما، وكذلك اختلاف التعاطي مع المناهج وتسخيرها أحيانًا من أجل الوصول إلى الأهداف المرجوّة، المعلنة منها والمضمرة؛ فقد ظهر "بلاو"، وكأنّه يدعو إلى خطاب استشراقيّ جديد يقوم على النظر إلى التراث العربيّ بمنظار مختلف في تشكيل لغة الخطاب، معتمدًا على الموضوعيّة، ولكن، علينا أن نكون حذرين من بعض أولئك الذين يتّخذون هذا التغيّر نوعًا من المراوغة تماشيًا مع الغرب وتفاعله مع المعطيات الفكريّة للثقافة الإسلاميّة، من خلال بلورة مفاهيم أكثر اعتدالًا وموضوعيّة تضمن الكشف الدائم عمّا تتضمّنه صورة الشرق دون الانزلاق في دائرة الاستفزازات؛ فمن الملاحظ أنّ "بلاو" ما زال يحظى بتقدير كبير على المستوى

اليهودي/ الإسرائيليّ، مقارنة مع باحثين يهود ربّما تفوّقوا عليه بحثًا ودراسة وشهرة في الغرب، ولكنّهم تركوا البلاد أمثال "شلومو جويتن" الذي ترك البلاد واتجه إلى الولايات المتحدة، و"باول كراوس" الـــذي هاجر إلى القاهرة.

الفصل الخامس

أثر الاستشراق اليهوديّ على المحدثين العرب في الدرس اللغويّ

لمّا صرّح "رابين" أنّه اعتمد على استقراء التراث في معالجته لصورة العربيّة، فإنّ محمّد ربّاع يؤكّد أنّ اعتماده كان، بالدرجة الأولى، على أوائل المستشرقين ومصادرهم وموجّهاتهم وآرائهم والموادّ اللهجيّة التي جمعوها، حتّى أصبحت المرجع الرئيس لبني الغرب، ولدراسات كثير من أبناء العربيّة التي تطابق إلى حدٍّ كبير ما لدى "رابين"؛ فقد مثّل كتابه "اللهجات العربية القديمة" حلقة وصل مركزيّة بين السابقين واللاحقين من الدارسين، وكان "مرجعًا مركزيًّا لمن جاء بعده من الباحثين في الغرب، ويصعب أن تجد باحثًا غربيًّا يتحدّث عن صورة العربيّة من دون أن يكون عمل "رابين" لديه جزءًا أصيلًا من مادته" (رباع، 2020، صفحة 196). وتُرجم عمله إلى العربيّة بعد أن ذاع صيته في الغرب (رباع، 2020، صفحة 193)، علمًا أنّه باستثناء أطروحته التي كان قد كتبها ضمن دراسته للّغات الساميّة، لا نعثر إلا على بعض المقالات المحدودة جدًّا ذات الصلة المباشرة باللغة العربيّة، وجلّها يكاد يكون تكرارًا لما جاء في أطروحته؛ إذ كان معظم اهتمامه بالعبرية التوراتية (העברית המקראית)، ووثيقة صحراء يهودا (מגילת מדבר יהודה) ولم يكن محاضرًا للّغة العربيّة طوال مسيرته الأكاديميّة.

فعربيّة ما قبل الإسلام– كما يرى "رابين"– كانت قد خضعت لمستويات متفاوتة: الفصحى والبسيطة؛ إذ نشأت، كما يبدو، في فترة مبكّرة جدا، لهجات من نوع جديد، تقوم على المزج بين لهجات ما قبل الإسلام، من أجل التواصل بين القبائل، وكانت هذه "العربية الشعبيّة" منذ أيّام محمّد، وفيها كُتب القرآن الكريم، وصُحّح فيما بعد. وقد سعى "رابين" جاهدًا إلى الفصل بين لغة الشعر ولغة الحياة اليومية (رابين، 2002، صفحة 347؛ رباع، 2020، صفحة 347؛ Rabin, 1960, pp. 564-567)، بين العربيّة ولهجاتها، ومن ثمّ ربط ذلك باللهجات المعاصرة (رابين، 2002، صفحة 35)، ثم وصل ذلك باللغات الساميّة: "هناك اتّفاق بين العلماء الأوروبيّين على أنّ الفصحى كانت– إلى حدٍّ ما– لغة أجنبيّة بالنسبة لمعظم الشعراء الذين استعملوها في كتابة الشعر، أو بالنسبة لهم جميعًا، وكان عليهم أن

يكتسبوها بالتعلّم، وكان الوضع لدى البدو الأقدمين شبيهًا بالوضع بالنسبة للعرب المعاصرين الذين يكتبون أشعارهم بلغة قديمة، قد تكون غير مألوفة بالنسبة إليهم" (رابين، 2002، صفحة 25).

وحاول "رابين" أن يعزل القضايا التركيبية التي أوقعته في حيرة عن الفصيحة، متّهما النحاة بأنّهم اهتموا بما وُجد في اللغة الأدبيّة الفصيحة فقط، ومن ثمّ يقرّر أنّه قد توصّل إلى أنّ لغة القرآن الكريم أبعد من أن تكون مكيّة خالصة (Rabin, 1955, p. 24؛ حاييم، 1991، صفحة 196)، فقد كان القرآن بلغة الشعر المعربة، ولكنه تأثر بمقدار ما بنطق محمّد للعاميّة القرشيّة (رباع، 2020، صفحة 335).

وقد ذهب "رابين" إلى مقارنة حال العربيّة قديمًا، وحالها اليوم؛ فاللهجات العربيّة المنطوقة اليوم، تطوّرت نتيجة امتزاج لهجات عربيّة قديمة، إضافة إلى تأثير اللغة الأدبيّة ولغات أجنبية مختلفة، فاللهجة اليمنيّة المعاصرة، هي استمرار للّهجة اليمنيّة العربيّة القديمة، ويبدو أنّ شبه الجزيرة العربيّة قد حافظت على بقايا لهجات مختلفة؛ فاللهجة الحجازيّة المعاصرة، لا تشير إلى آثار واضحة بالنسبة للّهجة الحجازيّة القديمة، كما أنه لا يمكن الإشارة إلى بقايا تلك اللهجات من خلال التمازج الذي دخلت إليه.

ومن الواضح أنّ لطروحات "رابين" ومن سبقه من المستشرقين وتوجّهاتهم وطروحاتهم؛ ظهرت تداعيات كبيرة ليس على الدرس اللغويّ فحسب، بل كان ارتباطها بالمضمون الدينيّ والطعن في القرآن الكريم، حتّى أنّ إعادة إنتاج هذه الآراء بشكل خفيّ أحيانًا، وبأسلوب سلس أحيانا أخرى ممزوج بالمدح والثناء، جعل قسمًا كبيرًا من المحدثين العرب (عيد، 1981، صفحة 89؛ أنيس، 1996م، صفحة 43،113؛ عمر، 1988، الصفحات 32–33؛ الصالح، 2009، صفحة 59، 64؛ عبد التواب، 1999، الصفحات 80–91؛ يعقوب، 1982، الصفحات 144–146؛ عيد، 1981، الصفحات 40–48؛ استيتية، 1995، الصفحات 125–126؛ الجندي، 1983، الصفحات 104–105؛ الراجحي، 1996، الصفحات 48–49؛ حجازي، د.ت، الصفحات 43–44؛ عبد التواب، 1999، الصفحات 78–79؛ حسان، 2000، الصفحات 78–79؛ شاهين، 1993، الصفحات 223–224؛ دمشقية، 1981، صفحة 48)، يتلقّفون

آراءهم ويسيرون على "هديهم"، وأجمعوا على أنّ العربيّة كانت تعيش وضع ازدواج في فترة عصر الاحتجاج؛ إذ كانت هناك عربيتان: "العربيّة المشتركة"، أو "الأدبيّة"، أو "النموذجيّة": وهي لغة الأدب والمحافل، وبها نزل القرآن الكريم، ونُظم الشعر، وقد تعذّر على العامّة أن تتمكّن منها لمستواها الرفيع، أمّا الأخرى: فهي عربيّة الحياة اليوميّة، أو غير الأدبيّة، وبها كان يتخاطب أفراد المجتمع في حياتهم اليوميّة العاديّة في أحاديثهم المرسلة، مستدلّين على ذلك بما ورد من كلام الرسول مع الوفود العربيّة، وكتبه إلى الملوك ورؤساء العشائر العربيّة في الدعوة إلى الإسلام وشرح مبادئه، إضافة إلى قراءات القرآن المتعدّدة التي أبيح للعرب القراءة بها تيسيرًا عليهم، لاختلاف اللهجات بين قبائل العرب، وبالتالي، فقد تكوّنت لغة عامّة يفهمها الجميع، أيّ اللغة المشتركة، بتأثير العلاقات والصلات الاجتماعيّة والتجاريّة والدينيّة بين العرب، خاصّة أنّ هناك العوامّ الذين كانوا يجيدون لهجتهم إجادة السليقة، أمّا الفصحى، فربما كانت عصيّة عليهم.

فقد عاشت العربيّة المشتركة– لدى إبراهيم أنيس– قبل الإسلام، مع لهجات القبائل جنبًا إلى جنب؛ وكانت تُصطنع في المجال الجدّي من شعر وخطابة، والأخرى– أيّ اللهجات– كانت تُتّخذ أداة تفاهم بين أفراد القبيلة في دعابتهم وفكاهتهم وبعض أغانيهم، وفي الحديث العابر بين المرء وأهله وعشيرته وذويه (أنيس، 1960م، الصفحات 9–10). فلكلّ قبيلة من القبائل العربيّة كانت لها لهجتها العاميّة التي تتحدّث بها في شؤون حياتها اليوميّة، وبين هذه اللهجات، كانت اختلافات لغويّة، وأنّ القبائل العربيّة استقرّت، في زمن مغيّب قبل الإسلام، على لغة راقية منسجمة، فاتّخذتها لغة أدبيّة مشتركة، بها نزل القرآن الكريم، وتستعملها في الجادّ من قولها شعرًا ونثرًا (أنيس، 1960م، صفحة 276؛ أنيس، 1960م، صفحة 40؛ رابين، 2002، الصفحات 23–24؛ مجاهد، 2009، الصفحات 23–24)[1].

ولم يختلف محمّد عيد عن أنيس وعن كثير من المستشرقين في تصوّره للعلاقات اللغويّة في عصر الاحتجاج؛ إذ قرّر أنّ هناك مستويين لغويين في لغتنا العربيّة: الفصحى ويقابلها اللهجات (عيد، 1981،

[1] قارن مع رأي "رابين" (רבין، 1992، עמ' 114)، ومن الواضح هنا أن أنيسا قد تبنى آراء "رابين" تماما.

صفحة 3)، وقد يُعبِّر عن هذه الفصحى بالموحّدة أو المشتركة أو العامّة، وأنّ مثل هذا الوضع هو نتيجة حتميّة تفرضها الضرورة الاجتماعيّة، وما تقتضيه من تفاوت مستوى الاستعمال وحاجاته، تبعًا لحاجة الناطقين أنفسهم لاستخدام اللغة في المواقف العامّة والراقية، أو مواقف الحياة العاديّة والخاصّة بالبيئة المحلية (عيد، 1981، صفحة 91).

ويذهب رمضان عبد التوّاب مذهب أنيس وغيره؛ فيؤكّد أنّ العربيّة كانت قد وصلت إلينا في صورتين: الأدبيّة والشعبيّة. وتتمثّل الأولى فيما يسمّى بالأدب الجاهليّ، من شعر وخطب وأمثال وحكم، وهو ما يسمّيه اللغة الفصحى، أما الصورة الثانية: فلم تصل إلينا منها أعمال متكاملة- على حدّ تعبيره- وإنّما نصطدم بها فيما روي في كتب اللغة والنحو والأدب، متناثرًا عن لهجات القبائل العربيّة الخاصّة بها (عبد التواب، 1999، صفحة 77)، ولكنّه لا يوافق الرأي القائل بأنّ نزول القرآن الكريم، هو الذي وحّد العربيّة، وأوجد اللغة المشتركة[1]، "لأنّ هذه اللغة نمت وازدهرت قبل نزول القرآن الكريم بها، ولذا؛ تخيّرها القرآن ونزل بها؛ ليفهمه جميع الناس في شتى القبائل العربيّة" (عبد التواب، 1999، صفحة 79). وليس هناك من شك أنّ رمضان عبد التواب- كما يرى الربّاع- قد وقف كثيرًا على دراسات المستشرقين، ولا سيما دراسة "رابين"؛ إذ أحال إليها كثيرًا في سياق كلامه عن ألقاب اللهجات العربيّة، ومن جهة أخرى، فإنه كثيرًا ما يمكن الربط بين ما قاله، وبين ما قال أنيس ترجمة لأقوال "رابين"؛ فكلامه عن صورة العربيّة لا يتجاوز أن يكون تلخيصًا لما تناثر من أعمال المستشرقين، ومن الواضح، أنّ ما أورده من الحقائق، لا يتجاوز التلخيص لما كان عند "رابين" في وصف العربية (رباع، 2020، صفحة 421).

ويرى إميل بديع يعقوب أنّ لكلّ قبيلة كانت لهجتها أو لغتها الخاصّة بها، كما كان، إلى جانب هذه اللهجات جميعًا، لغة مشتركة جامعة، استمدّت خصائصها من لهجات وسط شبه الجزيرة وشرقها،

[1] قارن مع أقوال نهاد الموسى: "فالقرآن كان قد وطّد للعرب بنيان لغة مشتركة تنتظم لهجاتهم في ائتلاف عريض". (موسى، 2012، صفحة 65).

متولّدة بتأثير التجارة والحجّ والظعن، وكان التواصل بين العربيّ وأفراد قبيلته يتمّ بلغة هذه القبيلة، حتى إذا خطب أو نظم، أو خاطب أحد أفراد القبائل الأخرى، عمد إلى اللغة المشتركة (يعقوب، 1982، صفحة 146).

ويؤكّد سمر روحي الفيصل أنّ اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي اللغة الأدبيّة المشتركة، وهي التي اصطُفيت في العصر الجاهليّ طوال قرون لا نستطيع تقديم تحديد علميّ لها، فهي لغة الشعر الجاهليّ والحكم والأمثال والخطب قبل ظهور الإسلام، ولغة القرآن والحديث الشريف بعد ظهوره، وقد كانت العامّة تفهم هذه اللغة وتستعملها، كما كانت الخاصّة تنظم بها شعرها وخطبها وأمثالها (الفيصل، 2009، صفحة 7).

وإلى جانب اتفاق هؤلاء بوجود اللغة المشتركة، كانوا قد اختلفوا في تسميتها، وزمن نشوئها ومكانه، وسماتها، وأصلها؛ إذ تراوحت أسماؤها بين: اللغة الشعرية –المشتركة، الشعبية، الشعرية القديمة، الراقية، المنسجمة، الأدبية، الفصحى الموحّدة، العامّة، المشتركة الجامعة، الوسطى (تقوم بين لغات أولئك الذين يتكلمونها جميعًا)، الأدبيّة.

أمّا من حيث زمن نشوئها ومكانه؛ فهناك من يذهب إلى أنّها نشأت في زمن مغيّب، وهناك من لا يعرف عن طفولتها وتاريخها في مراحلها الأولى، وهناك من يذهب إلى أنّها نمت وازدهرت قبل نزول القرآن الكريم بها، وهناك من يعزو سرعة انتشارها في العراق والشام ومصر إلى الفتوحات الإسلاميّة[1]، وهناك من يرى أنّها لا تنتمي في ظواهرها وعناصرها إلى قوم بأعينهم أو بيئة معيّنة، وهناك من يرى بأنّها استمدت خصائصها من لهجات وسط شبه الجزيرة وشرقها، وهناك من يذهب إلى أنّها انتظمت جميع أنحاء شبه الجزيرة العربيّة.

[1] قارن مع "بلاو"؛ إذ يرفض رفضا قاطعا أن تكون هناك "لغة بدويّة مشتركة" بعد الفتوحات الإسلاميّة.

أمّا من حيث سماتها؛ فهناك من يرى أنّها تحتلّ مستوى أرقى من لهجات الخطاب، ولذلك لم يتقنها إلّا الخاصّة من العرب، وهناك من يرى العكس تماما؛ إذ كانت العامّة تفهم هذه اللغة وتستعملها، كما كانت الخاصّة تنظم بها شعرها وخطبها وأمثالها؛ فكانت اللهجات العربيّة قريبة من اللغة الأدبيّة المشتركة، وهناك من يرى أنّها أصبحت لغة الأدب بشعره ونثره، ولغة الدين، ولغة السياسة والاقتصاد، وهناك من يرى أنّها اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهناك من يرى أنّ القرآن الكريم كان قد وطّد للعرب بنيان لغة مشتركة تنتظم لهجاتهم في ائتلاف عريض، وهناك من يرى أنّها نمت وازدهرت قبل نزول القرآن الكريم بها، ولذا، تخيّرها القرآن ونزل بها.

وكما اختلفوا في تحديد هذه اللغة المشتركة النموذجيّة؛ فقد اختلفوا أيضًا في أصلها؛ فمنهم من ذهب إلى أنّها تجميع من لهجات كثيرة، ومنهم من ذهب إلى أنّها لهجة قريش، وقد اختلف هؤلاء مع القدماء في أمر رئيسيّ: يتمثّل في علاقة القرشيّة بغيرها، فهي، عند القدماء، أفصح اللهجات، واللهجات الأخرى فصيحة أيضًا، أمّا عند القائلين بالازدواج، فهي اللغة التي اتُّخذت نموذجيّة عند غير أهلها، ممن كان لهم لهجات مختلفة عن القرشيّة من حيث المستوى والبنية والتركيب (عيد، 1981، صفحة 126؛ الصالح، 2009، صفحة 109؛ الراجحي، 1972، صفحة 120؛ رابين، 2002، صفحة 40؛ حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ حسّان، 2000).

فليس خافيًا أنّ جعل القرشيّة عاميّة كان من مقاصد المستشرقين الرئيسة؛ وذلك بهدف سحب الواقع المعاصر على ما كان عليه قديمًا، والإيهام بتلك الصلة بينها وبين العاميّات المعاصرة، تمامًا كما هي عاميّات اليوم موصولة بالفصحى، أمّا وقد تعذّر ذلك، فقد أصبحت غايتهم أن يثبتوا مقولة الازدواج؛ ولتحقيق هذه الغاية كان لا بدّ من وصف القرشيّة بالمثاليّة أو النموذجيّة والراقية والأدبيّة؛ الأمر الذي من شأنه أن يفضي إلى أنّ لهجات العرب، غير القرشيّة، كانت عاميّة، وهو ما ذهب إليه "رابين" بأنّ العربيّة تعود إلى لهجات متعدّدة، وأنّها خليط، وراح يؤكد الرأي القائل بأنّها كانت لغة قريش (حاييم، 1957، الصفحات 561–583؛ حاييم، د.ت، صفحة 44)، ونسب– كغيره من المستشرقين– الاختلاف

إلى القدماء؛ إذ ادّعوا أنّ الفصيحة هي لغة قريش[1]، وبالتالي، فقد اقتنع كثير من الباحثين العرب المحدثين (الصالح، 2009، صفحة 348،109؛ عمر، 1988، الصفحات 18–19؛ حسين، 1933، صفحة 108؛ أنيس، 1992، صفحة 276؛ الفيصل، 2009، صفحة 7). بأنّ هذا كان واقعًا، وأنّ المستشرقين أنكروا ذلك لأسباب دينيّة وعقديّة، فراحوا يدافعون عن هذا الرأي، ردًّا على رفض المستشرقين، وتحاملهم على القدماء وعلى لغة قريش التي هي لغة النبيّ، فانجرّوا إلى رفض الرأي القائل بأنّها ليست لغة قريش؛ ظنًّا منهم أنّهم يتشبّثون بأقوال القدماء، وأنّ في ذلك دفاعًا عن القرشيّة والنبوّة والقرآن الكريم، حتى أصبح هذا تثبيتًا لمقولة الازدواج (رباع، 2020، الصفحات 601–603/ج1).

وبالتالي، فإنّ هذه الاختلافات في الآراء والتصوّرات ربّما تؤكّد لنا مدى تأثّر هؤلاء الدارسين من أبناء العربيّة بمقولات "رابين" وغيره من المستشرقين، إذ لم يبصروا في أقواله إلّا تحليلًا صوتيًّا ومنهجًا مقارنًا، ودرسًا لغويًّا بارعًا، حجب عنهم كلّ ما فيه من مقولات اجتهد من خلالها أن يعثر على تفسير يباعد بين الفصيحة واللهجات، فإن جاءت الظاهرة اللهجية، التي يعالجها، لا توافق رأيه، أسرع إلى الشك فيها، علاوة على أنّه قرّر أنّ الإعراب قد انحلّ قبل الإسلام، وزال من لغة الكلام، وظلّ في لغة الشعر.

ولمّا كانت هذه الآراء والطروحات متعلّقة بشكل مباشر بمسألة الإعراب ودوره الذي أنكره "رابين" وبعض المستشرقين؛ فقد دعا أهل التيسير من أبناء العربيّة، فيما بعد، إلى إلغائه، بحجّة أنّ لهجات الحديث عند العرب، منذ أقدم عصورها، كانت غير معربة، أيّ خالية من مظاهر الإعراب؛ فأقرّوا بذلك بصعوبة النحو العربيّ بسبب الإعراب، وأنّه موجود فقط في لغة الآداب، شعرًا وخطابة ونثرًا (رابين،

[1] "من أمثلة ذلك: قول ابن جني، بأن قريشا، في فصاحتها "قد ارتفعت عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضبع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء" (ابن جني، الخصائص، 11/2). وقول ابن فارس: "أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن قريشا أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة. وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب، تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم، وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب" (ابن فارس، 1993، صفحة 55)

2002، صفحة 35؛ רבין، 1999، עמ' 122–123) فاللهجات كانت شيئًا آخر غير الفصيحة، وأنّ الفصيحة كانت قصرًا على لغة الشعر آنذاك.

فقد شكّ "رابين" في أكثر الظواهر اللهجيّة التركيبيّة ثبوتًا، واتّهم النحاة أنّهم جعلوا التعدّد في الوجوه خلافات لهجيّة، ثم شكّ في سلامة حواسّ اللغويين في كلّ ما سمعوه من الأعراب معربًا، واتّهمهم بتحريف النصوص وتعديل النظام التركيبيّ للسّمات اللهجيّة في الكلام الذي كان يُسمع من الأعراب، كي تتّسق مع قواعدهم، وأفتى بأنّ النحاة "اهتموا بما وُجد في اللغة الأدبيّة الفصيحة فقط" (رابين، 2002، صفحة 22)، وأنّهم افترضوا تراكيب لمعالجة الألفاظ، ولم يلتفت إلى القواعد النحويّة التي تنعدم أدلّتها من لغة الشعر أو القرآن الكريم، سواء أكانت من الوجوه اللهجيّة أم من القواعد الكليّة (رباع، 2020، الصفحات 345–346). وبالتالي: فقد قرّر أنّ الإعراب قد انحلّ قبل الإسلام، وزال من لغة الكلام، وظلّ في لغة الشعر (Rabin, 1955, p. 26؛ حاييم، 1991، الصفحات 191–205).

فبينما كان كثير من الباحثين يعدّون الإعراب عنصرًا أساسيًّا من عناصر اللغة (الصالح، 2009، صفحة 119،122؛ وافي، 2004، صفحة 164؛ السامرائي، 1981، صفحة 52)، لا يكاد إبراهيم أنيس يتصوّر أنّ العربيّة وحدها تحتفظ بمثل هذا النظام الإعرابيّ الدقيق "المعقد الذي أعيا السابقين واللاحقين من أبناء العربية، ثم يندثر كل هذا في اللغات السامية الأخرى، غير مخلف فيها إلا تلك الآثار الضئيلة النادرة التي يلمحها المستشرقون في بعض هذه اللغات" (أنيس، 1996م، صفحة 202). فلم يعرف العرب الإعراب قبل نهاية القرن الأوّل، وبداية القرن الثاني للهجرة، وكانوا يسكِّنون أواخر الكلمات دائمًا، باستثناء الحالات التي يلتقي فيها ساكنان يقع أوّلهما في آخر كلمة، بينما يقع الثاني في بداية الكلمة التالية (Blau, 1977, pp. 175-202؛ المزيني، 2000، الصفحات 184–193)، وبالتالي، فإنّ النحويّين المسلمين كانوا قد اخترعوا ذلك الإعراب عندما رَأَوْا تغير أواخر الأسماء في اللغة اليونانيّة، فحفّزهم الأمر إلى أن يكون في نحوهم ما هو مشابه لما عند اليونان، فكان ذلك الإعراب.

فالإعراب– في رأيه– ليس في حقيقته إلّا ناحية متواضعة من نواحي اللغة (أنيس، 1996م، صفحة 183)، وقد عدّه الناس مظهر ثقافتهم ومهارتهم الكلاميّة؛ "فمراعاة الناحية الإعرابيّة كانت من صفات اللغة الأدبيّة، بل لقد كوّن فيها عنصرًا عظيم الأهميّة، عدّ منذ الجاهليّة مقاسًا من مقاييس الفصاحة" (أنيس، 1992، صفحة 76؛ رباع، 2020، صفحة 352)، حتّى أنّهم راحوا يتنافسون في إتقانه، ويخضعون أقوال الأدباء لميزاته "فليس الفصيح في رأيهم إلّا من راعى قواعده، وأخذ نفسه بإتباع أصوله ونظامه" (أنيس، 1996م، صفحة 183)، وعليه: فإنّ أقوال أنيس هنا هي إعادة إنتاج لما يقوله "رابين"؛ من أنّ إضافة حركات الإعراب لا تجعل من العربيّة اللهجيّة عربيّة الفصحى بمجرّد إضافة حركات الإعراب (فريمان، 2000، صفحة 494)، وأنّ اللهجات كانت شيئًا آخر غير الفصيحة، وأنّ الفصيحة كانت قصرًا على لغة الشعر آنذاك (رابين، 2002؛ רבין، 1999، עמ' 122–123). فما قصة الإعراب التي جاء بها أنيس، كما يرى محمد رباع، إلّا صدى خربشات "فولرز" في وقائعها ونتائجها، أمّا في بعض أشلائها، فهي من افتراءات "رابين" (رباع، 2020، صفحة 223؛225)؛ فقد كان "فولرز" قد أسس لمقولة نفي دلالة الحركات الإعرابيّة على المعنى، وتبعه آخرون، وجاء أنيس ليحلّل ألفاظ اللغة وتراكيبها بمقدار يدلّ على أن لا علاقة بين الإعراب والمعنى. أمّا الأمثلة التراثيّة، فمعظمها ممّا تناثر لدى "رابين" أو في ما جمعه "زويتلر"، وكان أنيس قد وثّقه في كتاب اللهجات (رباع، 2020، صفحة 227/ج2؛ عوض، 2003؛ عمايرة، 1992، صفحة 92).

أمّا إبراهيم عوض، فيرى أنّ أنيسًا حين كتب ما كتب، لم يكن ابن بجدتها، بل قد تسلّم الراية من أمثال قاسم أمين وطوَّر ما قاله هو ومن يلفون لفّه كسلامة موسى، الذي هاجم في كتابه الركيك الفكر الفاسد الذوق الذي يسمى: "اللغة العربية والبلاغة العصرية" لغة القرآن الكريم بكلّ وقاحة زاعمًا بالإفك والبهتان أوّلًا أنّها متخلّفة، وثانيًا أنّ الإعراب هو أهم أسرار تخلّفها وتخلّفنا نحن أيضا" (عوض، 2010، الصفحات 12–13).

ويبدو أنّ المحدثين العرب في تأثرّهم البعيد هذا كان هدفهم قد انصبّ بداية في السعي نحو الشهرة، وكانت حجّتهم البحث العلميّ، كما فعل إبراهيم أنيس فيما تبنّى من آراء "رابين"، وموجّهاته المركزيّة، وفي قصّة الإعراب، ثمّ أصبحت مقاصد من تبعه بحثيّة بامتياز، تهدف إلى خدمة العربيّة، إلّا أنّها بُنيت، كما يرى محمد رباع، على أسس غير سليمة، لا سيّما أنّ جلّ اهتمامهم قد انصرف نحو تسليط الضوء على التراث، واصطياد سلبيّاته، ليؤكّدوا ما كان من خربشات "فولرز" و"رابين"، ظنًّا منهم بأنّهم لا يزالون يمتثلون لتوجيهات أنيس وعلمه الحديث (رباع، 2020، صفحة 585).

من جهة أخرى، فقد كان لتسرّب مثل هذه الطروحات التي أتى بها "رابين" وغيره من المستشرقين بالغ الأثر في توجيه دراسات المحدثين لأطياف الواقع اللغويّ في اللغة العربيّة، وفي تحديد موقفها من الفكر النحويّ جملة، ولربّما في تحديد موقفها من بعض قضايا العربيّة المعاصرة، على وجه من التعليل والتسويغ (رباع، 1994، صفحة 190)؛ فهناك من يحذّر من الدعوات بحجّة التيسير أو التسهيل أو الإصلاح؛ إذ لا تهدف إلّا إلى هدم العربيّة، وهي غاية تتّفق مع ما يسعى إليه أعداء العرب في كل ميدان من فصلهم عن ماضيهم، وسلخهم من شخصيّتهم، وتجريدهم من منابع القوّة ومقوّمات الحياة (الأفيوني، 2000، صفحة 14)، وهناك من يدعو إلى تقريب المسافة بين العاميّات والفصحى، عن طريق التعلّم الجادّ للعربيّة، وقراءة التراث الأدبيّ، لنستمدّ منه عظمة الماضي، وعدّة الحاضر وأمل المستقبل (عبد التواب، 1999، صفحة 415)، وهناك من يدعو إلى جعل العربيّة الفصحى لغة الخطاب الشفويّ والمحادثة اليوميّة، وهناك من يدعو إلى النقيض من ذلك، وجعل لغة الحياة اليومية لغة للكتابة والفكر والثقافة والعلم جميعًا، وهناك من لا يرى في هذا الأمر مشكلة مصيريّة؛ فيقف موقف المصالحة بين هذا وذاك؛ إذ ما تجري عليه اللغة اليوم أصبح بأمر العرف واقعًا، فنحن نستعمل الفصحى حين نكتب وحين نقرأ، ونستعمل الوسطى حين نتحاور في المواقف الثقافيّة والرسميّة، ونستعمل الأخرى في الشؤون اليوميّة الخالصة.

وبكلمة أخرى، فقد تعدّد الدرس اللغويّ لدى الدارسين العرب، وتراوحت آراؤهم بين محافظ على العربيّة، ويدعو إلى صونها من الدعوات المختلفة، كالدعوة إلى العاميّة، أو الكتابة بالحروف اللاتينيّة، وتبسيط قواعد النحو العربي، والتي أيدها مجموعة من المفكرين العرب أمثال عبد العزيز فهمي، سلامة موسى، أحمد لطفي السيد، طه حسين، وآخرون. وبين من دعا إلى تطبيق النظريات والمناهج الحديثة في علوم اللغة، والتي هي في أصلها غربية المنشأ، وبين من أوغل في اتّباع النظريّات اللسانيّة القادمة من الغرب، وهناك من ذهب إلى المزاوجة بين المنهج المستعار والموضوع العربيّ، إضافة إلى من عمل على استثمار حصيلة الجهود المتراكمة، لتشكيل وعي علميّ بالعربيّة واللسانيّات عامّة، تطرح فيه العربيّة أسئلتها وقضاياها الخاصّة[1].

والحقيقة هي أنّ الدرس اللغويّ العربيّ المعاصر، كان قد تميّز، في بداياته وبعض امتداداته، بالرفض والتشكيك لما هو في تراث العربيّة، وجهود علماء اللغة الأوائل ودراساتهم؛ تأثّرًا بنظرة الدراسات الغربيّة للّغة، وسوء فهم النصوص اللغويّة القديمة، والترجمة الخاطئة في كثير من الأحيان، وسوء تقدير الموروث اللغويّ، والاعتماد على الأحكام المسبقة، وتحكيم النظريات الحديثة التي ما زالت في مرحلة التطوّر والتي لم تكتشف حدودها وعيوبها بشكل كامل بعد، إضافة إلى الرغبة في الظهور والتميّز ومخالفة آراء السابقين، فدعا أصحابه من أمثال إبراهيم أنيس، وتمّام حسان، وعبد الرحمن أيوب، وكمال بشر، وأنيس فريحة، إلى الاستفادة من علم اللغة الحديث واستيعابه بطريقة صحيحة بغية تسخيره لخدمة اللغة العربية.

ويذهب محمّد ربّاع أكثر من ذلك؛ إذ أن هذا الدرس لم يكن متأثّرًا بأعمال المستشرقين والإفادة منها فحسب، بل كان استنساخًا لكلّ ما فيها من متناقضات "فما لدى تمام حسان ورمضان عبد التوّاب وغيرهما كان كما هو لدى إبراهيم أنيس، وما لدى هذا، كان تجميعًا وإعادة توزيع لمبعثرات كانت لدى "رابين"، وما لدى هذا كان لملمة لمتناثرات افتراها "فولرز" و"نولدكه" و"ألفرت" وغيرهم من

[1] للاستزادة حول موضوع الدرس اللغوي العربي الحديث ينظر في: (علوي، 2009، صفحة 270).

المستشرقين" (رباع، 2020، الصفحات 10-11). فقد أصبح الدرس اللغويّ يُقرأ بعيون المستشـــرقين؛ فطارد بعض المحدثين العرب ما اعتقدوا أنّه سلبيّ، وسحبوا ذلك على التراث كلّه، وهاجموا الفكر القديم غير آبهين لأثر العرب في نشأة علم فقه اللغة، ونجح المستشرقون في أن يحوّلوا بعض الدارسين مـــن أبناء العربيّة إلى مروّجين لأفكارهم ومقولاتهم، فتشبّثوا- على سبيل المثال لا الحصر- بمقولة الانتحال لطه حسين، وروّج "رابين" لمقولات إبراهيم أنيس في الازدواج؛ وكأنّنا بالمستشرقين يصرّحون للغـــرب أنّ ما أتوا به مستمدّ من العرب أنفسهم أو تراثهم، وموصول بهم، وأنّ ما يخوضون فيه بعيد كلّ البعـــد عن الشبهات، بل يدخل في مداخل العلم، خاصّة وأنّ هؤلاء الدارسين من أبناء العربيّة يردّدون مثل هذه المقولات التي حتّى تحوّلت لدى كثير من الباحثين العرب إلى مســـلّمات (ربـــاع، 2020، الصـــفحات 441-445).

ويبدو أنّ "رابين" كان متأثرًا في نهجه وآرائه بيهوديّته، وقد انزلق، بفعل موجّهات غيـــر موضـــوعيّة، لخدمة أغراض غير علميّة، بل سياسيّة بحتة تصبّ في جوهر العمل الاستشراقي اليهودي؛ فقـــد كـــان يمكن لدراسته، كما يرى الربّاع، أن تعدّ واحدة من أفضل الدراسات الشموليّة التي ينبغي أن تُتّخذ دليلًـــا قاطعًا على أن العربيّة لم تكن تعرف أيّ لون من ألوان الازدواج، وعلى أنّ العربيّة الغربيّـــة كلّهـــا أو الحجازيّة القرشية كانت معربة إعرابًا تامًّا، وأن تكون دليلًا قاطعًا على زيف مقولة "فولرز" وأدلّته فـــي هذا السياق، فيما لو كانت موضوعيّة محايدة (رباع، 2020، صفحة 252/ج1).

ولهذا، حذّر الربّاع من خطورة سمو منزلة "رابين" لدى الباحثين العرب وأثره فيهم، وهو الوسيط الناقل لأعمال المستشرقين كلّها، وكذلك من خطورة مثل الأوصاف التي تُرمى على عمل "رابين"؛ لما فيها من خداع وطمس للحقائق (رباع، 2020، صفحة 159/ج1)' مؤكّدًا أنّ عمل "رابين" هذا كان قد تُرجم إلـــى العربية بعد أن ذاع صيته في الغرب، ولكن جلّ مضامينه وأمثلته اللغويّة كان قد سرقها أنيس، وحوّلهـــا إلى فكر عربيّ، أسّس لتعريب فكرة الازدواج، وكسوتها بهالات دينيّة وقوميّة وعلميّة وتراثيّة، قبـــل أن يترجم الكتاب بزمن طويل، فلو لم يضع "رابين" كتابه هذا، "لما عرف العرب مقولة الازدواج: وصـــفًا

لحال العربيّة أبد الدهر، ولما كان في مقدور ما كتبه المستشرقون السابقون أن يكون ذا تأثير، بل ليس يمكن أن يُنظر في حرف واحد ممّا في الدراسات العربيّة بمعزل عن الإحاطة الشموليّة بكلّ ما جاء به: فكرًا ومضمونًا ومنهجًا ومقاصد ونتائج وأغلاطا" (رباع، 2020، صفحة 194/ج1). وبالتالي، فإنّ وقف أبناء العرب على مثل هذه الأوصاف التي تُرمى على عمل "رابين"، كان ما فيها كافيًا لخداعهم والطمس على أبصارهم؛ إذ ما يمكن وصف عمل "رابين" به لا يتعدّى تفسيرات لغويّة ومقارنات واسعة مُلهيا عن كلّ ما افتراه وزوّره وحرّفه (رباع، 2020، صفحة 195/ج1)؛ فما كان لدى "رابين" من ترويج للتّشبّث بالمصحف العثمانيّ، ووصف للرسول بأنّه نبيّ، ممّا قد يوحي كم كان "رابين" علميًّا وموضوعيًّا، جعل العرب يتقبلونه بهدوء وسكينة (رباع، 2020، صفحة 343/ج1)[1].

أمّا بالنسبة للقارئ الإنجليزيّ، مقارنة مع القارئ العربي، فإنّه يجد في أقول "رابين" وآرائه، مقاصد أبعد مغزى ممّا كان لدى "فولرز"؛ فقد هدف أن يضع الموضوع في سياق جديد، يدعو إلى فحص لغة القرآن فحصًا شموليًّا، لا يقتصر على القراءات الشاذّة، بل يمتد إلى النصّ الشموليّ، وكأنّه يُكمل ما أسّس له "نولدكه" وغيره ممن ناكفوا "فولرز"، إلّا أنّ رؤية العرب اقتصرت على الجديد المفيد؛ فقد أخذوا بمضمون منهجه في الربط بين قراءة القرّاء المتأخّرين ولهجاتهم، وجعلوا القراءات مسرحًا لأمزجة لهجات القرّاء، فاستقرّوا إلى مقولة أنّ "القرآن يمثّل الفصحى، والقراءات تمثّل اللهجات"، وقصدهم بالقرآن ما قصده "رابين" بمصحف عثمان.. فقد أسّس "رابين" بمثل مقولاته هذه للعرب المحدثين أن يجعلوا القراءة صورة للهجة القارئ (رباع، 2020، الصفحات 343-344/ج1).

[1] في إشارة لعبد الرحيم مجاهد، وغيره من المحدثين، إذ يقول: "لقد أبدى المؤلّف نوعًا من الإيجابيّة برفضه صراحة وجهة نظر "فولرز" حول لغة القرآن، ثمّ اعترافه الواضح بنبّوة سيّدنا محمد، وقداسة القرآن ".

الاستنتاجات والتوصيات

سعت هذه الدراسة إلى رصد صورة العربيّة في الجامعات العبريّة من خلال محورين رئيسيّين: الأول: ويمثّله "حاييم رابين"، والثاني: متمثّلًا بـــ "يهوشع بلاو"، ومن ثمّ استيضاح أثر هـــذين المحـــورين فـــي الدرس اللغوي العربي في العصر الحديث.

فقد اختار "رابين" أن يعمل داخل الحركة الاستشراقيّة بوصفه استشراقًا أوروبيًّا، وليس بوصفه استشراقًا يهوديًّا؛ إذ كان من الصعب تمييز مدرسة مستقلّة للاستشراق اليهوديّ قبل النصف الثـــاني مـــن القـــرن العشرين؛ إذ إنّ غالبيّة رواد هذه المدرسة كانوا يمارســـون أدوارهـــم باعتبـــارهم غـــربيين لا يهـــودًا وصهاينة، الأمر الذي استفادوا منه كثيرًا في خدمة قضاياهم الصهيونيّة مع تقديمها في قالـــب غربـــيّ، لضمان قبولها في أوساط العرب والمسلمين، مستغلّين في ذلك عقدة النقص الشرقيّة تجاه الغـــرب، أمّـــا التيّار الآخر المتمثل بـــ "بلاو"، وإن لم يعد بحاجة للتستر خلف الاستشراق الغربيّ، بعد إقامـــة اليهـــود لدولتهم، إلّا أنّه ليس من السهل أن نعثر فيه على إشارات تدلّ على يهوديّته، فيبدو مختلفًا عـــن التيـــار الأوّل.

وقد اطمأنّت هذه الدراسة إلى وجود تباين كبير في الرؤى بين هذين التيارين؛ فغياب الأدلّـــة القاطعـــة، وندرة الآثار، واعتماد "رابين" ومن سبقه من المستشرقين أمثاله على الحـــدس والتخمـــين، واتخـــاذهم- بالمقابل- بقايا بعض الساميّات القديمة دليلًا على حال العربيّة، كانت قد دفعتهم إلى قياس أمـــر العربيّـــة على ما وجدوه في تاريخ لغاتهم ووقائعها، وهو ما لم يستقم للتيار الآخر المتمثّل بـــ "بـــلاو" فـــي هـــذه الحالة؛ إذ وجد أنّ مثل هذا التصوّر ينطوي على كثير من الفهم الخاطئ؛ فالواقع اللغويّ فـــي الجاهليّـــة مختلف تمامًا عن الفترة التي تلت ظهور الإسلام؛ وإذا كانت اللغة في الجاهليّة ممثّلـــة لحيـــاة العـــرب وانعزالهم إلى حدٍّ كبير، فقد انطلق العرب، بعد الإسلام، بدينهم الجديد، واستوطنوا البلاد المفتوحة، لتجد لغتهم نفسها أمام حضارات غريبة عليها، الأمر الذي ألزمها التعبير بصورة تتلاءم والتغيّر الجديد.

إضافة إلى تلك العوامل، فإنّ الحرب العالميّة الثانية شكّلت عاملًا إضافيًّا لاختلاف الرؤى والتوجّهات؛ فقد شهد الغرب نهضة لغويّة واسعة بعد الحرب العالميّة الثانية، لما كان لها من أثر كبير على مستوى المدارس النقديّة كمًّا ونوعًا، ومن ثمّ على المستوى الفكريّ والثقافيّ والأدبيّ واللغويّ، أدّى إلى قراءة موضوع الاستشراق قراءة جديدة، على ضوء الوضع السياسيّ والاستعماريّ الجديد؛ خاصّة أنّ الفوقيّة التي كانت تطغى على المستشرقين عامّة، قد خفّت حدّتها بعد الحرب، ليستعيد الشرق مكانه السليم في الحياة الإنسانيّة، وبدأ الأدب الشرقيّ يفرض نفسه من جديد، ويؤدّي وظيفته التاريخيّة، وأخذت اللغة العربيّة تتحرّر من التصوّرات الخانقة المقولبة التي كانت ترافق دراستها على مدى عقود طويلة، وكأنّ الغرب، كما ذهب إدوارد سعيد، قد أدرك أنّه بحاجة إلى الشرق كعالم ينبغي دراسته؛ إذ بدا الشرق في ظلّ الظروف الجديدة التي تلت الحرب شريكًا في هذه الجدليّة لوعي الذات الثقافي، خاصّة أنّ الغرب كان قد دخل مرحلة من الأزمة الثقافيّة نتيجة تقلّص سلطانه على بقيّة العالم.

فالواقع الجديد بعد الحرب كان قد أسّس لنظريّات بحثيّة ذات مكانة عالية من حيث شموليتها وبُعد تأثيرها، جعلت من دراسة اللسانيّات في اللغات المختلفة واقعًا ملموسًا لدى من التحق بأصحاب هذه النظريّات وتأثّر بهم، أو ترجم أعمالهم، وقد أثبت كثير من الباحثين الغربيين، ومن بينهم "رابين" نفسه، تأثّر اللسانيّات الحديثة بالتراث اللغويّ العربيّ، إن من خلال الاطلاع المباشر على هذا التراث، وإن من خلال ترجمة أعمال النحاة واللغويين والبلاغيين العرب إلى لغات أجنبيّة كثيرة، وبالتالي، يمكن القول: إنّ هذه النهضة ربّما كانت عاملًا حاسمًا لدى بعض المستشرقين اللاحقين، في أن يعيدوا قراءة اللغة العربية وتاريخ تطوّرها قراءة موضوعيّة حياديّة بعيدة عن أهداف الاستشراق، وأن يعيدوا التراث اللغويّ العربيّ إلى ما كان عليه مكانة وحضورًا وأثرًا في الدراسات اللغويّة الحديثة.

أمّا بالنسبة للدارسين العرب، فقد تراوح الدرس اللغويّ لديهم بين درس متأثّر في جلّه بما أخذه من الغرب، وتحت شعار الحداثة والعلميّة والموضوعيّة، راح يُقرأ بعيون المستشرقين، وبين درس يلوذ بمرجع ثقافيّ يتمثّل في المحافظة وحماية العربيّة من الدعوات المغرضة، منطلقًا من أنّ تاريخ

الدراسات الأوروبيّة للعربيّة، في بدايته، كان نشاطًا يعتمد على الاستفادة الفعّالة ممّا أنجــزه اللغويّــون العرب، وأنّ ما يرجع إلى البحث الحديث من معلومات المستشرقين عن بناء اللغة العربيّة كان محــدودًا جدًّا، أمّا الجزء الغالب، فإنّهم يدينون بالفضل فيه إلى العلماء المسلمين في القرون السابقة، وبــين درس آخر تمثّل في اتّباع النظريّات اللسانيّة التي طوّرها الغرب في سياقه الخاصّ، وقام على المزاوجة بــين المنهج المستعار والموضوع العربيّ، إضافة إلى درس تمثّل في استثمار حصيلة الجهــود المتراكمــة، لتشكيل وعي علميّ بالعربيّة، ولسانيّ عامّ، تطرح فيه العربيّة أسئلتها وقضاياها الخاصّة.

ويخطئ من يظنّ أنّنا نرمي إلى إحاطة تراث العربيّة بهالة من القدسيّة، وأن نسيّج ما جاء بــه العلمــاء والنحاة الأوائل بأسوار يُحرّم اقتحامها، ويُطعن في كلّ من يوجّه له سهام النقد الموضــوعيّ والبنّــاء، لكن، المطلوب: هو أن "نستوحي" لنخلق الجديد، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين، فلا يجب أن نكون ناقلين لفكر غربيّ، أو ناشرين لفكر عربيّ قــديم، كمــا يقول زكي نجيب محمود، فلا النقل في الحالة الأولى، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكرًا عربيًّــا معاصرًا، لأنّنا في الحالة الأولى سنفقد عنصر "العربيّ"، وفي الحالة الثانية سنفقد عنصــر "المعاصــرة، فليس كلّ ما يأتي به أولئك المستشرقون يستحقّ الوقوف عنده، بل يجب أن نميّز بين الغــثّ والســمين منه، ولا يتأتّى ذلك إلّا حين تكون الأمّة على قدر من الوعي بتراثها اللغويّ؛ فلا تطارد ما ينتجه الغرب من نظريّات لغويّة حتى أصبح شغلها الشاغل، وتنزلق بمزالق الاستشراق الذي يضمر جرّ أبنائها إلــى قضايا ومسائل تعمّق من الخلافات بينهم، وتثير الشكّ في نفوسهم، وفي تراث العربيّة؛ فليس الإِشــكال فيما يقوله هذا المستشرق أو ذاك، ولكن الإشكال هو أنّ بعض المحــدثين استنســخوا جــلّ مــا لــدى المستشرقين، وبنوْا عليه، في الوقت الذي كان عليهم أن يقرؤوا التراث قراءة متأنّية محايدة موضوعيّة، ومن خلال توجّه منهجيّ واضح سمته الحداثة والمعاصرة، فربّما كان الأثر الاستشراقيّ سيبقى محدودًا لولا هذا الانجرار وراءه والإعجاب به عند بعض الدارسين والمحدثين.

فعلى الدارس اللغويّ العربيّ أن يوازن بين طرفيّ المعادلة، وأن يعمل على المصالحة بين العربيّ والغربيّ، بين الأصالة والمعاصرة، مع التشديد على إبقاء الدرس النحويّ خارج دائرة هذا الصراع، وإن حاول ويحاول البعض حشره في ذلك من خلال بعض المسائل ذات الصلة، كالعاميّة والفصحى، وحتّى يتسنّى ذلك، يجب دراسة موقف الغرب من الإسلام، لا سيّما وأنّ المرحلة التي وقف فيها أبناء العربيّة موقف المقلّد من المستشرقين قد انقضت، وتهيّأت سبل البحث والتحقيق، بعد أن كانت وعرة قبل النهضة العربيّة.

وبالمقابل، لا يجوز إنكار دور بعض المستشرقين، ممّن جاءت آراؤهم وتوجّهاتهم مصحوبة بالنظر اللغويّ المحايد والموضوعيّ، خاصّة وأنّ في الكتب العربيّة ليس هناك ما يسدّ الفراغات الموجودة فعلًا، علاوةً على أنّ بعض الكتب العربيّة في معالجتها للدرس اللغويّ لا تتميّز بالعمق أو الجديّة التي تتّصف بها غالبًا كتب المستشرقين؛ فليس من الإنصاف أن نسحب أحكامنا على الاستشراق والمستشرقين جميعًا من حيث موجّهاتهم وأهدافهم المضمرة منها والمعلنة؛ وبالتالي: لا بدّ من استثماره في الإفادة والمنفعة.

من جهة أخرى، يمكننا أن نلتمس عذرا للدارسين والمحدثين من أبناء العربيّة، فنحن لا نشك إطلاقًا في حسن نواياهم، ولا نقلّل من جهودهم وأثرها في الدرسّ اللغويّ، وفي طلاب العربيّة، ويقيننا هو أنّهم لو بُعثوا من جديد، لكان جلّهم، إن لم نقل جميعهم، قد نهجوا منهجًا آخر، وأنصفوا العربيّة بما تستحقّ من الإنصاف؛ فمثل هذا المجال من الدراسات ليس بالأمر السهل واليسير، لما يعتريه من صعوبات في البحث والتدقيق، ولا سيّما أنّه لا يزال علمًا حديثًا نسبيًّا، ولا يخفى أثر المستشرقين الذين دأبوا على نشر آرائهم ونظريّاتهم بشتّى الطرق والوسائل، في سبيل تحقيق المراد، والوصول إلى الغاية.

المراجع العلمية

أولاً: المراجع العربية

إبراهيم، إسلام محمود فارس (2019). *جهود داود عبده في الدراسات اللغوية العربية*. جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

احمامو، عبد العالي (2018). الاستشراق.. الأهداف والغايات. *دراسات استشراقية، 14*(5).

أحمد، محمد خليفة حسن (2003). المدرسة اليهودية في الاستشراق. *مجلة رسالة المشرق، 12*(1-4)، 11-87.

أحمد، محمد خليفة حسن (2021). المجتمع اليهودي بين الاستشراق والاستغراب. *مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 39*(2).

أحمدي، فاطمة جان (2018). *الاستشراق اليهودي*. ترجمة: عماد الهلالي، مركز البحوث المعاصرة، بيروت.

إدريس، محمد جلاء (1995). *الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية*. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع.

استيتية، سمير (1995). *المشكلات اللغوية في الوظائف والمصطلح والازدواجية*. دبي: دار القلم للنشر والتوزيع.

الأفيوني، أبو الحمد (2000). قضية الازدواجية في اللغة. *مجلة كلية الآداب بقنا، 9*(10)، 13-26.

أمين، طاهر محمد (2021). الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل. *مجلة المعيار، 25*(53).

الأنصاري، ابن هشام (د.ت). *مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب*، ط2، تحقيق وشرح: عبد اللطيف محمد الخطيب.

أنيس، إبراهيم (1960م). *محاضرات عن مستقبل اللغة العربية المشتركة*. القاهرة: مطبعة الرسالة.

انيس، إبراهيم (1970). *اللغة بين القومية والعالمية*. القاهرة: دار المعارف.

أنيس، إبراهيم (1992). *في اللهجات العربيّة*. ط8، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة.

أنيس، إبراهيم (1996). *من أسرار اللغة*. ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر (1986). *إعجاز القرآن الكريم*. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

بالي، ماريو (1998). *أسس علم اللغة*. ط8، ترجمة: أحمد مختار عمر، القاهرة: عالم الكتب.

بحري، نوارة (2017). الكتابة اللسانية العربية الحديثة: إبراهيم أنيس أنموذجا. *حوليات جامعة قالمة للغات والآداب، 21*، 217-233.

بخوش، عبد القادر (2004). الظاهرة الصهيونية في الدراسات الاستشراقية. *مجلة كلية العلوم الإسلامية، 4*(8)، 282-294.

بدر، أشرف (2019). الأيديولوجيا الصهيونية والغرب: رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا. *دراسات استشراقية، 18*، 76-113.

بدر، حمدان (1975). *المستشرقون ومعاهد الاستشراق في إسرائيل*. منظمة التحرير الفلسطينيّة: مركز الأبحاث.

بدوي، السعيد (1973). *مستويات العربية المعاصرة في مصر*. القاهرة: دار المعارف بمصر.

بدوي، عبد الرحمن (1993). *موسوعة المستشرقين*. ط3، بيروت: دار العلم للملايين.

البديرات، عصام سلامة (2004). *جهود رمضان عبد التواب اللغوية*. رسالة ماجستير في اللغة العربية، جامعة مؤتة.

برّو، توفيق (1996). *تاريخ العرب القديم*. ط2، بيروت: دار الفكر المعاصر.

بروكلمان، كارل (1977). *فقه اللغات السامية*. ترجمة: رمضان عبد التواب، السعودية: جامعة الرياض.

بشر، كمال (1999). *اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم*. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

البعلبكي، رمزي (1990). *معجم المصطلحات اللغويّة*. ط1، بيروت: دار العلم للملايين.

بك، حنفي ناصف (1886). *مميزات لغات العرب وتخريج ما يمكن من اللغات العامية عليها وفائدة علم التاريخ من ذلك*. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية.

بلا، شارل (1997). *تاريخ اللغة والآداب العربية*. ط1، ترجمة: رفيق بن وناس وآخرون، دار الغرب الإسلام.

بلاشير، ريجيس (د.ت). *تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي*. تعريب: إبراهيم الكيلاني، دمشق: دار الفكر.

بلاو، يوشع (2005). العربية المولدة المبكرة في نصوص العربية الوسطى. تأليف *دراسات في العربية* ترجمة: سعيد بحيري، القاهرة: مكتبة الآداب.

البهنسي (د.ت). *في حوار خاص بعنوان "الاستشراق والاستشراق الإسرائيلي*. تم الاسترداد من https://tafsir.net/interview/18/al-astshraq-walastshraq-al-isra-iyly

البهنسي، احمد صلاح (2007). الاستشراق الإسرائيلي- الإشكالية والسمات والأهداف. *مجلة الدراسات الشرقية، 38*، 457-479.

البهنسي، أحمد صلاح (2015). "الجاحظ" في الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية. *دراسات استشراقية، 2*(4).

البهنسي، أحمد صلاح (2018). يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي. *دراسات استشراقية، 14*(5).

البهنسي، احمد صلاح (2019). كتاب "مصادر يهودية في القرآن الكريم" للمستشرق شالوم زاوي. *مجلة القرآن والاستشراق المعاصر، 3*(1).

البهي، محمد (1964). *الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي*. ط4، القاهرة: مكتبة وهبة.

ابن بو زيد، لخضر ابن (2015). الدراسات الاستشراقية وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي. *دراسات استشراقية، 5*(15).

بوست، جورج (1894). *قاموس الكتاب المقدس*. ط1، بيروت: المطبعة الأمريكانية.

بوكبل، أمينة (2015). آليات تلقي للنص العربي القديم في ضوء الاستشراق الإسرائيلي المعاصر. *مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، 2*(5)، 9-20.

ترزي، فؤاد حنا (1969). *في أصول اللغة والنحو*. بيروت: مطبعة دار الكتب.

التونجي ،محمد وآخرون (1993). *المعجم المفصّل في علوم اللغة*. بيروت: دار الكتب العلميّة.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1998). *البيان والتبيين*. ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي.

جحا، ميشال خليل (2001). الاستشراق الألماني في القرن العشرين. *مجلة الاجتهاد، 13*(50-51)، 257-267.

الجدامي، عبد المنعم (2013). *الازدواجية اللغوية في العربية ومقارباتها*. ط1، الرياض: جامعة الملك سعود.

جدامي، عبد المنعم (2013). *الازدواجية اللغوية في العربية ومقارباتها*. ط1، الرياض: جامعة الملك سعود.

جدامي، عبد المنعم (2016) مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين الباحثين في تاريخ اللغة العربية. *جسور، 4*، 346- 288.

الجدامي، عبد المنعم (2016). *المستشرقون والتراث النحوي العربي*. عمّان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.

جدامي، عبد المنعم (2017). اعتراضات المستشرق أ.شفتيل على تقسيم المستشرق ج. بلاو لتاريخ اللغة العربية. *مجلة اللسانيات العربية، 5*، 122-162.

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير (د.ت). *النشر في القراءات العشر*. ط1، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

الجندي، احمد علم الدين (1983). *اللهجات العربية في التراث*. ط1، طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب.

الجندي، انور (1977). *المخططات التلمودية الصهيونية اليهودية في غـزو الفكـر الإسـلامي*. ط2، القاهرة: دار الاعتصام.

جني (د.ت). *الخصائص*. ط1، المجلد 1، تحقيق: محمد علي نجار، بيروت، لبنان: دار الهدى للطباعـة والنشر.

ابن جني (د.ت). *الخصائص*. ط2، تحقيق: محمد علي نجار، القاهرة: دار الكتب المصرية.

حجازي، محمود فهمي (1978). *اللغة العربية عبر القرون*. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

حجازي، محمود فهمي (د.ت). *مدخل إلى علم اللغة*. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

حسام الدين، كريم زكي (د.ت). *العربيّة: تطور وتاريخ*. القاهرة: مكتبة النهضة.

حسان، تمام (1980). التراث اللغوي العربي. *مجلة فصول، 1*(1)، 87-105.

حسان، تمام (2000). *الأصول*. القاهرة: عالم الكتب.

حسان، تمام (2006). *مقالات في اللغة والأدب*. ط2، المجلد 2، القاهرة: عالم الكتب.

حسن، محمد أمين بني عامر (2004). *المستشرقون والقرآن الكريم*. ط1، إربـد، الأردن: دار الأمـل للنشر والتوزيع.

حسين، طه (1933). *في الأدب الجاهلي*. ط3، القاهرة: مطبعة فاروق.

حسين، طه (1957). اللغة الفصحى وتعليم الشعب. *مجلة المجمع العلمي العربي، 32*(1).

حمدان، نذير. (1988م). *مستشرقون: سياسيون، جامعيون، مجمعيون*. ط1، الطائف: مكتبة الصديق.

أبو حمدية، زكريا أحمد (1989). *دور اللغة العربية في تكامل الوطن العربي ووحدته، هل اللهجات عامل معاكس للتكامل والوحدة؟*. ط2، مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الشؤون الدولية بإيطاليا.

حمودة، عبد الوهاب (1948). *القراءات واللهجات*. ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

الخربوطلي، علي حسني (1988). *المستشرقون والتاريخ الإسلامي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن خلدون (1992). *المقدمة*. عن طبعة باريس 1858، تحقيق: المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، بيروت: مكتبة لبنان.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين (1970). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

خليفة، حسن محمد (2003). المدرسة اليهودية في الاستشراق. *رسالة المشرق، 12*(1-4)، 11-87.

داود، محمد محمد (2001). *العربية وعلم اللغة الحديث*. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

الدؤلي، أبو الأسود (1964). *ديوان أبي الأسود الدؤلي*. ط2، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بغداد: مكتبة النهضة.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين. (د.ت). *سير أعلام النبلاء*. بيت الأفكار الدولية.

رابين، حاييم (1957). *العربية*. ط1، دائرة المعارف الإسلامية.

رابين، حاييم (1986). اللغة العربية: دراسات عن تاريخ العربية، دائرة المعارف الإسلامية. تأليف *دراسات في تاريخ اللغة العربيّة*. ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، الصفحات 20-53.

رابين، حاييم (1991). نشأة اللغة العربية الفصحى. ترجمة وتعليق د. عثمان بن صالح الفريح، *مجلة العصور*، *6*(1).

رابين، حاييم (2002). *اللهجات العربيّة القديمة في غرب الجزيرة العربية*. ط1، عبد الرحيم مجاهد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

رابين، حاييم (2010). *مختصر تاريخ اللغة العبرية. ترجمة:* طالب القريشي، بغداد: بيت الحكمة.

رابين، حاييم (د.ت). *اللغة العربية*. ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، دراسات في تاريخ العربية .

الراجحي، عبده (1972). *فقه اللغة في الكتب العربية*. بيروت: دار النهضة العربية.

الراجحي، عبده (1996). *اللهجات العربية في القراءات القرآن* . مصر–الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الرازي، محمد بن أبي بكر (1986). *مختار الصحاح*. بيروت: مكتبة لبنان.

رباع، محمد (1994). *الفصحى المنطوقة: منزلتها في النظرية النحوية وصورتها في اللغة العربية*. الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا.

ربّاع، محمد (1998). جدل الأصالة وانقطاع التواصل في الفكر النحويّ المعاصر. *مجلة أبحاث اليرموك*، *16*(1)، 117–170.

رباع، محمد (1998). عربيّة عصر الاحتجاج كما يصوّرها ابن خلدون: أوحدة أم ازدواج؟ *مجلة إسلاميّة المعرفة*، *3*(12)، 77–97.

ربّاع، محمد (2005). أثر الأعراف الاجتماعيّة في مسيرة العربيّة. *مجلة البلقاء للبحوث والدراسات*، *11*(1)، 13–56.

رباع، محمد. (2020). *العربيّة بين العرب والمستشرقين*. ط1، المجلد 1. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.

رودي، باريت (2009). محمد *والقرآن الكريم*. ط1، *ترجمة: رضوان السيد*، دبي- الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤسسة شرق غرب للنشر.

الزجاجي، أبو القاسم (1979). *الإيضاح في علل النحو*. تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار النفائس.

الزركلي، خير الدين (2002). *الأعلام*. ط15، بيروت: دار العلم للملايين.

الزعبي، آمنة الصالح (2022). انتهاك العلامات الإعرابية في ضوء نظرية الأمثلية. *مجلة كلية الآداب، 82*(2)، 13-54.

زقزوق، محمود حمدي (1984). *الإسلام والاستشراق*. ط1، القاهرة: دار التضامن للطباعة.

زقزوق، محمود حمدي (1989). *الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري*. ط2، القاهرة: دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع.

زماني، محمد حسن (2014). الاستشراق.. تاريخه ومراحله. *دراسات استشراقية، 1*(1).

زناتي، أنور محمود (2006). *زيارة جديدة للاستشراق*. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية.

الزيادي، محمد فتح الله (1998). *الاستشراق: أهدافه ووسائله*. ط1، دمشق: دار قتيبة.

زيدان، جورجي (2012). *اللغة كائن حي*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

زيدان، عباس سليم (2013). جذور الاستشراق اليهودي. *لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، 11*(5).

الزيني، محمد عبد الرحيم (2011). *الاستشراق اليهودي؛ رؤية موضوعية*. المنصورة: دار اليقين للنشر والتوزيع.

السامرائي، إبراهيم (1981). *التطور اللغوي التاريخي*. ط2، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

السامرائي، إبراهيم (1983). *فقه اللغة المقارن*. ط3، بيروت: دار العلم للملايين.

سامسون، جفري (1996). *مدارس اللسانيات*. الرياض: مطابع جامعة الملك سعود.

السايح، أحمد عبد الرحيم (1971). من خصائص اللغة العربية. *مجلة اللسان العربي، 8*(1)، 38-46.

السباعي، مصطفى (د.ت). *الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم*. دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي.

سعيد، إدوارد (1996). *تعقيبات على الاستشراق*. ط1، ترجمة وتحرير: صبحي الحديدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

سعيد، إدوارد (2006). *الاستشراق*. ط1، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

سعيد، إدوارد (2010). *الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء*. ط8، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

سمايلوفيتش، أحمد (1998). *فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر*. القاهرة: دار الفكر العربي.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (1317هـ). *كتاب سيبويه*. ط1، القاهرة: المطبعة الأميرية.

السيوطي، جلال الدين (2008). *الإتقان في علوم القرآن الكريم*. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

شاهين، عبد الصبور (1993). *في علم اللغة العام*، ط6، بيروت: مؤسسة الرسلة.

الصالح، صبحي (2009). *دراسات في فقه اللغة*. ط3، بيروت: دار العلم للملايين.

الصغير، محمد حسن علي (2012). *المستشرقون والدراسات القرآن*. بيروت: دار المؤرخ العربي.

ضيف، شوقي (2000). *تاريخ الأدب العربي – العصر الجاهلي*. ط22، القاهرة: دار المعارف.

العالم، عمر لطفي (1991). *المستشرقون والقرآن الكريم*. ط1، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي.

عباس، أبو الحسن عماد المصري (2014). الازدواجية اللغوية في العربية. *مجلة المجمع، 8*، 37–76.

عبد التواب، رمضان (1982). *بحوث ومقالات في اللغة*. ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي.

عبد التواب، رمضان (1997). *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي*. ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي.

عبد التواب، رمضان (1999). *فصول في فقه العربية*. ط9، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر.

عبد الرازق، البصير (1978). بين العامية والفصحى. *مجلة مجمع اللغة العربية، 41*، 155–161.

عبد الرحمن، عائشة (1975). *الإسرائيليات في الغزو الفكري*. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية.

عبد الرحمن، عائشة (1991). *لغتنا والحياة*. ط2، القاهرة: دار المعارف.

عبد العزيز، هشام فوزي (1997). مدرسة الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية في القدس 1926–1948. *مجلة عالم الفكر*، *26*(1)، 251–282.

عبد الكريم، إبراهيم عبد الكريم (1993). *الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل*. ط1، عمان: دار الجيل للنشر.

عبد اللطيف، محمد حماسة (1984). *العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث*. ط1، الكويت: مكتبة أم القرى.

ابن عبد الله، حمداد (2019). موقف الحركة الاستشراقية من تاريخ النحو العربي ونقدها. *دراسات استشراقية*، *17*، 181–202.

عبده، داود (1973). *أبحاث في اللغة العربية*. بيروت: مكتبة لبنان.

عرار، مهدي (2007). *البيان بلا لسان*. بيروت: دار الكتب العلمية.

العقاد، عباس محمود (2012). *أشتات مجتمعات في اللغة والأدب*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

العلاونة، أحمد. (2001). *إبراهيم السامرائي: علّامة العربية الكبير والباحث الحجّة*. ط1، دمشق: دار القلم.

علوي، حافظ إسماعيلي وآخرون (2009). *أسئلة اللغة، أسئلة اللسانيّات*. ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.

علي، جواد (1993). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ط2، المجلد 1. جامعة بغداد.

عمارة، محمد (1988). *قاسم أمين، الأعمال الكاملة*. ط2، القاهرة: دار الشروق.

عمايرة، إسماعيل أحمد (1992). *المستشرقون والمناهج اللغوية*. عمان: دار حنين.

عمايرة، إسماعيل أحمد (1992). *المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية، بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية*. عمان: دار حزين للنشر والتوزيع.

عمايرة، إسماعيل أحمد (1996). *بحوث في الاستشراق واللغة، (المراحل الزمنية للغة العربية الفصحى، بقلم: المستشرق فولف ديتريش فيشر*. ط1، ترجمة عن الألمانية، عمان، الأردن: دار البشير.

عمر، أحمد مختار (1988). *البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر*. ط6، القاهرة: عالم الكتب.

عمر، أحمد مختار (1998). *علم الدلالة*. ط5، القاهرة: عالم الكتب.

عوض، إبراهيم (2003). *المستشرقون والقرآن الكريم*. ط1، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق.

عوض، إبراهيم (2010). *في بحث متهافت لإبراهيم أنيس: القرآن لم يعرف الإعراب إلا بعد قرن من وفاة الرسول!* دنيا الوطن.

عيد، محمد (1981). *المستوى اللغوي للفصحى واللهجات وللنثر والشعر*. القاهرة: عالم الكتب.

عيد، محمد (1988). *الاستشهاد والاحتجاج باللغة*. القاهرة: عالم الكتب.

عيساوي، محمد (2017). التأثيرات الاستشراقية في مسيرة اللغة العربية الفصحى- بين الإنصاف والإجحاف. *مجلة تاريخ العلوم، 7*، 300-317.

غاني، سعيد (1964). *في أصول النحو*. ط3، جامعة دمشق.

غفور، عبد الباقي (2022). نظرية "سياق الحال" في البحث اللغوي عند العالم الأنتروبولوجي "بروفيسلاو كاسبار مالينوفسكي. *مجلة إشكالات في اللغة والأدب، 11*(1)، 1125-1140.

غنيم، صالحة راشد (1985). *اللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية*. ط1، مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (1993). *الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*. تحقيق: عمر فاروق الطباع، بيروت: مكتبة المعارف.

الفارسي، علي بن حمد بن عبد الله (2016). موضع اللغة العربية بين اللغات التركيبية والتحليلية. *55*(1)، 49-84.

أبو الفرج، محمد أحمد (1992). *مقدمة لدراسة فقه اللغة*. القاهرة: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع.

فرجسون، تشارلرز (1959). اللغة العربيّة العامّة المشتركة. تأليف *دراسات في تاريخ اللغة العربية*. *ترجمة:* حمزة بن قبلان المزيني، الرياض: دار الفيصل الثقافية.

فريستيغ، كيس (1987). النحويون واللغويون وموقف دوزي من التراث العربي. تأليف *في المعجمية العربية المعاصرة*. تونس: دار الغرب الإسلامي.

فريستيغ، كيس (2003). *اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها*. ترجمة: محمد الشرقاوي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

فريمان، أندرو (2000). طبيعة اللغة العربية القديمة وتغيرها إلى العربية الوسيطة ومن ثم إلى العربية المعاصرة. تأليف *دراسات في تاريخ اللغة العربية*. ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، ط1، الرياض: دار الفيصل الثقافية.

فضل الله، محمد يونس (2019). *جهود إبراهيم أنيس اللغوية في كتابيه: أسرار اللغة ودلالة الألفاظ*. رسالة لنيل شهادة الدكتوراة، الخرطوم.

فوك، يوهان (1980). *العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب*. ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي.

فوك، يوهان (2000). العربية الوسيطة. تأليف *دراسات في تاريخ اللغة العربية*. ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، ط1، الرياض: دار الفيصل الثقافية.

فوك، يوهان (2001). *تاريخ حركة الاستشراق*. ترجمة: عمر لطفي العالم، بيروت، لبنان: دار المدار الإسلامي.

فوك، يوهان (2014). *العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب*. ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

فولاندت، روني (2020). يهود العالم الإسلامي في العصور الوسطى وأدبهم باللغة العربية. مركز *دراسات البردية والنقوش، 37*(2)، 105-140.

الفيروز، أبادي (2008). *القاموس المحيط. تحقيق أنيس محمد الشامي وغيره*. ط1، القاهرة: دار الحديث.

فيشر فولف دريتش (2002). *الأساس في فقه اللغة العربية*. نقله إلى العربية وعلّق عليه: سعيد حسن البحيري، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع.

فيشر، فولف ديترتش (د.ت). المراحل الزمنية للغة العربية الفصحى. تأليف *بحوث في الاستشراق واللغة* ترجمة: د. اسماعيل عمايرة.

الفيصل، سمر روحي (2009). *قضايا اللغة العربية في العصر الحديث*. أبو ظبي: نادي تراث الإمارات.

قاسم، رياض (1982). *اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي*. ط1، بيروت: مؤسسة نوفل.

ابن قتيبة (1958). *الشعر والشعراء*. تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر: دار المعارف.

القرطبي، أبو عبد الله بن أحمد بن أبي بكر (2006). *الجامع لأحكام القرآن الكريم*. ط1، المجلد 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

كارتر، ميخائيل (1983). قراءة ألسنية للتراث اللغوي العربي الإسلامي. *حوليات الجامعة التونسية، 22*.

كبد، ميمونة علي (2015). *علاقة اللغة الأمهرية باللغة العربية على مستوى الجملة البسيطة: دراسة تقابلية*. رسالة ماجستير، جامعة النيلين، كلية الآداب، السودان.

كحالة، عمر رضا (1949). *معجم قبائل العرب القديمة والحديثة*. دمشق: المطبعة الهاشمية.

الكرملي، أنستاس ماري (2020). *نشوء اللغة العربية ونموّها واكتهالها*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

لبطاينة، ميسون عبد الفتاح (2018). *جهود سمير استيتية في صوتيات العربية*. الأردن: رسالة ماجستير في اللغة العربية، جامعة اليرموك– كلية الآداب.

لويس، برنارد (1978). *الغرب والشرق الأوسط*. ترجمة: نبيل صبحي، القاهرة: كتاب المختار.

مجاهد، عبد المجيد (2009). *علم اللسان العربي*. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع.

محمود، إبراهيم الكايد (2002). العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية. *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، 3*(1).

محمود، زكي نجيب (1993). *تجديد الفكر العربي*. ط9، القاهرة: دار الشروق.

مراد، يحيى (2005). *معجم أسماء المستشرقين*. دار الكتب العلمية.

مرعي، عبد الرحمن (2010). *العربية والعبرية في الماضي والحاضر*. باقة الغربية: مجمع القاسمي للغة العربية، أكاديمية القاسمي.

المزيني، حمزة بن قبلان (1417–1418هـ). مكانة اللغة العربية في الدراسات اللسانية المعاصرة. *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، 21*(53)، 11–63.

المزيني، حمزة بن قبلان (2000). *دراسات في تاريخ اللغة العربية*. الرياض: دار الفيصل الثقافية.

المصري، عبد الفتاح (1984). *لغة هذيل*. اتحاد الكتاب العرب، *4(13–14)*، 185–207.

مصطفى، محمد زكي (2020). الحركات في العربية الفصحى. *مجلة كلية الآداب- جامعة جنوب الوادي، 50*، 68–80.

مصطفي، إبراهيم وآخرون (2004). *المعجم الوسيط*. ط4، المجلد 1. القاهرة: مجمع اللغة العربية.

المطلبي، غالب فاضل (1978). *لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة*. بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون.

المنجد، صلاح الدين (1987). *المستشرقون الألمان*. ط1، بيروت: دار الكتاب الجديد.

ابن منظور (د. ت). *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.

موسى، سلامة (2012). *البلاغة العصرية واللغة العربية*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر.

الموسى، نهاد (1971). ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة. *مجلة الأبحاث، 24*(1-4)، 55-82.

الموسى، نهاد (1987). *قضية التحول إلى الفصحى*. عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع.

الموسى، نهاد (2003). *الصورة والصيرورة*. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

مونرو، جيمس (1972). *النظم الشفوي في الشعر الجاهلي*. ترجمة: فضل بن عمار العماري، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر.

نامي، خليل يحيى (1974). *دراسات في اللغة العربية*. القاهرة: دار المعارف بمصر.

نجيب، عقيقي (1964). *المستشرقون*. القاهرة: دار المعارف.

نعناعة، رمزي (1970). *الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير*. ط1، دمشق: دار القلم.

نهر، هادي (2009). *البحوث اللغويّة والأدبيّة*. ط1، إربد، عمان: عالم الكتب الحديث.

نولدكه، تيودور (2000). *تاريخ القرآن الكريم*. ترجمة: جورج تامر، نيويورك: دار نشر جورج ألمز.

أبو هاشم، أميرة قاسم. (2016). *المستشرقون اليهود وموقفهم من التاريخ الإسلامي*. ط1، بيروت: دار النهضة العربية.

الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام. (د.ت). *فضائل القرآن الكريم*. تحقيق: مروان العطيـــة وآخـــرون، بيروت، دمشق: دار ابن كثير.

هنري، جاك كرانت (1981). اللغة العربية في القرون الوسطى. *مجلة اللسانيات، 5*، جامعة الجزائر.

وافي، علي عبد الواحد (1997). *فقه اللغة*. القاهرة: نهضة مصر.

وافي، علي عبد الواحد (2004). *فقه اللغة*. ط3، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

وتيد، مصطفى محمد إسماعيل (2005). هل العربية الفصيحة لغة طبيعية؟ *مجلة كلية الآداب*، *14*(16)، 477-545.

ولفنسون، إسرائيل (1963). *موسى بن ميمون*. ط1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

وهبة مجدي وآخرون (1984). *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. ط2، مكتبة لبنان.

ياسين، السيد. (1981). *الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر*. بيروت: دار التنوير.

يعقوب، إميل بديع (1982). *فقه اللغة العربية وخصائصها*. ط1، بيروت: دار العلم للملايين.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Blau,J (1961). The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic. In e. In U. Heyd, *Studies in Islamic History and Civilization* (pp. 206-228). Jerusalem: Magnes- Hebrew University.

Blau,J (1963). The Role of the Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the Mas'ala Zunburiyya. *Journal of Semitic Studies., 8*, 42- 51.

Blau,J (1966–1967). A grammar of Christian Arabic, based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium. Louvain:: Imprimerie Orientaliste.

Blau,J (1977). The Beginnings of Arabic diglossia: A study of the origins of Neo-Arabic. *Afroasiatic Linguistics, 4*, 1–28.

Blau,J (1981). *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic* (2 ed.). Jerusalem.

Blau,J (1981-1982). On Some Proto-Neo-Arabic and Early Neo-Arabic Features, Differing from Classical Arabic. In I. J. L.

Blau,J (1986). The Jahiliyya and The Emergence of the Neo-Arabic Lingual Type. *J. S. A. I., 7*, 35-43.

Blau,J (1988). Classical Arabic, Middle Arabic, Middle Arabic Literary Standard, Neo-Arabic, Judaeo- Arabic and Related Terms. *Studies in Middle Arabic and its judaeo- Arabic Variety*, 255-259.

Blau,J (1988). *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic variety.* Jerusalem: Magnes Press.

Blau,J (1999). The status and linguistic structure of Middle Arabic". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 23*, 221–227.

Blau .(1973) .Remarks on some syntactic trends in Modern Standard Arabic .*Israel Oriental Studies*.231−172 ،*3* ،

Blau. J. (n.d.)..*1972- 1973. "On the Problem of the Synthetic Character of Classical Arabic as against Judaeo- Arabic (Middle Arabic).*

Blau.J (2003). The Importance of Middle Arabic for The Understanding of The History of Neo- Arabic. In A. (. In Lentin". Jet Lonnet. Melanges David Cohen, Paris.

Blau.J (2008). On Some Middle Arabic Literary Standards. In e. In Jerome Lentin and Jacaues Grand'Henry, *Moyen arabe et varieties mixtes du l'arabe a travels l'histoire* (pp. 73-86). Paris: Louvain.

Hopkins, S. (1984). *Studies in the grammar of early Arabic based upon papyri datable to before A.H. 300/A.D. 912.* London: Oxford University Press.

Monroe, J. (1972). *Oral Composition in Pre-Islamic Poetry* (Vol. 3).

Rabin, C. (1955). "The beginnings of Classical Arabic. *Studia Islamica, 4*, 19–37.

Rabin, C. (1960). *Arabiyya. Arabic language and literature. I. Pre-Classical Arabic. II (1) Classical Arabic". Encyclopedia of Islam* (2 ed.). Leiden: E.J. Brill.

Rabin, C. (2010). Pre-classical Arabic. ‧ *Arabiyya*.

Shivtiel, A. (1991). The Maze of Arabic. In Kaye (ed.), *Semitic Studies* (Vol. 2, pp. 1435-1442). Otto Harrassowitz: Wiesbaden,.

W.A contribution by R. Vollandt.

ثالثاً: المراجع بالعبريّة

בלאו، יהושוע. (1975). תחיית העברית ותחיית הערבית הספרותית. האקדמיה ללשון העברית، ירושלים، תשל"ו.

בלאו، יהושוע. (1980). דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. מאגנס، האוניברסיטה העברית، ירושלים،

בלאו، יהושוע. (1999). מסורת ושינוי בתרבות הערבית היהודית של ימי הביניים .מט"ח، תש"ס.

בלאו، יהושוע. (2016). הערבית היהודית הקדומה בכתיב פונטי. מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח، ירושלים، תשע"ז.

בלאו، יהושוע. (2017). בלשנות ערבית، מט"ח.

בלאו، יהושוע. ספרות הערבית היהודית – פרקים נבחרים. הוצאת מאגנס – האוניברסיטה העברית.

הופקינס، סימון. (2023). לזכרו של יהושע בלאו. האקדמיה הלאומית הישראלית למדע، ירושלים.

חוקר מצרי: תרגומי הקוראן לעברית בידי יהודים – מסולפים במכוון ואינם משקפים אותו נכונה (המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון. THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE 2019/3/1).

פישר،וו. ויסטרו، אוטו. מדריך לחקר הלהגים הערביים. תרגם: רפי טלמון، ירושלים، מאגנס.

רבין، חיים. (1992) שפות שמיות. מוסד ביאליק، ירושלים. תשנ"ג.

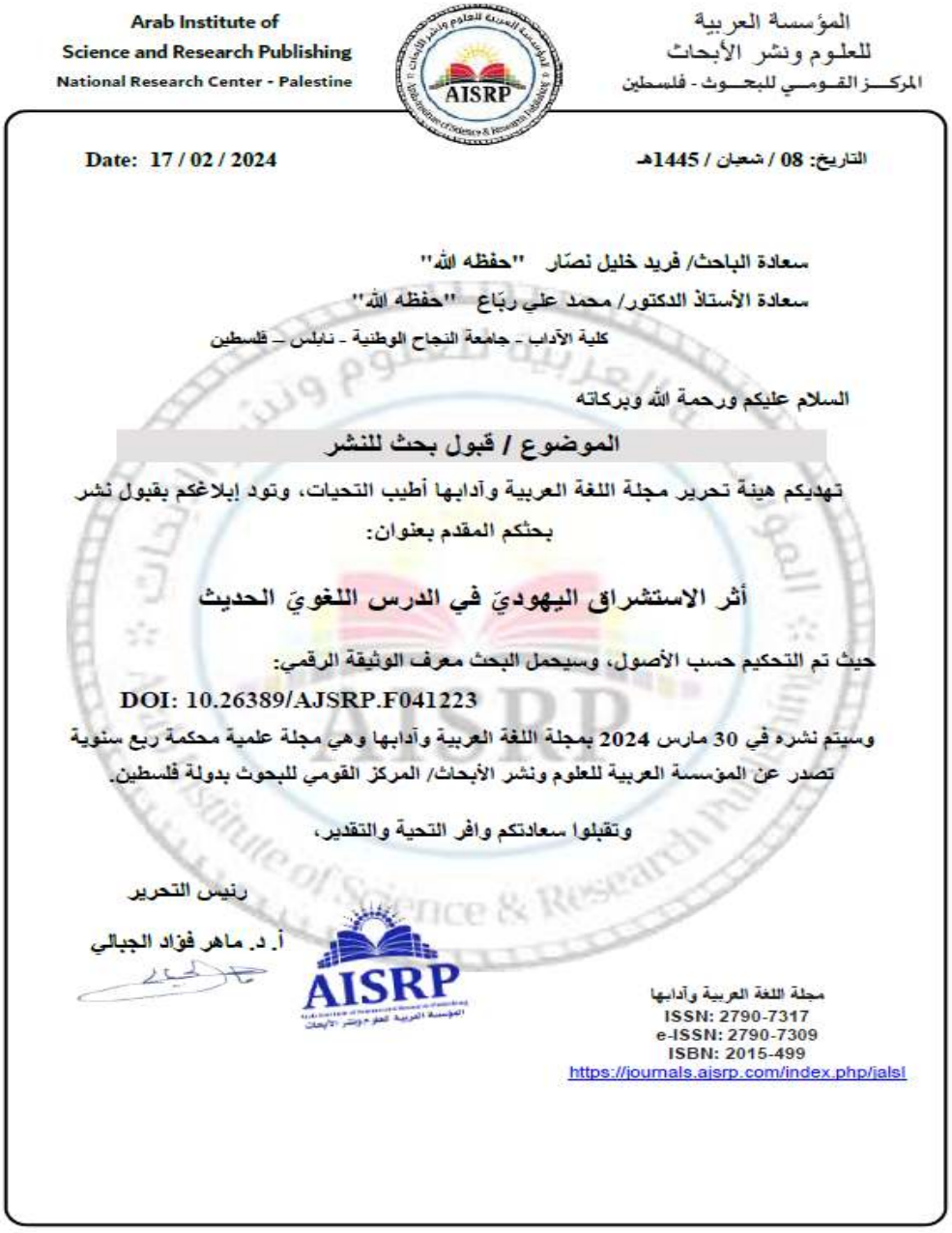
רבין، חיים. (1999). חקרי לשון– אסופת מאמרים בלשון העברית ואחיותיה. האקדמיה ללשון עברית، מוסד ביאליק، ירושלים.

الملاحق

ملحق (أ)

شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة

عنوان البحث: أثر الاستشراق اليهودي في الدرس اللغوي الحديث



Arab Institute of
Science and Research Publishing
National Research Center - Palestine

المؤسسة العربية
للعلوم ونشر الأبحاث
المركز القومي للبحوث - فلسطين

Date: 17 / 02 / 2024

التاريخ: 08 / شعبان / 1445هـ

سعادة الباحث/ فريد خليل نصّار "حفظه الله"
سعادة الأستاذ الدكتور/ محمد علي ربّاع "حفظه الله"
كلية الآداب - جامعة النجاح الوطنية - نابلس – فلسطين

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الموضوع / قبول بحث للنشر

تهديكم هيئة تحرير مجلة اللغة العربية وآدابها أطيب التحيات، وتود إبلاغكم بقبول نشر بحثكم المقدم بعنوان:

أثر الاستشراق اليهوديّ في الدرس اللغويّ الحديث

حيث تم التحكيم حسب الأصول، وسيحمل البحث معرف الوثيقة الرقمي:

DOI: 10.26389/AJSRP.F041223

وسيتم نشره في 30 مارس 2024 بمجلة اللغة العربية وآدابها وهي مجلة علمية محكمة ربع سنوية تصدر عن المؤسسة العربية للعلوم ونشر الأبحاث/ المركز القومي للبحوث بدولة فلسطين.

وتقبلوا سعادتكم وافر التحية والتقدير،

رئيس التحرير

أ. د. ماهر فؤاد الجبالي

مجلة اللغة العربية وآدابها
ISSN: 2790-7317
e-ISSN: 2790-7309
ISBN: 2015-499
https://journals.ajsrp.com/index.php/jalsl

An-Najah National University
Faculty of Graduate Studies

ARABIC LANGUAGE AMONG JEWISH RESEARCHERS IN HEBREW UNIVERSITIES: BLAU JOSHUA AND RABIN HAIM AS A CASE STUDY

By
Farid Khalil Nassar

Supervisor
Prof. Mohammad Rabaa

This Disseration is submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Ph.D in Arabic language and litrerature, faculty of graduate studies, An-Najah National University, Nablus- Palestine.

2024

ARABIC LANGUAGE AMONG JEWISH RESEARCHERS IN HEBREW UNIVERSITIES: BLAU JOSHUA AND RABIN HAIM AS A CASE STUDY

By
Farid Khalil Nassar
Supervisor
Prof. Mohammad Rabaa

Abstract

This study aims to monitor the image of the Arabic language from the perspective of Jewish researchers in Hebrew universities, and to find out their perceptions, evidence and guidelines for their performance, starting mainly from the studies carried out by "Chaim Rabin" and "Joshua Blau", with the help of modern linguistic studies. Apparently, there is a need for description, analysis, and comparison between different opinions, examining the writings of other researchers who have dealt with the Arabic linguistic study and the history of its development, as well as a number of Arab modernists' studies that have been developed under this framework.

This study confirmed the existence of a large discrepancy in visions and perceptions between these two researchers due to the difference in time, place, and orientations of each of them, as well as the difference in dealing with the curricula and harnessing them in order to reach the desired goals, whether declared or implied. This calls for a re-reading of the output of the Jewish Orientalism that invaded linguistic studies; for a balanced and careful reading, far from being influenced and dazzled, far from isolation and disapproval, in order to capture what is compatible with our cultural identity. As well as reconsidering some recent Arabic studies that took place in the space of Jewish researchers, and evaluating them by developing a clear and objective critical position, instead of relying on criticism that may be distorted or limited; benefiting from Western linguistic theories, while emphasizing the importance of a deep understanding of the heritage of the Arabic language and benefit from the value of the Arabic language study.

Keywords: Jewish Orientalism, Chaim Rabin, Joshua Blau, Middle Arabic, Judaeo Arabic, Neo-Arabic, Arab modernists, linguistic study