سلطة الاستشراق
في الدراسات القرآنيّة المعاصرة
دراسة نقدية

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة القرآن في الدراسات الغربية

سلطة الاستشراق
في الدراسات القرآنيّة المعاصرة
دراسة نقديّة

تأليف
د. علي شاكر سلمان العارضي

العارضي، علي شاكر سلمان، مؤلف.
سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنية المعاصرة : دراسة نقدية / علي شاكر سلمان العارضي.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٤.
٤٥٦ صفحة ؛ ٢٤ سم.- (سلسلة القرآن في الدراسات الغربية ؛ ١٧)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية: صفحة ٤١٥-٤٥٦.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤٥٣
١. القرآن -- دفع مطاعن. ٢. الاستشراق والمستشرقون. أ. العنوان.

LCC : BP130.1 .A75 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٨٣٦) لسنة (٢٠٢٤م)

ـ الكتاب: سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة - دراسة نقديّة
ـ تأليف: د. علي شاكر سلمان العارضي
ـ الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة.
ـ الطبعة: الأولى ٢٠٢٤م - ١٤٤٥هـ.

Website: www.iicss.iq
E-Mail: islamic.css@gmail.com
Telegram: @iicss

الفهرس

مقدمة المركز ٧

مقدمة المؤلف ١١

ـ التمهيد: الإطار النظريّ لمفردات العنوان

المبحث الأول: مفهوم سلطة الاستشراق ٢١

المبحث الثاني: مفهوم الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٤٣

ـ الفصل الأول:

سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنية المعاصرة أدلّتها تقنياتها أساليبها

المبحث الأول: أدلّة سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٥٩

المبحث الثاني: تقنيات سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٨٢

المبحث الثالث: أساليب سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ١٠٦

ـ الفصل الثاني:

المعالم الفكريّة لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الأول: سلطة الاستشراق العلمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ١٢٨

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق الماركسيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ١٤٣

المبحث الثالث: معالم فكريّة أخرى لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ١٦٠

ـ الفصل الثالث:

المعالم المنهجيّة لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الأول: المعالم الكلاسيكيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ١٩٠

المبحث الثاني: المعالم اللسانيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٢١٤

المبحث الثالث: المعالم الحفريّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٢٤٤

ـ الفصل الرابع:

مظاهر سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة الأنسنة أنموذجًا

المبحث الأول: الأنسنة مفهومها ونشأتها وأساليبها ٢٧٨

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق في أنسنة الوحي والإعجاز القرآنيّ ٣٠٤

المبحث الثالث: مظاهر أخرى لسلطة الاستشراق في أنسنة النصّ القرآنيّ ٣٢٥

ـ الفصل الخامس:

مظاهر سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة الأرخنة أنموذجًا

المبحث الأول: الأرخنة تعريفها، مفهومها، مسوّغاتها ٣٥٠

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق في أرخنة علوم القرآن في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٣٦٥

المبحث الثالث: سلطة الاستشراق في أرخنة التشريع القرآنيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ٣٨٥

مقدّمة المركز

الحمد لله ربّ العالميّن وأفضل الصلاة على الحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وآله الأطهار عليهم السلام الميامين، وبعد.

يظهر بوضوح للباحث في خلفيّات النتاج العلمي الاستشراقي المتنوّع بتنوّع التراث الشرقي والإسلامي، أنّ الحركة العلمية للمستشرقين تجاه الشرق بشكل عام والإسلام بشكل خاص محمّلة بخلفيات الأوروبيين وأطماعهم في خيرات الشرق من العلوم والمعارف وبقية موارده الفيّاضة، وإن حاولوا تقديمها على أنّها ظاهرة منظّمة تمثّل جهدًا بحثيًّا معرفيًّا كبيراً قام به الغرب في محاولته لفهم الحضارة الإسلاميّة في الشرق، وأنّ كلّ هذا الجهد العلمي والبحثي والترجمات وتحقيق المخطوطات وغيرها، يرتبط أساسًا بالبحث عن المعرفة وتطويرها، تمهيدًا لوضعها في خدمة الإنسان والإنسانيّة.

ولكنّنا عندما نعمِّق البحثَ ونوسِّع أدواته في محاولة للكشف عن منطلقات المستشرقين ودوافعهم، نستكشف نزعةً غريبةً وبعيدة عن روح العلم والمعرفة ودخيلة على أهل العلم والمعرفة، تتمثّل في الغزو الثقافي والمعرفي الاستعماري حتّى في العلوم والمعارف والفنون للشعوب وكل مكوّناتها الحضاريّة والتراثيّة، وأكثر ما نراها تتجلّى في صناعة العلوم، وتحوّلها إلى مصادر للمعرفة عند الباحثين والمؤسّسات العلمية والتعليمية ونحوها. فإنّ الغربيّين على اختلاف مدارسهم وأعلامهم وتنوّعها مسكونون بروح الاستعلاء حتى في المجال العلمي والمعرفي؛ ولذلك فهم يسعون

دائمًا وبمختلف الأساليب والوسائل والتقنيات لجعل نتاجهاتهم ودراساتهم في تراث العرب والمسلمين وغيرها من المرجعيّات العلميّة والمعرفيّة الحاكمة للغربيين بل وللمسلمين أنفسهم. وبهذا يصبح المنفذ المعرفي الوحيد إلى تراث المسلمين هو الغربي نفسه، وليس منابع الإسلام ومصادره الأصيلة، وتشكّل هذه العملية أحد أكبر جرائم التزوير المعرفي في التاريخ بحق التراث الإسلامي والعربي.

وإنّ ذهنيّة المستشرقين بالغالب محكومة بمنظومة متكاملة من الخلفيّات الفلسفيّة والفكريّة والدينيّة، حيث تحصر فهم الظواهر الإنسانيّة في حدود البعد المادي. ومن شأن هذا التصوّر أن يؤدّي إلى إنتاج رؤى وأحكام وآراء تنسجم مع هذا الفكر، ما يعني أنّها لا تتّصف بالعلميّة والموضوعيّة؛ وذلك لأن دراسة كل دين أو فكر -بحسب أصول البحث العلمي ومناهجه- يجب أن تتصّف بالحياديّة، وتتعامل مع موضوعاته ومضامينه بالذهنيّة البحثيّة الصرفة، التي تتناول أيّ قضية أو موضوع بعد التمحيص والتحقيق والتدقيق بمصادره الأصلية الموثوقة، ثم بعد ذلك تحدّد النتائج العلمية مرفقة بأدلتها ونتائج التحقيق حولها.

وهذا ما يعزّز القناعة بضرورة التصدّي البحثي المركّز لهذه القضايا وتسليط الضوء على خلفياتها وآثارها، فقد احتل الاستشراق -كما يؤكّد إدوارد سعيد- مركزاً من السيادة على الحقل المعرفي المتعلّق بالشرق لدرجةٍ أوصلت المؤلّف إلى القناعة والإيمان بأنّه ليس في وسع أيّ إنسان أن يكتب عن الشرق، أو يفكّر فيه، أو يمارس عملاً متعلّقًا به، دون أن يأخذ بعين الاعتبار "الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل". وبعبارة أخرى، "فإنّ الشرق بسبب الاستشراق لم يكن و(ليس) موضوعًا حرًّا للفكر أو الفعل".

ويؤكّد المؤلّف في هذا الكتاب أنّ المستشرقين يدرسون القرآن الكريم ضمن رؤى ومناهج خارجة عن إطار القداسة والمصدريّة، أي ضمن رؤى ومناهج خاصّة، وهذا سينتج سلطة تمُارس من قبل المستشرقين على روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

لذا فقد وسم الباحث دراسته بـ"سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة - دراسة نقديّة" والتي انتظمت على مقدّمة وتمهيد وخمسة فصول وخاتمة وقف من خلالها على أدلّة السلطة وتقنياتها وأساليبها ومعالمها الفكريّة والمنهجيّة وأهمّ التطبيقات التي عالج فيها الباحث جميع الإشكاليّات التي واجهته والتساؤلات التي أثارها والردود التي قدّمها بغية الوقوف على مظانّ الدراسة، مستعينًا بما وظّفه من ردود وما استطلعه من مصادر مزجَ فيها بين المصادر الحديثة والقديمة، المترجمة وغيرها، عندها خرج بجملة من النتائج التي توصّل إليها أثناء رحلة بحثه وخرج بجملة من التوصيات لعلّها تكون كلمة حقّ في ميدان خدمة الكتاب العزيز.

ختامًا لا يسعنا إلّا أن نقدّم للمؤلّف الأستاذ علي شاكر سلمان العارضي ولكل من ساعد وأشرف خالص الشكر والامتنان والتقدير، راجين من الله تعالى التوفيق الدائم وحسن العاقبة.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

مقدّمة المؤلف

الحمدُ لله على نِعَمِه التي لا تُعدّ ولا تُحصى والصلاة والسلام على خير من اصطفى محمّدًا وآله، أُولي الفضل والعلم والتقى: أمّا بعد

يُعدّ حقل الدراسات القرآنيّة من أخصب حقول المعرفة الإسلاميّة وأعلاها شرفًا ومكانةً، وهذا نابع من شرف ومكانة ما يدرس ويبحث فيه، وهو القرآن الكريم، ولقد أدرك علماء المسلمين هذه الأهمّيّة التي يتمتّع بها الكتاب العزيز، فراحَوا يتشرّفون بخدمتهِ، مكتشفين ما اكتنزت عليه بُحُوْرُهُ من علوم وعقائد وشرائع ونظم ضمن ضوابط وشروط ومنهجيّات خاصّة تتناغم مع قداستهِ ومصدرهِ الإلهيّ، مستلهمين ذلك من رحم مصادر التراث الإسلاميّ نَفسه، كالقرآن والسُنّة الشريفة واللغة وغيرها، وهذه الدراسات أطلق عليها الدراسات القرآنيّة الأصيلة.

وَلَمْ يكن ذلكَ خافيًا على المؤسّسات الاستشراقيّة الغربيّة التي كانت تراقب المشهد العلميّ الإسلاميّ عن كثب، فبذلت الغالي والنفيس من أجل سبر أغواره ومحاولة تغيير واقع المسلمين الدينيّ عبر إرسالها للمستشرقين لدراسة أحوال المجتمعات الإسلاميّة وتحديد أماكن ونقاط القوّة فيها وبث الدراسات التي تمجد الحضارة الغربيّة على حساب الحضارة الإسلاميّة، وبعد إخفاق بعض الدراسات الاستشراقيّة في تحقيق أهدافها، مُنيَت كلمة الاستشراق بثقل وسماجة الوسط الإسلاميّ، فلجأ

المستشرقون إلى تغيير خططهم عبر إعادة دراسة التراث الإسلاميّ بأدوات من داخل التراث نفسه في مسعى لمحاولة دراسة القرآن الكريم في ضوء الرؤى والمناهج والأفكار الغربيّة التي لا تعير أهمّيّة لقدسية النصّ ومصدريّته الإلهيّة، فأنتجوا لنا حقلاً خاصًّا سُمّي بالدراسات القرآنيّة المعاصرة، ولا نقصد هنا تلك الدراسات على إطلاقها؛ بل تلك التي حاولت جاهدةً الاعتماد على الرؤى والمناهج الغربيّة في دراسة النصّ القرآنيّ والتي أطلق على أصحابها فيما بعد بالحداثيّين.

وإنَّ منطلق اختيار هذا الموضوع للبحث يأتي من الرغبة في الدفاع عن دين الله تعالى ونيل شرف ذلك، وكذلك التجربة السابقة التي خاضها الباحث في الحقل الاستشراقيّ، مما أثار لديه الرغبة مرّة أخرى في تقصّي أثر المستشرقين وكشف أساليبهم الخفيّة، فجعله يقف على بعض الإشارات التي ترى أنَّ ثمّة علاقة مريبة بين الاستشراق وأرباب الدرس القرآنيّ المعاصر، كما أنَّ عمليّة الإيقاف المزعوم للاستشراق وتغيير التسمية زاد من شكوك الباحث بأنَّ هناك رافدًا آخر تخطّط له المؤسّسات الغربيّة ليحلّ محلّ الاستشراق، ولعلّ ما يتوّج هذه الأسباب إشراقةُ أستاذنا الدكتور حكمت الخفاجي، وذلك في محاضرات مادّة الدراسات القرآنيّة المعاصرة التي كان يُلقيها علينا أثناء فترة الدراسة، ليبلور هذا العنوان في حلّته النهائيّة.

ومن الواضح في دراسة المستشرقين لتراثنا أنّ القسم الأكبر من المستشرقين إلى سحب التجربة الغربيّة وتطبيقها على التراث القرآنيّ من خلال إعداد باحثين من أبناء التراث نَفسِه وإمدادهم بالوسائل والتقنيات الخاصّة التي تُمكّنهم من سبر أغوار التراث الإسلاميّ؛ ممّا ولّد ضبابيّة كبيرة وتساؤلات أكبر عن دراساتهم الساعية إلى إعادة قراءة التراث الإسلاميّ ضمن رؤى غربيّة، فأنتجوا منظومة أَطلقَ عليها المهتمّون بالشأن القرآنيّ: "الدراسات القرآنيّة المعاصرة"، والذي ينظر إلى هذه الدراسات يجد أنَّ مؤسّسيها أقاموا بناءهم على منهجيّات مستوردة وغريبة لا تمتّ

إلى التراث الإسلاميّ بصلة، فضلاً عن انعكاس واضح للعقائد التي كان يؤمن بها هؤلاء الباحثون في مضمار دراستهم، والذي يزيد الأمر غموضًا واثارةً أنَّ جُّل هؤلاء الباحثين لم يكونوا من ذوي التخصّص الدقيق؛ بل كانوا من ذوي التخصّصات العلميّة الصرفة -أطباء، كيميائيّون، مهندسون- وهنا يدور التساؤل الأهمّ: ما الذي حَدا بهؤلاء الباحثين للخوص في اختصاص مغاير تمامًا لاختصاصاتهم؟ ثمّ إنَّ كلّ الذين خاضوا في هذا المضمار كانوا من روّاد الجامعات الغربيّة وتلامذتها؟ أي إنَهم نتاج الفكر الغربيّ، كما أنَّ هناك تساؤلاً آخر هو لماذا ترك هؤلاء الباحثون المناهج الإسلاميّة وعكفوا إلى المناهج الغربيّة؟ هل هناك قصور في المنهجيّة الإسلاميّة، أو هي مسألة من الميل العفويّ للتقليد للغربيّ؟ أم ثمّة من يقف خلف تلك الطروحات الحداثيّة ويغذّيها؟ ولعلّ هذه الأسئلة وغيرها هي التي دفعت الباحث إلى الاعتقاد بأنَّ هناك سلطة تمارس في الدراسات القرآنيّة المعاصرة؛ لذلك اختار الخوض في هذا المضمار لغرض تصديق ذلك الاعتقاد وإثباته.

وتتلخّص أهمّيّة الموضوع في الآتي:

أوّلًا: إنَّ إثبات سلطة للمستشرقين في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، يفتح الباب أمام الدارسين للخوض في هذا المضمار العلميّ وتوجيه اهتمامهم نحو رصد هذا الفكر وتغيير مساره.

ثانيًا: تعميق الفهم لدى الباحثين الجدد في الدراسات القرآنيّة عن مدى سعة يد الاستشراق وتغلغله في طروحات روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر؛ بل وقدرته على إحداث التأثير المقصود على مشاربهم وافكارهم حتّى وصل الأمر بهم أن يعيدوا الطروحات الغربيّة بصيغة جديدة والسير على خطاهم في دراسة التراث الإسلاميّ، وهذا الفهم العميق يساعد على تصويب مسار تلك الدراسات ورصد التوجّهات الاستشراقيّة في المستقبل.

ثالثًا: رفد المكتبة الإسلاميّة بدراسة جديدة في بابها، حيث لم يقف الباحث على دراسة أكاديميّة كشفت العلاقة بين المستشرقين والحداثيّين في مضمار الدراسات القرآنيّة المعاصرة، مما دفعه إلى رصد تلك الدراسة والوقوف على مظانّها.

كما يقوم البحث في هذا الموضوع على جملة من الفرضيّات منها:

أوّلًا: أنَّ ثمّة سلطة تمارس من قبل الفكر الاستشراقيّ في طروحات الباحثين الحداثيّين، وهذه الفكرة قد نضجت وتبلورت عبر متابعة تأثّرهم في المدارس الاستشراقيّة؛ بل وإشادتهم بتلك المدارس على كلّ المستويات، وهذا ما يتطلّب بحثًا واستقصاءً لحلّ تلك الإشكاليّة وبيان ذلك التأثّر وإبرازه.

ثانيًا: توجد ضبابيّة وجدل معرفيّ كبير حول إعراض الباحثين الحداثيّين عن المنهجيّة الإسلاميّة في دراسة علوم الإسلام واتّباع منهجيّة غربيّة لا يمكن دراسة النصّ القرآنيّ بها، لكونها قائمة على فرضيّات مستحيلة كموت المؤلّف وأنسنة النصّ، وأرخنته، والتلقّي، وغيرها من المنهجيّات التي تسعى إلى تحييد التفسير الحقيقيّ للنصّ القرآنيّ.

ثالثًا: إنّ المتأمّل في الموضوع يجد أنَّ هذه الأفكار قد جاءت على يد الكتّاب الغربيّين في العصور الوسطى بهدف التخلّص من سلطة المقدّس وسيطرة الكنيسة؛ مما أدىّ إلى انسلاخ الشعوب المسيحيّة نحو الإلحاد وترك التديّن، وفي نظرهم أدّى هذا الأمر إلى تطوّر الشعوب الغربيّة؛ وذلك للتعارض الواضح بين الإنجيل والعلم، وهنا لنا أن نتساءل لماذا يسعى الحداثيّون إلى تطبيق تلك التجربة الغربيّة على الكتاب العزيز؟ وما هي الدواعي لنقل تلك التجربة إلى البلاد الإسلاميّة، فالمؤسّسات الدينيّة الإسلاميّة غير متسلّطة كما كانت الكنيسة سابقًا، وأنظمة الحكم العربيّة جُلّها علمانيّة أو قوميّة ولا صلة لها بالدين، ولا القرآن الكريم يتعارض مع العلم حتّى يتسنّى

للمسلمين التخلّي عنه بتلك الحجّة، إذًا هناك رغبة غربيّة في تأمين انسلاخ المسلمين من التَّدَيّن إلى الإلحاد وما الحداثيّون إلّا أدوات لتنفيذ تلك الرغبة.

لقد سعى الكاتب جاهدًا لتوظيف جملة من المنهجيّات نذكر منها:

أوّلًا: لقد تم توَظَّف بعض المناهج التي يمكن الإفادة منها في محلّ الدراسة، فتارةً نحتاج إلى المنهج الوصفيّ الذي يقوم برصد أقوال المستشرقين الدارسين للنصّ القرآنيّ ومناقشتها كأقوال مؤسّسة للسلطة، ثمّ رفدها بأقوال روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة كأقوال تابعة لها ومتأثّرة بها بطريقة تبيّن وجه السلطة الاستشراقيّة في هذا المجال، وفي بعض الأحيان وُظِّفَ المنهج الاستقرائيّ للوقوف على بعض النتائج المرجوّة من جمع الأدلّة بغية إثبات نظريّته.

ثانيًا: يُعدّ المنهج النقديّ حجر الأساس في العمل، إذ سعى الباحث جاهدًا في طيّات الدراسة إلى ردّ الافتراءات والشبهات التي عرضها المستشرقون والحداثيّون ومناقشتها وتفنيدها وإيراد الأدلّة على بطلانها، وفي بعض الأحيان تجاهل الآراء الغربيّة التي لا تستحقّ الردّ لمخالفتها المعقول.

ثالثًا: محور البحث ليس في حصر كلّ الدراسات التي انعكست عليها السلطة الاستشراقيّة؛ بل محوره هو كشف تلك السلطة والبرهنة عليها؛ لذا اكتفى بنماذج من دراسات كلا الطرفين في كلّ مفاصل الدراسة.

رابعًا: حرصت الدراسة على تتبّع الدراسات الاستشراقيّة والحداثويّة المغرضة، ومن ثمّ فهي ليست في محلّ رصد الدراسات المنصفة لكلا الطرفين، إنّما دأبت على تتبّع الدراسات التي حاولت زرع السلطة في التراث الإسلاميّ.

خامسًا: لقد مازج الباحث بين المصادر القديمة والحديثة في توظيف معلومات بحثه

كرجوعه إلى التفاسير المعتمدة لدى المسلمين في تفسير الآيات القرآنيّة، وكتب اللغة في الكشف عن المفردات، وكذلك توظيفه للدراسات الأكاديميّة الحديثة في دحض مزاعم الطرفين.

ولإبراز الدراسة بالمستوى المطلوب اقتضت طبيعة موضوعاتها أنْ تُبحث في مقدّمة وتمهيد وخمسة فصول وخاتمة، ثمّ تلحق بقائمة للمصادر والمراجع، وملخّص البحث باللغة الإنكليزيّة، سلّط الضوء في المقدّمة على أسباب اختيار العنوان ومشكلة البحث وأهمّيّة الموضوع وفرضيّات البحث ومنهجه، والصعوبات التي واجهت الباحث إلى جانب خطّة البحث، أمّا صفحات التمهيد فتضمّنت التعريف بمفردات البحث وعناوينه والمصطلحات ذات العلاقة بالعنوان إلى جانب الإطار التاريخيّ للدراسات القرآنيّة المعاصرة.

وحمل الفصل الأوّل عنوان "سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة"، أدلّتها، تقنياتها، أساليبها على ثلاثة مباحث دار الحديث فيها عن أدلّة المؤيّدين لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وأدلّة النافين لها وتفنيدها، وأهمّ التقنيات التي وظّفها المستشرقون لتقوية سلطتهم في الحقل القرآنيّ المعاصر معرّجًا على أبرز الأساليب التي مارسها الفكر الاستشراقيّ في زراعة تلك السلطة.

أمّا الفصل الثاني فقد حمل عنوان: "المعالم الفكريّة لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة"، وقُسم على ثلاثة مباحث سلّط الضوء فيها على أهمّ معالم الفكر الغربيّ كالعلمانيّة، والماركسيّة، والإلحاد، والليبراليّة، التي حاول المستشرقون إرساءها في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة وبيان موقف روّاد ذلك الحقل منها.

ثمّ جاء الفصل الثالث متحدّثًا عن "المعالم المنهجيّة لسلطة الاستشراق في

الدراسات القرآنيّة المعاصرة" وجهود المستشرقين في إرسائها وموقف روَّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة منها، فقد سلّط الضوء فيه على المعالم الكلاسيكيّة لمنهجيّة الاستشراق كمنهج الطعن والتشكيك، ومنهج الإسقاط، ومنهج الانتقاء، والمنهج الافتراضيّ، والمعالم اللسانيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة كالمنهج البنيويّ، والمنهج التفكيكيّ، والمنهج السيميائيّ، والمعالم الحفريّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة كالمنهج الفيليولوجيّ، والمنهج الأنثربولوجيّ.

والفصل الرابع جرى الحديث فيه عن مظاهر سلطة الاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة - الأنسنة إنموذجًا، فدار الكلام فيه عن مفهومها وماهيّتها ونشأتها في الوسطين الغربيّ والعربيّ، وأساليب المستشرقين في ترسيخها في الحقل القرآنيّ، وموقف روَّاد ذلك الحقل منها، إلى جانب الحديث عن دور الاستشراق في أنسنة الوحي والإعجاز القرآنيّ، وموقف أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة منه، ومن ثمّ الحديث عن مظاهر أخرى لسلطة الاستشراق في أنسنة النصّ القرآنيّ، كأنسنة الرسم القرآنيّ، وأنسنة التدوين القرآنيّ وبيان سلطة الاستشراق فيهما.

أخيرًا، جاء الفصل الخامس حاملاً عنوان "مظاهر سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة الأرخنة أنموذجًا"، وقد استقام على ثلاثة مباحث كان الحديث فيها يدور حول مفهوم الأرخنة وتعريفاتها اللغويّة والاصطلاحيّة، وأرخنة علوم القرآن، كأرخنة الوحي القرآنيّ، وأرخنة علمي المكيّ والمدنيّ، وأرخنة علم أسباب النزول، وكذلك أرخنة النظام التشريعيّ ومصادره، إلى جانب أرخنة التشريع العباديّ، وأرخنة التشريع الاجتماعيّ، وبيان جهود الاستشراق في إرساء تلك المظاهر ودور روّاد الدراسات القرآنيّة فيها. ثمّ أُتبِع البحث بخاتمة ذُكِرَت فيها النتائج التي توصّلت إليها الدراسة، ثمّ تمّ عرض قائمة بأهمّ المصادر والمراجع التي كان لها الدور الأكبر في رفد الدراسة بالمعلومات.

وختامًا أقول إنّني قد بذلت ما بوسعي لإظهار الأطروحة بهذه الحلّة، فإنْ كانت مما تُحمد عليه، فهي من الله سبحانه وتعالى وتُوفّيقاته، وإنْ كانت الأخرى فهي من تقصيري وإسرافي، وحسبي أنَّني لم أدّخر جهدًا ولا وقتًا إلّا بذلته.

وبعد شكر الله تعالى على كلّ توفيقاته، أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور "حكمت عبيد الخفاجي" لتفضّلهِ بالإشراف على أطروحتي، راجيًا الله تعالى أن يوفّقه لخدمة المسيرة العلميّة ويمنَّ عليه بوافر الصحّة ومديد العمر. وإلى أساتذتي الأفاضل، في كلّيّة العلوم الإسلاميّة جامعة كربلاء المقدّسة، وشكري موصول إلى عائلتي التي وفّرت لي ظروف الدراسة المناسبة.

والحمد لله ربّ العالميّن

التمهيد
الإطار النظريّ لمفردات العنوان

المبحث الأوّل
مفهوم سلطة الاستشراق

المبحث الثاني
مفهوم الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الأول: مفهوم سلطة الاستشراق

إنَّ مصطلح «سلطة الاستشراق» من المصطلحات الحديثة التي يروم الباحث التأسيس لها، وهو مركّب من مفردتين «السلطة» و«الاستشراق»، ولغرض كشف النقاب عن المعنى الوافي لهما لا بدّ من بيان الأُصول اللغويّة والمداليل الاصطلاحيّة للمفردتين كلًّا على حدة، ومن ثمّ الوقوف على المركّب مجتمعًا، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: تعريف السلطة لغةً واصطلاحًا

تُعَدّ السلطة من المفاهيم الشائكة التي أثارت ريب الدارسين لها وحظيت باهتمامهم الوافر، إذ إنَّ كلمتهم حول هذا المفهوم اتفقت على أشياء واختلفت حول أخرى، فهم متّفقون على أنَّ السلطة ذات طابع أخلاقيّ معنويّ، أي أنَّها يجب أنْ تُطاع، ولكنّهم مختلفون في المعنى الذي يمكن أنْ تحمل عليه السلطة، ولإزالة الغموض عنها لا بدّ للباحث من الوقوف على الأصل اللغويّ والمدلول الاصطلاحيّ لها، وذلك على النحو الآتي:

أوّلًا: السلطة لغة

لقد تعدّدت معاني مفردة «السلطة» في المعاجم اللغويّة، فهي تارةً مأخوذة من «السلاطة» أي القهر والغلبة، ومصدرها «السليط» وتطلق على الرمح الطويل أو على الشخص طويل اللسان، وهذا كناية عن كثرة الضجيج والصخب الصادر منه، أو حديد اللسان وفصيحهُ، وهذا كناية عن سلطتهِ

في البلاغة وإفحام الآخرين[١]، وأخرى مأخوذةٌ من كلمة السلطان، وتعني الحجّة والبرهان بدليل قوله تعالى: ﴿**هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ**﴾ (الحاقة: ٢٩)، أي حُجّتي، وقيل هي القدرة على أخذ الحقّ، كقولهم جعلت لهُ سلطانًا على أخذ حقّي من فلان[٢]، وإلى هذه المعاني أشار ابن فارس في قوله: «السين واللام والطاء أصلٌ واحد، وهو القوّة والقهر من ذلك السَّلاطة، من التسلّط وهو القَهْر، ولذلك سمِّي السُّلْطان سلطانًا، والسلطان: الحُجَّة، والسَّليط من الرجال: الفصيح اللسان الذَّرِب، والسَّليطة: المرأة الصَّخَّابة وممّا شذّ عن الباب السَّلِيط: الزّيت بلغة أهل اليَمَن، وبلغة غيرهم دهن السِّمسِم»[٣]، في حين أنَّ صاحب المفردات قد أعطى السلطة معنى آخر وهو التمكّن؛ إذ يقول: «السلاطة التمكّن من القهر ومنه سمّي السلطان سلطانًا»[٤]، بينما ينفرد صاحب مجمع البحرين ببيان أدقّ، فيرى أنَّ السلطنة هي من تعطي معنى القوّة، أي بإضافة النون وليس كلمة السلطة[٥]، وبهذا يختلف مفهوم السلطة عنده، فهو أدقّ من غيره، أمّا كلمة السلطان فهي تعني التسلّط في أخذ القصاص بدليل قوله تعالى: ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا**﴾ (الإسراء: ٥)، أي صاحب الدم وليس السلطان الحاكم؛ لأنّ النون هنا زائدة.

وبعد البحث عن معاني السلطة في المعاجم اللغويّة نَصل إلى نتيجة مهمّة هي أنّ جُلّ المعاجم اللغويّة التي بحثت مفردة السلطة ذَكَرت لها معاني

١- ينظر: الخليل، أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ٧/ ٢١٣. وينظر: عباد، الصاحب، المحيط في اللغة، ٨/ ٢٦٨. وينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٤١٤هـ، ٧/ ٣٢٠-٣٢١.

٢- الخليل، العين، م.س، ٧/ ٢١٣.

٣- ابن فارس، أحمد بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، ٣ /٩٥.

٤- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ٤٢٠.

٥- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ٤/ ٢٥٥.

متعدّدة، فهي إمّا أنْ تعني القهر أو الغلبة، أو تعني الصخب والضجيج للمرأة، أو الفصاحة والحدّة، أو هو اسمٌ خاصٌّ للزيت عند أهل اليمن، أو هي التمكّن والقدرة، والملفت للنظر أنَّها لم تذكر القوّة من ضمن معاني السلطة باستثناء ابن فارس الذي ذكر أصل الكلمة، وكان المعنى عنده مشتركًا مع القهر، ثمّ عاد وذكر القهر والغلبة ولم يذكر القوّة، أمّا صاحب مجمع البحرين فكانت نظرته إلى المصطلح غاية في الدقّة، حيث ذهب إلى التمييز بين السلطة والسلطنة على أنَّ الأولى لها معانٍ ذكرها العلماء، وهو يشترك معهم فيها، ولكنّه ينفرد بكون السلطة لا تعطي معنى القوّة، بل كلمة «السلطنة» هي من تعطي معنى القوّة فقط، أمّا كلمة السلطة فهي ذات وجوه، والى هذا يميل الباحث أيضًا.

ثانيًا: السلطة اصطلاحًا

لقد اختلف الدارسون لمصطلح «السلطة» في تعريفاتهم لها، ولعلّ ذلك نابعٌ من نظرتهم لها بحسب تخصّصاتهم العلميّة، فمن كان قريبًا من السلطة أو يمارسها كان ينظر لها على أنَّها القوّة، ومَن كان بعيدًا على السلطة الحاكمة كان مفهومه مختلفًا تمامًا، إنّ مفردة السلطة كانت حاضرة بقوّة في الثقافة اليونانيّة، ويعدّ «أفلاطون»[١] أوّل من تحدّث عن السلطة إذْ كانَ يميل في حديثهِ عن السلطة إلى مفهوم القوّة والحكم، وقد سار على هذا المعنى جملة من الفلاسفة منهم تلميذهُ «أرسطو»[٢]، إذْ يعرّف السلطة على

١- أفلاطون، «فيلسوف يونانيّ من أسرة عريقة الحسب اسمه الحقيقي «أرستوكليس بن أرستون» ولد في مدينة أثينا عام ٤٢٧ ق.م، تثقّف على أحسن ما يكون وقرأ على شعراء اليونان كهوميروس، وتتلمذ على يد أقراطيلوس. من أبرز كتبه الجمهورية، والقوانين، قام بتدريس الفلسفة، وسافر إلى أماكن عديدة أنشأ المدرسة الأكاديميّة وتُوفيّ في عام ٣٤٧ق.م. ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ٧٧-٨١.

٢- أرسطو، هو فيلسوف يونانيّ ولد عام ٣٨٥ق.م في مدينة أيونية اسمها أسطاغيرا، كان والده طبيبًا للملك المقدونيّ أمنتاس الثاني، لازم أستاذه أفلاطون حتّى وفاته ثمّ غادر الأكاديميّة، أشرف على تربية الإسكندر المقدونيّ مدّة من

أنَّها «السلطة العليا التي بامتلاكها يصبح الحاكم صاحب القوّة الآمرة؛ أي السيادة وتصبح قراراته لذلك قرارات عادلة واجبة التنفيذ»[١]، وعلى هذا المعنى -أي القوّة- سار بعض فلاسفة المسلمين، فيعرّفها الغزالي[٢]، بأنّها « تلك التي تؤهّل صاحبها لكي تكون كلمته هي العليا»[٣]، وكذلك الحال عند ابن خلدون[٤]، فهو من الفلاسفة الذين تطرّقوا لتعريف السلطة ويشترك مع الغزالي وأفلاطون في كونه يميل للقوّة، والحال لا يختلف كثيراً عند محمّد مهدي شمس الدين[٥]، حيث يعرفها بأنَّها «القدرة على التحريك والتعرّف بالأمر والنهي والزجر والإرغام نحو تحقيق الأهداف التي يريد مالك السلطة تحقيقها»[٦]، وبناءً على هذه التعريفات يتّضح أنَّ مصطلح السلطة هنا يشير إلى مفهوم القوّة، إلاّ عند شمس الدين فقد مازج بين القوّة والقدرة.

الزمن، وبعد وفاة الإسكندر طورد من قبل السلطة، من أبرز كتبه كتاب النفس وكتاب الطبيعيّات الصغرى وكتاب الأخلاق الكبرى، تُوفيّ أرسطو سنة ٣٢١ق.م. ينظر: م.ن، ١٣٥-١٤٠.

١- القريشي، يوسف، عن نظريّة السلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السلطة السياسيّة ومصادرها والقيود عليها، ١٥.

٢- الغزالي، هو أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الطوسي الشافعي، ولد سنة ٤٥٠هـ في مدينة طوس، وقرأ على الإسماعيلي في جرجان، ثمّ لازم إمام الحرمين الجويني في نيسابور، وبعد وفاته خرج إلى الوزير نظام الملك، حيث رشّحه للتدريس في النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ، ثمّ ترك التدريس واتّجه للتصوّف، وخرج إلى الحجّ، وأقام في دمشق مدّة، وبدأ في تصنيف الإحياء في بيت المقدس، ثمّ عاد إلى خراسان، له عدّة مؤلّفات «البسيط»، و«الوسيط»، و«الوجيز» تُوفيّ سنة ٥٠٥هـ. ينظر: محمد بن أحمد، بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٩/ ٣٢٢.

٣- الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٤٤.

٤- ابن خلدون، هو أبو يزيد عبد الرحمن بن خلدون، ولد سنة ١٣٣٢م، وهو أندلسيّ الأصل تونسيّ المولد عاش في أسرة ذات مكانة سياسيّة بارزة في المغرب الإسلاميّ، عاش في القرن الرابع عشر الميلاديّ، حيث الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة التي عصفت بشمال أفريقيا بخاصّة، وبلاد المسلمين بعامّة، وكان قاضيًا من قضاة المالكيّة، وترك كتابات في التاريخ والاجتماع، أبرزها «التعريف برحلة ابن خلدون»، و«المقدّمة». للمزيد ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ٢١.

٥- شمس الدين، محمد مهدي بن الشيخ عبد الكريم بن الشيخ عباس آل شمس الدين ينتهي نسبه إلى الشهيد الأوّل، ولد في النجف الأشرف من عام ١٩٣٦م، تلقى علومه الأولى في النجف الأشرف على يد والده، ثمّ تتلمذ على يد كبار العلماء كالسيّد محسن الحكيم والسيد الخوئي، محمّد الحسينيّ الروحانيّ، تُوفيّ عام ٢٠٠١م. ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، بين الإسلام وجليد المذاهب، ٣٠-٤٠.

٦- شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ٤٣.

في حين يعرّفها آخر بتعريفين، الأوّل: يوحي به إلى السلطة النفسيّة، إذْ يقول: «وهي ما نطلق عليه بالسلطان الشخصيّ وأعني به قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، لقوّة شخصيّته، وثبات جنانه وحسن إشارته، وسحر بيانه»[١]، والثاني: يوحي به إلى السلطة الشرعيّة إذْ يقول: «وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد، وهي مختلفة عن القوّة؛ لأنَّ صاحب السلطة يوحي بالاحترام والثقة في حين صاحب القوّة يوحي بالخوف والحذر»[٢]، ويستفاد من هذا التعريف أنّ هناك سمتين للسلطة الأولى روحيّة والثانية ماديّة.

أمّا علماء الاجتماع الغربيّون، فقد كان تعريفهم للسلطة مختلفًا تمامًا، فقد أبعدوا مفهوم السلطة عن القوّة، ولعلّ ذلك ناتج من بعدهم عن السلطة السياسيّة، فهذا والتر بكلي[٣]، يعرف السلطة بتعريف هو أقرب إلى الإطلاق في الأُسس والمرتكزات منه إلى الاصطلاح، ويقول: «التوجيه أو الرقابة على سلوك الآخرين لتحقيق غايات جمعيّة، معتمدة على نوع ما من أنواع الاتفاق والتفاهم، وهكذا تتضمّن السلطة الامتثال الطوعيّ الذي هو حالة سيكولوجيّة تعبرّ عن تنسيق أو تطابق في التوجّه نحو الهدف لدى كلّ من الطرفين، الممارس للسلطة، والممتثل لها»[٤]، ثمّ يقوم بشرح التعريف: «أي إنَّ الرغبة في الوصول إلى الغايات والأهداف المجتمعيّة تجعل هناك

١- صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ١/ ٦٧٠.

٢- م.ن، ١/ ٦٧٠.

٣- والتر بكلي، وهو عالم اجتماع أمريكيّ ولد في نيسان ١٩٢١م، في ماساتشوستس، ودرس علم الاجتماع في جامعة ويسكونسن-ماديّسون، فحصل على درجة الدكتوراه مع أطروحة الدكتوراه النظريّة الاجتماعيّة والطبقات الاجتماعيّة، بدأ باكلي مسيرته الأكاديميّة في أوائل الستينات كأستاذ مساعد في علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا، في عام ١٩٩٨ حصل على منصب الرئيس الفخري للجنة أبحاث علم التحكّم الاجتماعيّ والسيبرانيّة التابعة للرابطة الدولية لعلم الاجتماع، وُصف باكلي بأنّه رائد في نظريّة النظم الاجتماعيّة التي تحدّت الآراء التقليديّة، تُوفيّ عام ٢٠٠٦ في دورهام. ينظر: https//upwikiar.top/wiki/Walter_F._Buckley

٤- نقلاً عن، الفارس، جاسم، سلطة الاقتصاد والمجتمع في الاقتصاد الإسلاميّ رؤية منهجيّة، بحث إلكترونيّ، ٣.

نوعًا من التوافق في الوصول إلى المصلحة العامّة العليا، وهذا ما يجعل الجهة الآمرة، أي التي بيدها السلطة، تضمن امتثالاً طوعيًّا ممن يشملهم الطرف الثاني، أي الجهة المأمورة، ويأتي ذلك من دوافع نفسيّة للجماعات الاجتماعيّة التي تسعى إلى ضمان مصالحها في إطار هذا السياق»[١]، وهنا نجد أنَّ معنى السلطة عنده يخلو من القوّة ويميل إلى الامتثال الطوعيّ أو التفاهم والاتفاق الجماعيّ الذي يمكن أنْ نصفه بالشرعيّة.

أمّا المفكّر ميشيل فوكو[٢]، فقد أخرجها من دائرة الفلسفة وأدخلها في دائرة الواقع؛ لذا يُعَرِفها بأنَّها «مجموعة علاقات، أي أنَّها تسمح للأفراد وللكائنات الإنسانيّة بربط علاقات فيما بينها، ليس على هيئة إيصال للمعنى، ولا على شكل رغبة فحسب؛ بل أيضًا على شكل يسمح لكلّ طرف بأنْ يؤثّر في الآخر وإنْ شئتم بأن يحكم على الآخر مع إعطاء هذه الكلمة مدلولاً موسّعًا، فالآباء يحكمون على الأبناء... ونحن نحكم بعضًا أثناء تبادل الحديث عبر سلسلة من الخطط (التكتيكات)...»[٣]، ولا ريب في أنَّ هذا المفهوم هو الآخر ينأى بالسلطة بعيدًا عن مفهوم القوّة؛ إذْ يعدّها علاقة تأثير وتأثّر أو سلطة جوهريّة لا غير.

أمّا المنُظّر ماكس فيبر[٤]، فيعرّف السلطة بتعريفين الأوّل: «هي كلّ

١- نقلاً عن، الفارس، جاسم، سلطة الاقتصاد والمجتمع في الاقتصاد الإسلاميّ رؤية منهجيّة، بحث إلكترونيّ، ٣.

٢- ميشيل فوكو، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ، ولد عام ١٩٢٦م في مدينة بواتيه الفرنسيّة، عاني من اضطرابات نفسيّة في بادئ دراسته، ثمّ أظهر تفوّقًا فيما بعد، تسلّم عدّة مناصب في الجامعات، ثمّ عُيّن أستاذًا في جامعة الكولينج دي فرانس، عمل بالتدريس خارج بلده وأعطى محاضرات في الولايات المتحدة، لا سيّما جامعة كالفورنيا بيكلي، تُوفيّ عام ١٩٨٤م. للمزيد ينظر: فيبر، ماكس، يجب الدفاع عن المجتمع، ٥-٦.

٣- محمّد، كعبش، نقد مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، ٥٢٨-٥٢٩.

٤- كارل إميل ماكسمليان فيبر، هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد ١٨٦٤م في مدينة أرفوت الألمانية لعائلة برجوازية، وكان أكبر إخوته البالغ عددهم ثمانية، كان ولده يعمل موظّفًا مهمًّا وعضوًا في الحزب الليبراليّ، تتلمذ على يد علماء كبار أمثال، فيشر، كيوم فون وغيرهم تأثّر بأفكار عالم التاريخ هيرمان بومغارتن، شغل فيبر كرسي الاقتصاد السياسيّ في جامعة فريبورغ، تُوفيّ عام ١٩٢٠. للمزيد ينظر: عدنني، إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، ٢٥١-٢٥٤.

فرصة مواتية لتأمين انتصار الإرادة الخاصّة في داخل علاقة اجتماعيّة، حتّى وإنْ كان ذلك لقاء مقاومات، ولا يهمّ كثيراً على ماذا ترتكز هذه الفرصة»[١]، والثاني «بأنّها نوع من القيادة التي تعمل لإيجاد طاعة أو ائتمار عند أشخاص معيّنين»[٢]، والحقّ أنَّ تعريف الفيلسوف «فيبر» يقترب من المعنى المراد للسلطة كونها علاقة وجوهر وليست قوّة.

أمّا عالم الاجتماع مولر[٣]، فيعرّف السلطة بأنَّها «قدرة الأشخاص والمؤسّسات على مراقبة سلوك الآخرين وحياتهم اليوميّة... وينتج من هذا الوضع تماثل في العلاقات، كمثال على العلاقات السلطويّة يمكن الإشارة إلى العلاقة بين القاضي والمتقاضي، والعلاقة بين الأساتذة والطلبة، وعلاقة الآباء بالأبناء، والمستخدِم بالأجير والمريض بالطبيب»[٤]، وهذا التعريف يميل إلى التركيز على العلاقات السلطويّة أكثر من كونه يركّز على بيان مفهوم السلطة، ولكن يظهر من فحوى التعريف أنَّهُ يميل إلى القدرة أكثر مِنْ القوّة.

ويعرّفها برتراند راسل[٥] بأنّها «إحداث التأثير المقصود»[٦]، ولعلّ هذا

١- برو، فيليب، علم الاجتماع السياسيّ، ٢٤.

٢- محمد عبد الرحمن، عبد الله، النظريّة في علم الاجتماع، ٣٧٨.

٣- جورج إلياس مولر، فيلسوف وعالم اجتماع ألمانيّ وُلد في غريما، ساكسونيا في ٢٠ يوليو ١٨٥٠م، كان والده عالم لاهوت وأستاذ دين في الأكاديميّة الملكيّة القريبة، درس التاريخ والفلسفة في جامعة لايبزج، أكمل دراسته لدرجة الدكتوراه عام ١٨٧٣ تحت إشراف لوتزه في غوتنغن، أُسّست عام ١٩٠٣ الجمعيّة الألمانيّة لعلم النفس التجريبيّ. للمزيد ينظر: https//www.britannica.com/biography/Georg-Elias-Muller

٤- ماجي، زهرة، الطبيب والمريض وخطاب السلطة اللامتكافئ، ١٧١.

٥- برتراند أرثر ويليام راسل، فيلسوف وعالم منطق ومؤرّخ وناقد اجتماعي إنجليزيّ، وُلد راسل في مدينة ويلز ١٨٧٢ كان ليبراليًّا واشتراكيًّا وداعية سلام، درس في جامعة كامبريدج وتأثر بعلماء كبار جي.إي. مور، ألفريد نورث وايتهيد، من أهمّ مؤلّفاته «محاولة في ميتافزيقيا أرسطو» و«تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن السابع عشر». وتُوفيّ عام ١٩٧٠. ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ٣١٧.

٦- الأسود، صادق، علم الاجتماع السياسيّ أسُسه أبعاده، ١٢٨.

التعريف هو أقرب التعريفات إلى مراد البحث.

وفي الإطار نفسه يدلي الفيلسوف الإنجليزيّ جورج بيردو[١] بدلوِه، فيوجّه السلطة نحو القدرة والطاقة؛ إذْ يُعرّفها على أنَّها: «قدرة شخص على أنْ يحصل من آخر على سلوك ما كان ليأتيه هذا الأخير بشكل عفويّ»[٢]، ويبدو أنَّ بيردو قد وضع يده على الجرح، إذْ يعرف السلطة على أنَّها قدرة وتوجيه مقصود تمارس على الأشخاص لغرض الحصول على السلوك المرغوب، وهذا ما يجري في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

وعلى الفكرة نفسها سار جملة من المنظّرين في تعريفهم لمفردة السلطة «القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه سواء وجدت مقاومة أو لا، وقد يتمّ تحصيلها بطرق مختلفة مثل المشاورة والتفويض والمشاركة بصورة محدودة... إلخ»[٣]، تعرّف أيضًا على أنَّها «القدرة على التأثير في الأشخاص ومجريات الأحداث باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه»[٤]، وتعرّف أيضًا بأنَّها «هي ممارسة نشاط على سلوك الناس أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو الأهداف والغايات التي يحدّدها من له القدرة على فرض إرادته»[٥].

وبناءً على التعريفات التي ذكرها العلماء يتّضح أنَّ مصطلح السلطة

١- جورج بيردو جراندي، فيلسوف وعالم اجتماع إنجليزيّ، ولد عام ١٨٦١م في أسبول، بدأ التدريس في سن السادسة عشرة، حصل على جائزة كوتنجن عام ١٩٠٠، له عدّة كتب منها الحرب الفارسيّة الكبرى، توثيدوس وتاريخ عصره. تُوفيّ عام سنة ١٩٤٨م. للمزيد ينظر:
https//en-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/George_Beardoe_Grundy

٢- السلطة، حسن البحري، بحث إلكترونيّ منشور على الموسوعة القانونيّة،
http//arab-ency.com.sy/law/details/25704

٣- هندس، باري، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ١٤.

٤- بالانتيه، جورج، الإنتربولوجيا السياسيّة، ٣٧.

٥- مينو، جان، مدخل إلى علم السياسة، ٨٨.

مصطلح متعدّد الدلالة ومتشابك المفهوم؛ لذا يمكن القول: إنّ تعريفات العلماء قد أخذت مسارات ثلاثة، الأوّل: الذي يستشفّ منه مفهوم القوّة والذي يمكن أنْ نطلق عليه مصطلح «السلطة المؤسّساتيّة» كسلطة الرئيس والمرؤوس والحاكم والمحكوم، بينما يُستشفّ من الثاني: مفهوم الجوهر أو الماهيّة، ويمكن أنْ نُطلق عليه مصطلح «السلطة الجوهريّة» كسلطة الأب على أبنائهِ وسلطة الأستاذ على طلبتهِ، بينما يُفهم من الثالث: على أنَّهُ يوحي إلى علاقة بين شخصيّن أو أكثر، ويمكن أنْ نطلق عليه مصطلح «السلطة التلاؤميّة أو الروحيّة أو الكاريزميّة» كالتأثّر ببعض الشخصيّات العلميّة أو القياديّة، وما يروم الباحث إثباته في هذا المجال هما المعنيان الأخيران دون الأوّل علمًا أنَّهما يلتقيان في المعنى اللغويّ لمفردة السلطة.

المطلب الثاني: الاستشراق لغةً واصطلاحًا

أوّلًا: الاستشراق لغةً

لم ترد مفردة الاستشراق بصيغتها الحالية عند أَرباب اللغة العربيّة، وهذا يتطلّب البحث في الجذر اللغويّ لكلمة «شرق» والذي بدوره تنبثق منه ألفاظ عدّة تكاد دلالاتها تتقارب مع بعضها؛ ولذا يشير اللغويّون إلى أنَّ «اللفظة مشتقّة من موضع شروق الشمس، وإذا قيل أَشرق فلان أَي دخل في منطقة الشروق، وأَشرق الرجال إذا دخلوا في الشرق، والشرقة يقصد بها المكان الذي تخرج منه الشمس في الشتاء حصرًا ولا شرقة صيفًا، وأيام التشريق إنمَّا جاءت نسبةً إلى طلوع الشمس على الأضاحي»[1]، وقيل إنَّها

١- ينظر: الفراهيدي، العين، م.س، ٥/ ٣٧. وينظر: بن حماد الجوهري، إسماعيل، الصحاح، ٢/ ١٥١. وينظر: بن أبي بكر الرازي، محمّد، مختار الصحاح، ١٧٨. وينظر: مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ١/ ٢٨.

دالّة على الإضاءة[١]، وبهذا فإنَّ المدلول اللغويّ لكلمة الاستشراق مشتقّ من كلمة الشرق، على أنَّ الأحرف «الألف - السين - التاء» هي أحرف زيادة إذا أُدخلت على الفعل أعطت معنى الطلب، مثل «أعطى» فعل ماض إذا أُدخلت عليه أحرف الزيادة يصبح «استعطى» أَي طلب العطية أَو المساعدة من الناس، كذلك الفعل «شرق» إذا دخلت عليه أَحرف الزيادة أصبح «استشرق» أَي طلب الشرق وعلومه[٢].

ثانيًا: الاستشراق اصطلاحًا

يُعدّ مفهوم الاستشراق مِنْ المفاهيم الخلافيّة عند العلماء والتي أخذت حيّزًا واسعًا على المستوى الاصطلاحيّ؛ وذلك لخطورته وكثرة التأليف فيه؛ إذْ ظهر هذا المصطلح لأوّل مرّة في أحضان الدراسات الغربيّة، ثمّ انتقل إلى الوسط الإسلاميّ، وعليه لا بدّ من تعريفه من منظورين، أحدهما: غربيّ والآخر عند علماء العرب المعاصرين، إذ يُعرّف الاستشراق في المدرسة الغربيّة بأنّه «علمٌ مختصٌ بفقه اللّغة خاصّة، وأقرب شيء إليه إذْ أنْ نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقّة من كلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق علم الشرق أو علم العالم الشرقيّ»[٣]، أما جويدي[٤]، فيعرفه بقوله: «علم من علوم الروح

١- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م.س، ٣/ ٢٦٤.

٢- ينظر: فتح الله الزيادي، محمّد، الاستشراق أهدافه وسائله دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيّين في دراسة ابن خلدون، ١٧.

٣- باروت، رودي، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة «المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه»، ١٧.

٤- مايكل أنجلو جويدي، مستشرق إيطاليّ ولد عام ١٨٨٦م أهتم بدراسة اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ أصبح أستاذ التاريخ والنظم الإسلاميّة في جامعة روما، له فصل كبير عن تاريخ الدين الإسلاميّ، وتُوفيّ عام ١٩٤٠م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٢١٨-٢٢١.

يَتَعَّمق في درس أحوال الشعوب الشرقيّة ولغاتها تاريخها حضارتها»[١]، وهنا يتّضح أنَّ التعريف الاصطلاحيّ للاستشراق عند الغربيّين يأخذ طابعًا عامًّا، فيشمل كلّ الشعوب الشرقيّة دون استثناء، كما أنَّهُ لا يختصّ بعلم دون آخر.

في حين نجد العلماء العرب المعاصرين قد تطرّقوا للمصطلح، وذكروا له تعريفات كثيرة، منها: إنَّهُ «أسلوب في التفكير مبنيّ على تمييز متعلّق بوجود المعرفة بين الشرق والغرب»، أو أنَّهُ «نوع من الإسقاط الغربيّ وإرادة حكم الغرب للشرق»[٢]، ويُعرف أيضًا بأنّه: «دراسة يقوم بها علماء الغرب لتراث الشرق وبخاصّة كلّ ما يتعلق بتاريخه، ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلومه، وتقاليده وعاداته»[٣]، وهناك من يذهب إلى أنَّ الاستشراق أصبح يمثّل حرفة يمارسها الباحث بشروط معيّنة، منها أَنْ يتحلّى بمقوّمات البحث العلميّ المتعمّق، وأَنْ يكون منتميًا إلى الغرب، وعليه يعرف بأنّهُ «عالم غربيّ يهتمّ بالدراسات الشرقيّة»[٤].

ويتّضح مما ذُكر من تعريفات اصطلاحيّة للاستشراق بأنَّها تؤدّي المعنى نفسه، وهو دراسة الغربيّين لعلوم الشرق وتراثه، ويمكن القول: إنَّ أقرب التعريفات للمعنى الاصطلاحيّ ما ذكره صاحب المعجم الأدبيّ؛ لأنّه يفي بما تقتضيه الدراسة؛ إذ شمل كلّ شيء في دراسات المستشرقين بدءًا من التراث وانتهاءً بالعادات، وبعد التدقيق بتعريفات الاستشراق نجد أنَّ المعنى اللغويّ يلتقي مع المعنى الاصطلاحيّ.

١- ينظر: سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر، ٢٢.
٢- سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ٤٥.
٣- عبد النور، جبور، المعجم الأدبيّ، ١٧.
٤- حسني الخربوطلي، علي، المستشرقون في التاريخ الإسلاميّ، ٢٢.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق ماهيّتها، وتعريفها بوصفها مصطلحًا مركّبًا

أوّلًا: ماهيّة سلطة الاستشراق

لا مشاحّة في أنَّ السّلطة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ نالت اهتمامّ الإنسان منذ القدم، فقد كانت محطّ رحال الفلاسفة كفلاسفة اليونان، والمسلمين، والتنظير الغربيّ كـ توماس هوبز[١]، وجون لوك[٢]، وإلى عصرنا هذا حتّى أصبحت من المفاهيم الغامضة، ولا مشاحة أيضًا بأنَّ السلطة مصطلح مراوغ لا يمكن قصره على مفهوم واحد وحصر دلالتها به؛ بل هي ذات مفاهيم متعدّدة وبحسب نظرة المفكّرين والدارسين لها، فبعضهم نظر إلى السلطة على أنَّها مصطلح مرافق للقوّة لا يكاد ينفكّ عنه وهذا ما عليه الحال عند قدماء الفلاسفة[٣]، بينما نجد أنَّ المصطلح عند آخرين يدلّ على أنَّها رابطة علائقيّة تتحكّم بالأشخاص عن طريق التأثير المقصود إحداثهُ، وهذا يشير إلى بون شاسع بينهما[٤]، في حين نظر إليها بعض المفكّرين من زاوية أخرى فَعَدّها نوع من أنواع الاتّباع نتيجة التأثر بالآخرين والسير على نهجهم[٥]، بينما ذهب آخر إلى أنَّها القدرة التي يفرضها الشخص على

١- توماس هوبز، عالم رياضيّات وفيلسوفٌ إنجليزيّ وُلد عام ١٥٨٨ في ويستبورت، التي هي الآن جزء من ميلمزبيري في ويلتشير في إنجلترا، تخرّج من جامعة أكسفورد، كان هوبز تلميذًا يُشار إليه بالبنان، من أبرز مؤلّفاته، كتاب مبادئ القانون الطبيعيّ والسياسيّ، وكتاب اللفياثان، تُوفيّ عام ١٦٧٩ م. للمزيد ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ٧٠٨.

٢- جون لوك، هو فيلسوف تجريبيّ ومفكّر سياسيّ إنجليزيّ. ولد في عام ١٦٣٢ في رنجتون في إقليم سومرست وتعلّم في مدرسة وستمنستر، ثمّ في كلّيّة كنيسة المسيح في جامعة أوكسفورد، حيث انتخب طالبًا مدى الحياة، درس الطب ومارس التجريب العلميّ، له عدّة نظريّات منها، نظريّة المعرفة، ونظريّة الأفكار الفطريّة، وله كتاب «بحثًا عن الحكومة»، وكتاب «مقال في الفهم الإنسانيّ. ينظر: منصور، أنيس، الخالدون مائة أعظمهم محمّدص، ١٩٩.

٣- ينظر: سعد حامد، مروة، نظريّة السلطة عند سقراط وأرسطو وأفلاطون، ٧.

٤- ينظر: ماجي، زهرة، الطبيب والمريض وخطاب السلطة اللامتكافئ، ١٧١.

٥- ينظر: برو، فيليب، علم الاجتماع السياسيّ، ٤٢.

الآخر نتيجة عوامل متعدّدة منها الكاريزما، والتقليديّة، وغيرها[١]، لقد اهتمّ بعض المفكّرين بشرح مفردة السلطة بكونها طاقة إيجابيّة أو قدرة على النفوذ أو التأثير، فيمكن القول إنَّ (أ) يمارس سلطة على (ب) عندما يؤثّر (أ) في (ب) بطريقة متناقضة مع مصالح (ب)، وقد يكون هذا النفوذ أو التأثير سلبيًّا؛ وذلك لأنَّ نتائج التأثير قد لا تتفق مع رغبات الفاعل[٢]، فمثلاً عندما يمارس المستشرقون التأثير على الحداثيّين فمن المؤكّد أنَّ نتائج التأثير ستكون سلبيّة؛ لأنّها لا تتّفق مع رغبات الدارسين لتراث المجتمع الذي يعيش فيه الحداثيّون.

وتأسيسًا على ما تقدّم ليس من الإنصاف أنْ تُحمل السلطة على مفهوم معيّن دون مراعاة المفاهيم الأخرى؛ لأنَّ هذا لا يؤدّي إلى الفهم الصحيح للمصطلح؛ بل سيؤدّي إلى فهم قاصر وتعسّفي له، وهذا ما يحصل حينما يتبادر إلى الذهن مفهوم القوّة عند سماع مصطلح « سلطة»، ولأنَّ هذا ليس فهمًا دقيقًا للمصطلح، بل هو فهم ناقص يشوبه الغموض، فمن المُسَلّم به أنّ للسلطةِ مفاهيمٌ متعدّدةٌ غير المفهوم المتبادر، وما ذُكر أعلاه أحدها، وليس هو المعنى الجامع المانع لها؛ لاسيّما إذا كان المصطلح منفردًا وغير مقترن بكلمات أخرى، فكيف إذا كان المصطلح مندرجًا في سياق معيّن أو مضافًا إلى كلمةٍ أخرى، فلا شكّ حينئذٍ في أنّه سيكون له معناه الخاصّ به وبحسب السياق ومراد المتكلّم، وهذا حال مصطلح الدراسة.

وعليه يمكن حمل السلطة على أنَّها شبكة علائقيّة منتجة تمرّ عبر الجسم

١- ينظر: علي عواضة، حنان، السلطة عند ماكس فيبر، ٢٦٥-٢٧٨.

٢- ينظر: هندس، باري، خطابات السلطة من فوكو إلى هوبز، ١٥.

الاجتماعيّ أكثر مما هي هيئة سلبيّة وظيفتها ممارسة القمع[١]، أي أنَّها «علاقات قصديّة؛ إذ لا سلطة تمارس من غير أهداف ومقاصد»[٢]، ويؤيّد هذا مفاهيمَ السلطة الكثيرة» كالقهر، والحجّة، والفصاحة، والولاية والصخب، والحدّة، والسطوة»[٣]، وبهذا تخرج السلطة عن كونها مرتبطة بالقوّة دون غيرها، وعليه يمكن القول: إنَّ السلطة تعدّ مفهومًا ديناميكيًّا، حيث إنَّ كلّ مُنَظّر يراها من زاوية خاصّة، فأرسطو تكلّم عن السلطة في إطار مدينته الفاضلة؛ لذلك كان يراها مصطلحًا سياسيًّا بحتًا مسوقًا لمثاليّة حياة الإنسان في إطار الدولة، فالانتماء لسلطة المدينة هو المعنى الحقيقي لحياة الإنسان، وهذا المفهوم سار عليه ميكافيلي[٤]، إذ انصبّ جُلّ اهتمامه على استخدام السلطة الأمثل من قبل السياسيّ[٥]، وبهذا نكون قد وقفنا على ماهيّة السلطة في حدود ما تسمح به الدراسة.

ثانيًا: تعريف سلطة الاستشراق كمركّب

بما أنَّ مصطلح «سلطة الاستشراق» هو مصطلح جديد لم يسبق الحديث عنه في إطار الدراسات التي تكلّمت عن الاستشراق أو الحداثة؛ لذا يروم الباحث إثباتهُ والتأسيس لهُ عن طريق إنشاء تعريف خاصّ له، وبعد أنْ اتّضحت المفاهيم اللغويّة والاصطلاحيّة للمفردات المكونة لمصطلح

١- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ٦٣-٦٤.

٢- فوكو، ميشيل، إرادة المعرفة، ١٠٣.

٣- مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ،٥/ ٢١٧.

٤- نيكولو دي برناردو دي ماكيافيلّي، مفكّر وفيلسوف وسياسيّ إيطاليّ، وُلد في مدينة فلورنسا، وكان والده من النبلاء ولم يتلقَّ ميكيافيلي تعليمًا واسعًا، لكنّه أظهر ذكاءً حادًّا، اختير ميكيافيلي عام ١٤٩٨م سكرتيرًا للمستشارية الثانية لجمهوريّة فلورنسا التي تشرف على الشؤون الخارجيّة والعسكريّة وكان يبلغ من العمر آنذاك ٢٩ عامًا، من أهمّ اعماله «أحاديث» وانتهى من كتابه «الأمير»، وفي عام ١٥٢٧م تُوفيّ نيكولو ميكيافيلّي ودفن في سانتا كروس في فلورنسا. للمزيد ينظر: ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ٣٣.

٥- هندس، باري، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ١٥.

«سلطة الاستشراق» بصورة منفردة لا بدّ من إعطاء تعريف للمصطلح المركّب، وعلى النحو الآتي:

إذ يمكن أنْ نُعَرّف سلطة الاستشراق كمصطلح مركّب بتعريفات مقترحة نضعها بين يدي الدارسين والمهتمّين بهذا الحقل العلميّ، ونأمل أنْ نكون قد وفّقنا للتأصيل لهذا المصطلح، فيمكن القول إنَّ سلطة الاستشراق هي: القدرة التي مارسها المستشرقون في فرض مناهجهم وأفكارهم وطروحاتهم وتجاربهم على التراث الإسلاميّ عبر بعض المفكّرين العرب الذين نادوا بإعادة النظر إلى التراث القرآنيّ وفق المناهج الغربيّة، سواء أكانت تلك القدرة فرديّة أم مؤسّسيّة، وسواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، والمقصود من القدرة هنا ليس القوّة، بل الطاقة أو الجهد أو امتلاك الأدوات والوسائل التي تمكّنهم من تحقيق أهدافهم، سواء أكانت تلك القدرة مؤسّسيّة أو كاريزميّة أو علائقيّة أو غيرها.

ويمكن القول: هي عمليّة التأثير المقصود الذي أحدثه الفكر الاستشراقيّ في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر نظام أيديولوجيّ خاصّ اتّبعه وتبنّاه وَرَوَّج لهُ بعض المفكّرين العرب ممن ترعرع في أحضان الجامعات الغربيّة، وهنا لا يستقيم المعنى المراد من التعريف إذا قلنا «عمليّة التأثير» فقط دون ذكر كلمة «المقصود»؛ لأنَّ التأثير وحده كلمة بريئة تشير إلى عمليّة عفويّة، وهي خلاف الواقع، فكلّ من يتمعّن في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة يجد أصابع الاستشراق شاخصة فيه.

ويمكن أنْ نضع تعريفًا ثالثًا لسلطة الاستشراق، فنقول:هي نوع من القيادة الثقافيّة التي تمارس على بعض الباحثين العرب لتوجيههم نحو تطبيق

مخطّطات الفكر الاستشراقيّ، وبهذا تكون السلطة هنا عمليّة مُمنهجة ومقصودة، وهي بهذا تميل إلى الجانب الفكريّ أو المعرفيّ أكثر من أنواع السلطة الأخرى، وبهذا يتبلور مفهوم سلطة الاستشراق في معانٍ ثلاث، الأوّل: هو القدرة على إحداث تغيير، والثاني: هو التأثير المقصود، والثالث: هو القيادة الثقافيّة.

المطلب الرابع: المصطلحات ذات الصلة بالسلطة

أوّلًا: القوّة (Power)

يُعد مصطلح «القوّة» من المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح «السلطة»، ولا ريب في أنَّ ثمّة تداخلاً مفهوميًّا بين المصطلحين؛ إذْ يعدّهُ جُلّ الباحثين من معاني السلطة ومرادفاتها، ولا سيما إذا علمنا أنَّهما يسيران جنبًا إلى جنب في مجال الإدارة، ولا شكّ في أنَّ التأمّل في مفهوم كلٍّ منهما يُظهِر أنَّ هناك بونًا شاسعًا بينهما، فكلّ مصطلح له معناه الخاصّ به، وإنْ كانت هناك مقاربة بعض الشيء إلاّ أنَّ هناك فروقًا دقيقة تمنع من استعمال أحدهما مكان الآخر، فالقوّة شيء والسلطة شيء آخر، إذ تستخدم السلطة مع الحقّ والشرعيّة، في حين تستعمل القوّة في مجال الإكراه والسيطرة[١].

لقد عُرّفت القوّة بأنَّها «كلّ قدرة يمكنها أن تحدث أثرًا، أو هي إرادة الفرد في ترجمة خياراته ومطالبه إلى واقع عمليّ في الحياة الاجتماعيّة الحقيقية التي يعيش فيها»[٢]، كما عرّفت بأنَّها « قدرة الأفراد أو أعضاء الجماعة

١- ينظر: عبد الهادي، إحسان، مفهوم السلطة وشرعيّتها إشكاليّة المعنى والدلالة، ٦٦-٦٧.

٢- ينظر: زايد الطيب، مولود، علم الاجتماع السياسيّ، ٧٢.

على تحقيق أهدافهم أو قدرتهم على تطوير المصالح التي يتمتّعون بها وتتخلّل القوّة جميع أنواع العلاقات الإنسانيّة»[١]، أمّا فيبر فيعرّفها بأنَّها «الحظّ في فرض إرادة فرد ما أو أفراد على آخرين حتّى لو عارض هؤلاء هذه الإرادة»[٢]، وقد استعمل هذا المصطلح في مستويات ثلاثة، الأوّل على مستوى العلاقات الشخصيّة بين الأفراد وعلى مستوى العلاقات بين الجماعات، وعلى مستوى الأنظمة الدوليّة؛ إذ تشكل القوّة عاملاً مؤثّرًا في العلاقات الدوليّة[٣].

وفي إطار التمييز بن مصطلح السلطة ومصطلح القوّة شرع بعض الفلاسفة الغربيّون في بيان المائز بينهما على أنَّ القوّة هي التي بواسطتها تستطيع أنْ تُجبر الآخرين على إطاعتك، والسلطة هي الحقّ في أن توجِّه الآخرين أو تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك، والسلطة تتطلّب قوّة، أمّا القوّة بلا سلطة فظلم واستبداد، وهكذا فإنَّ السلطة تعني الحقّ وما دامت السلطة حقًا، فيجب أنْ تُطاع بوازعٍ من ضمير، أي على سنة الناس والأحرار، ومن أجل المصلحة العامّة»[٤]، وبهذا نجده يميل إلى أنَّ القوّة مسألة إجبار وتسلّط على الآخرين، أمّا للسلطة فهي مسألة حقّ، أمّا المُنَظّر فيبر فقد ميّز هو الآخر بين المصطلحين على أساس أنَّ ما يميّز السلطة عن القسر والإجبار والقوّة من جانب، والقيادة والإقناع والتأثير من جانب آخر هو الشرعيّة، وهو لا يختلف كثيراً عن تمييز من سبقه، في حين ميّز المُنَظّر جاك

١- مجموعة مؤلّفين، أنتوني جيدنز مقدّمة نقديّة في علم الاجتماع، ٢٥١.

٢- عدنني، إكرام، سسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، ١٥٤.

٣- علم الاجتماع السياسيّ، م.س، ٧٢.

4- http،//arab-ency.com.sy/law/details/25704

ماريتان[١] بينهما عبر الرجوع إلى أصل المصطلح؛ إذ ميّز بين القوّة بمعنى (Power) والسلطة بمعنى (Authority)، القوّة والسلطة أمران مختلفان «القوّة هي التي تستطيع بواسطتها أنْ تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أنَّ السلطة هي الحقّ في أنْ توجّه الآخرين أو تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك، والسلطة تتطلب قوّة، غير أنَّ القوّة بلا سلطة ظلم واستبداد، وكذا فإنَّ السلطة تعني الحقّ»[٢].

في حين ذهب آخرون إلى أنَّ القوّة هي إحدى الأدوات التي تسخّرها السلطة لتحقيق أهدافها «السلطة هي الاستخدام الشرعيّ للقوّة، بمعنى أنَّ الشخص ذي السلطة هو الذي يمارس أشكال ويصبح الفرق بين القوّة والتأثير في هذه الحالة واضحًا، إذْ أنَّ التأثير يتولد عن خضوع طوعي من شخص آخر بينما تتولد القوّة عن خضوع قهري»[٣].

وتأسيسًا على ما سبق نصل إلى نتيجة مهمة وهي أنَّه ليس كلّ صاحب قوّة صاحب سلطة، فرجل الدين مثلاً يملك سلطته الرمزية على الناس دون أنْ يمتلك أدنى قوّة، في حين أنّ المجرم يمتلك القوّة، لكن لا يمتلك السلطة، فيمكن أنْ تتعلّق القوّة بمجرم مسلّح في حين أنَّ السلطة قد تتعلّق بمرشد روحيّ، وعليه فالفرق بينهما يكمن في الشرعيّة التي تحظى بها السلطة في حين تفتقر لها القوّة.

١- جاك ماريتان، فيلسوف فرنسيّ وُلد عام ١٨٨٢م في فرنسا وتلقّى تعليمه في الليسيه، ثمّ في السوربون تزوّج من الروسيّة ريسيا أومانزوف، ساعد في إحياء أفكار توما الأكويني في العصر الحديث، وكان له تأثير في تطوير وصياغة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، أكمل جاك ماريتان في عام ١٩١٠ مساهمته الأولى في الفلسفة الحديثة، مقال يتكون من ٢٨ صفحة بعنوان «العقل والعلوم الحديثة» نشر في مجلّة «مراجعة الفلسفة». وفي عام ١٩٧٠م تُوفيّ جاك ورايسا ماريتان ودفنا في مقبرة كولبشيم. ينظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ٦٢٥.

٢- عبد الفتاح إمام، إمام، الطاغية دراسة فلسفيّة لصور الاستبداد السياسيّ، ٢٠.

٣- زايد، أحمد، مقدّمة في علم الاجتماع السياسيّ، ٩٥.

ثانيًا- النفوذ (Influence)

ومن المصطلحات الأخرى التي تتشابك مفهوميًّا مع السلطة هو مصطلح « النفوذ» الذي لم يسلم هو الآخر من اللبس والغموض أيضًا؛ لأنَّه يتداخل مع السلطة تداخلاً يصعب الفصل بينهما، إذْ شَهدت الساحة الفلسفيّة الاجتماعيّة جدلاً مطوّلاً حول مصطلح النفوذ والسلطة تدور فحواه حول طبيعة المصطلح التحجيميّة، إذْ يُعدّ المصطلحان -النفوذ والسلطة- شكلاً من أشكال القيود على تصرّفات الإنسان، وهو ما يجعل الفعل ممكنًا في الوقت نفسه، لاسيّما أنَّ جانبًا من هذا النقاش قد نتج عن أعمال بعض الفلاسفة كـ أنتوني جيدنز[١] وغيره، أمّا ميكيافيللي فيعرّف النفوذ بأنّه «منصب إستراتيجيّ معقّد في مجتمع معينّ»[٢]، ويَعُّد فيبر النفوذ نوعًا من أنواع ممارسة القهر أو الإجبار بواسطة أحد الأفراد على الآخرين». نقصد بالنفوذ كلّ فرصة ممكنة ضمن العلاقات الاجتماعيّة، تسمح للشخص بتنفيذ رغبته الخاصّة، حتّى لو كانت ضدّ مقاومة ما، وبغضّ النظر عن أساس هذه الفرصة»[٣]، أمّا بكلي فيعرّف النفوذ بأنّه الرقابة أو التأثير الذي يمارس من قبل شخص ما أو جماعة، على أفعال الآخرين، لتحقيق هدف معين دون موافقتهم، وقد يكون هذا الهدف ضدّ إرادتهم أو دون معرفتهم أو فهمهم، وتستخدم في ذلك طرائق متعدّدة، منها العنف، أو إصدار

١- أنتوني جيدنز، عالم اجتماع إنجليزيّ معاصر ولد في لندن عام ١٩٣٨م، تخرج غيدنز في جامعة هل متخصّصًا في علمي النفس والاجتماع، ثمّ حصل على درجة الماجستير من كلّيّة لندن للاقتصاد، ثمّ دكتوراه الفلسفة من كلّيّة الملك بكامبردج سنة ١٩٦١، يعدّ غيدنز أحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين. نشر ما لا يقلّ عن ٣٤ كتابًا، ترجمت إلى ما لا يقلّ عن ٢٩ لغة. من مؤلّفاته «الطريق الثالث، تجديد الديمقراطيّة الاجتماعيّة» ١٩٩٨ و«نقد معاصر للمادّيّة التاريخيّة». ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

2- https//ar.wikipedia.org/wiki/

٣- م.ن.

الأوامر، أو الإشارة إلى الجزاءات»[١]، في حين يرى بعض الباحثين أنَّ النفوذ «هو علاقة بين فاعلين يتمكّن أحدهما من دفع الآخر إلى التصرّف بطريقة مختلفة»[٢]، وبهذه التعريفات يتّضح أنَّ مصطلح النفوذ أقرب إلى القوّة من مصطلح السلطة على أنَّ هناك فارقًا واضحًا بينهما؛ «إذ يمكن التفريق بينهما على أنَّ السلطة هي القوّة الشرعيّة، بينما النفوذ هو الاستطاعة والقدرة على التأثير، فالسلطة تنطوي على مفهوم أخلاقيّ، بينما يفتقر النفوذ إلى ذلك، وعليه تكون السلطة نفوذًا مشروعًا بينما النفوذ سلطة غير مشروعة، وهو في نهاية الأمر القدرة على اتّخاذ فعل وإنتاج أثر ما ومنها نفوذ القانون»[٣]، وبهذا يتوافق مفهوم النفوذ مع القوّة أكثر من توافقه مع السلطة؛ لأنَّهُ يعني الحصول على القوّة الاجتماعيّة التي تسمح للفرد بممارسة رغباته وتحقيق أهدافه، سواء أكانت لها صفة مشروعة أم لا؛ وذلك لأنَّ النفوذ يحتاج إلى توظيف بعض أشكال القوّة وبعض أشكال التأثير لتحقيق أهدافه.

ثالثًا- السيادة

تُعدّ السيادة من المصطلحات ذات العلاقة بالسلطة، وهي ترتبط بالإدارة أيضًا، ولا نغالي إذا قلنا إنّها مفهوم متأرجحٌ بين السلطة والإدارة، فهي من المصطلحات التي تشغل حيّزًا كبيراً في الخطابات السياسيّة ذات الجدل المعرفيّ[٤]، وهي من منتجات الفعل الجماعيّ وأدواره التي لا تكاد تخلو من السلطة؛ إذْ تبتنى على أيديولوجيّة إرادة التمثيل، ومن ثمّ فإنَّ الشعب

١- زايد الطيب، مولود، علم الاجتماع السياسيّ، ٧٣.

٢- زواوي، نوال، المداخل النظريّة لتحليل مفهوم السلطة، ٥٧٦.

٣- أسعد وطفة، علي، بين السلطة والتسلط دراسة تحليلية، ١٢٧.

٤- ينظر: مهورباشة، عبد الحليم، الدولة الحديثة دراسة نقديّة في المفهوم عند وائل حلاّق، ٣٩١.

هو صاحب الإرادة والسيادة على نفسه وأرضه، وقد يطلق على السيادة في الأنظمة الحديثة بالدولة، والسيادة لغةً مأخوذة من «سود» أي الشرف العظيم، ومفردها ساد، وجمعها سادة، وقيل ساد فلان إذا علا على قومه[١]، ولا ريب في أنَّ فكرة السيادة على المستوى الاصطلاحيّ ارتبطت لأوّل وهلة بالمفكّر الفرنسيّ جان بودان[٢]، عام ١٥٧٧م في كتابه «الكتب الستّة للجمهوريّة»، والذي انبثقت منه نظريّة السيادة كمصطلح سياسيّ[٣]، والذي عرّفها بأنَّها «سلطة الدولة العليا المطلقة والأبديّة والحازمة والدائمة التي يخضع لها جميع الأطراف رضًى أو كرهًا»[٤]، وتعرّف السيادة أيضًا بأنَّها: «السلطة العليا المطلقة التي تفرّدت وحدها بالحقّ في إنشاء الخطاب الملزم المتعلّق بالحكم على الأشياء والأفعال»[٥]، أو هي «السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى إلى جانبها»[٦]، ومن هذه التعريفات نجد أنَّ بعض الفقهاء قد جعل السيادة نوعًا من أنواع السلطة؛ بل ذهبوا إلى أنَّ السيادة هي السلطة العليا، بل هي أساس كلّ السلطات في حين يرى غيرهم أنَّ السيادة هي مجرّد الاستقلال وليست السلطة[٧]، وبين هذا وذاك يظهر أنَّ مفهوم السيادة من المفاهيم التي تقترب من السلطة وتفترق عنها، وإذا صحّ التعبير يمكن القول إنَّ السيادة

١- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٣/ ٢٢٨.

٢- جان بودان، هو فيلسوف وقانونيّ وسياسيّ فرنسيّ ولد علم ١٥٣٠م، يعتبر صاحب نظريّة السيادة ومن فلاسفة المذهب التجاريّ. عمل عضوًا في برلمان باريس، وأستاذ القانون في تولوز، واشتهر بنظريّته عن السيادة. تُوفيّ عام ١٥٩٦م. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٣- ينظر: سلطان، حامد، أحكام القانون الدوليّ في الشريعة الإسلاميّة، ١٢٣.

٤- نقلاً عن، ياسين العيسي، طلال، السيادة بين مفهومها التقليديّ والمعاصر «دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر».

٥- عبد المجيد الخالدي، محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ٢٤.

٦- متولي، عبد الحميد، الوجيز في النظريّات والأنظمة السياسيّة ومبادئها الدستوريّة، ١٢٦.

٧- ينظر: بن أحمد آل ابراهيم، هاشم بن عوض، سيادة الدولة بين مفهومها التقليديّ وظاهرة التدويل، ٢٧-٢٨.

من الأوصاف اللاحقة للسلطة، أو هي من المصطلحات المولَّدة عنها، وبعبارة أخرى تتقيّد السيادة في نطاق علم السياسة والحكم، في حين تتخطّى السلطة هذا الإطار.

رابعًا- الهيمنة

يُعدّ مصطلح الهيمنة من المصطلحات التي ترتبط علائقيًّا ببَعض مفاهيم السلطة ومرادفاتها، وهو من المصطلحات القديمة التي طُرحت في الثقافة الإغريقيّة، ثمّ تطوّر المفهوم شيئًا فشيئًا ليصل إلى مفكّري وفلاسفة القرن التاسع عشر ليظهر في حلّته النهائيّة، وتُعرّف الهيمنة بأنَّها «نمطٌ من العلاقة السياسيّة، وليست مفهومًا طبوغرافيًّا»[١]، وعليه فالهيمنة على المستوى السياسيّ تعني وجود ندّية بين مجموعة دول داخل تحالف واحد، أو هي منافسة سياسيّة على قيادة ذلك التحالف تارة، وعلى أنّها زعامة سياسيّة للعالم تارة أخرى، وذلك عبر ما تمتلكه تلك الدول من خبرات ومعدّات وعلى جميع الأصعدة، كالندّيّة التي تتواجد بين الدول الكبرى للتسيّد على العالم[٢].

وللهيمنة أنواع متعدّدة، فهي تارة تكون ثقافيّة تشير إلى سيطرة ثقافة واحدة على باقي الثقافات الأخرى أو حضارة معيّنة على باقي الحضارات الأخرى، وهو من المفاهيم التي ابتكرها المُنظّر أنطونيو غرامشي[٣]، الذي عرض

1- Alan Bass Chicago, University of Chicago Press, 1981, p.93. Positions, trans, Jacques Derrida.

٢- ينظر: صالح الشملان، أسعد، مفهوم الهيمنة دراسة في تحوّلات المفهوم، ٢١٣ وما بعدها.

٣- أنطونيو غرامشي، فيلسوف ومناضل ماركسيّ إيطاليّ، وُلد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الإيطاليّة عام ١٨٩١م، تلقّى دروسه في كلّيّة الآداب بتورينو، حيث عمل ناقدًا مسرحيًّا عام ١٩١٦م، انضمّ إلى الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ منذ تأسيسه وأصبح عضوًا في أمانة الفرع الإيطاليّ من الأمميّة الاشتراكيّة، وتُوفيّ في عام ١٩٣٧م. ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki.

الهيمنة الثقافيّة على أنَها سيطرة نظام القيم والعادات والأيديولوجيّات لمجتمع معيّن على باقي المجتمعات الأخرى، وقد تكون هيمنة سياسيّة أو إقليميّة أو ماليّة؛ وذلك عندما تؤثّر دولة ما على البلدان الأخرى، سواء على مستوى التحالفات أو الجغرافيا، ولا ريب في أنَّ أمثلة هذا النوع من الهيمنة حاضرة في الأذهان كهيمنة الدول الكبرى على مثيلاتها، وقد تسعى الدول إلى الهيمنة الإقليميّة بسبب الشكّ في نوايا الدول الأخرى ومحاولة السيطرة عليها[1]، وقد تأخذ الهيمنة شكلاً فرديًّا كالهيمنة على الجنس، أو كهيمنة شخص متمكّن جسديًّا على باقي الأفراد، وهذا ما يحصل عادة في السجون، أو الهيمنة مِن عِرْق معيّن على باقي الأعراق، كهيمنة العرق الأبيض على العرق الأسود وهكذا[2]، وهنا لا يبقى شكّ بأنَّ ثمّة فرقًا واضحًا بين الهيمنة والسلطة؛ لأنَّ الهيمنة تعني السيطرة وفرض الإرادة، وهي تخلو من المشروعيّة والمقبوليّة على جميع المستويات، على عكس السلطة.

المبحث الثاني: مفهوم الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا يَخفى على كثير مِن الدارسين والمهتمّين بالشأن القرآنيّ أنَّ هناكَ حقلاً معرفيًا ظهر في الآونة الأخيرة أُطلق عليه مصطلح «الدراسات القرآنيّة المعاصرة»، ولا يُخفى أيضًا أنَّ نتاج هذا الحقل المعرفيّ قد شابَه كثيرٌ من الغموض لما تمتّع به من جرأة في الخروج على المألوف من بعض الثوابت والمناهج التفسيريّة للنصّ القرآنيّ، لاسيّما أنَّ جُلّ الباحثين فيه هم روّاد جامعات الغرب ونتاج مدارسه الاستشراقيّة، وعليه لا بدّ من التعريف

1- Hegemony, Encyclopædia Britannica, Ben Rosamond, May 17, 2016, Access Date, April 25, 2020.

2- Anna Marie Smith, New Right Discourse on Race & Sexuality Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

بهذا الحقل المعرفيّ والوقوف على ما يرتبط به من مصطلحات.

المطلب الأوّل: تعريف الدراسات القرآنيّة المعاصرة

إنَّ مصطلح الدراسات القرآنيّة المعاصرة من المصطلحات الحديثة في الدرس القرآنيّ التي يجب الوقوف على فحوى مفرداتها، لا سيّما أنّها من المفردات المركّبة، وهذا ما يدعو إلى تفكيكها كلاًّ على حدة؛ لذا تُقسم على قسمين؛ التعريف بـ«الدراسات القرآنيّة» والتعريف بـ«المعاصرة».

أوّلًا: الدراسات القرآنيّة في اللغة والاصطلاح

١- الدراسات القرآنيّة لغةً

تعرف مفردة الدراسات: على أنَّها مأخوذة من الجذر «درس» الذي يعطي دلالات متعدّدة نستقي أهمّها ونرجئ الأخرى، وتعني المُدارسة والحفظ والتعلم، فيقال دارست فلانًا كتابًا لكي أحفظ[١]، وقيل: «الدال والراء والسين أصلٌ واحد يدلُّ على خَفاء وخفضٍ وعَفَاء. فالدَّرْس: الطَّريق الخفيّ.... ومن الباب دَرَسْتُ القرآن وغيرَه. وذلك أَنَّ الدّارِسَ يتبَّع ما كان قرأ، كالسَّالك للطريق يتَتَبَّعُه»[٢]، وهذا صاحب مجمع البحرين يذهب إلى أنَّ النبيّ إدريس عليه السلام سمّيَ بهذا الاسم؛ لأَنَّهُ أوّل من خطّ بالقلم، وعليه فإنَّ المدارسة أصل الكلمة "قِيلَ سُمِّيَ إِدْرِيسُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يُكْثِرُ الدَّرْسَ بِحُكْمِ اللَّهِ وسُنَنِ الإسلام... وفِي الْحَدِيثِ "تَدَارَسُوا القرآن"، أي اقرأوه وتعهّدوه لئلاّ تنسوه، ومن قولهم دَرَسَ يدرس درسًا ودراسة"[٣]، وقد وردت هذه

١- ينظر: الخليل، العين، ٧/ ٢٢٧. وينظر: بن عباد، الصاحب، المحيط في اللغة، ٨/ ٢٨١.

٢- ابن فارس، معجم المقاييس اللغة، ٢/ ٢٦٧.

٣- الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، ٤/ ٧٠.

المفردة في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾ (آل عمران: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿**أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ**﴾ (القلم: ٣٧)، والذي جاء في تفسيرها أنَّها دالّة على العلم.

أمّا مفردة القرآنيّة: وهي مفردة منسوبة إلى القرآن الكريم، أي مأخوذة من لفظة «قُرآن» أُلحقت بها الياء النسبيّة؛ لذا فإنَّ تعريف القرآن هو تعريف لها، والقرآن الكريم أشرف وأجلّ من أنْ يعرّف، ولكن جرت العادة على البحث في الجذر اللغويّ للكلمة، وعليه فإنَّ البحث في الجذر اللغويّ لكلمة القرآن يكون على ثلاثة آراء، الأوّل: الذي ذهب إليه جملة من العلماء على أنَّ القرآن اسم علم، أي أنَّه اسمٌ مستقلٌ كما هو حال «التوراة والإنجيل»[١]، أمّا أصحاب الرأي الثاني: فهم يرون أنَّ القرآن مهموز ومأخوذ من القرء» قَرْءًا وقِراءَةً وقُرآنًا، فهو مَقْرُوءٌ" ومعناه الجمع وسُمّي قُرْآنًا لأنه يجمع السُّوَر، فيَضُمُّها وهو هنا يعدّ وصفًا[٢]، والاتجاه الثالث: يرى أنَّهُ مهموز، لكنّه مصدر كالرجحان والغفران، ثمّ نُقل ليصبح اسمًا لكتاب الله تعالى[٣]، وبهذا يتّضح التعريف اللغويّ لمفردة الدراسات القرآنيّة.

٢- الدراسات القرآنيّة اصطلاحًا

أمّا على المستوى الاصطلاحيّ، فلم يقف الباحث بحدود اطلاعه على تعريف جامع مانع للدراسات القرآنيّة المعاصرة، بل تعريفات متفرّقة أبرزها تلك «الدراسات المتعدّدة التي تتعلّق بالقرآن الكريم تفسيراً، وتجويدًا،

١- ابن منظور، لسان العرب، ١/ ١٢٩.
٢- م.ن، ١/ ١٢٨.
٣- م.ن، ١/ ١٢٨.

وقراءات، وكلّ ما يُصنّف ضمن علوم القرآن الكريم»[١]، ولا ريب في أنَّ هذا التعريف أقرب إلى الدراسات القرآنيّة الأصيلة ذات المنهجيّة الإسلاميّة، وليست الدراسات القرآنيّة المعاصرة ذات المنهجيّة الغربيّة التي تدور حولها رحى الدراسة.

وتعرّف أيضًا بأنَّها «استخدام نظريّات جديدة في قراءة النصّ الشرعيّ، سُمِّيت بذلك؛ تمهيدًا لأن يكون في كلّ عصر قراءة جديدة للنصّ الشرعيّ»[٢]، وهذا التعريف أيضًا غير وافٍ؛ لكونه أقرب إلى تعريف القراءة المعاصرة لا الدراسات القرآنيّة المعاصرة، أو «هي الدراسات التي عنيت بتوظيف آليّة المعرفة المعاصرة في فهم النصّ القرآنيّ طمعًا في نسج أجوبة تستجيب لمقتضيات الواقع المعاصر»[٣]، وهذا التعريف أيضًا يبقى قاصرًا؛ لأنَّه يفتقر إلى تحديد الآليّة المعرفيّة هل المقصود بها الإسلاميّة أو غيرها؟

وكما عُرفت بأنَّها تلك «الدراسات الفيليولوجيّة للقرآن الكريم عبر مناهج أكاديميّة حديثة تتناول النصّ القرآنيّ كمادّة علميّة، من خلال جمع مخطوطات القرآن ودراستها، وتحليل كافة القراءات والتفسيرات القديمة والحديثة التي تسهم في فهم النصّ القرآنيّ؛ وهذا ما يجعلها تختلف عن الدراسات الإسلاميّة المُعاصرة والدراسات القرآنيّة، وتعدّ علوم

1- https//islamic-content.com/dictionary/word/4871

ويحيل صاحب الموقع إلى كتاب علوم القرآن الكريم، نور الدين عتر، ١١٢؛ وكتاب المنهاج في الحكم على القراءات للدوسريّ، ٢، ولكن الباحث لم يقف على صحّة الإحالة في المصدرين.

٢- تعدّد القراءات في فهم النصّ القرآنيّ، مواهب الخطيب، مقال منشور على موقع، http//nosos.net/ju

٣- ندوة الدراسات القرآنيّة المعاصرة وسؤال المنهج - أبو القاسم الحاج حمد ومحمد شحرور أنموذجًا، منشورة على موقع مؤمنون بلا حدود، تمّ الاطلاع عليه بتاريخ ٢١/ ٥/ ٢٠٢٢.

.https//www.mominoun.com/events

القرآن شرطًا أساسيًّا لفهم الدراسات القرآنيّة المُعاصرة»[١]، ويبدو أنّ هذا التعريف أقرب إلى مفهوم الدراسات القرآنيّة المعاصرة من غيره؛ لكونه يسلّط الضوء على المنهجيّة الغربيّة المستعملة في دراسة النصّ القرآنيّ، كما أنَّهُ يميّز بين المناهج الأصيلة وغير الأصيلة في دراسة النصّ بيد أنَّهُ قصرها على جانب واحد من المنهجيّة.

وبناءً على ما سبق يمكن أن نُعطي تعريفًا إجرائيًّا لها فنقول: هي الدراسات التي تناولت النصّ القرآنيّ وما يتعلّق به من علوم وتاريخ وتفسير بالبحث والدراسة والتنقيب وفقًا لأساليب ومناهج ورؤى غربيّة وافدة تخالف الأسس والقواعد الكلاسيكيّة التي تدرس النصّ القرآنيّ بغية الخروج بنتائج جديدة أو قراءة تمتاز بحرّيّة مفرطة تجاه النصّ القرآنيّ وعلى جميع الأصعدة.

ثانيًا: المعاصرة لغةً واصطلاحًا

١- المعاصرة لغةً: لا يقصد بها العصرنة بمعنى التجديد، بل هي المعاصرة بمعنى معايشة العصر ومواكبة تطوّراته، وعليه تعرّف عند أرباب اللغة بأنَّها: «العين والصاد والراء أصولٌ ثلاثة صحيحة: فالأوَّل دهرٌ وحين، والثانى ضَغْط شيء حتّى يَتحلَّب، والثالث تَعَلُّقٌ بشيء وامتساكٌ به»[٢]، وعليه فهي بالمعنى الأوّل اسم مأخوذ من عاصرَ يُعاصرُ مُعاصرةً، أي عاش معه في زمنٍ واحد ويذهب المُبَرّد في تأويل كلمة العصر في القرآن الكريم بقوله: ﴿**وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإنسان لَفِي خُسْرٍ**﴾ (العصر: الآيتان ١-٢)،

١- تمّ الاطلاع عليه بتاريخ، ٢١/ ٥/ ٢٠٢٢.
https//ar.wikipedia.org/wiki/

٢- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٣٤٠.

«العصر هنا الوقت قال: ويقولون: أهل هذا العصر كما يقولون أهل هذا الزمان»[١]؛ لذا يمكن القول إنَّ المعاصرة مفردة تطلق على من يعيشون في زمن ويواكبون تطوّره ويتعايشون مع كافة متغيّراته، أمّا المعاصرة اصطلاحًا: فيعرّفها الفيلسوف نيتشه[٢]، بأنَّها «المعاصرة هي غير الحاليّ، هذا الباعث الذي نحن فيه»[٣]، أو «هي معايشة الحاضر بالوجدان والمشاعر والسلوك والإفادة من كلّ المنجزات الحاضرة، سواء كانت فكريّة أدبيّة علميّة وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقيه»[٤]، أو «هي تفاعل مستديم مع مستجدّات العصر وحضور فعّال وحيويّ مع الحاضر والماضي مع منع تأثير الجوانب السلبيّة والصراعات المذهبيّة والأفكار الفلسفيّة القديمة»، أو «هي الانفتاح على الآخر والاستفادة من معارفه وعلومه لا تقليده والأخذ بتبسيط حياته والمعاصرة حيويّة دائمة للتفاعل المستمرّ مع الواقع بالأصالة»[٥]، وبهذا تكون المعاصرة مواكبة الزمن ومعايشته بالاطلاع على ما يجري فيه من تطوّر، وبهذا يلتقي معنى المعاصرة اللغويّ والاصطلاحيّ معًا.

المطلب الثاني: لمحة تاريخيّة عن الدراسات القرآنيّة المعاصرة

قد يتبادر إلى الاذهان أنَّ الدراسات القرآنيّة المعاصرة قد بدأت في سبعينات القرن المنصرم، ولكن الأمر يبدو قبل ذلك بكثير، حيث ظهرت

١- الفروق في اللغة، أبو هلال حسن بن عبد الله العسكريّ، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ، ٢٦٥.

٢- فريدريش فيلهيلم نيتشه، فيلسوف وناقد ومفكّر ألمانيّ، ولد في عام ١٨٤٤ م، بدأ حياته المهنيّة في دراسة فقه اللغة الكلاسيكيّ قبل أن يتحوّل إلى الفلسفة، أصبح أستاذ كرسي اللغة في جامعة بازل في ١٨٦٩، اهتمّ بتأليف الكتب كان من أبرز الممهّدين لظهور علم النفس، يعدّ نيتشه أوّل من درس الأخلاق دراسة تاريخيّة مفصّلة استمرّ في عطائه العلميّ حتّى سنّ الرابعة والأربعين، عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقليّة. عاش سنواته الأخيرة في رعاية والدته وشقيقته، حتّى تُوفيّ عام ١٩٠٠. ينظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ٦٧٧.

٣- كالو، محمّد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ٥٦-٥٧.

٤- عزمي الشريفي، علاء، القول بين التحديث والحداثة والمعاصرة، ٣٦٧.

٥- م.ن، ٣٦٧.

الإرهاصات الأولى للدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر الأصوات المطالبة بإعادة دراسة النصّ الدينيّ -القرآن الكريم- وكان هذا الأمر في نهاية القرن التاسع عشر، لا سيّما مع تصاعد حدّة الاحتكاك بالثقافة الغربيّة، حتّى أنَّ أحد المستشرقين قد أوعز ذلك إلى كتابات الباحث جرجي زيدان[١]، إلّا أنَّ الأمر كان بداية دخول الحداثة، وليس القراءات المعاصرة، ويمكن عدّ الإرهاص الأوّل للقراءة المعاصرة للنصّ الدينيّ عبر مقال نُشر في مجلّة المنار المصريّة عام ١٩٠٦ للباحث «محمد تُوفّيق صدقي»[٢]، تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده»[٣]، وإذا أردنا الوقوف على الحقيقة التاريخيّة لبدء الدراسات القرآنيّة المعاصرة يتحتّم علينا العودة إلى لحظة الاحتكاك الثقافيّ العربيّ بالحضارة الغربيّة ومخرجاتها الذي يتبلور في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى (التأسيسيّة): تمتدّ هذه المرحلة من أواخر القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، لاسيّما مدّة احتدام المنافسة بين الحضارة العربيّة والغربيّة، التي أخذت فيها الأصوات تتعالى مناديةً بإعادة قراءة التراث الإسلاميّ في ضوء المعطيات الحديثة، عندها بدأت محاولات

١- جرجي زيدان، أديب ومؤرّخ وصحفي لبنانيّ، ولد عام ١٨٦١م،لأسرة مسيحيّة فقيرة من قرية عين عنب في جبل لبنان، التحق بمدرسة الشوام فتعلّم اللغة الفرنسيّة، ثمّ التحق بمدرسة مسائيّة لتعلّم اللغة الإنجليزيّة، بعدها التحق بالكلّيّة السوريّة البروتستانتيّة «الجامعة الأمريكيّة». أصدر مجلّة الهلال التي كان يقوم بتحريرها بنفسه في ربيع الأوّل ١٣١٠ هـ الموافق لعام ١٨٩٢م، ونشر فيها كتبه. التي من أهمها كتاب «تاريخ التمدّن الإسلاميّ» و«تاريخ آداب اللغة العربيّة» و«تراجم مشاهير الشرق» وغيرها، تُوفيّ عام ١٩١٤م. ينظر: موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، أحمد خليل، خليل، ٥٠٧-٥١٢.

٢- محمد تُوفّيق صدقي، طبيب وباحث ومفكّر مصريّ. يعتبر من أوائل القرآنيّين في القرن العشرين. ولد محمد تُوفّيق صدقي يوم ١٩ أيلول عام ١٨٨١ م أي بعد مظاهرة عابدين. تلقّى تعليمه الدينيّ في الكتّاب على عادة تلك الفترة، فأتمّ حفظ القرآن في سنّ مبكرة، أكمل دراسته الابتدائيّة والثانويّة بتفوّق ثمّ التحق بمدرسة الطب ونال إجازتها بتفوق، حتّى أعطته وزارة المعارف شهادة شكر وتقدير، عمل بمصلحة السجون بالقاهرة، كتب مقالات في مجلّة المنار فأصبح من كبار الكتاب المصريّين في عصره. من أهمّ أعماله الإسلام هو القرآن وحده ينظر: تُوفّيق صدقي، محمّد، كتاب مجلّة المنار - الإسلام هو القرآن وحده، ١/ ٣٤٨.

٣- م.ن، ١/ ٥٠٥.

العلماء والمفكّرين العرب قراءة التراث الإسلاميّ، وعرض مشاريع فكريّة للنهوض بالأمّة، دون محاولة الإفراط في الاحتكاك والاندماج في مخرجات الحضارة الغربيّة، فكانت أطروحات جمال الدين الأفغاني[١]، ومحمّد عبده[٢]، ورفاعة الطهطاوي[٣]، ومحاولاتهم التُوفّيق بين النصّ الشرعيّ وبعض المنتجات الفكريّة الغربيّة، ومما يميّز هذه الحقبة الزمنيّة أنَّها لم تنغمس في مخرجات الحضارة الغربيّة بالكامل ولم تُسَلّم لها تسليمًا مُطلقًا، بل مازجت فكريًّا بين الأصيل والوافد[٤].

المرحلة الثانية (التكوينية): لقد ألقت المرحلة الأولى بظلالها على المراحل التي تلتها، فكانت بمثابة البذرة الأولى لعمليّة إعادة النظر في التراث الإسلاميّ -قراءة النصّ الدينيّ- إذْ وجد هذا النوع من الدراسات التي تروم الخروج عن الضوابط القديمة في دراسة النصّ الدينيّ الفرصة في الظهور مجدّدًا، لا سيّما بعد كسر الجمود من قبل المفكّرين السابقين المنادين بالتجديد في قراءة التراث؛ إذ بدأت وتيرة الأصوات المطالبة بإعادة قراءة التراث تتعالى مجدّدًا، ولكن بنبرة أقوى من ذي قبل وأكثر

١- جمال الدين الأفغانيّ، مفكّر إسلاميّ أفغاني، وُلد عام ١٨٣٨م يُعتبر من مؤسّسي حركة الحداثة الإسلاميّة وأحد دُعاة الوحدة الإسلاميّة في القرن التاسع عشر، جاب دول العالم الإسلاميّ ومدن أوروبا لندن وباريس واستقرّ أخيراً في الأستانة وتُوفيّ فيها عام ١٨٩٧م. ينظر: الصعيدي، عبد المتعال، المجدّدون في الإسلام من القرن الأوّل إلى الرابع عشر، ٣٧٠.

٢- محمّد عبدة خير الدين المصريّ، مفكّر وعالم دين وفقيه وقاضٍ وكاتب ومجدّد إسلاميّ مصريّ من أصول تركمانيّة، ولد عام ١٨٤٥م في مدينة البحيرة تلقّى علومه على يد الكتاتيبً ثمّ الجامع الأحمدي ثمّ التحق بالجامع الأزهر، يعدّ رائد حركة التجديد الإسلاميّ في العصر الحديث، كانت تربطه علاقة وثيقة بالمستشرق كرومر بحيث تمكّن من إقناع الخديوي بإصدار عفو عنه، أشرف على تصدير الوقائع المصريّة ثمّ مجلّة المنار تُوفيّ عام ١٩٠٥م. ينظر: م.ن، ٣٩٩.

٣- رفاعة رافع الطهطاوي مفكّر مصريّ ولد عام ١٨٠١ بطهطا جنوب مدينة سوهاج، تنقّل في صعيد مصر، ثمّ وفد إلى الأزهر وتتلمذ على يد حسن العطّار عمل واعظًا بالجيش، ثمّ تمّ ترشيحه للبعثة الفرنسيّة، ترأس مجلّة الوقائع المصريّة، له كتب عديدة، منها تلخيص الإبريز في أحوال باريز، تُوفيّ عام ١٨٧٣. للمزيد ينظر: الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ٢/ ٨٢٣.

٤- ينظر: شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريّات الغربيّة، ٢٩-٣٤.

جرأة؛ لا سيّما في أواسط القرن العشرين -أوائل الخمسينات-، حيث انتشرت موجة أخرى من الدراسات الموجّهة للتعامل مع النصّ الدينيّ عبر جملة من روّاد الفكرالعربيّ، كان أبرزها تلك التي اعتمدت منهجيّة خاصّة في قراءة النصّ الشرعيّ عبر المناهج الحديثة، وهي دراسات القصص في القرآن الكريم؛ كما هو الحال في دراسات طه حسين[١]، وأمين الخولي[٢]، ومحمّد أحمد خلف الله[٣]، والصادق النيهوم[٤]، مستخدمين في قراءتهم لتلك القَصص آليّات العقل الإنسانيّ التاريخيّ، ولعلّ هذه المرحلة إنمازت بالجرأة والانفتاح في إعادة قراءة النصّ الدينيّ، إلاّ أنَّها تبقى أخفّ وطأة مما يليها من دراسات[٥].

أمّا المرحلة الثالثة(التجديديّة): فقد انطلقت في سبعينات القرن العشرين نتيجة لتراكم الدراسات السابقة وزيادة الاحتكاك بالثقافة الغربيّة، مما

١- طه حسين، هو مفكّر وباحث وأديب حداثيّ مصريّ، ولد عام ١٨٨٩م، في إحدى قرى الصعيد، من أبرز أعلام الحركة العربيّة الأدبيّة في القرن العشرين، لُقّب بعميد الأدب العربيّ، وكان من أوائل الحاصلين على شهادة الدكتوراة في الأدب العربيّ وحصل على الدكتوراه من فرنسا من جامعة السوربون على دراسته فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّه، وقد كتب العديد من المؤلّفات والروايات، ومن أشهر كتاباته الإبداعيّة كتاب الأيّام الذي تناول فيه سيرته الذاتيّة، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزيّة ونُشر عام ١٩٩٧م، وكتابه في الشعر الجاهليّ. تُوفيّ ١٩٧٣م. للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ٣٢٨-٣٣٣.

٢- أمين الخولي، هو أديب ومفكّر إسلاميّ مصريّ، وُلد في عام ١٨٩٥ في بمحافظة المنوفيّة، دخل مدرسة لافيسوني في القاهرة ثمّ مدرسة المحروسة، حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره، وتخرّج من مدرسة القضاء الشرعيّ تزوّج من الدكتورة عائشة عبد الرحمن، وبحكم رئاسته للقسم ووكالته لكلّيّة الآداب بجامعة فؤاد الأوّل والقيام بأعمال العميد لفترات قصيرة عُيّن إمامًا للسفارة المصريّة في روما، ثمّ مفوّضيّة مصر في برلين عام ١٩٢٦. تُوفيّ عام ١٩٦٦م. ينظر: إبراهيم العلاونة، أحمد، توشيح كتاب الأعلام، ٤٩.

٣- محمد أحمد خلف الله، هو مفكّر وكاتب مصريّ في حركة الحداثيّة الإسلاميّة، ولدعام ١٩١٦م، أكمل تعليمه في مصر ورفضت جامعة القاهرة في ١٩٤٧ الأطروحة التي قدّمها لقسم اللغة العربيّة وعنوانها «الفنّ القصصيّ في القرآن» و«مفاهيم قرآنيّة» تُوفيّ عام ١٩٩١م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٤- الصادق النيهوم، هو مفكّر وباحث حداثيّ ليبيّ ولد عام ١٩٣٧ في مدينة بنغازي، انتقل للدراسة في القاهرة وحصل على الدكتوراه في الأديان المقارنة تحت إشراف الد كتورة بنت الشاطئ، ثمّ انتقل إلى ألمانيا وأكمل الدكتوراه على يد مجموعة من المستشرقين الألمان في جامعة ميونخ، كان يجيد مجموعة من اللغات إلى جانب العربيّة كالسريانيّة الفنلنديّة الألمانيّة، تُوفيّ عام ١٩٩٤ في جنيف. ينظر: النيهوم، الصادق، إسلام ضدّ إسلام شريعة من ورق.

٥- ينظر: يحيى، محمّد، آليّات قراءة النصّ الدينيّ، مقال منشور على https//www.alukah.net/culture//

أدّى إلى زيادة حدّة المطالبة بإعادة قراءة النصّ الدينيّ خصوصًا والتراث الإسلاميّ عمومًا، وهنا شرع ثُلة من الباحثين والمفكّرين والفلاسفة العرب؛ ولاسيما ممن ترعرع في أحضان الجامعات الغربيّة وخالطت الروح الغربيّة فكره إلى تطبيق التجربة الغربيّة في محاولة سحبها إلى ساحة في التراث الإسلاميّ، فنادوا بإعادة قراءة التراث الدينيّ؛ مما أدّى إلى إحداث ظاهرة في هذا المجال، هذه الظاهرة التي انبثقت منها عدّة منطلقات، فبعضها كانت ترسو على ضفاف النصّ القرآنيّ، ولم تتعامل معه مباشرةً؛ كـ محمد عابد الجابري[١]، وعبد الله العروي[٢]، وحسين مروّة[٣]، وجورج طرابيشي[٤]، وغيرهم، وأخرى تعاملت مع النصّ الدينيّ مباشرةً وهي على نوعين الأوّل: الذي كانت دراساته ضمن المنهج الإسلاميّ معتمدًا على

١- محمد عابد الجابري، مفكّر وفيلسوف حداثويّ مغربيّ، ولد عام ١٩٣٥م في مدينة فجيج شرق المغرب، حظي بعناية خاصّة على مستوى التدريس حتّى ألتحق بالمدرسة الفرنسيّة، فقضى عامين بالمستوى الأوّل يدرس بالفرنسيّة، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسيّة ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين، فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسيّة، ثمّ حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلّيّة الآداب بالرباط. من أهمّ اعماله «نقد العقل العربيّ» و«نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ» تُوفيّ عام ٢٠١٠م. للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ٢٢١-٢٢٥.

٢- عبد الله العروي، مفكّر حداثيّ مغربيّ، ولد في مدينة أزمور عام ١٩٣٣م، تنقل في دراسته بين دبلوم الدراسات العليا وبين شهادة التبريز الإسلاميّة حتّى حصل على الدكتوراه في تاريخ الدولة. عمل في التدريس الجامعيّ بين المغرب وفرنسا وأمريكا، اهتمّ بعدّة اختصاصات كالتاريخ والسياسة والدين، يُعدّ من أنصار القطيعة مع التراث العربيّ والإسلاميّ ومن دعاة تبنّي الحداثة الغربيّة كقيمة إنسانيّة، اعتبر من المفكّرين الذين اتخذوا التاريخانيّة الجديدة مذهبًا وفلسفة ومنهجًا للتحليل. من أهمّ مؤلّفاته «الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة» و«ثقافتنا في منظور التاريخ» و«مفهوم الحرّيّة» للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ٨١٢-٨١٦.

٣- حسين مروّة، هو مفكّر وفيلسوف وباحث حداثيّ لبنانيّ، ولد في منطقة بنت جبيل عام ١٩١٠م أرسله والده إلى العراق لدراسة العلوم الإسلاميّة في جامعة النجف الدينيّة، ثمّ درس مادّة فلسفة الفكر العربيّ في الجامعة اللبنانيّة في بيروت، وحاز على شهادة دكتوراه فخريّة من موسكو، وعمل عضوًا اللجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ اللبنانيّ سابقًا، وهو قياديّ شيوعيّ بارز في لبنان والعالم العربيّ، من أهمّ أعماله دراسات في الإسلام تراثنا كيف نعرفه للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ١٠٥٢-١٠٥٦.

٤- جورج طرابيشي، مفكّر وكاتب وناقد حداثيّ سوري، ولد عام ١٩٣٩، في مدينة حلب يحمل الإجازة باللغة العربيّة والماجستير بالتربية من جامعة دمشق. عمل مديرًا لإذاعة دمشق، ورئيسًا لتحرير مجلّة دراسات عربيّة ومحرّرًا رئيسيًّا لمجلّة الوحدة، إلى فرنسا -التي بقي فيها حتّى وفاته متفرّغًا للكتابة والتأليف، تميّز بكثرة ترجماته حيث ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وبرهييه وغارودي وسيمون دي بوفوار، ومن أهمّ أعماله «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث» و«مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة»، وغيرها. تُوفيّ ٢٠١٦م. ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة المبدعين العرب في القرن العشرين، ٧٠٧-٧١١.

مسألة التأويل؛ كجمال البنّا[١]، ومحمّد العشماوي[٢]، وغيرهم من الذين نادوا بالقراءة الجديدة ضمن ضوابط إسلاميّة، وهم بذلك يتّبعون منهج الأفغاني، ومحمّد عبده، والآخر: من كانت قراءتهم تستمدّ آليّاتها من خارج نطاق المنهج الإسلاميّ وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءته، فأقحموا المناهج الغربيّة في دراستهم للنصّ الدينيّ، وأعني على سبيل المثال محمد أركون[٣]، وحسن حنفي [٤]، وعبد المجيد الشرفي[٥]،

١- جمال البنّا، ومفكّر وباحث حداثيّ مصريّ، ولد عام ١٩٢٠م، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين إلاّ أنّه يختلف مع فكر الجماعة. عمل محاضرًا في الجامعة العمّاليّة والمعاهد المتخصّصة منذ سنة وعمل خبيرًا بمنظّمة العمل العربيّة، صدرت له عدّة كتب «ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد» و«ديمقراطيّة جديدة» تُوفيّ عام ٢٠١٣م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٢- محمد سعيد العشماوي، كاتب ومفكّر وقانوني حداثيّ مصريّ، ولد ١٩٣٢م في القاهرة عمل وكيل نيابة وقاضيًا ومستشارًا في محاكم مصر، وتولىّ سابقًا منصب رئيس محكمة استئناف القاهرة ومحكمة الجنايات إلى أن وصل إلى وظيفة رئيس محكمة أمن الدولة العليا، من أهمّ مؤلّفاته «حقيقة الحجاب وحجّيّة الحديث» و«الإسلام السياسيّ» تُوفيّ عام ٢٠١٣م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٣- محمد أركون، مفكّر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائريّ ولد عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت ميمون في منطقة القبائل، درس في مدرسة الآباء البيض التبشيريّة، ثمّ درس الأدب العربيّ والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثمّ بتدخل من احد المستشرقين قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربيّة في جامعة السوربون في باريس. تُوفيّ عام ٢٠١٠م. ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٨٦-٩٠.

٤- حسن حنفي، فيلسوف ومفكّر حداثويّ مصريّ، ولد عام ١٩٣٥م في القاهرة، مارس التدريس في عدد من الجامعات العربيّة، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، يعد من اليساريّين الإسلاميّين تأثّر كثيراً بفلسفة نيتشة، من أهمّ مؤلفاته «التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة» تُوفيّ عام ٢٠٢١م. للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٣٦٢-٣٦٧.

٥- عبد المجيد الشرفي، مفكّر حداثيّ تونسي معاصر، ولد في عام ١٩٤٢ م في صفاقس، أكمل دراسته الأوّليّة والثانوية والجامعيّة في تونس حصل على دكتوراه في الآداب من جامعة تونس، بدأ تدريس الفكر والحضارة الإسلاميّة في الجامعة التونسيّة، كان عضوًا في اللجنة الوطنيّة للتقويم، كما شغل كرسي اليونسكو للأديان المقارنة، وهو أستاذ زائر في العديد من الجامعات العربيّة والأوروبيّة، كجامعة باريس الرابعة وجامعة لايدن وجامعة روما سابينزا والمعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة من أهمّ مؤلّفاته «الثورة والحداثة والإسلام» و« الإسلام بين الرسالة والتاريخ». ينظر: عبد العزيز السيف، خالد، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربيّ المعاصر دراسة نقديّة إسلاميّة، ٦٦.

ونصر حامد أبو زيد[١]، وعلي حرب[٢]، والطيّب التيزيني[٣]، وغيرهم، ومن أبرز ما يميّز هذه المرحلة التجديديّة هي فتح الباب على مصراعيه أمام الثقافة الغربيّة بحيث أصبحت مخرجاتها الأساس في دراسة النصّ الدينيّ عند الحداثيّين الذين ينظرون إلى الواقع كونه الأساس في تكوين النصوص[٤]، وهي بلا شكّ نظرة غربيّة.

ولا ننسى دور اللسانيّات الحديثة وأثرها البالغ في المرحلة التجديديّة، فقد توجّه المفكّرون العرب في العصر الحديث إلى الاعتماد على اللسانيّات الحديثة بعد أن تمّ ابتكارها في الغرب ووصولها إلى الوسط العلميّ عبر الطلبة الدارسين في تلك الدوائر المعرفيّة، وأعني بها الجامعات ومراكز البحث، كذلك الترجمة التي كان لها أكبر الأثر في معرفة ما يجري في الغرب من نظريّات، فهبّ جُلّ أرباب الدرس القرآنيّ المعاصر إلى محاولة سبر أغوار التراث الدينيّ عبر تلك الأفكار؛ مما ولّد نظريّات كثيرة حول دراسة النصوص الدينيّة، وردود فعل أكثر حول تطبيق تلك اللسانيّات

١- أبو زيد، نصر حامد، أكاديميّ وباحث مصريّ، وُلد في إحدى قرى طنطا عام ١٩٤٣م، ونشأ في أسرة ريفيّة بسيطة، واجهة صعوبات عسيرة في بداية حياته العلميّة، ثمّ أكمل دراسته الجامعيّة وحصل على البكلوريوس، ثمّ الماجستير، ثمّ الدكتوراه من قسم اللغة العربيّة وآدابها بكلّيّة الآداب جامعة القاهرة، أثارت كتاباته ضجّة إعلاميّة في منتصف التسعينات من القرن الماضي واتُّهم بالردّة والإلحاد، تُوفيّ عام ٢٠١٠م. ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ٣٩-٤٣.

٢- علي حرب، فيلسوف ومفكّر حداثويّ لبنانيّ معاصر، وُلد عام ١٩٤١م في قرية البابليّة في جبل لبنان، عمل في تدريس الفلسفة ثمّ نقل إلى الصحف والمجلات ويعرف عنه أسلوبه الكتابيّ الرشيق وحلاوة العبارة. كما يعرف بتأثّره الشديد بجاك دريدا، وخاصّة في مذهبة في التفكيك، وقد اعتُمد كتابه «نقد النصّ» مقرّرًا دراسيًّا في جامعة باريس. له مؤلّفات عدّة أهمّها «نقد النصّ»، و«هكذا أقرأ ما بعد التفكيك». للمزيد، ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٣١٧-٣٢١.

٣- تيزيني، الطيب، هو مفكّر وفيلسوف سوريّ، وُلد عام ١٩٣٨م في مدينة حمص تلقّى علومه فيها، ثمّ غادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأوّليّة ومنها إلى بريطانيا ثمّ إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلس-فة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، له عدّة أعمال أهمّها «الفكر العربيّ في بواكيره وآفاقه الأولى» و«من يهوه إلى الله»و«مقدمات أوّليّة في الإسلام المحمّديّ الباكر»، تُوفيّ عام ٢٠١٩م. للمزيد ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٢١٣-٢١٨.

٤- ينظر: حامد أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الدينيّ، ١٣٠.

على النصّ القرآنيّ على أساس أنَّ تلك اللسانيّات هي منهجيّات وضعيّة، في حين أنَّ النصّ إلهيّ، وعليه فكيف يدرس الإلهيّ بالوضعيّ؛ أمّا روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر، فيتعاملون مع النصّ القرآنيّ على أنَّه نصٌّ خال من مقوّمات القداسة، لتتمّ دراسته بتلك المناهج[1]، وبهذا نجد أنَّ لكلّ مرحلة روّادها وطبقتها الخاصّة التي دفعت تلك العجلة خطوة في اتّجاه الفكر الغربيّ.

١- ينظر: بركاني، وليد، قراءة النصّ الدينيّ بين القداسة والمناهج الحديثة، ٣٨.

الفصل الأول

سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنية المعاصرة

أدلّتها تقنياتها أساليبها

المبحث الأوّل

أدلّة سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثاني

تقنيات سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثالث

أساليب سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

توطئة

إنَّ المتأمّل في بعض الدراسات التي صدرت من مدارس الفكر الاستشراقيّ يجد أنَّها جاءت حاملةً لمفهوم السلطة؛ لأنَّها تعاملت مع التراث الإسلاميّ بنظرةٍ فوقيّةٍ، مظهرةً علوّ كعب الثقافة الغربيّة على نظيرتها الإسلاميّة، متّكئةً بذلك على جمود المجتمعات الإسلاميّة في قبال النهضة الأوروبيّة، كما أنَّها مارست التأثير المقصود على بعض رجالات الفكر الإسلاميّ الذين تهفو أنفسهم صوب الثقافة الغربيّة، وبلا شك أنَّ طرح نظريّة أو الإتيان بشيء جديد لا بدّ من تقديم الدليل عليه، أي لا بدّ من وجود أدلّة على السلطة الاستشراقيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وهنا يسوق البحث جملة من الأمور التي تثبت وجود السلطة الاستشراقيّة في هذا الحقل، كخلفيّات روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة أنفسهم وتكرار الطروحات والهفوات نفسها، وغيرها مما عُدّت أدلّة على وجود تلك السلطة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ثمّ إنَّ المستشرقين لم يتركوا روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة وحدهم في الميدان؛ بل أمدّوهم بجملة من التقنيات والوسائل التي تساعدهم في سبر أغوار التراث الإسلاميّ إضافةً إلى مجموعة من الأساليب التي بُثّت عبرها سلطة الاستشراق؛ لذا سيدور الحديث في هذا الفصل عن أدلّة تلك السلطة وتقنياتها وأساليبها، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأوّل: أدلّة سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

قد يُراود بعض الباحثين الشكّ بوجود سلطة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، مبرّرين ذلك بأنَّهُ عمليّة تأثّر غير مقصودة، وقد تكون عفويّة نابعة من اهتمام بعض المفكّرين والباحثين العرب بالمنهجيّة والتطوّر الغربيّ ونتيجة طبيعيّة لدراستهم في جامعات أوروبا استلهموا تلك التجربة متأثّرين بأساتذتهم الأوروبيّين بصورة طبيعيّة، وهم بهذا يرون أنَّها عمليّة بريئة تمامًا، في حين ذهب باحثون آخرون إلى أنَّ هناك أيادي خفيّة -غربيّة استشراقيّة- كانت تقف وراء تلك الدراسات بنية

مقصودة وعمليّة مُبيّتة، وبين هذا الموقف وذاك يسعى الباحث بموضوعيّة تامّة ومنهجيّة صارمة إلى عرض بعض الحقائق التي يراها أدلّة ناجعة لأثبات مُدعاه يوردها على مطلبين الأوّل للمثبتين والآخر للنافين، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: أدلّة المثبتين لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: الخلفيات الفكريّة

يمكن إثبات أنَّ هناك سلطة للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، عبر النظر إلى الخلفيّات الفكريّة لبعض روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فكثير منهم قد ترعرع في أحضان غربيّة مسيحيّة، وأهمهم محمد أركون، الذي تدور حوله الشبهات بأنَّ أصوله يهودية وأنَّ اسمه الحقيقي «عركون»[١]، وسيرته تثبت أنَّهُ ترعرع على اللغة الأمازيغيّة والفرنسيّة لم يتعرّف على لغة القرآن إلاّ بعد خروجه إلى مدينة وهران، ومع ذلك دخل في ثانويّة يشرف عليها الآباء البيض -نخبة من التبشيريّين- ثمّ دخل الجامعات الفرنسيّة وأهمّها السوربون بتوصية من بعض المستشرقين الفرنسيّين، ثمّ استقرّ في فرنسا وبدأ الكتابة بلغتها[٢]، فهذه الخلفيّة كافية لإثبات ولائه للاستشراق، أمّا أدونيس فلم يختلف الحال عنده كثيراً، فقد تلقّى تعليمًا علمانيّا مسيحيًّا في مسيرته العلميّة؛ إذ قدمت له الدولة منحة للدراسة في المدرسة العلمانيّة الفرنسيّة، ثمّ شهادة الدكتوراه في الأدب من جامعة القديس يوسف وهي جامعة تشرف عليها الإرساليّة التبشيريّة الكاثوليكيّة. «وحسبنا أنْ نستشهد بإرساليّة التبشير الكاثوليكيّة في بيروت لتكون موضوع التفكير والتأمّل في فرنسا؛ إذ بالرغم من كون كلّيّة القديس يوسف اليسوعيّة التي تدير أعمالها هذه الإرساليّة لا تأثير لها على النشوء الفكريّ في المحيط الإسلاميّ، فإنَّ التعاليم التي تنشرها وتبثّها كان لها الحظّ الأوفر في انتشار

١- ينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقديّة شرعيّة، ١٤٠.

٢- ينظر: https//www.arageek.com/bio/mohammed-arkoun

الأفكار الفرنساويّة في سورية والقطر المصريّ»[١]، وهذا الأمر ينطبق على كثير من روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة[٢]، وهو بحدّ ذاته كافٍ ليثبت سلطة الاستشراق على أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

ثانيًا: أقوال الحداثيّين

هُناك نصوص صريحة تؤيّد فكرة السلطة الاستشراقيّة، وهذه النصوص جاءت على ألسنة بعض المفكّرين الحداثيّين «بأنَّ نقطة البداية كانت باطلاعي على كتابات دانيال روس عن الأناجيل، فقال -أي دانيال روس- ألا يمكن أن نفعل شيئًا مشابهًا فيما يخصّ القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصّل إليها إذا ما قارنّا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة، هذه نقطة البداية، وهذا ما غذّى فضولي المعرفيّ وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن»[٣]، وهذا تصريح واضح وجليّ بأنَّ هناك يدًا استشراقيّة وراء مشروعه الفكريّ، بعبارة أخرى لو لم يقل له المستشرق «روس» أفعل ذلك لما خاض في حقل القرآنيّات، وهذا يشير إلى علوّ كعب المستشرق عليه.

والآخر يعود للمفكّر المصريّ أحمد أمين في حادثة معيّنة ينقلها السباعي؛ إذ يقول: ولمّا ثار النقاش في الأزهر حول الإمام الزُّهْري عام ١٣٦٠هـ قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر، وهو الذي أَثيرت الضجة حوله: «إِنَّ الأزهر لاَ يقبل الآراء العلميّة الحرّة، فخير طريقة لبثّ ما تراه مناسبًا من أقوال المُسْتَشْرِقِينَ ألاَّ تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريِّين على أنَّها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسّها، كما فعلتُ أنا في «فجر الإسلام» وضُحَاهُ»[٤]، وهنا يسأل الباحث ما الداعي لبثّ آراء المستشرقين في الحقل القرآنيّ أصلاً؟ ولماذا هذا الأسلوب الملتوي لبثّ مثل تلك الآراء إذا كانت سليمة؟ فالأولى أن تُطرح على بساط البحث العلميّ بطريقة علنيّة، ولا داعي للمراوغة، هذا فضلاً عن أنّ كتب أحمد أمين كتب

١- أ.ل شاتليه، الغارة على العالم الإسلاميّ، ١٥.

٢- من أبرز رواد الدراسات القرآنيّة المعاصرة التي كانت لهم خلفيّات غربيّة هو عبد الكريم سروش وطه عبد الرحمن وغيرهم، ينظر:موقع ويكيبيديا وينظر: سروش، عبد الكريم، دراسة النظريّات ونقدها، مجموعة مؤلّفين، ١١.

٣- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٨٦.

٤- السباعي، مصطفى، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ، ٢٣٨.

ذات حلّة استشراقيّة بحتة، وهي غير خافية، وبعد إمعان النظر في هذين النصّين لا يبقى شكّ بوجود سلطة غير مباشرة تمارس في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

ثالثًا: مرتكزات السلطة

إنَّ مرتكزات السلطة نفسها تعدّ من أهمّ أدلّة وجودها في الحقل القرآنيّ المعاصر، ولكي تكون الصورة أكثر وضوحًا، فإنّنا نشير إلى أنّ المرتكزات ثلاثة هي، أوّلاً: طرفا السلطة، أي من يُحدِث التأثير ومن يتلقّى التأثير، ولا ريب في أنَّ هذا واقع في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فالمستشرقون قد أحدثوا تأثيراً كبيراً في حقل التعامل مع كتابهم المقدّس سواء على المستوى المنهجيّ أو الفكريّ أو حتّى على مستوى القداسة؛ لذا نجد أنَّ كثيراً من المفكّرين العرب مال إلى استخدم المنهجيّة الغربيّة ذاتها في النظر إلى القرآن الكريم، وهذا عين تلقّي الأثر المقصود، فضلاً عن مناهج المستشرقين في دراسة النصّ القرآنيّ التي سار عليها الحداثيّون حذو النعل بالنعل، أمّا المرتكز الثاني فهو الوسط الذي تمارس فيه السلطة أي الوعاء الذي تمارَس فيه، وهذا واقعٌ أيضًا في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فهناك كثير من الدراسات التي تثبت أنَّ الفكر الاستشراقيّ قد حاول التعامل مع الوسط القرآنيّ تعاملاً خاصًّا، وهذا واضح من ترجمات المستشرقين للقرآن الكريم في أوائل الألفيّة الثانية، وطروحاتهم في إعادة ترتيب النصّ[1]، مرورًا بباقي الدراسات الاستشراقيّة للنصّ القرآنيّ، أمّا المرتكز الثالث فهو الشرعيّة التي تعدّ من المقوّمات الأساسيّة لبناء السلطة كونها علاقة مقبولة من أبناء المجتمع أم لا، وهذا المرتكز للأسف قد لاقى رواجًا من قبل بعض المفكّرين العرب في تعاملهم مع النصّ القرآنيّ، وبعد هذا البيان لا يبقى شكّ في وجود سلطة استشراقيّة ممنهجة وواضحة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة[2].

١- مسألة إعادة ترتيب النصّ القرآنيّ مسألة شغلت الفكر الاستشراقيّ طويلاً، وسعى إليها مستشرقون كثرأامثال نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، وبلاشير في كتابه القرآن نزوله ترجمته تدوينه، وجريميه وغيرهم، لاسيّما ممن طرح تقسيمات جديدة للسور القرآنيّة، أمّا المستشرق ويل ديورانت، فقد تكلّم أيضًا عن هذه المسألة في كتابه قصة الحضارة وفي الإطار نفسه سارت الدراسات الحداثويّة، فكانت مسألة إعادة ترتيب النصّ القرآنيّ تحتلّ موقع الصدارة في دراساتهم.

٢- زايد الطيب، مولود، علم الاجتماع السياسيّ، ٧٧-٧٨.

رابعًا: تمجيد الحداثويّين للمستشرقين

يمكن الاستدلال على وجود سلطة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة عن طريق تمجيد الحداثيّين للمستشرقين حدّ الإفراط، فكثيراً ما تتعالى الأصوات الحداثيّة تمجيدًا وتقديسًا بالاستشراق وشخوصه وأفكاره، وإليك بعض أقوال القوم في هذا المضمار: «أنَّ البروفيسور «فان أس» قد أتقن المنهجيّة الفيليولوجيّة، بل أحدث ثورة فيها من خلال تطبيقها على التراث الإسلاميّ...»[١]، ويعضده قوله الآخر: «عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحكّ النقد التاريخيّ المقارن على طريقة بوكهارت»[٢]، أي أنَّه يستنير بالشخصيّات الغربيّة ويقتدي بها في دراسة النصّ القرآنيّ، وهذا ما يعزّز السلطة، لا سيّما السلطة الكاريزميّة، كما أنَّه يُعدّ من المستشرقين الجدد، إذ يقول: «أقول ذلك بالطبع وأنا أفكّر بانتقاد بعض زملائي المستشرقين لكتاباتي، فهم لا يستطيعون أو لا يريدون أن يستوعبوا المنظور النقديّ الجديد الذي انطلق منه عادة، إنَّه منظور يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكيّ بعد أن يهضم أفضل ما فيه»[٣]، وبهذه المقولة يميط اللثام عن مبناه الاستشراقيّ البحت، وهذ حال طه حسين الذي مدح الاستشراق حتّى جعله مقياس في قبول التراث الإسلاميّ وعدمه؛ إذ يقول: «إنّ هذه الحقيقة أو تلك في تاريخ المسلمين أو فكرهم مما لا يرضى بها الاستشراق»[٤]، ومن هذا النصّ يُفهم أنَّه يضع الاستشراق يدًا عليا ترضى عن الحقائق كيف تشاء، وما هذا إلّا مظهر من مظاهر التأثير المقصود الذي يمارس في الفكر الحداثيّ التي خضع له طه حسين، حتّى قيل فيه: «إنّ طه حسين ليس إلّا مستشرقًا من أصلٍ عربيّ، وقد كانت أمانته للفكر الغربيّ ولمذاهب الاستشراق

١- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم، ٤٩.

٢- نقلاً عن، القراءة التاريخيّة للقرآن، عبد القادر صحبوض، في مقال منشور على موقع شبكة الألوكة https//www.alukah.net/sharia/0120907/

يحيل فيه الباحث إلى كتاب الممنوع والممتنع لعلي حرب، ١١ وبعد تصفّح الكتاب المذكور لم يقف الباحث على صحّة الإحالة المذكورة.

٣- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ١٨٦.

٤- جريشة، علي، الزنبق، محمد، أساليب الغزو الفكريّ، ٢٣.

تفوق أمانة المستشرقين أنفسهم... لا سيّما في كتابه: «الشعر الجاهليّ»[١]، ولا أخال أنَّ من يمُعن النظر في التمجيد المفرط من قبل أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة للمستشرقين يلمس تلك السلطة.

خامسًا: التلمذة

إنَّ تتلمذ الحداثيّين ودراستهم على أيدي المستشرقين يثبت وجود سلطة للمستشرقين عليهم، ولربمّا هي سلطة جوهريّة على الأغلب، إذ إنَّ جُلّ الحداثيّين كانوا تلاميذ لكبار المستشرقين، ومن أبرز تلاميذ الاستشراق جملة من دعاة الحداثة. «ومثل طه حسين في هذه التبعيّة للغربيّين سلامة موسى، حسين فوزي، زكي نجيب محمود، محمود عزمي، علي عبد الرزّاق، وغيرهم، وقد لقّحت مناهج المستشرقين في البحث والنقد العلميّ قرائح كثير من تلاميذ الاستشراق...»[٢].

والحال نفسه يسري على أركون واتباعه «وهو -أي أركون- في حقيقته تلميذ وفيٌّ للمستشرقين وتراثهم، ومؤلَّفاته شاهدة عليه، وتدينه بقوّة» [٣]، كما أنَّ بعض النصوص التي صدرت من طه حسين وهو يتحدّث عن المستشرق كازانوفا كافية لتثبت أنَّ هناك سلطة استشراقيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة «عرفته أستاذًا في الكوليج دي فرنس ولم أكد أسمع له حتّى أعجبتُ به إعجابًا لم أعرف له حدًّا، كان يفسّر القرآن وكنت حديث العهد بباريس، كنت شديد الإعجاب بطائفة من المستشرقين... فلم أكد أجلس إلى كازانوفا حتّى تغيّر رأيي، أو قل ذهب رأيي كلّه، وما هي إلاّ دروس سمعتها منه حتّى استيقنت أنَّ الرجل كان أقدر على فهم القرآن وأمهر في تفسيره من هؤلاء الذين يحتكرون علم القرآن ويرون أنَّهم خزنته وسدنته وأصحاب الحقّ في تأويله»[٤]، وفي هذا الكلام خطر كبير على التراث الإسلاميّ؛ لأنَّه فضّل طريقة التفسير التي مارسها المستشرقون على طرائق التفسير الإسلاميّ؛

١- جريشة، علي، الزنبق، محمد، أساليب الغزو الفكريّ، ٢٣.
٢- بخيت، محمّد حسن مهدي، الإسلام في مواجهة الغزو الفكريّ الاستشراقيّ والتبشيريّ، ١١٢.
٣- كبير علال، خالد، الأخطاء المنهجيّة والتاريخيّة في كتابات محمّد أركون والجابري، ٤.
٤- جريشة، علي، الاتجاهات الفكريّة المعاصرة، ١٠١.

بل فضّل المستشرقين بغثّهم وسمينهم على علماء الإسلام، وما هذا القول إلّا سلطة واضحة للمستشرقين عليه وأمثاله، فمن يصرّح بأنّه فاقد الرأي في قبال المستشرق، لا يتوقّع منه غير تنفيذ أوامر أصحاب الفضل عليه.

سادسًا: الاعتراف بالفضل والشعور بالمديونيّة

من أبواب سلطة الاستشراق الأخرى التي يمكن أن يتلمّسها الباحث هي الاعتراف بالفضل والشعور بالمديونيّة للشخصيّات الاستشراقيّة، فهو دليل جليّ وواضح على إثبات السلطة الاستشراقيّة في هذا الحقل، ولا ريب في أنَّ هذا الأمر واضح في كتابات جُلّ الحداثيّين: «أحيّي بكلّ اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات روّاد الاستشراق من أمثال يوليوس فلهاوزن، وهوبير غريم، وثيودور نولدكه، وفريدرك شوالي، وفون ج، وبرجستر آسر، وأوتو برتزل، وا. جولد زيهر، وتور أندراي، وا. غيوم، وا. جفري وم. برافمان، كما ينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باروت، وريجيس بلاشير، وهاريس بير كلاند، ور.بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وانزبروغ...»[1]، والعجب كلّ العجب أنَّ يشعر أركون بالمديونيّة لهؤلاء المستشرقين وفيهم شخصيّات امتازت بتحاملها على الإسلام عمومًا والقرآن خصوصًا، فلا يمكن أن يُسلّم عاقل بكتابات مونتجمري وات[2] بأنَّها منصفة، ولا كتابات نولدكه[3] وتحامله على القرآن، والحال نفسه ينطبق على جُلّ هؤلاء المستشرقين الذين يحظون بالتقدير الأركونيّ، ويرد عليه «أنَّ الإشادة بكلّ هؤلاء المستشرقين دون أدنى تحفّظ، فيه الكثير من الإشادة التي تنأى عنها البحوث العلميّة، خاصّة إذا عُلم أنَّ أركون لا يكاد يردّ نتيجة من نتائج روّادهم الذين

١- أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ، ٣٢.

٢- مونتجمري وات، مستشرق إنجليزيّ ولد عام ١٩٠٩م، عمل رئيسًا لقسم الدراسات العربيّة والإسلاميّة بجامعة أدنبره في الفترة من ١٩٤٧-١٩٧٩م، وقد قام خلالها بتدريس الإسلام، أصدر العديد من المؤلّفات من أشهرها، «محمّد في مكّة» و«محمّد في المدينة» و«محمّد نبيّ ورجل دولة». ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٥٥٤.

٣- تيودور نولدكه، باحث ومستشرق وعالم ألمانيّ وُلد في الثاني من مارس عام ١٨٣٦ في مدينة هاربوج لقّب بشيخ المستشرقين، امتاز بغزارة إنتاجه الثقافيّ، من أبرز مؤلّفاته تأريخ النصّ القرآنيّ، والذي عُدّ الأساس لكلّ من جاء بعده من المستشرقين. حصل على الدكتوراه وهو في سن العشرين، تُوفيّ عام ١٩٣٦م. للمزيد ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٤٩٥.

يشعر لهم بالمديونيّة لما كتبوا ومنها حديثهم عن الترتيب الزمنيّ «الكرنولوجيّ» عن القرآن...»[١]، وهذه المديونيّة الأركونيّة هي لبّ الروح الاستشراقيّة.

ومن مواقف المديونيّة الأخرى التي يقرّ بها أركون وغيره من دعاة الحداثة للمستشرقين، والتي تعدّ خير شاهد على اليد الطولى للاستشراق، هي تطبيق منهجيّة النقد التاريخيّ على العهد القديم والعهد الجديد في أوروبا منذ ثلاثمئة سنة، دون أنْ تطبّق في الوسط الإسلاميّ، ولولا جهود المستشرقين -حسب زعمه-، لكان الأمر مهملاً إلى الآن؛ إذ يقول: «هكذا حظيت كتب المسيحيّين بمسح تاريخيّ شامل في حين أنَّ تطبيق ذات المنهجيّة على القرآن لا يزال حديث العهد، ولولا جهود كبار المستشرقين في هذا المجال لكانت معدومة تمامًا»[٢]، وهنا يبدو الوفاء للاستشراق ظاهرًا بحلّة جليّة لا غبار عليها، فلا أحد يقرّ بالفضل لغيره، إلّا إذا كانت هناك سلطة تمارس عليه، ولا ريب أنَّها حاصلة هنا.

سابعًا: اجترار الطروحات الاستشراقيّة

لعلّ من أهمّ وسائل إثبات سلطة الاستشراق هي تكرار نفس الطروحات الغربيّة بغثّها وسمينها من دون أيّ تمحيص يُذكر، وهذا ديدن كثير ممن خاض في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة من دعاة الحداثة والتقليد الغربيّ، فكثيرًا ما يشعر القارئ والمتتبّع لطروحات الحداثيّين أنَّهم مسيّرون ومدعومون من مؤسّسات استشراقيّة غربيّة، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه طه حسين من أنَّ القرآن مُؤَلَّف، والنبيّ ﷺ مُؤلِّفهُ، وما جاء فيه من عقائد وتعاليم إنَّما تعكس عقائد البيئة التي نزل فيها لا غير[٣]، وغيره مما رصده الباحثون المنصفون حتّى قيل في هذا المضمار: «إنّ النهضويّين الذين عدّوا أنفسهم، في مجال الدراسات الإسلاميّة، تلامذة للمستشرقين وحذوا حذوهم في النظر والدرس، لم يكونوا لذلك السبب نقديّين تجاه الاستشراق...؛ لذلك بدت صورته في وعي أكثرهم صورة العلم والمعرفة الموسوعيّين والموضوعيّين؛ فكانوا

١- العباقي، حسن، الاستشراق في فكر محمّد أركون بين الشعور بالمديونيّة والرغبة في التجاوز، ٥٤.
٢- أركون، محمّد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ٢٢.
٣- ينظر: مهدي بخيت، محمّد، الإسلام في مواجهة الغزو الفكريّ الاستشراقيّ والتبشيريّ، ١١١.

مبشّرين بأطروحاتهم ومناهجهم، في الأغلب الأعمّ مما كتبوه عنهم، ومروّجين لها في كتاباتهم ودروسهم الجامعيّة، ولم يكن صدفة أن ينصرف كثير منهم إلى ترجمة أعمال مستشرقين كثر إلى العربيّة (من الألمانيّة، والفرنسيّة، والإنجليزيّة... خاصّة)، حتّى إنَّ الفترة الذهبيّة لترجمة نصوص الاستشراق إلى العربيّة كانت من غير منازع»[١]، وقيل أيضًا: «إنْ الرؤية التشكيكيّة التي شكّلتها المدارس الاستشراقيّة التي كانت تصوّر الدين الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة وتقدّمها للاستهلاك الغربيّ على غير حقيقتهما بكثير من الخلط والتشويه، وبما أنَّ هذه المدارس كان لها سبق الاشتغال على الشرق، فقد تحوّلت إلى وسيط مرجعيّ لدى كثير من أصحاب هذه القراءات مادّةً ومنهاجًا، وأضحت مقولاتها مسلّمات لديهم يسلّمون بها كتسليم أتباع الأديان بنصوصهم الدينيّة»[٢]، وهذا خير دليل على وجود السلطة.

ثامنًا: المتابعة حتّى في الأخطاء

ومن الأدلّة المثبتة لسلطة الاستشراق في هذا الحقل، هي سقوط الحداثيّين في الأخطاء نفسها التي سقط بها المستشرقون دون الالتفات إلى تلك الأخطاء، ومن أبرز الحداثيّين السائرين على خطى الاستشراق حتّى في هفواته هو «هشام جعيط»[٣]، حتّى قيل في حقّه: «نحن بمجرّد أن نقوم بتفحّص لجلّ كتب هشام جعيط نجد أنّه لم يتناول قضايا جديدة، بل هو يتناول ما طرحه المستشرقون الغربيّون بداية من القرن الثامن عشر والتاسع عشر، حتّى أنّنا نلمح أنَّ جعيط يسكن في داخله مستشرقون يوحون إليه بما يريدون»[٤]. من أبرز الأخطاء التي وقع بها هي أنَّ النبيّ ﷺ لم يولد في سنة ٥٧١، بل في سنة أخرى، وفي الحقيقة هذا الرأي يعود للمستشرق الفرنسيّ

١- بلقريز، عبد الإله، الاستشراق بين النهضويّين والحداثيّين، مقال منشور https//www.alkhaleejkrb.

٢- شبار، سعيد، الخلفيّات الفكريّة الموجّهة للقراءات الحداثيّة للقرآن الكريم نقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدّسة، ٦١.

٣- هشام جعيط، مؤرّخ ومفكّر حداثيّ تونسيّ، ولد في عام ١٩٣٥م، لعائلة من المثقّفين والقضاة وكبار المسؤولين من البرجوازيّة الكبيرة أكمل تعليمه الأولى في بلاده الأم، ثمّ أكمل تعليمه العالي في العاصمة الفرنسيّة باريس شهادة التبريز في التاريخ سنة ١٩٦٢ تحت إشراف كلود كاهين. حاصل على دكتوراه في التاريخ الإسلاميّ من جامعة السوربون بباريس، من أهمّ أعماله «في السيرة النبويّة.، الوحي والقرآن والنبوّة»، و«أزمة الثقافة الإسلاميّة». تُوفيّ ٢٠٢١ م. ينظر: أحمد خليل، خليل، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٢٤٣-٢٤٨.

٤- خلف الله، زبير، قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه.

مكسيم رودنسون في كتابه محمّدﷺ الذي يقول: «ما من أحد يعلم بالضبط متى وُلد محمّدﷺ والذي أصبح نبي الله، والذي يعتقد أنَّه ولد خلال عهد كسرى أنو شروان أيقبل عام ٥٧٩م، وهذا ما يبدو محتملاً، وقيل إنَّهُ ولد في عام الفيل العام الذي هزمت فيه طيور السماء(الأبابيل) جيش أبرهة قبل مكّة، ولكن هذا غير صحيح بالتأكيد، ويتراوح التاريخ المحدّد الذي تمّ التوصّل إليه عبر بعض الحسابات (الروايات) المثيرة للشكوك بين (٥٦٧-٥٧٣)»[١]، وبعد هذا الدليل لا يرتاب ذو لبّ بأنَّ للاستشراق تأثيراً مقصودًا وجهودًا حاكمة على مفكّري الحداثة.

تاسعًا: مواقف العتاب

ومن أدلّة وجود السلطة الاستشراقيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي بعض مواقف العتاب الذي صدر من قبل بعض المفكّرين العرب في حقّ الشخصيّات الاستشراقيّة، إذ إنَّ خطابات العتاب تلك تدلّل على عمق الصلة الارتباطيّة ووحدة الخطّ الفكريّ، وبالنتيجة يتحقّق الهدف، وإلّا فالعتاب لا يوجّه للأعداء بل للأحبّة؛ لاسيّما إذا شعر المعاتب بالخذلان، من أمثلة كلمات العتاب، تلك التي صدرت من أركون في حقّ المستشرق كلود كاهن[٢]،إذ يقول: «العلماء الذين يعيشون في الظلّ مثل (كلود كاهن) يستمرّون في كتابة التاريخ بالطريقة الوصفيّة الحياديّة الباردة، بمعنى أنّهم يكتفون بنقل أقوال أو خطابات الفاعلين الاجتماعيّين (أي المسلمين هنا) إلى اللغات الأوروبيّة كالفرنسيّة والإنكليزيّة ولا يقومون بتفكيكها من الداخل أو محاولة تعرية الأبعاد الأيديولوجيّة التي تنطوي عليها بالضرورة كأيّ خطاب بشريّ»[٣]، والذي يبدو أنَّ العتاب الذي وجهه «أركون» للمستشرق «كاهن» ناتج عن تقاطع نظرة أركون للتراث الإسلاميّ مع نظرة كاهن له، على الرغم من العلاقة الوثيقة التي تربطهما معًا؛

١- نقلاً عن، عبد الله ملوش، طلال، توجيه مكسيم رودنسون في الفصل الثالث ولادة النبيّ في كتابه، محمّد تحليل ونقد، مجلّة كلّيّة الشريعة والقانون بتهفنا، ٢٢٦٣.

٢- كلود كاهن، مستشرف فرنسيّ، وُلد عام ١٩٠٩م في مدينة باريس، درس كلّيّة المعلّمين العالية، ثمّ بالمدرسة الشرقيّة للغات الحيّة، عيّن مدرّسًا ثمّ أستاذًا في جامعة السوربون بعد حصوله على الدكتوراه، تقلّد مناصب عدّة منها رئيسًا للجمعيّة الآسيويّة، وله إسهامات واضحة في التاريخ الإسلاميّ، وتُوفيّ عام ١٩٩١م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٤٦٠.

٣- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ٨٠.

إذ قضيا أكثر من عشرين عامًا في مدينة واحدة وجامعة واحدة[١]، ومنها «لماذا يصرّ الباحثون المستشرقون على اتّباع المنهجيّة التقليديّة في علم التاريخ، في حين أنَّها تجدّدت وتغيّرت في الأقسام المجاورة لهم في الجامعة نفسها: أقصد الأقسام التي تدرس التاريخ الأوروبيّ لا العربيّ ولا الإسلاميّ؟ لماذا يرفضون الاستفادة من مناهج زملائهم المتخصّصين في تاريخ فرنسا... لماذا هذا التفريق، إذا لم نقل التمييز، شبه العنصريّ بين الأقسام الاستشراقيّة وغير الاستشراقيّة في الجامعة الواحدة»[٢]، وهنا يمكن القول: إنَّ إمعان النظر في عبارات العتاب التي صدرت فيه دلالة واضحة على مدى وثاقة تلك الصلة بين روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر وبين المستشرقين؛ مما حدا بهم إلى العتاب.

عاشرًا: الاعتماد على المصادر الاستشراقيّة

ومن وجوه سلطة الاستشراق الأخرى وتغلغلها في مفاصل الدراسات المعاصرة هي الاستشهاد بالمصادر الاستشراقيّة دون الاعتماد على المصادر الإسلاميّة الأصيلة، وقد حرص البحث على نقل جملة من استشهاد بعض المفكّرين الحداثيّين بكتابات المستشرقين على حساب المصادر الإسلاميّة، ومن أبرزهم طه حسين الذي أكثر من الاعتماد على المصادر الاستشراقيّة، لا سيّما كتاب أنساب الأشراف الذي طبع في الجامعة العبريّة في القدس، والذي على أساسه أنكر وجود شخصيّة عبد الله بن سبأ، وكذلك أعلن أنَّهُ يَشُك في شخصيّتي النبيّ إبراهيم والنبيّ إسماعيل(ع)، على الرغم من ذكرهما في القرآن والكتب السابقة[٣].

أمّا أركون فيقول: «كنت قد ذكرت آنفًا قائمة بأسماء الروّاد الذين ساهموا في الدراسات القرآنيّة بشكل علميّ وأدّوا إلى تقدّمها أو تقدّم معرفتنا العلميّة بالقرآن»[٤]، ويرِد عليه بأنَّ «قوله هذا اعترافٌ منه بأنَّ كتب المستشرقين هي الكتب العلميّة المهمّة

١- ينظر: العباقي، حسن، الاستشراق في فكر محمّد أركون بين الشعور بالمديونيّة والرغبة في التجاوز، ٥٩.
٢- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ٦٧.
٣- ينظر: بخيت، محمّد حسن مهدي، الإسلام في مواجهة الغزو الفكريّ الاستشراقيّ والتبشيريّ، ١٠٩.
٤- أركون، محمد، الفكر الأصولي، ٣٩.

عنده، وهذا زعمٌ باطلٌ مردودٌ عليه، لأنَّ المعرفة الصحيحة بالقرآن لا نجدها في مؤلَّفات المستشرقين وتلامذتهم، وإنَّما نجدها في القرآن نفسه أوّلًا؛ لأنَّه يحمل تاريخه في ذاته، ونجدها أيضًا في السنّة النبويّة الصحيحة الموافقة له ثانيًا، وفي التراث الإسلاميّ الصحيح ثالثًا»[١]، وهذا حال نصر حامد أبو زيد الذي يرجّح المصادر الغربيّة على الإسلاميّة؛ إذ يقول: «لا يختلف منظور الاستشراق كثيراً -ترجمة جاك بيرك للقرآن للفرنسيّة- عن منظور علماء القرآن؛ لأنَّ كلا المنظورين يفترض أنَّ القرآن نصّ موحّد متجانس، وإذا كان علماء القرآن يسعون حثيثًا لإثبات هذا التجانس عن طريق البحث عن الروابط والعلاقات، فإنَّ المستشرق «جاك بيرك»[٢]، ينطلق من الافتراض الضمنيّ نفسه حين يقف عند ما أسماه ظاهرة «انعدام التجانس» بين السور والآيات، والحقيقة أنَّ القرآن مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أيٍّ منها إلّا من خلال سياقه الخاصّ[٣]، وبهذا الاعتماد على تلك المصادر أو تفضيلها على غيرها يعدّ من وجوه السلطة.

أحد عشر: مواقف الدفاع عن المستشرقين

من ملامح السلطة الاستشراقيّة كلمات الدفاع التي صدرت من الحداثيّين في حقّ كتابات المستشرقين، فقد هرع كثير من دعاة الحداثة إلى تبرئة الساحة الاستشراقيّة مما لحق بها من التُهَم والطعون، لا سيّما من ادّعى أمانة المستشرقين في دراساتهم للإسلام وتطبيقهم عليه للمنهجيّة الاستشراقيّة الكلاسيكيّة، خصوصًا في مجال نقل العقائد والمعارف الإسلاميّة من اللغة العربيّة إلى لغات الغرب، بقوله: «وهي ذاتها الصورة التي نقلتها الأدبيّات الاستشراقيّة إلى اللغات الأوروبيّة بحجّة احترام عقائد المسلمين كما هي إلى اللغات الأوروبيّة، أنَّها تكتفي بالمنهجيّة الوصفيّة، أي الخارجيّة، والحياديّة الباردة التي تلامس موضوعها مسًّا خفيفًا من الخارج... بحجّة

١- علال، خالد كبير، الأخطاء المنهجيّة والتاريخيّة في كتابات محمّد أركون والجابري، ٤.

٢- جان بيرك، مستشرق وعالم اجتماع فرنسيّ، أكمل دراسته في فرنسا، ثمّ نزل بالمغرب لدراسة علم الاجتماع، عُيّن مديرًا لقسم البحوث الفنّيّة والتجريبيّة في سرس بمصر، ثمّ عيّن مشرفًا على مركز الدراسات العربيّة، في بكفنا ثمّ أستاذًا في قسم التاريخ الاجتماعيّ للإسلام المعاصر في فرنسا. اهتمّ بدراسة التراث الإسلاميّ في بلدان المغرب العربيّ. ينظر: العقيقيّ، نجيب، المستشرقون، ٣١٥.

٣- أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ١٠٤.

احترام عقائد المسلمين ومراعاتهم، وأحيانًا يقدّمونها وهم يتبجّحون بالموضوعيّة العلميّة...»[١]، لا ريب أنَّه يمارس مغالطة واضحة، فمتى كانت المؤسّسات الاستشراقيّة الأوروبيّة تنظر للإسلام نظرة بريئة حتّى ينقلوا الترجمة والعقائد الإسلاميّة كما هي؟ وخير شاهد على ذلك دراساتهم عن العقائد الإسلاميّة وطعونهم بالإسلام وتعمّدهم إظهاره بمظهر مشوّه في عيون الشعب الغربيّ، ومتى كانت ترجمات القرآن الغربيّة منصفة حتّى يثني عليها الحداثيّون وهو يعلم ما فيها، إنَّ الذي يُمارَس هنا هو سلطة استشراقيّة واضحة بلا مراء.

اثنا عشر: اعتماد الأساليب الغربيّة في الدراسة

ومن أبرز وجوه السلطة الاعتماد على الأساليب الغربيّة ذاتها، كاستخدام المصطلحات نفسها التي يستخدمها الاستشراق الأوروبيّ في تعبيره عن التراث الإسلاميّ، فكثيرًا ما سار روّاد الحداثة وأغرقوا أنفسهم في بحور الاستشراق، حتّى تمرّدوا على المصطلحات الإسلاميّة وسحبوا الظواهر الاستشراقيّة إلى ساحة الدراسات القرآنيّة المعاصرة، عندها شاعت ظاهرة توليد المصطلحات الجديدة التي تبنّاها روَّاد الحداثة بقولهم: «إنّ الأسطورة، والميثولوجيا، والطقس الشعائريّ، والرأس مال الرمزيّ، والعلاّمة اللغويّة، والبُنى الأوّليّة للدلالة، والمعنى والمجاز، وإنتاج المعنى، وفق السرد القصصيّ والتاريخيّة والوعي واللاوعي، والمخيال الاجتماعيّ، والتصوّر ونظام الإيمان واللاإيمان، كلّ ذلك يمُثّل مصطلحات يُعاد بلورتها وتجديدها، دون توقّف من خلال البحث العلميّ المعاصر»[٢]، والحال ذاته ينطبق على الجابريّ؛ إذ استخدم مصطلحات كثيرة بعيدة جدًّا على التراث الإسلاميّ «فنجده ينظر لبدعيّة الأصل ويؤكّد أنَّها لم تكن موجودة قبل عصر التدوين»[٣]، فهو يقول: «يمكن الاطمئنان إلى أنَّ الزوج (الأصل، الفرع) إنَّما ظهر في عصر التدوين كأداة نظريّة لا بدّ منها في عمليّة التدوين ذاتها...»[٤].

١- أركون، محمّد، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ٩٨.

٢- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ٢٣.

٣- الأراكاني، عمار محمد، حرب المصطلحات، جولة حول إحدى تقنيات الحداثيّين في أطروحاتهم، ١٤.

٤- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربيّ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ١٠٩.

ونصر حامد أبو زيد هو الآخر لم يتخلّف في إثبات السلطة المصطلحيّة للاستشراق في طروحاته من خلال سمة توليد المصطلحات التي حرص جُلّ الحداثيّين على امتهانها، قائلاً: «القرآن نصّ مقدّس ثابت منطوقه، لكنّه يصبح مفهومًا بالنسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، أي يتحوّل إلى نصّ يتأنّس...»[١] وفي موضع آخر أيضًا يقول: «إنَّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النصّ توكّد...»[٢]، وفي مكان آخر يؤسّس لمصطلح آخر»... الدعوة للتحرّر من سلطة النصوص ومرجعيّتها الشاملة...»[٣]، وعليه فالمتتبّع لكتابات أبي زيد يقف على جملة من المصطلحات المولّدة، ومنها «سلطة النصوص، النسبيّ والمتغيّر الحقائق الإمبريقيّة» وغيرها، وكثير من الحداثيّين ممن سار على هذا النهج كالطيّب تيزيني وغيره من أرباب الحداثة[٤]، وهذا إنْ دلّ على شيء فإنمَّا يدلّ على عمق سلطة الاستشراق واستفحالها في الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

ثلاثة عشر: الاعتماد على المناهج الغربيّة والترويج لها

ومن دواعي إثبات سلطة الاستشراق هي التمسّك بالمناهج الغربيّة والدعوة إلى استعمالها فعليًّا، فقد صرّح غير واحد من الحداثيّين بضرورة استخدام المناهج الغربيّة في سبر أغوار القرآن «نعلم أنَّ القرآن يظلّ مستغلقًا وغير مفهوم للمؤرّخين أو المثقّفين الأكثر تخصّصًا في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين، ولا أحد يفكّر في شرحه وتفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه إلى الأذهان والعقول»[٥]، في حين أنَّ هناك مفكّرين آخرين كانوا قد طبّقوا تلك المناهج حرفيًّا في مشاريعهم؛ فهي تعتمد على مناهج حديثة في قراءتها للنصّ؛ فبعضهم يعتمد على القراءة التفكيكيّة للنصّ الدينيّ، ويحاول الكشف عن «اللامفكَّر فيه» مستعينًا بمنهج الحفر

١- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الدينيّ رؤية نقديّة، ٦٤.
٢- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ٩٧.
٣- م.ن، ١٠٢.
٤- ينظر: تزيني، طيّب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١٩.
٥- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ٥٩.

الأركيولوجيّ، والقراءة السيميائيّة، والتاريخيّة للنصّ الدينيّ[١].

بينما استفاد الشرفي في دراساته للنصّ من منهج دراسة الأديان، فاعتمد السوسيولوجيّة، والأنسنة، واللسانيّة، والتاريخيّة الجديدة وغيرها[٢]، وعلى النهج ذاته سار أبو زيد، لا سيما في مشروعه الفكريّ إعادة قراءة النصّ الدينيّ قراءة تاريخيّة، مستعينًا بمنهج الهرمنيوطيقا[٣]، وكذلك انتهج شحرور النهج ذاته في قراءته للنصّ القرآنيّ، معتمدًا على المنهج اللغويّ المعجميّ في تفسير مفردات التراث الدينيّ دون النظر إلى سياقات الكلام[٤]، ولا ريب هنا أنَّ إصرار الحداثيّين على إقحام المناهج الغربيّة ساحة النصّ القرآنيّ لم يكن نابعًا من فراغ؛ بل هو من دلائل سلطة الاستشراق في هذا الحقل.

أربعة عشر: أقوال المستشرقين

عبارات المستشرقين أنفسهم تثبت وجود سلطة، وهذا ما أفصح عنه المستشرق المبشّر «صمويل زويمر»[٥] بقوله: «تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم، ومن بين صفوفهم؛ لأنّ الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها»[٦]، ويحسم الأمر ما نقله بعض الباحثين لـ»جان بول سارتر»[٧]، الذي يبيّن كيفيّة اهتمام الفكر الاستشراقيّ بصناعة «المفكّر المستغرب» الذي يُسوّق ثقافة الغرب بلباس شرقيّ؛

١- ينظر: أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٣٢.

٢- ينظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ١٣-١٥.

٣- ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ١٤٠ وما بعدها، أبو زيد، نصر حامد، والنص والسلطة والحقيقة، ١٣٦.

٤- ينظر: فلالي، مريم، مداخلة النقد الإسلاميّ في توظيف المناهج الغربيّة.

٥- صاموئيل زويمر، مستشرق ومبشر أمريكيّ، ولد عام ١٨٦٧م في مدينة مشيغان الأمريكيّة، حصل على شهادة الماجستير من المدرسة اللاهوتية نيوبرونزويك، نيو برونزويك، حصل على درجة الدكتوراه من كلّيّة هوب، ودرجة الدكتوراه من جامعة روتجرز، عمل كمبشّر في البصرة والبحرين، وكان عضوًا في البعثة السعوديّة ثمّ خدم زويمر في مصر وبعدها سافر إلى آسيا الصغرى، وانتخب زميلاً في الجمعيّة الجغرافيّة الملكيّة في لندن إنجلترا، تُوفيّ عام ١٩٥٢م. ينظر: آل تويم، ناصر إبراهيم، صموئيل زويمر حياته ورحلاته، ٦٥٩ وما بعدها.

٦- أ. ل شلتليه، الغارة على العالم الإسلاميّ، ٨٠.

٧- جان بول سارتر، هو مستشرق وفيلسوف وروائيّ وكاتب مسرحيّ وناقد أدبيّ وناشط سياسيّ فرنسيّولد في مدينة باريس ١٩٠٥م، بدأ حياته العمليّة أستاذًا. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالميّة الثانية منح جائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٤.، تُوفيّ في باريس عام ١٩٨٠. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

إذ يقول: «كنّا نحْضِر رؤساء القبائل وأولاد الأشراف والأثرياء والسادة من إفريقيا وآسيا، ونطوف بهم بضعة أيّام في أمستردام ولندن... وباريس، فتتغيّر ملابسهم، ويلتقطون منّا بعض أنماط العلاقات الاجتماعيّة الجديدة، ويتعلّمون منّا طريقة جديدة في الرواح والغدوّ، ويتعلّمون لغتنا، وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا، وكنّا ندبّر لبعضهم أحيانًا زيجات أوروبيّة، ثمّ نلقّنهم أسلوب الحياة الغربيّة... كنّا نضع في أعماق قلوبهم الرغبة في أوروبا، ثمّ نرسلهم إلى بلادهم، وأيّ بلاد! بلاد كانت أبوابها مغلقة في وجوهنا، ولم نكن نجد منفذًا إليها، كنّا بالنسبة إليها رجسًا ونجسًا، لكن منذ أنْ أرسلنا المفكّرين الذين صنعناهم إلى بلادهم؛ كنّا نصيح من أمستردام أو برلين أو باريس: «الإخاء البشريّ»، فيرتدّ رجع أصواتنا من أقاصي إفريقيا والشرق الأوسط أو شمالي إفريقيا.. كنّا نقول: «ليحلّ المذهب الإنسانيّ أو دين الإنسانيّة محلّ الأديان المختلفة»، وكانوا يردّدون... هذه أصواتنا من أفواههم وحين نصمت يصمتون، إلّا أنّنا كنّا واثقين من أنّ هؤلاء المفكّرين لا يقولون كلمة واحدة غير ما وضعنا في أفواههم»[١].

والمستشرق ماسينيون[٢]، هو الآخر يكشف لنا عن مدى التخطيط الغربيّ في استغلال الجامعات والمؤسّسات الثقافيّة الغربيّة لغرض إعداد أجيال موالية للغرب، إذ يقول: «إنّ هؤلاء الطلاب المسلمين الذين يصلون إلى فرنسا، يجب أن يصاغوا صياغة غربيّة خالصة؛ حتّى يكونوا أعوانًا لنا في بلادهم»[٣]، ولا أخال بعد الاطلاع على هذه الأقوال أنَّ هناك من ينكر تدخّل الاستشراق وبسط سلطته المباشرة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

١- عبار، عبد القادر، شبابنا في وجه الإعصار.

٢- لويس ماسينون، مستشرق فرنسيّ ولد عام ١٨٨٣م في مدينة باريس، كان والده فنّانًا درس الطبّ ثمّ عدل إلى الفنّ، أكمل دراسته الثانويّة ثمّ الجامعيّة بفرنسا، ثمّ تتلمذ على يد المستشرق هارتفج والمستشرق لوشاتليه، ثمّ عُيّن عضوًا في المعهد الشرقيّ للآثار في القاهرة نشر بحوثًا عديدة وكتبًا كثيرة أشهرها كتابه إيرانوس الذي تحدّث فيه عن السيّدة فاطمة الزهراء وقصّة المباهلة، تُوفيّ عام ١٩٦٢م، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٥٢٩.

٣- نقلًا عن كتاب، هذه هي الأحمديّة القاديانيّة احذروها، عيسى، سيف علي، ٢٩.

المطلب الثاني: أدلّة النافين للسلطة ومناقشتها

في قبال المؤيّدين لوجود سلطة للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، هناك بعض الباحثين يذهبون إلى عدم وجود سلطة استشراقيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ويرون أنَّ ما حدث في هذا المضمار إنمَّا هو من باب التأثير والتأثّر العفويّ لا غير، فهم يرون أنَّ العمليّة برمّتها بريئة وخالية من أيّ تأثير مقصود أو إعداد مسبق، ويتكئون في مسلكهم هذا على الجانب المفيد من دراسات المستشرقين، ومن أبرز الأدلّة على عدم وجود سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي:

أوّلًا: الأهداف العلميّة للاستشراق

إنَّ القول بوجود سلطة للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة يتعارض مع بعض أهداف الاستشراق، لا سّيما الهدف العلميّ، فكثير من المستشرقين قد تجرّد من الخلفيّات العقديّة المثقلة ودرس التراث الإسلاميّ دراسة موضوعيّة، ووصِف بكونه منصفًا في طروحاته وإسهاماته العلميّة ولم يكن مدعومًا من قبل مؤسّسة معيّنة، سواء أكانت دينيّة أم سياسيّة؛ بل كان جُلّ اهتمامه منصبًّا على البحث العلميّ، وقد بَرزت في سماء الاستشراق أسماء لامعة ممن وصفوا بالاعتدال في مسيرتهم البحثيّة نذكر منهم هنري كوربان[١]، وكارليل[٢]، والقائمة تطول وهذا خير دليل على أنَّ العمليّة كانت مجرّد تأثير وتأثّر لا غير، وبالنتيجة فالأمر يخلو من السلطة.

لا مماحكة في القول بأنَّ هناك مستشرقين منصفين أو حياديّين، ولكن هذا لا يعني عدم وجود مستشرقين مغرضين وغير منصفين، فكثيرة هي المؤسّسات الاستشراقيّة

١- هنري كوربان، فيلسوف ومستشرق فرنسيّ ولد عام ١٩٠٣م عمل محافظًا للمكتبة الوطنيّة بباريس، صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاصّ على الدراسات حول مذهب الشيعة، فترجم أمهات الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي، وحقّقها وعلّق عليها، له عدّة مؤلفات منها جوانب روحيّة في الإسلام الإيراني، وتُوفيّ ١٩٧٨م «. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٤٨٢-٤٨٥.

٢- توماس كارليل، مستشرق وفيلسوف ومؤرخ اسكتلندي، ولد عام ١٧٩٥م، اتّسمت كتاباته بالإنصاف بعض الشيء. من أشهر كتبه «الثورة الفرنسيّة» وكتاب «البطل وعبادة الأبطال» وتُوفيّ عام ١٨٨١م. للمزيد ينظر: البطل وعبادة الأبطال، توماس كارليل.

الرامية إلى ضرب التراث الإسلاميّ، وكثيرٌ هم المستشرقون الذين اتّسمت دراساتهم بالتعصّب، فإذا كان الكلام عن نفي وجود سلطة استشراقيّة في ميدان الدراسات القرآنيّة المعاصرة مرتكزًا على الجانب الطيّب من أثر الاستشراق، فأين نضع الجانب غير الطيّب، وهو كثير؟ وعليه فالكلام عن وجود سلطة لا يزال قائمًا، إلى جانب كونه لا يتعارض مع أهداف الاستشراق على أساس أنَّ الأهداف الاستشراقيّة متعدّدة بين دينيّ واستعماريّ وعلميّ، والحقّ أنَّ بعض دوافع الاستشراق تدعم فرضيّة وجود السلطة، لاسيما الدافع الدينيّ والاستعماريّ، أضف إلى ذلك أنَّ نظرة خاطفة في تاريخ الاستشراق والمستشرقين ومدارسهم وما صدر عنهم من كتابات كفيلة بتفنيد هذا الرأي.

ثانيًا: خدمات المستشرقون للتراث الإسلاميّ

إنَّ الخدمات التي قدمها المستشرقون للتراث الإسلاميّ كفيلة بدحض فكرة وجود سلطة للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فوجود السلطة يعني وجود النيّة المُبيّتة للعبث بالفكر الإسلاميّ، وهذا غير حاصل على حدّ زعمهم، إذ إنَّ كثيرًا من المستشرقين قدّموا أعمالاً مفيدة أسهمت في إحياء التراث الإسلاميّ نذكر منها: تحقيق المخطوطات كون المستشرقين أوّل من أحدث هذا الحقل العلميّ، ومن أمثلة أعمالهم في هذا الحقل المعرفيّ تحقيق كتاب تفسير البيضاوي على يد المستشرق الألمانيّ فرايتاج[١]، وتحقيق تفسير الكشاف للزمخشري على يد المستشرق الإنجليزيّ ناسوليز[٢]، وكذلك تحقيق المستشرق الألمانيّ برجستر آسر[٣] لجملة من مخطوطات التراث الإسلاميّ، ككتاب القراءات الشاذّة في القرآن لابن خالويه وكتاب

١- فرايتاج، مستشرق ألمانيّ متخصّص في دراسة اللغات وتحقيق المخطوطات، ولد عام ١٧٨٨م درس العربيّة والفارسيّة والتركيّة اهتمّ بنشر المعاجم والشعر العربيّ، من أبرز أعماله المعجم العربيّ اللاتينيّ تُوفيّ عام ١٨٦١م. ينظر: المستشرقون، العقيقي، ٢/ ٦٩٧-٦٩٨.

٢- وليم ناسوليز، مستشرق إنكليزيّ وُلد عام ١٨٢٥م درس في جامعة دبلن اهتمّ بدراسة اللغة العربيّة والهنديّة، أعاد نشر الكثير من الكتب العربيّة والتقديم لها تُوفيّ عام ١٨٨٩م». ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٤٨٤-٤٨٥.

٣- برجستر آسر، مستشرق ألمانيّ ولد عام ١٨٨٦م اهتمّ باللغات السامية، وبرز في نحو اللغة العربيّة وقراءات القرآن، تعلّم الفلسفة والفليولوجيا في جامعة ليبستك تتلمذ على يد المستشرق الكبير أوجست فيشر، من أهمّ أعماله المدخل إلى اللغات السامية وكتاب قراءة القرآن في القاهرة، تُوفيّ عام ١٩٣٣م». ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٨٥-٨٧.

المصاحف لابن أبي داوود وغيرها[١]، ومنها: ترجمتهم للقرآن الكريم إلى اللغات الأوروبيّة، كالترجمة الأولى للقرآن والتي حصلت على يد الأب بطرس في دير كلوني[٢]، ثمّ توالت الترجمات الأخرى للقرآن الكريم إلى مختلف اللغات الأوروبيّة، كترجمة ماراتشي إلى الإيطاليّة، وترجمة «جوستاف فلوجل»[٣] إلى اللاتينيّة، وترجمة المستشرق «جورج سل»[٤] إلى الإنجليزيّة وغيرها[٥]، وفي مجال الفهرسة قدم المستشرقون جهودًا لا تُنكر كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمستشرق الألمانيّ فلوجل، الذي أطلق عليه تسمية «نجوم الفرقان في أطراف القرآن»، وكذلك عمل المستشرق الفرنسيّ «جول لابوم[٦] في كتاب «تفصيل آيات القرآن الكريم»، وغيرها من الأعمال الدالة على استفادة التراث الإسلاميّ من المستشرقين[٧]، وعليه فإذا كان هذا حال النتاج الاستشراقيّ، فكيف تستقيم فكرة السلطة.

إنَّ بعض الأعمال المفيدة التي صدرت من المستشرقين غير كافية وحدها لدحض فكرة وجود سلطة استشراقيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، حيث إنَّ هذه الأعمال التي صدرت من المستشرقين واستفاد منها المسلمون توضع في حَيّزَين؛ الأوّل أنَّها صدرت من المستشرقين بصورة عفويّة، فاستفاد منَّها المسلمون كالفهرسة والتحقيق، أو أنَّها صدرت بدوافع معيّنة ومخطط لها وغير عفويّة، والهدف منها: نشر

١- ينظر: عبد الرؤوف، محمود عوني، جهود المستشرقين في التراث العربيّ بين التحقيق والترجمة، ٣٤٩-٣٦٦.

٢- ينظر: الحاج، سالم ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها على الدراسات الإسلاميّة، ١/ ٣١١.

٣- جوستاف فلوجل، مستشرق الماني ولد عام في مدينة سكسونيا ودرس اللغات الشرقيّة في جامعة ليبزج، ثمّ عيّن أستاذًا للغات الشرقيّة في معهد ميسان الملكيّ، ثمّ كلّف بوضع فهرسة للمخطوطات العربيّة والفارسيّة التركيّة في مكتبة فيينا، قام بنشر مجموعة من الكتب العربيّة ككتاب مؤنس الوحيد للثعالبيّ من أهمّ اعماله كتاب «تاريخ الاداب العربيّة « ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٧٠١.

٤- جورج سل، مستشرق بريطانيّ ولد عام ١٦٩٧م في مدينة لندن كان يتقن اللغة العربيّة إلى جانب الفارسيّة والتركيّة اشتهر بترجمة القرآن الكريم وامتازت بالوضوح نشرت عام ١٧٣٤م، وقد قدّم بين يدي ترجمته مقالاً تمهيديّ تحدّث فيه عن تاريخ العرب قبل الإسلام وأهمّ الفرق الإسلاميّة وقد اعتمد فيه على كتاب المستشرق بوك لمحة من تاريخ العرب، تُوفيّ عام ١٧٣٦م «. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٣٥٨-٣٥٩.

٥- ينظر: السرحاني، محمّد بن سعيد، الأثر الاستشراقيّ في موقف محمّد أركون من القرآن الكريم، ١٥.

٦- جول لابوم، مستشرف فرنسيّ ولد عام ١٨٠٦م في مدينة غرونبل، يعد من المستشرقين المنصفين اهتمّ بالفهرسة وقدّم عملاً قيّمًا هو « كتاب تفصيل آيات القرآن الكريم» ترجمه للعربيّة محمد فؤاد عبد الباقي، تُوفيّ عام ١٨٧٦م. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٧- ينظر: الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ٧٦.

ثقافة خاصّة بالشرق لتطّلع عليها الشعوب الغربيّة، ومنها إيقاف المدّ الإسلاميّ على حساب الديانة المسيحيّة، مما اضطرّهم إلى نشر التراث الإسلاميّ الذي ينسجم مع أهدافهم، إنَّ المتأمّل في بعض الأعمال الاستشراقيّة التي صدرت يجدها لا تخلو من الغرضيّة، فالوقوف على ترجمات القرآن الكريم يجدها غير دقيقة ويشوبها الكثير من اللبس، بل يجد أنّ هناك نسخ من الترجمات القرآنيّة قد تمّ التلاعب بها لإعطاء فكرة غير صحيحة عن القرآن خصوصًا والإسلام عمومًا، وهذا حال كثير من الأعمال التي يقف وراءها الاستشراق والتي ترمي إلى تغيير التراث الإسلاميّ وتحريفه ككتاب «دابستاني مذاهب»[١]، والذي يزعم صاحبه أنَّ الامامية تعتقد بوجود حذف في سور القرآن والذي ثبت أنّ أحد المستشرقين هو من اكتشفه في أحد المخطوطات القديمة في الهند[٢]، وبين هذا وذاك تبقى فكرة وجود السلطة الاستشراقيّة قائمة؛ لأنَّ جُلّ من قام بهذه الأعمال لا يمكن الجزم بكونه منصفًا دائمًا، ففي كثير من الأحيان نجد أنَّ بعض الأعمال المفيدة تصدر من مستشرقين متعصّبين.

ثالثًا: الجهود الفرديّة

يُعَوّل بعض من لا يؤمن بوجود سلطة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة على الجهود الفرديّة لبعض المستشرقين كدليل على نفي السلطة، في أنَّ تلك الجهود جاءت بصورة عفويّة وغير ممنهجة ولا مدعومة من أطراف معيّنة؛ بل صدرت نتيجة التأثّر بسحر الشرق وحبّ المستشرقين له وشغفهم باستكشاف بلدانه، مما دفعهم إلى تقديم تلك الدراسات ومن ثمّ تأثّر بهم المفكّرون العرب دون قصد، وهذا بدوره يدفع فكرة وجود سلطة.

١- دابستاني مذاهب، وهو كتاب مجهول المؤلّف نسبه نولدكه لمحسن فاني يتناول الملل والنحل الفارسيّة، لاسيما في الهند اكتشفه المستشرق وليم جونز ١٧٨٧، وقال عنه البغدادي «دادبستان مذاهب - فارسي في المذاهب المختلفة في الهند تأليف مؤبّد شاه المهتدي صنّفه لأكبر شاه من ملوك الهند أوّلها أينام تو سر دفتر أطفال دبستان الخ»..ينظر: البغدادي، إسماعيل باشا بن محمّد أمين، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ٤٤٢.

٢- ينظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ٣٢٨.

وهنا يتساءل الباحث كم هي نسبة المستشرقين من ذوي الجهود الفرديّة مقارنة بالحملات الاستشراقيّة المدعومة والمخطّط لها؟ وهل أنَّ هؤلاء المستشرقين لم يقدّموا فعلاً خدماتهم الذاتيّة لبلدانهم؟ فكثير من المستشرقين قدّموا خدماتهم الذاتيّة ووضعوا جهودهم الفرديّة في خدمة بلدانهم، سواءً على المستوى الثقافيّ أو الحضاريّ أو العسكريّ، أمّا على المستوى الثقافيّ فقد نقلت المخطوطات الشرقيّة إلى البلاد الغربيّة عبر الجهود الفرديّة، ومكتبات الغرب خير شاهد على ذلك، وأمّا على المستوى الحضاريّ، فكثيرة هي التحف الأثريّة التي تمّ نقلها من الحضارة الشرقيّة إلى متاحف الغرب عبر جهود المستشرقين الفرديّة، أمّا على المستوى العسكريّ فكثير من الرحالة الغرب قد استفادت منهم الجيوش الأوروبيّة في احتلال بلدان الشرق نتيجة لخبرتهم في تحديد نقاط القوّة والضعف في تلك البلدان، وبناءً على ذلك تتأكّد فكرة السلطة الاستشراقيّة.

رابعًا: اعتناق المستشرقين للإسلام

ذهب بعض الباحثين إلى أنَّ اعتناق بعض المستشرقين للإسلام ينفي وجود فكرة السلطة، فالتأريخ يثبت أنَّ هناك مستشرقين قد اعتنقوا الإسلام، ولو كانت هناك سلطة أو جهد مقصود لما دخل هؤلاء في الإسلام، أبرزهم رينيه جينيو[١] الذي أعلن إسلامه وأطلق على نفسه اسم: عبد الواحد يحيى، ولا يزال قبره في مدينة القاهرة[٢]، وكذلك بوكهارت»[٣]، والذي اعتنق الإسلام هو الآخر[٤]، و«ألفونسو دينيه» الذي لقّب نفسه ناصر الدين دينيه وغيرهم الكثير، كلّ هؤلاء وغيرهم يُستدَلّ بهم على نفي وجود السلطة.

١- رينيه جينيو، مستشرق فرنسيّ ولدفي قرية بلوا عام ١٨٨٦ لعائلة مسيحيّة كاثوليكيّة، كان والده يعمل مهندسًا رولان» في باريس، ولم يكتف بالدراسة الجامعيّة، وراح ينهل من العلم في باريس الزاخرة بالمعلّمين والمرشدين من الشرق والغرب، درس التصوّف الإسلاميّ تُوفيّ عام ١٩٥١ في القاهرة. https//islamstory.com/ar/artical.

2- https//arabic.sputniknews.com/

٣- جوهان لودفينج بوكهارت، مستشرق سويسريّ وُلد في مدينة لوزان ١٧٨٤م ودرس في جامعة ليبزج وجوتنجن الألمانيّة، يعود له الفضل في اكتشاف آثار البتراء في الأردن. تُوفيّ عام ١٨١١م ودفن في القاهرة. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٢٥.

٤- ينظر: كاظم، إلهام محمود، وصف الرحّالة جوهان لودفينج بوكهارت لقبور البقيع، ١٥٧.

لا محالة أنَّ من يرى في إسلام المستشرقين دليلاً على نفي السلطة قد نظر إلى الوجه الحسن للاستشراق، والحال أنّه يجب أنْ ننظر إلى الاستشراق من جميع الجوانب، فكيف نفسّر الحملات العسكريّة الغربيّة التي شُنّت على البلاد الإسلاميّة كالحروب الصليبيّة أو الاستعمار الغربيّ للبلاد العربيّة، وأين تضع المحاولات التي شوّهت صورة الإسلام قديمًا وحديثًا، فمثلاً إبان خسارة الغرب في الحروب الصليبيّة قد حملت الثماثيل المسيئة لشخص الرسول الأكرمﷺ وَطِيف بها في عواصم الغرب لكسب تعاطف الشعوب الأوروبيّة بعد الهزيمة، والحال تكرّر في عصرنا الحاليّ عبر الرسوم المسيئة للرسول الأكرمﷺ ودفاع الساسة الغرب عنها بحجّة الحرّيّة الشخصيّة، وعليه فالذي يرى الأمرعمليّة تأثّر فقط قد أفرط في حسن النيّة، ولا يصمد مثل هذا الادّعاء أمام الإرادة الاستشراقيّة في فرض السلطة بشتّى الطرق.

خامسًا: كتابة عبارات إسلاميّة على شواهد قبور بعض المستشرقين

ذهب بعض المفكّرين[١]، إلى أنَّ من أبرز الأدلّة على نفي السلطة الاستشراقيّة هي العبارات الإسلاميّة التي كُتبت على شواهد قبور المستشرقين والتي يستفيد منها أصحاب هذا الاتجاه في نفي السلطة، فلو كان لديهم مثل هذه النوايا غير السليمة، لما كُتبت مثل تلك العبارات على قبورهم، ومن أبرز المستشرقين الذين كتبت تلك العبارات الإسلاميّة على قبورهم آنا ماري شيمل[٢]، فقد خطّت مقولة الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام «الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا»[٣]، والحال ذاته يسري

١- لقد أثار هذه المسألة المفكّر العراقيّ الدكتور عبد الجبّار الرفاعيّ وأرسل لي صورة لقبر المستشرقة آنا ماري شيمل «فقال لو كانت هناك سلطة لما كتبت هذه العبارة على قبرها»، وهو بهذا يذهب إلى نفي مسألة السلطة الاستشراقيّة في الحقل القرآنيّ.

٢- آنا ماري شيمل، مستشرقة ألمانيّة ولدت عام ١٩٢٢ في مدينة إرفورت، بدأت في تعلّم العربيّة، وكانت ما تزال في الخامسة عشر من عمرها، وقد تلقّت إلى جانب العربيّة دروسًا في الفارسيّة والتركيّة، بدأت دراستها الجامعيّة للاستشراق، وبعد عام واحد بدأت العمل على رسالتها للدكتوراه حول مكانة علماء الدين في المجتمع المملوكيّ تحت إشراف ريشارد هارتمان، وتمّ نشرها عام ١٩٤٣ في مجلّة «عالم الإسلام» تحت عنوان « الخليفة والقاضي في مصر في العصور الوسطى المتأخّرة». وتُوفّيت عام ٢٠٠٣ م. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

3- https//mobile.twitter.com/omar_7j/status/1388852934927167490

على المستشرق هامر[١]، الذي كتب على قبره بعض الآيات القرآنيّة[٢]، وبهذه العبارات والروح المتأثّرة بالإسلام وتراثه لا يبقى أثر لشيء اسمه سلطة.

وعليه يمكن القول: إنَّ كتابة بعض الآيات الكريمة والعبارات الإسلاميّة على قبور بعض المستشرقين غير كافية لدحض فكرة وجود سلطة، فلا غرو من أنَّ بعض المستشرقين قد تأثّروا بالإسلام عبر مسيرتهم البحثيّة نتيجة اكتشافهم الحقيقة أو تأثّرهم بالثقافة الإسلاميّة، ولكن هذا غير كاف لدحض فرضيّة السلطة، فمقارنة بسيطة بين أعداد المستشرقين المتأثّرين بالإسلام والمستشرقين الساعين لضرب الإسلام تظهر مدى رجحان فكرة وجود السلطة الاستشراقيّة.

سادسًا: دراسات الحداثيّين النقديّة للمستشرقين

ما يفنّد مقولة وجود سلطة للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي الدراسات النقديّة التي صدرت من بعض الحداثيّين أنفسهم لبعض أعمال المستشرقين فنجد مثلاً أن أركون قد وجه نقدًا للمستشرقين عبر دراسة مجموعة من الأعمال الاستشراقيّة ونقدها كأعمال المستشرق كلود كاهن التي تناولها في كتابه قضايا في نقد العقل الدينيّ تحت مسمّى «خرق الحدود التقليديّة وزحزحتها عن مواضعها، دراسة حول أعمال كلود كاهن»، وكذلك الحال ينطبق على دراسته لأعمال المستشرق «غوستاف فون غرونباوم»[٣]، التي جاءت ضمن كتابه الاستشراق بين دعاته ومعارضيه تحت مسمّى «الإسلام الحديث مرئيًّا من قبل البروفيسور غوستاف

١- جوزف فون برجشتال همر، مستشرق نمساويّ وُلد عام ١٧٧٤م، في مدينة جرانس تكلّم العربيّة والفارسيّة والتركيّة ولم يبلغ العشرين من العمر، فأوفدته حكومته إلى الأستانة «١٧٩٧» مترجمًا – فأرسله السفير بنيش إلى إيران لتحقيق كنز اللغات الشرقية بترجمة لاتينيّة فرنسيّة ألمانيّة بولونيّة – ثمّ قنصلاً ومستشارًا في باريس «١٨١٠» فمستشارًا للحكومة «١٨١٥»، ثمّ للإمبراطور فرانز الأوّل، فمنحه لقب بارون، وقد تنقّل في أوروبا بحثًا عن المخطوطات الشرقيّة، وطوّف في مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وإيران، وأنشأ في فيينا مجمع العلوم، وتولّى رئاسته حتّى وفاته. عام ١٨٥٦م. للمزيد ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٦١٣.

2- https//arar.facebook.com/Fromthepasst/photos/pcb.2383736295040748238373623504075 4//?type=3&theater

٣- غوستاف فون غرونباوم، مستشرق نمساويّ ولد في فيينا في عام ١٩٠٩ م، وتعلّم في مدارسها وجامعتها، ثمّ في جامعة برلين، هاجر إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، لأنّه من أسرة يهوديّة وإن كان قد اعتنق الكاثوليكيّة، وحصل على الجنسيّة الأمريكيّة، وصار أستاذًا في جامعة نيويورك ١٩٣٨، ثمّ في جامعة شيكاغو ١٩٤٣، وفي ١٩٥٧ صار أستاذًا ورئيسًا لقسم الدراسات الشرقيّة في جامعة كاليفورنيا، واستمرّ في هذا المنصب حتّى وفاته في فبراير ١٩٧٢. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٨٢.

فون غرونباوم»، وأيضًا دراسة «ويلفريد كانتويل سميث»[١]، في كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه تحت مسمّى «في فهم الإسلام»، فلو كانت للمستشرقين سلطة على الحداثيّين لما صدرت مثل تلك الأعمال[٢].

وهنا يمكن القول: إنَّ مثل تلك الاعمال النقديّة هي من باب المراوغة وإخفاء الأثر ليس إلّا، فما صدر من أركون في مديح المستشرقين والثناء عليهم يفوق بأضعاف مضاعفة ما صدر منه ناقدًا، فلم يترك حقلاً من حقول المعرفة إلّا وتابعهم فيه ولا منهجًا غربيًّا إلّا وطبّقه على التراث الإسلاميّ، فطروحات المستشرقين حاضرة في كتاباته وإخوته كالتاريخيّة، والأنسنة، ونزع القداسة، فضلاً عن تقلّبه بين المذاهب الفكريّة الغربيّة كالعلمانيّة والماركسيّة والإلحاديّة وغيرها، وعليه فلا محيص من وجود نظريّة السلطة الاستشراقيّة لقوّة أدلّتها ووهن أدلّة مخالفيها.

المبحث الثاني: تَقنيات سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا شكّ في أنَّ الاستشراق علمٌ مُمَنهجٌ له غايات وأهداف يسعى لتحقيقها، وهذا بدوره يحتاج إلى استعمال تقنيات وخطط ووسائل ليحقّق تلك الأهداف، ومن الأمور التي استعملها الاستشراقُ لترسيخ سلطته في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة جملةٌ

١- ويلفريد كانتويل سميث، مستشرق وعالم لاهوت كندي ولد في مدينة تورنتو عام ١٩١٦م درس اللغات الشرقيّة في جامعتها، حصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة برنستون، متخصّص في دراسة الإسلام وأوضاع العالم الإسلاميّ المعاصرة وأشهر كتبه في هذا المجال «الإسلام في العصر الحديث» عمل أستاذًا في جامعة هارفرد وفي معهد الدراسات الإسلاميّة بجامعة مكگيل بكندا، قام بتدريس الدين الإسلاميّ بكلّيّة نورمان المسيحيّة، دعي للعمل أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات، صدر له حديثًا «١٩٩٨م» عدّة كتب منها «نماذج الإيمان حول العالم» وكتاب «الإيمان نظرة تاريخيّة» وكتاب «الإيمان والاعتقاد والفرق بينهما»، تُوفيّ عام ٢٠٠٠م. ينظر:

Bård Mæland, Rewarding Encounters, Islam and the Comparative Theologies of Kenneth Cragg and Wilfred Cantwell Smith 2003, Melisende, ISBN 1- 901764- 24- 9.

وترجمته الإسلام وعلم اللاهوت المقارن لكينيث كراج وويلفريد كانتويل سميث، بارد ميلان، ميليسيندي، ٩-٢٤.

٢- ينظر: مسرحيّ، فارح، المرجعيّة الفكريّة لمشروع أركون الحداثيّ أصولها وحدودها دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة، ٦٦.

من التقنيات كالتُوفيد[١]، والتسييس[٢]، والاستبدال[٣]، نذكرها على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر تقنية التوفيد

أوّلًا: تقنية التوفيد عند المستشرقين

تُعد عمليّة التوفيد من الأدبيّات الاستشراقيّة التي حرص علماء الغرب على تبنّيها وممارستها أثناء دراستهم للنصّ القرآنيّ، وهي فكرة غربيّة تقوم على أنَّ تعاليم الديانة الإسلاميّة تعاليم وافدة ومقتبسة من الديانات السابقة -اليهوديّة، المسيحيّة، الوثنيّة، الثقافات الأخرى-[٤]، والهدف من استعمال هذه التقنية هو تشويه صورة الديانة الإسلاميّة وإظهار أنّها مزيج من الديانات السابقة والثقافات البيئيّة وإظهار حاكميّة تلك الديانات السابقة عليها، ولا نُغالي إذا قلنا إنَّ هذه التقنية هي باكورة العمل الاستشراقيّ الكنسيّ، فقد كانت هذه العمليّة حاضرة منذ اللحظة الأولى التي انطلق فيها الفكر الاستشراقيّ على يد يوحنّا الدمشقيّ[٥]، إذ يقول: «إنَّ القرآن تلفيق

١- التوفيد، هي تقنية وضع أسسها المستشرقون في دراساتهم للنص القرآنيّ، تقوم على ارجاع أغلب مفاهيم الديانة الإسلاميّة سواء أكانت مفاهيم عقديّة أو فقهيّة أو أخلاقيّة أو حتّى اللغويّة إلى أصول أجنبيّة، سواء أكانت ديانات سابقة - يهوديّة، مسيحيّة، أو ثقافات قَبَليّة، أو عادات مجتمعيّة لغرض إظهار حاكميّة الديانات السابقة على الدين الإسلاميّ، وأيضًا إظهار أنَّ الدين الإسلاميّ دين مقتبس.

٢- التسييس، هي تقنية أسّسها بعض المستشرقين إبان دراستهم للنصّ القرآنيّ، يراد بها دخول السياسة في تكوين أكثر مفاهيم الدين الإسلاميّ، أو أنَّ اكثر مباحث القرآن الكريم ومفاهيمه إنّما كانت ذات غايات سياسيّة، كتدوين النصّ القرآنيّ مثلًا، فقد وصفوه بأنّه عمليّة سياسيّة بحتة.

٣- الاستبدال أو التوليد، هي تقنية أسّسها المستشرقون في الحقل القرآنيّ، تقوم على أساس إيجاد مفاهيم ومصطلحات بديلة عن مصطلحات الإسلاميّة بحجّة أنّها لا تتناسب مع متطلّبات العصر وهدم المصطلحات التراثيّة، والهدف من ورائها التخلّص من ثقل المصطلح الإسلاميّ.

٤- ينظر: القاسم، خالد، أخطاء ومفتريات دائرة المعارف الإسلاميّة الاستشراقيّة، ١/ ٤١٤.

٥- يوحنا الدمشقيّ، هو منصور بن سرجون، وُلد عام ٦٧٦م في دمشق، من عائلة مسيحيّة، إذ كان والده يعمل وزيرًا في البلاط الأمويّ، وكذلك كان يعمل جدّه رئيسًا لديوانَ الجباية الماليّة فيها، وتميّز بمؤلّفاته اللاهوتيّة الفلسفيّة العديدة ودفاعه الشديد عن العقائد المسيحيّة وردّه على «الهرطقات المختلفة خصوصًا فيما يتعلّق بتكريم الأيقونات»، وكان يعتبر يوحنا الدمشقيّ آخر آباء الكنيسة الشرقيّة بإجماع الباحثين، وقد شكّلت مؤلّفاته مرجعًا مهمًّا لجميع لاهوتيّي القرون الوسطى، كما ألّف عددًا من الترانيم الكنسيّة التي لا تزال مستعملة في طقوس الكنيسة البيزنطيّة حتّى اليوم، يوصف بالعالم اللاهوتيّ، والخطيب الدينيّ، والمدافع الكنسيّ، والمجادل العقائديّ، ووصفه فيليب حتّي بأنّه «أبرز مفاخر الكنيسة السوريّة في ظلّ الدولة الأمويّة» تُوفيّ عام ٧٤٩م. للمزيد ينظر: علي، محمّد كرد، الإسلام والحضارة العربيّة، ٢/ ١٥٨.

للتوراة والإنجيل بمساعدة راهب أريوسي كان يلتقي بمحمّدﷺ سرًّا»[١]، وانطلاقًا من هذه المقولة وجد المستشرقون الفرصة لترسيخ نظريّة التوفيد في جل الدراسات الاستشراقيّة الرامية للخوض في التراث الإسلاميّ وعلى جميع الأصعدة سواء كانت في المجال القرآنيّ أو الفقهيّ أو حتّى اللغويّ، ففي المجال القرآنيّ نجد أنَّ آليّة التوفيد حاضرة في دراسات المستشرقين أمثال بروكلمان[٢]، الذي يذهب إلى أنَّ المعتقدات الإسلاميّة مستلّة من الديانات السابقة والثقافات القبليّة والحضارات القديمة «إنَّما ترجع معتقدات محمّدﷺ فيما يتعلّق بالعالم الآخر إلى مصادر يهوديّة، وهكذا تتّصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسيّة وبابليّة قديمة»[٣]، وقد نسي بروكلمان أنَّ الدين هو من يترك الأثر في الحضارة وليس العكس، ولكن خلفيّته الثقافيّة كانت حاضرة في هذه الآليّة، والحال ذاته عند مونتجمري وات الذي يعتمد عليها كثيراً في تشويه صورة الإسلام، إذ يقول: «إنَّ عظمة الإسلام تعتمد اعتمادًا كبيراً على صهر هذا العنصر -العادات الإسلاميّة- مع بعض النظريّات اليهوديّة والمسيحيّة»[٤]، وبهذا فهو يعتقد أنَّ كلّ ما في الإسلام إنَّما هو عمليّة صهر وتذويب للمفاهيم اليهوديّة والمسيحيّة، أمّا غوستاف لوبون[٥]، هو الآخر لم يتخلّف عن ركب القائلين بالتوفيد: «إذا أرجعنا القرآن إلى أصوله نجده صورة مصغّرة من النصرانيّة»[٦]، ولا شكّ في أنَّه لم ينسَ أنَّ مصدر الديانات السماويّة واحد إلّا أنَّ حرصه على تطبيق التوفيد أعماهُ عن ذلك، أمّا جولد تسيهر[٧]، فقد سلّط الضوء على التوفيد من البيئة السابقة للإسلام؛ لاسيّما

١- الغصن، سليمان، إعادة قراءة النصّ الشرعيّ استهدافه في الفكر العربيّ المعاصر، ٧٢.

٢- كارل بروكلمان، مستشرق ألمانيّ وُلد في مدينة روستوك الألمانيّة عام ١٨٦٨م، ودرس على يد أعلام المستشرقين أبرزهم نولدكه، اشتهر في فقه اللغة العربيّة، عمل أستاذًا في العديد من الجامعات الغربيّة كجامعة برسلاو، كونسبرج وهاله وبرلين، ساهم في نشر العدد من كتب التراث العربيّ، كما ساهم في تحرير دائرة المعارف الإسلاميّة، تُوفيّ عام ١٩٥٦م. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٧٧٧.

٣- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ٧١.

٤- وات، مونتجمري، محمّد في مكّة، ٥١.

٥- غوستاف لوبون، مستشرق وطبيب ومؤرّخ فرنسيّ، ولد في مقاطعة نوجيه لوروترو بفرنسا ١٨٤١ م، عمل في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا، من أشهر آثاره، «حضارة العرب وحضارات الهند» و«باريس ١٨٨٤» و«الحضارة المصريّة» و«حضارة العرب في الأندلس» و«سرّ تقدّم الأمم» و«روح الاجتماع»، وتُوفيّ ١٩٣١. للمزيد ينظر: الأعرجي، ستار جبر، الدوركي، إيناس، شبهات المستشرقين حول الوحي القرآنيّ، ٤٩.

٦- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ١٥٨.

٧- إجناس جولد تسيهر، مستشرق مجريّ وُلد عام ١٨٥٠م تميّزت كتاباته بالتشكيك في الإسلام، له مؤلّفات عدّة منها،

فيما يتعلّق بسورة الجنّ؛ إذ يقول: «بعض الآراء المتّصلة بالإيمان بالجنّ وتأثيرهم في أعمال المجتمع الإنسانيّ قد أخذ الإسلام هذه الأفكار من الجاهليّة السابقة»[١]، ولم يأت بجديد هنا، بل هو تكرار لمن سبقه من المشكّكين في مصدريّة النصّ القرآنيّ، إلّا أنَّ الذي يبرز عنده توظيفه للتوفيد لا غير، وعلى هذا النهج سار جُلّ الباحثين الغربيّين الذين لم يتجرّدوا من خلفيّاتهم العقديّة لدراسة النصّ القرآنيّ، بل لم يتحرّروا حتّى من سلطة المستشرقين الكبار، لذا فهم يؤسّسون لسلطة فكريّة في الحقل القرآنيّ تأتي ثمارها فيما بعد، وفي إطار تعضيد الهيمنة الاستشراقيّة في الحقل الفقهيّ أدخلت هذه الآليّة وبقوّة، حيث شرع بعض المستشرقين بالقول إنَّ الشريعة الإسلاميّة كانت نتاج القوانين الرومانيّة والساسانيّة والبابليّة القديمة، بل هي مزيج العادات القديمة، وإلى هذا الرأي ذهب كارلو نللو[٢]، إذ يقول: «كان دومينيكو غاتسكي أوّل من زعم أنَّ القانون الإسلاميّ في جوهره مأخوذ من القانون الرومانيّ» [٣]، أمّا آدم متنز[٤]، فلم يتخلّف عن ركب المؤيدون للتوفيد وتطبيقها على التراث الإسلاميّ عبر القول: «والواقع ظهر في الميدان الفقهيّ ما ظهر في غيره من الميادين، وأهمّ ما حدث هو تسرّب آراء التشريع مما كان قبل عهد الإسلام إلى الفقه الإسلاميّ، كما طرحت من جديد بعض النظريّات اليونانيّة والرومانيّة القديمة»[٥]، واستمرّ المستشرقون بترسيخ آليّة التوفيد، حتّى في مسائل الفقه الأخرى كالصوم مثلاً؛ إذ يقول بروكلمان: «بينما يكتفي النصارى بمجرّد الاكتفاء عن أكل اللحم خلال

مذاهب التفسير الإسلاميّ، العقيدة والشريعة، الإسلام والدين البارسي، تُوفيّ عام ١٩٢١م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٩٧-٢٠٣.

١- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ١٦٥.

٢- كارلو الفونسو نللو، مستشرق إيطاليّ ولد عام ١٨٧٢م، أتمّ دراسته الابتدائيّة والثانويّة في مدينته الأم أودنه، ثمّ دخل جامعة تورينو، وقد كان بها في ذلك الحين مستشرق كبير هو إيتالو بتسي الذي اشتهر خصوصًا بدراساته الإيرانية إلى جانب تدريسه للغة العربيّة واللغات الساميّة الأخرى، فتتلمذ له نلينو، كان على صلة بالجامعة المصريّة القديمة قد دعته إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب، ثمّ تاريخ الأدب العربيّ، درس في الجامعة المصريّة تُوفيّ عام ١٩٣٨ م.ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٥٨٣.

٣- نللو، كارلو، نظرات في علاقات الفقه الإسلاميّ بالقانون الرومانيّ، ٤٥.

٤- آدم متنز، مستشرق سويسريّ ألمانيّ، ولد عام ١٨٦٩م اهتمّ بالأدب العربيّ في القرن الرابع الهجريّ وما تلاه. من أهمّ مؤلّفاته كتاب «الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ، عصر النهضة في الإسلام» ترجمه إلى العربيّة محمّد عبد الهادي أبو ريدة، وقد انتقد البدويّ هذه الترجمة، وقال، «إنّها تسيء إلى الأصل إساءة بالغة». وتُوفيّ عام ١٩١٧م، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٥٤٤.

٥- متنز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ، ١/ ٣٦٩.

صومهم الكبير، نجد أنَّ محمّدًا ﷺ كلّف أتباعه بالامتناع عن كلّ ضروب الغذاء، ولسنا نعرف حتّى الآن ما إذا كان محمّدﷺ قد اقتبس هذه الفريضة من إحدى الفرق الغنوصيّة أم عن المانيّين»[١]، ولعلّه أحسّ بمناقضة زعمه مع الواقع، فاختلاف مفهوم الصوم بين الديانتين -الإسلاميّة والمسيحيّة- جعله يذهب إلى التوفيد من المانويّة وغيرها من الثقافات، لا يختلف الحال كثيراً عند جوزف شاخت[٢]، الذي يحرص على ممارسة التوفيد عبر زعمه «أنَّ القانون العربيّ العرفيّ القديم -الذي تضمّن كثيراً من العناصر من روميّة إقليميّة يونانيّة بابليّة ويمنيّة- يسير في الإسلام سيره الطبيعيّ، ودخلت عليه بعض التغيّرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليميّة للبدو وأهل مكّة، وهي مدينة تجاريّة، وأهل المدينة، وهي مركز زراعيّ»[٣]، وهو بهذا يؤيّد أنَّ مصادر الشريعة الإسلاميّ مصادر وافدة من ثقافات سابقة، والحديث عن نظريّة التوفيد في دراسات المستشرقين طويل، فلا تكاد تخلو دراسة استشراقيّة من تلك النظريّة، ولعلّ السبب في ذلك غياب الموضوعيّة والعلميّة عند المستشرقين، والتأسيس لشيء اسمه السلطة، على أساس أنَّ دوافع الاستشراق حاكمة في سير الفكر الاستشراقيّ نحو تحقيق أهدافه؛ مما ساعد على تثبيت هذه الآليّة في دراسات من جاء بعدهم حتّى عُدّت عرفًا لا يحيد عنه الباحثون الجدد.

ثانيًا: تقنية التوفيد عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لم يختلف الموقف الحداثيّ في التعامل مع مفاهيم التراث الإسلاميّ عن الموقف الاستشراقيّ كثيراً، وعليه لم يتوانَ روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من تطبيق عمليّة التوفيد على النصّ القرآنيّ، سائرين على خطى كبار المستشرقين الغربيّين، ومتأثّرين بهم، فجاءت دراساتهم للنصّ القرآنيّ لا تختلف شيئًا عن دراسات ملهميهم، وفي إطار الحديث عن أثر الاستشراق المقصود في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، يظهر

١- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ٤٨.

٢- جوزف شاخت، مستشرق ألمانيّ ولد عام ١٩٠٢م دَرَس الفيلولوجيا الكلاسيكيّة، واللاهوت، واللغات الشرقيّة في جامعتي برسلاو وليبتسك. وحصل من جامعة برسلاو على الدكتوراه عُيّن مدرّسًا في جامعة فرايبورج، حيث صار أستاذًا ذا كرسيّ، ثمّ انتقل إلى جامعة كينجسبرج، امتاز بدراسته للفقه الإسلاميّ. له مؤلّفات عدّة منها، أصول الفقه المحمديّ، تُوفيّ عام ١٩٦٩م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٣٦٦-٣٦٨.

٣- شاخت، جوزف، أصول الفقه، ٤٩-٥٠.

استعمال هذه التقنية دليلاً حيًّا وشاخصًا جليًّا على تلك السلطة، إذ سار على تلك التقنية وحرص على ممارستها جملة من المفكّرين العرب، لاسيّما ممن خالجت الحداثة لحمه ودمه، وفي هذا المضمار نشير إلى بعض أقوال الحداثيّين المعتقدين بتقنية التوفيد، أبرزهم الصادق النيهوم، الذي يقول: «منذ مطلع القرن الهجريّ الأوّل كان الفقه الإسلاميّ يتلقّى علومه بحماسة كبيرة في مدرسة التوراة»[١]، بينما مال السيّد القمنيّ إلى التوفيد من الثقافات القبليّة على أساس أنَّ الإسلام قد استلهم شرائعه وأحكامه من شرائع العرب في الجاهليّة[٢]، في حين أنَّ هشام جعيط يذهب إلى «أنَّ التأثيرات على الخطاب القرآنيّ أهمّ بكثير من التأثيرات اليهودية في الفترة المكّيّة عندما ظهر الإسلام وتحدّدت معالمه الميتافيزيقيّة والعقديّة»[٣]، أمّا أركون فهو يطبّق عمليّة التوفيد بالكلّيّة على النصّ القرآنيّ فهو يرى أنَّ ما في القرآن من مفهوم الدين الحق موجود في التوراة والإنجيل[٤]، ثمّ يقول: «إنَّ الإسلام تأثّر بما سبق أو أحاط به دون شكّ، والدليل على ذلك أنَّ المعجم اللفظيّ القرآنيّ يحمل آثارًا عديدة تدلّ على الاستعارات اللغويّة والمفهوميّة من لغات أخرى عديدة معاصرة للعربيّة، وكذلك بما يخصّ التأثر بالكتابات والتراثات اليهوديّة والمسيحيّة، فهذا واضح جدًّا في القرآن»[٥]، ولا ريب أنَّ الأصل اليهوديّ لأركون كان حاكمًا في دراسته، يؤيّده في ذلك تلميذه هاشم صالح في القول بالتوفيد[٦].

أمّا عبد المجيد الشرفي، فلم يتخلّف عن ركب المعتقدين بتلك التقنية، بل كان أكثر إفراطًا من غيره في تطبيقها «لقد كانت المعلومات التي تلقّاها محمّدﷺ من حوله واطّلع عليها في أسفاره وعن طريق الأحناف أو أهل الكتاب مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمّيّة؛ لأنَّهُ خارج عن آفاقهم الذهنيّة

١- النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، ١١٦.

٢- الغصن، سليمان، نقلاً عن، إعادة قراءة النصّ الشرعيّ واستهدافه في الفكر العربيّ المعاصر، ٧٦.

٣- جعيط، هشام، في السيرة النبويّة تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ١٦٢-١٦٣.

٤- ينظر: أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ٢١٥.

٥- أركون، محمد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ٢٢٧.

٦- صالح، هشام، الإسلام والانغلاق اللاهوتيّ، ١٦٩.

ومشاغلهم الدنيويّة، ومن نتائج تأمّله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنّث في غار حراء كان كلّ ذلك المادّة التي تخمّرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين»[١]، وبهذا فهو يرجع مصادر التراث الإسلاميّ إلى ثقافات قديمة وديانات سابقة، ولم يكتفِ بذلك؛ بل حتّى ظاهرة النبوّة أرجعها إلى أنّها ظاهرة وافدة «أنَّ النبوّة بمعنى تبليغ رسالة من الله كانت ظاهرة يهوديّة»[٢] ولعلّ الشرفي قد أسرف في تطبيق نظريّة التوفيد، فشمل حتّى الثقافات البيئيّة «أنَّ الرسالة الجديدة هي امتداد للرسالات التوحيديّة السابقة تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلاديّ في مكّة أوّلاً والحجاز والجزيرة ثانيًا، وفي منطقة الشرق الأدنى كلّه ثالثًا»[٣].

والحال لا يختلف كثيراً عند الجابري الذي يرى أنَّ الحضارة الإسلاميّة قد ورثت كلّ العلوم في الحضارات السابقة، بقوله: «ورثت الثقافة العربيّة الإسلاميّة كلّ علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة»[٤]. وهنا كما تحدّث المستشرقون عن توفيد الثقافة الإسلاميّة من ثقافات سابقة تلقّف الحداثيّين العرب هذه التقنية وحرصوا على تطبيقها في التراث الإسلاميّ، وليس هذا إلّا بابًا من أبواب الهيمنة الاستشراقيّة.

وقبل الشروع في بيان وجه السلطة في استعمال الحداثيّين التقنية نفسها التي استعملها المستشرقون، لا بدّ من بيان ماهيّة التوفيد التي تقوم على تتبّع حضور الآخر في الذات، أي تتبّع الوافد من الثقافات السابقة وحضوره في الثقافة الإسلاميّة، وهذا بدوره يعدّ نوعًا من الأدوات التي تمّ توظيفها في تحليل الخطابات دون تعسّف، وهذا ما يجعلها عنصرًا من عناصر المزاوجة أو التأثير والتأثّر بين الثقافات، وليس أصلاً فيها، أي بإرجاع كلّ شيء في التراث إلى ثقافات أجنبيّة.

وعليه لا بدّ من التمييز بين التوفيد الذي استعمله المستشرقون والحداثيّون،

١- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ٣٥.

٢- م.ن، ٢٥.

٣- م.ن، ٤٥.

٤- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ٣٠٤.

الذي يُطلق عليه «توفيد الأصل»[١]، والتوفيد الذي استعمله العلماء الموضوعيّون يُطلق عليه «توفيد الأجنبيّ»[٢]، الذي يقوم على إرجاع كلّ شيء إلى أصله[٣]، على أنَّ الأوّل يهدف إلى رد كلّ علوم الإسلام الأصيلة وثقافاته، سواء أكانت تشريعيّة أم أخلاقيّة إلى حضارات سابقة وديانات أخرى؛ بل وبيئات ثقافيّة حتّى، كالبيئة الجاهليّة مثلاً، وبهذا فهم يستبعدون أن تكون السماء هي المصدر الأصليّ للثقافة الإسلاميّة، ومن ثمّ لا يعترفون بالوحي، ويتعارفون على استعمال مصطلح «ثقافات سابقة»، أمّا علماء التراث الموضوعيّون، فلم يستبعدوا نظريّة التوفيد في التراث، بل حرصوا على بيان المفاهيم الوافدة وإرجاعها إلى أصولها، متخذين من تقنية توفيد الأجنبيّ سبيلاً إلى ذلك، كما أنَّهم تعارفوا على استعمال مصطلح «علوم الأوائل» فسعى علماء الإسلام جاهدين إلى تتبّع المفاهيم المستوردة من الحضارات الأخرى بدقّة، وتعاملوا معها على أساس هذه التقنية، كما نقدوا تأثّر بعض العلوم الإسلاميّة كعلم الكلام والعرفان والتصوّف وغيرها ببعض الفلسفات القديمة[٤]، وهنا يظهر الفرق واضحًا بين استعمال التقنيّتين هو أنَّ الدافع الأساس التكلّف والتعسف في قبال الموضوعيّة، ولا يريد البحث الإطالة في بيان المائز في استعمال تقنية التوفيد بقدر ما يريد بيان مدى السلطة الاستشراقيّة في هذا المضمار والتي لا تخفى على كلّ ذي لبّ بأنَّ أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة -الحداثيّين- قد ساروا حرفيًا على نظام المستشرقين ومناهجهم في القول بضرب الوحي القرآنيّ وإرجاع علوم الإسلام ومفاهيمه الأصيلة إلى ثقافات سابقة، ومن ثمّ فهم يستعملون نظريّة توفيد الأصل التي استعملها أساتذتهم، ولم يلتفت الحداثيّون إلى أنَّ عمليّة التأثّر بالحضارات السابقة قد التَفَتَ إليها القرآن الكريم، فكثير من الآيات الكريمة جاءت حاملة لهذا

١- توفيد الأصل، هي تقنية مارسها المستشرقون على أصول التراث الإسلاميّ على أنّها وافدة ومستوردة من الديانات السابقة والثقافات البيئيّة الأخرى، تقوم هذه التقنية على الزعم بأنَّ أصول الدين الإسلاميّ أصول وافدة من الديانات السايقة للاسلام كاليهوديّة والمسيحيّة.

٢- توفيد الأجنبيّ، هي عمليّة مارسها علماء الإسلام تختصّ ببعض المفردات اللغويّة على أنّها قد جاءت من لغات أخرى فيرجعونها إلى لغاتها.

٣- ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثيّ للتراث التقنيات والاستمدادات، ١٦٣.

٤- السكران، إبراهيم، التأويل الحداثيّ للتراث، ١٦٣.

المفهوم، كقوله تعالى: ﴿**فَأَنَّ كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ**﴾ (يونس: ٩)، وقوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾ (الأحقاف: ٣٠)، التي تشير إلى أنَّ القرآن الكريم جاء مصدّقًا لما بين يديه من الكتب السابقة، وهذا يدلّ على أنَّ المصدر لجميع هذه الديانات واحد، وعلماء الإسلام لم يَفُتهم ذلك، فنبّهوا عليه وبيّنوا عِظم خطره، فقد أشار ابن فارس إشارة قيّمة في هذا المجال، وهي أنَّ العلوم الأساسيّة انبثقت من الإسلام وقد قام الغربيّون بتغييرها ونسبتها إلى أشخاص مجهولين، «وزعم ناس يتوقّف عن قبول أخبارهم أنَّ الذين يسمّون الفلاسفة قد كان لهم إعراب ومؤلَّفات نحو... وهذا كلام لا يعرج على مثله وإنَّما تشبّه القوم آنفًا بأهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا، وغيّروا بعض ألفاظها ونسبوها إلى قوم ذوي أسماء منكرة»[١]، والحقّ أنَّ الديانات هي التي تركت أثرها على الحضارات السابقة والمستشرقين أنفسهم أدركوا ذلك وليس العكس «كانت الأديان بمثابة يفعات لجميع هذه الحضارات كما أنَّ البقايا المتحجّرة التي لاتزال قائمة من تلك الحضارات البائدة قد ظلّت محفوظة في لحاء دينيّ»[٢]، وعليه فإنّ الرؤى الاستشراقيّة واضحة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر سير الحداثيّين على خطى المستشرقين في جعل الثقافة الإسلاميّة وافدة من ثقافات أخرى.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر تقنية التسييس

أوّلًا: تقنية التسييس عند المستشرقين

لا ريب أنَّ تقنية التسييس هي الأداة الثانية التي حرص المستشرقون على تطبيقها في التراث الإسلاميّ، فجعلوا من بعض الخلافات السياسيّة أو الفرق التي نشأت في صدر الإسلام مدخلاً لبثّ التسييس في التراث الإسلاميّ وتعميمه على التراث

١- ابن فارس، الصاحبي، ٤٣.

٢- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتأريخ، ٣/ ١٥٣.

الإسلاميّ، أي افتراض أنَّ ثمّة غايات سياسيّة وراء مفاهيم التراث الإسلاميّ، ولعلّ من أبرز المطبّقين لهذه التقنية هو غوستاف لوبون الذي يقول: «القرآن هو كتاب المسلمين المقدّس، ودستورهم الدينيّ والمدنيّ والسياسيّ...، فقد كُتب تبعًا لمقتضيات الزمن بالحقيقة، فإذا ما اعترضت محمّدًا ﷺ معضلةٌ أتاه جبريل بوحي جديد حلاًّ لها، ودوَّن ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائيًّا إلاّ بعد وفاة محمّد ﷺ، وبيان الأمر أنَّ محمّدًا ﷺ كان يتلقّى في حياته عدّة نصوص عن الأمر الواحد، فلمّا انقضت عدّة سنين على وفاته حمل خليفته الثالث على قبول نصٍّ نهائيّ...»[1]، لا شكّ أنَّ من يقرأ النصّ لأوّل وهلة يرى أنّه يسلّط الضوء على عمليّة الجمع في زمن الخليفة الثالث، ولكن الحقيقة نجدهُ يسلّط الضوء على أثر السياسة في تدوين النصّ القرآنيّ، وهو بهذا يجعل النصّ عرضة للتجاذبات السياسيّة، وهذا عين تقنية التسييس التي يروم التأسيس لها، أمّا جولد تسيهر، فهو الآخر لم يتوانَ عن استعمال التسييس، فقد أقحمه في الحقل التفسيريّ، لا سيّما فيما يتعلّق بعمليّة التفسير بالرأي، قائلاً: «فأمّا النهي عن التفسير بالقرآن بالرأي فيرجع فقط إلى استغلال القرآن استغلالاً مذهبيًّا لصالح النظريّات الحزبيّة العقديّة»[2]، والحقّ أنَّهُ يمارس نوعًا من الدهاء، ففي الوقت الذي يمارس فيه التسييس عبر ربط منع التفسير بالرأي بالمصالح السياسيّة والحزبيّة فقط، فهو يبثّ سمومه عبر شرعنة التفسير بالرأي لولا المصالح السياسيّة، متجاوزًا كلّ الأخبار التي تذمّ منهج التفسير بالرأي.

وفي المجال نفسه تأتي دراسة كازانوفا[3]، التي تمارس هذه التقنية بحدّة أكبر، ويظهر ذلك عبر قوله: «إنّ مذهب محمّد ﷺ الحقيقيّ إنْ لم يكن قد زيِّف، فهو على

١- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ١٢١.

٢- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٢٢٠.

٣- پُول كزنوفا، هو مستشرق فرنسيّ ولد في الجزائر عام ١٨٦١، سافر إلى باريس وتعلّم بمدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة، وعين أمينًا لقسم النقود الشرقيّة، ثمّ كان مدرسًا للعربيّة وآدابها بجامعة فرنسا، زار مصر ثلاث مرات، الأولى سنة ١٨٨٩، وبها كتب بحثًا عن «قلعة القاهرة» والثانية سنة ١٨٩٢-١٩٠٩ بوظيفة مساعد لمدير المعهد الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، والثالثة منتدبًا لتدريس الأدب العربيّ في الجامعة المصريّة، حيث ألقى محاضرات بالعربيّة، عن العلاقة بين الأدبين العربيّ والغربيّ. وتُوفيّ بالقاهرة. مما ترجمه إلى الفرنسيّة كلام ابن خلدون عن البربر وصنّف كتابًا عن محمّد ﷺ ونهاية العالم بالفرنسيّة، وكتب أبحاثًا عن النقود الإسلاميّة وآلات الرصد عند العرب، ومكاييلهم وموازينهم، بالفرنسيّة أيضًا. تُوفيّ بالقاهرة عام ١٩٢٦م. ينظر: موسوعة الأعلام خير الدين الزركليّ، ٢/ ٧٨.

الأقلّ سُتر بأكبر العنايات، وإنَّ الأسباب البسيطة... هي التي حثّت أبا بكر أوّلاً ثمّ عثمان من بعده على أن يمدّا أيديهما إلى النصّ المقدّس، وهذا التغيّر قد حدث بمهارة...»[١]، وهنا إشارة صريحة إلى أنَّ النصّ القرآنيّ قد تمّ تسييسه عبر تلاعب بعض الخلفاء في مضمون النصّ القرآنيّ مراعاةً لمصالحهم السياسيّة، ويبدو أنَّ تسييس عمليّة تدوين النصّ القرآنيّ أمرٌ تهفو إليه نفوس المستشرقين لا غير، فَنقّبوا في التراث الإسلاميّ عمّا يخدم توجّهاتهم الكنسيّة، فسلّطوا الضوء على الروايات التي تؤيّد عمليّة الجمع في زمن الخلفاء[٢]، وإلّا فعمليّة التدوين في زمن النبيّ ﷺ تدحض تدخّل عمليّة التسييس بالكامل[٣]، إلى جانب التعهّد الإلهيّ بالحفظ، في الإطار نفسه ذهب بعض المستشرقين إلى زرع التسييس في عمليّة جمع القرآن الكريم، لاسيّما في عهد الخليفة الثالث كونها جاءت لإضفاء صبغة على شخصيّته التي شابها كثير من الإشكالات على حدّ زعمه، حيث يقول: «يمكن الافتراض أنَّهُ كان لعثمان هدف سياسيّ بعمله هذا يعادل الهدف الدينيّ، فقد وصل إلى الخلافة بجهد وكان أنْ عزّز مركزهُ بإقراره نصًّا لا يتغيّر للكتاب المقدس»[٤]، ولم ينفكّ المستشرقون عن إلصاق النصّ بالسياسة: «فالغاية الحقيقيّة من فرض مصحف زيد هو القضاء على السلطة السياسيّة التي كان يتمتّع بها بعض قرّاء القرآن في الأمصار التي كان عثمان يفتقد فيها شيئًا من مصداقيّته بسبب السياسة التي كان ينهجها، حيث كان يعيّن أقرباءه عمالاً من بني أميّة أعداء محمّد ﷺ على حساب الصحابة الذين ظلّوا أوفياء لمحمّد ﷺ طيلة حياتهم، ويمكننا أن نستنتج مما سبق أنَّ مصحف زيد لم يتمّ اختياره؛ لأنَّهُ كان يتميّز على المصاحف الأخرى من حيث الكمال، ولكن لأنَّه كان يخدم الأهداف السياسيّة التي كان يبتغيها عثمان من توحيد نصّ القرآن»[٥]، والحقّ أنَّ المستشرق هنا لم يلتفت إلى مسألة مهمّة هي أنَّ هناك فرقًا بين أنْ يسيّس النصّ القرآنيّ كما يزعم وبين ربط

١- نقلاً عن، عامر، محمّد أمين حسن محمّد بني، المستشرقون والقرآن الكريم، ٢٧٣.

٢- ينظر: الخوئي، السيّد أبو القاسم بن عليّ أكبر، البيان في تفسير القرآن، ٢٤٠-٢٤٨.

٣- ينظر: الخوئي، السيّد أبو القاسم بن عليّ أكبر، البيان في تفسير القرآن، ٢٥٠

٤- H.Masse, L'Islam, P78 نقلاً عن: الشمري، رباح صعصع، جمع القرآن عند المستشرقين جون جلكرايست أنموذجًا، ١٦٩.

5- john Gilchrist; JAM AL-QURAN; P,45- 46.

السياسيّين أنفسهم بالنصّ لكسب المشروعيّة، في حين نجد أنَّ «بلاشير» قد أرجع سبب جمع القرآن على مصحف واحد إلى مسألة سياسيّة مهمّة وهي القضاء على المصاحف ذات الطابع الإماميّ كمحاولة لتغطية عمليّة الجمع المتعلّقة بالإمام عليّ عليه السلام؛ إذ يقول: «وقد تضمّنت أهمّيّة مسألة توحيد المصحف في سنة ٦٦١م بعد مقتل الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب عليه السلام صهر محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وابن عمه، فإنّ الاجتهادات المتعلّقة بشرعيّة الخلافة والتي أحدثت حركة انشقاق الشيعة أثارت انفعالات دينيّة على تعديل نصوص قرآنيّة قديمة... ويبدو أنَّ جهودًا قد بُذلت في الوقت ذاته لإتلاف جميع النسخ المصطبغة في التأثيرات الشيعيّة»[1]، لا شكّ أنَّه قصد بذلك محاولات الحجاج في تعديل النصّ القرآنيّ التي باءت بالفشل بعد وقوف المسلمين بوجهه، وما من شكّ بأنَّ المستشرقين قد برعوا في إدخال هذه التقنية كأساس لمن يروم السير على خطاهم، لا سيّما في الحقل القرآنيّ.

أمّا في الحقل الفقهيّ، فقد سعى بعض المستشرقين إلى تطبيق هذه التقنية عبر ربط الفقه بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ للمسلمين كما يصفهم كولسون «...توالت بعد ذلك أبحاث المستشرقين لتؤكّد تلك الصلة الوثيقة لنموّ الفقه الإسلاميّ في ظروف الواقع الاجتماعيّة والسياسيّة...»[2]، إلّا إنَّه لم يسلم من مسألة تسييس الفقه الإسلاميّ، فقد عقد فصلاً كاملاً في كتابه «تاريخ التشريع الإسلاميّ» يتكلّم فيه عن تأثير السياسة على الفقه الإسلاميّ ومدى الضغط الحاصل على الفقهاء من قبل أرباب السياسة، ممّا أدّى إلى رفض بعض الفقهاء توليّ مناصب إداريّة في الدولة كالقضاء مما أدّى إلى ارغامهم بالقوّة على توليّ هذه المناصب[3]، وعلى النهج ذاته سار جولدتسيهر في إرساء أُسس هذه التقنية -التسييس- لا سيّما في الحقل الفقهيّ عبر قوله: «أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة حتّى في سيرة الرسول صلى الله عليه وآله ومغازيه وفي تاريخ الإسلام القديم تواري في طيّاتها ميول الأحزاب

١- بلاشير، ريجيس، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ٣١-٣٢.

٢- ن.ج. كولسون، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ٢١.

٣- ينظر: ن.ج. كولسون، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ١٥٨ وما بعدها.

والاتجاهات المختلفة وآمال الطبقة المحلّيّة المتنوّعة في الأمّة الإسلاميّة الناشئة»[١]، ولعلّ بروكلمان ضرب بعيدًا، فأدخل تقنية التسييس حتّى في ترتيب الشخصيّات الإسلاميّة. «والحقّ أنَّ ترتيب هؤلاء المؤمنين الصادقين الأوّلين من حيث السبق في الدخول إلى الدين الجديد أمر مختلَف فيه، وكثيراً ما يخضع للتقديم والتأخير تبعًا لاعتبارات سياسيّة»[٢]، وإلى كثرة استعمال تقنية التسييس في دراسات المستشرقين أشار يوهان فوك إلى ذلك «وبتحريض من نقد جولد تسيهر للأحاديث الصحيحة، فقد حاول لامون أن يقدّم الدليل على أنَّ النقولات التاريخيّة الإسلاميّة تدين بوجودها من حيث الجوهر إلى اتجاهات الفئات والأحزاب المتصارعة»[٣]، وهنا لا يبقى شكّ في أنَّ المستشرقين قد نجحو في تأسيس آليّة اسمها التسييس وزجّها في الدرس القرآنيّ؛ لتكون بابًا يلج عبره أتباعهم لدراسة النصّ وعبر استخدام التقنية نفسها من قبل أتباعهم تتحقّق أهدافهم.

ثانيًا: تقنية التسييس عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أمّا تقنية التسييس في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فهي نتاج استشراقيّ قائم على تحويل ما لاعلاقة له بالسياسة إلى أداة من أدوات السياسة ؛ لأنَّ روّادها سارو على نهج أسلافهم من المستشرقين واستعملوا هذه التقنية في جُلّ مفاصل الدراسة المعاصرة، وكانوا أبناء بارّين لآبائهم الغربيّين، فقد كانت تقنية التسييس عندهم أشد وطأة في التطبيق من الدراسة الاستشراقيّة نفسها، لذا نجد بعض الحداثيّين يظهر أنَّ للسياسة أثرًا في العلوم عامّة «أيّة ثقافة هي في جوهرها عمليّة سياسيّة»[٤]، والإسلاميّة خاصّة، «كيف يمكن إنجاز تقويم للعلم في الإسلام دون أن نضع في الاعتبار أهمّيّة دور السلطة السياسيّة، حيث لا تكفّ تلك السلطة عن ترك بصماتها على كلّ من يمرّ في طريقها»[٥]، ويمكن عدّ هذه الأقوال باكورة ينطلق منها البحث

١- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٨١.
٢- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ٣٨.
٣- يوهان، فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ٣٠٦.
٤- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربيّ، ٤٦.
٥- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السلطة في الإسلام، ٧٩.

في تتبّع التطبيقات الحداثويّة لسلطة التسييس الغربيّة، ولعلّ من أبرز المؤيّدين لعمليّة التسييس هو أحمد أمين الذي يسلّط الضوء على مسألة تدخّل السياسة في العلوم «للدولة العباسيّة أثر في تلوين العلوم كلّها أو بعضها لم يكن يتلوّن به لو نشأ في دولة أخرى....»[١]، وفي مفارقة غريبة وتطبيق حرفيّ للسلطة يحاول الجابري أن يثبت أنَّ الحضارة الإسلاميّة نتاج سياسيّ في قبال الحضارة الغربيّة -اليونانيّة والرومانيّة- على أنّها نتاج علميّ بحت؛ إذ يقول: «ففي التجربة الثقافيّة العربيّة يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانيّة والأوروبيّة الحديثة»[٢]، والمتأمّل في هذا النصّ يصل إلى حقيقة هي أنَّ المستشرقين الذين ابتدعوا تقنية التسييس كانت أقلامهم أخفّ وطأة من الجابري نفسه في إسقاط هذه التقنية على التراث الإسلاميّ، وهذا إنْ دلّ على شيء فهو يدلّ على مدى ثبات قدم الفكر الاستشراقيّ في الطرح الحداثيّ، ولعلّ سيل الكتابات الحداثويّة في تطبيق تقنية التسييس لم يتوقّف عند حدّ معيّن، بل طال كلّ مفاصل التراث، بدءًا من القرآن الكريم وعلومه وصولاً إلى الفقه وأصوله ومن أبرز الدراسات التي طبقت هذه التقنية دراسة العشماوي الذي يذهب إلى أنَّ الحجاب مجرّد شعار سياسيّ وليس أمرًا شرعيًّا حتّى تمارسه المرأة المسلمة عن عقيدة، مناقشًا بذلك الآيات القرآنيّة الدالّة على الحجاب ومتتبّعًا لأصل المفردة في كتب اللغة، ثمّ اصداره الخلاصة النهائيّة لدراسته وهي كون الحجاب أمرًا أيديولوجيًّا فرضته الجماعة الإسلاميّة، وليس شيئًا جوهريًّا في الإسلام[٣]، حيث يقول: «وكان الأصل والفرض أن يفهم الناس الحقيقة ويضعون خطوطًا فاصلة بين ما هو من الدين وما ليس منه، وما يكون من الشريعة وما لا يكون منها، غير أنَّ الاتجاهات السياسيّة... لتفرض على النساء تغطية شعر الرأس، زعمًا بأنَّ ذلك عمل إسلاميّ»[٤]، وفي السير على الخطى ذاتها ذهب حمّاد ذؤيب إلى أنَّ القراءات القرآنيّة هي أحد الأسلحة السياسيّة التي كانت تعتمد عليها السلطة العباسيّة في توظيف رأيها، قائلاً:

١- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ٣٧٧.

٢- الجابري، تكوين العقل العربيّ، ٣٤٦.

٣- ينظر: العشماوي، محمد سعيد، حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ١٤-٦٤.

٤- م.ن، ٦٤-٦٥.

«تعدّ نظريّة القراءات السبع أحد الأسلحة النظريّة الفتّاكة التي عوّلت عليها سلطة الخلافة العباسيّة»[١]، وإن كانت بعض هذه المقولات صحيحة، إلّا أنَّها لم تكن المرتكز الأساس في المنهجيّة العلميّة الإسلاميّة، والدليل على ذلك ابتعاد أغلب علماء الإسلام في شتّى صنوف المعرفة عن السلطة السياسيّة ومماحكاتها، وإنْ ظهر بعد ذلك استغلال السلطة السياسيّة لها.

ولم يَسلم الحقل الفقهيّ من هذه التقنية، فقد طبّقت فيه على نطاق أوسع؛ إذ يرى بعض الحداثيّين أنَّ الفقه الإسلاميّ لم يظهر منه إلّا ما وافقت السياسة عليه» بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدّة لقبولها، والاحتفاظ بتأويل واحد هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسيّة حتّى يكون رسميًّا»[٢]، وفي فلك الأفكار الاستشراقيّة يكرّر الشرّفي طروحاتهم التي عفا عليها الزمن بتقنية التسييس قائلاً: «لقد كان الحكّام الإسلاميّون يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون؛ لأنَّهُ يخدم مصلحتهم العاجلة ويضفي على استبدادهم مشروعيّة دينيّة»[٣]، ويدور فهمي جدعان[٤]، في المدار نفسه مستخدمًا التسييس في قضيّة المعتزلة ومحنة بعض العلماء فيها «ليس من الإنصاف أن نتمثل حال المعتزلة العمليّين حال المنافقين والانتهازيّين... فالحالات المنفردة يقابلها حالات أخرى لمعتزلة واقعيّين عملوا في خدمة السلطان بنزاهة وتجرّد»[٥]، ويقول أيضًا: «كان أحمد بن حنبل يعلم أنَّ مصدر قوّته يكمن في العامّة، فكان يقيس حركاته وسكناته لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وإنّما في ضوء ما يترتّب على هذه الحركات والسكنات من تأثير في نفوس العامّة»[٦]، ويمكن القول هنا إنَّهُ قد كرّر

١- ذويب، حماد، جدل الأصول والواقع، ١٢٤.

٢- الشرفي، عبد المجيد، لبنات في المنهج وتطبيقه، ٤٩.

٣- الشرفي، عبد المجيد، الحداثة والإسلام، ١٠٥.

٤- فهمي جدعان، مفكّر أردنيّ معاصر من أصول فلسطينيّة، من مواليد سنة ١٩٣٩م، في بلدة عين غزال الفلسطينيّة، درس الفلسفة في جامعة السوربون وحصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام، عمل أستاذًا للفلسفة والفكر الإسلاميّ في جامعة الكويت والجامعات الأردنيّة، وشغل منصب عميد البحث العلميّ بالجامعة الأردنيّة. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٥- جدعان، فهمي، المحنة بحث في جدليّة السياسيّ والدينيّ في الإسلام، ٢٧٢.

٦- م.ن، ٢٨١.

أطروحة «فان أس» نفسها حول المحنة، بل حتّى أنَّ كتابه المحنة كانت الآراء الواردة فيه هي للمستشرق المذكور، ولكن جدعان نسبها لنفسه[١]، وهنا يمكن القول إنَّ تقنية التسييس بشقّيها - الغربيّ والعربيّ تخلق خطرًا على مفاهيم التراث؛ لأنّها تؤدي إلى خلط المفاهيم والأوراق، فالتاريخ كلّه يشهد أنَّ أحمد بن حنبل كان مظلومًا في محنته، إلاّ تقنية التسييس ترى غير ذلك.

وهنا يمكن القول أنَّ المستشرقين والحداثيّين العرب تغافلوا عن مسألة مهمّة هي أنَّ هناك فرق بين السياسة التي تخدم الأغراض الشخصيّة التي عادةً ما تكون موضعًا للنقد والذم، وبين السياسة التي تخدم المصلحة الدينيّة التي غالبًا ما تكون موضع المدح والثناء، وهذا منهج القرآن الكريم في ذمّ بعضها ومدح الآخر بقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الآخرةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (القصص: ٨٣)، والعلوّ هنا بمعنى التكبّر والتجبّر[٢]، وهما من تبعات السلطة على أنَّ الغرب ينظر للشرق بعين العلوّ والتكبر، في حين جاءت آيات أُخر يستشفّ منها المدح لما يخدم مصلحة الناس بقوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قوّة وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهَّ وَعَدُوَّكُمْ**﴾ (الأنفال: ٦٠)، وقوله تعالى: ﴿**أَنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إلى أَهْلِهَا وَإذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أن تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ**﴾ (النساء: ٥٨)، وقوله تعالى: ﴿**يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إلى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْاذلَّ وَللهَّ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (المنافقين: ٨)، والتي يفهم منها نصرة النبيّ ﷺ والمؤمنين ومدح سياستهم[٣]، وبهذا لم يفرّقوا بين السياسة الممدوحة والمذمومة، فتركوا الأولى وحملوها على الثانية، إلى جانب أنَّ المستشرقين والحداثيّين أنفسهم كانوا أدوات تحركها السياسة الدوليّة، فكثير من المستشرقين كانوا قد وضعوا أعمالهم البحثيّة في خدمة الدول الاستعماريّة، حتّى وصل الأمر ببعضهم أنَّهم ضباط في جيوش الدول الغربيّة لهم

١- ينظر: السكران، التأويل الحداثيّ للتراث، ٢٥٠.

٢- ينظر: الطبرسيّ، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٧/ ٤٦٤.

٣- ينظر: الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ١٩/ ٢٨٢. وينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٨/ ٢٣٦.

مهامّ خاصّة تساعد تلك الدول في تحديد أماكن القوّة والضعف ورسم الجغرافيا في البلدان المراد استعمارها[١]، أمّا بعض الحداثيّين العرب فصحائفهم ليست بيضاء؛ بل كانوا ممن يسعون إلى التقرّب من السلطة السياسيّة، فهذا الجابري يتزلّف للملك المغربيّ «الملك يتمتّع بشرعية تاريخيّة لا ينازع فيها أحد»[٢]، وبهذا تظهر الحُلّة السياسيّة للجابري التي طالها التناقض، في حين نجده يصرّح في مكان آخر بنقد السياسة قائلاً: «إنَّ نقد العقل العربيّ السياسيّ يجب أن يبدأ من رفض مبدأ الأمر بالواقع»[٣]، وليس هذا حال الجابريّ فقط، بل هو حال جُلّ الحداثيّين الذين زايدوا على فقهاء السياسة نجد أنَّ لهم أحضان دافئة في معاطف السلطة السياسيّة[٤]، وقد تنبّه بعض الباحثين إلى هذا الخلط السلطويّ الأنثربولوجيّ «أنَّ مثل هذه السلطة منجز تسانديّ بين السارد والجمهور، فإنَّ السارد لا يستطيع أنَّ يتحدّث بحرّيّة مطلقة، فثمّة شروط مفهوميّة ومؤسّسيّة يجب تحقيقها إذا أُريد للخطاب أن يكون مقنعًا، وهذا هو الذي يجعلنا نضع موضع الشكّ محاولات علماء الاجتماع لعرض هذه الخطابات باعتبارها تمثّل تلاعب القيادات المحلّيّة بالرمزيّات الدينيّة لإضفاء شرعيّة على سلطتهم الاجتماعيّة»[٥]، وهنا يمكن القول إنَّ محاولات السياسة لا تُنكر في هذا المضمار، ولكن ليس كما صوّرها أرباب السلطة في جعلها حاكمة على كلّ الأصول التراثيّة، بل إنمَّا جاءت لتحسين واقع بعض الشخصيّات أو محاولة كسب الشرعيّة لبعض الخلفاء. ومما لا يقبل الشكّ أنَّ تقنية التسييس التي مارسها الحداثيّون على التراث تأتي في إطار السلطة الاستشراقيّة مهما حاولوا بهرجتها بحلل زائفة، فهم لم يأتوا بجديد ولم يقدّموا شيئًا مغايرًا غير ما قدّمه المستشرقون، ولكن جلّ ما في الأمر أنّهم يحسبون على التراث، فكانت دراستهم أشدّ وطأة من غيرهم.

١- ينظر: الزيادي، محمد فتح الله، الاستشراق وسائله أهدافه دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيّين في دراسة ابن خلدون، ٣٨-٤٤.

٢- نقلاً عن: السكران، التأويل الحداثيّ للتراث، ٢٠٧.

٣- الجابري، محمد عابد، العقل السياسيّ العربيّ، ٣٦٢.

٤- ينظر: السكران، التأويل الحداثيّ للتراث، ٢٠٩.

5- Genealogy of religion Discipline and Reasons of power in Christianity and islam, Talal Asad, JHU press, 1993, p210.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر تقنية الاستبدال والتوليد

أوّلًا: تقنية الاستبدال والتوليد عند المستشرقين

ومن تقنيات السلطة الآخر التي يمارسها الاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي ظاهرة استبدال واختلاق مفاهيم ومصطلحات جديدة تغاير تمامًا المصطلحات الدارجة في التراث الإسلاميّ، سواء أكانت هذه المصطلحات وافدة من ثقافة أخرى أو مستحدثة من قبل الدارسين أنفسهم، وقد سحبت هذه التقنية من الدراسات الاستشراقيّة وطبّقت حرفيًّا من قبل تلامذتهم والمعتقدين بعلوّ كعبهم في مجال دراسة التراث الإسلاميّ لغايات لا تخفى، ويمكن إرجاع الجذور الحديثة لعمليّة تغيير المصطلحات واستبدالها إلى القرن التاسع عشر، وذلك إبان عمليّة النقد الموجّهة للكتاب المقدّس والتي تمّت تسميتها «بالحقائق الجديدة»، وهي تُعدّ خروجًا على التعاليم المسيحيّة القديمة التي تمّ نعتها «بالحقائق القديمة»[١]، أمّا الجذور القديمة ففي القرآن الكريم إشارة إلى تلك الظاهرة التي مُني بها اليهود بقوله تعالى: ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ**﴾ (البقرة: ٥٩)، أي «فخالف الذين عصوا والذين فعلوا ما لم يكن لهم أن يفعلوه، وغيّروا ما أمروا به، فقالوا غير ذلك»[٢]، أي استبدلوا المصطلح الإلهيّ بمصطلح جديد من أنفسهم، ويبدو أنَّ هذا الأمر متجذّر في الثقافة الاستشراقيّة على أساس أنّها وريثة الثقافة الكتابيّة.

ومن أبرز روّاد تقنية الاستبدال والتوليد في الدراسات الاستشراقيّة هو نولدكه الذي استحدث لنا مفهومًا جديدًا أسماه «تاريخ» مع «القرآن»، فألّف كتابه تاريخ القرآن[٣]، كدلالة على أنَّ القرآن عمل تاريخيّ، وهذا المصطلح المستحدث لاقى

١- ينظر: عبد العزيز، دنيا، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة، ٤٧.

٢- الطبرسي، مجمع البيان، ١/ ٢٣٠.

٣- هناك إشكاليّة على مستوى ظهور هذا المصطلح لأوّل مرّة؛ وذلك بسبب المقاربة الزمنيّة بينه وبين كتاب تاريخ القرآن لعبد الكريم الزنجاني، فقد يُشكل بعض بأنَّ الزنجاني قد سبق نولدكه في ذلك على أساس المعاصرة بينهما، ولكن بعد البحث والاطلاع يمكن القول، إنَّ المسألة صحيحة على المستوى المنهجيّ على اعتبار أنَّ وفاة نولدكه كانت عام ١٩٣٠م، وهي أسبق من وفاة الزنجاني التي كانت عام ١٩٤١م، ومع ذلك يبقى الإشكال قائمًا كيف نحرز

رواجًا في دراسات المستشرقين الذين ساروا على هدى نولدكه، فظهرت دراسات عدّة تشير إلى هذا المصطلح مثل أصل سور القرآن، وتاريخ النصّ القرآنيّ، وتاريخ العقيدة، وتاريخ الشريعة وغيرها من الدراسات[١]، ولا شكّ في أنَّ لهذا المصطلح خطره على الدين الإسلاميّ؛ لأنَّه يشير إلى أنَّ الإسلام دين تاريخيّ ومن ثمّ فهو بعيد عن الوحي السماويّ، وهو ما لا يمكن قبوله، لأنَّ هذه الفكرة ذات أصل يهوديّ متبلور من عمليّة نقد الكتاب المقدّس التي يرى أربابها أنَّ التوراة كانت شفويّة ثمّ دُوّنت على يد عزرا[٢]، وهذا يعني أنَّ ما ينطبق على التوراة ينطبق على بقيّة الكتب الأخرى.

ومن التجلّيات الأخرى لتقنية الاستبدال التي مارسها المستشرقون في دراساتهم هي عمليّة الفصل بين الدين وشخصيّة النبيّ ﷺ أي طريقة التطوّر التدريجيّ للدين، ورائد هذه النظريّة هو فلهاوزن الذي استعمل مصطلحات عدّة لتحقيق هذه النظريّة، مثل البطل الدينيّ، أو المؤسّس بدلاً من استعمال كلمة النبيّ، التي يؤكّد عن طريقها أنَّ هناك فرقًا بين دين موسى عليه السلام والديانة اليهوديّة، كما أنَّ هناك فرقًا بين دين عيسى عليه السلام والديانة المسيحيّة: «أنَّ عيسى التاريخ جاء أوّلاً ثمّ تطوّرت بعد ذلك المعتقدات والمؤسّسات الدينيّة التي سميت بالنصرانية»[٣]، أي أنَّ الديانات السابقة نشأت بطريقة التطوّر التدريجيّ، فبناءً على تلك النظريّة أنَّ هناك موسى التاريخيّ في الديانة اليهوديّة، وعيسى التاريخيّ في الديانة المسيحيّة، ويحاول تطبيق عمليّة الفصل هذه على الدين الإسلاميّ باعتبار أنَّ النبيّ ﷺ هو المؤسّس أو البطل الدينيّ، ثمّ تطوّر الإسلام تدريجيًّا حتّى أخذ شكله الحاليّ، ومن ثمّ يروم القول إنَّ هناك محمّدًا ﷺ التاريخيّ في الديانة الإسلاميّة، ولكن المستشرق تغافل عن أمر مهمّ هو

أنَّ نولدكه قد سبق الزنجاني في إبداع المصطلح، وهذا الإشكال ينتفي إذا رجعنا إلى تاريخ تأليف الكتابين، فالأوّل كان أصله أطروحة دكتوراه نوقشت عام ١٨٥٦م، بينما الثاني تمّ تأليفه عام ١٩٣٥م، أي بعد وفاة نولدكه وبهذا يرتفع الإشكال.

١- ينظر: خليفة، محمّد حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدّس. وينظر: العليلي، حيدر مجيد حسين، الدراسات القرآنيّة عند المستشرق وليم ميور الوحي والنبوّة أنموذجًا، ٩.

٢- شازار، زلمان، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتّى العصر الحديث، ٣٤.

3- Cambridge University, Islam in Europan Thougkt, Albert Hourani Press, 1991, p31.

أنَّ القرآن الكريم نفسه قد تكفّل بمعالجة هذه النظريّة بقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا**﴾ (المائدة: ٣)، والتي جاء في تفسيرها أنّها نزلت بعد تتمّة الأحكام الشرعيّة[١]، وتنصيب الوصي الذي يخلف الرسول ﷺ في قيادة الأمّة[٢]، وعليه فالدين الإسلاميّ قد اكتمل بتصريح النصّ القرآنيّ سواء في الجزئيّات أو الكلّيّات وفي ظلّ حياة النبيّ محمّد ﷺ، كما أنَّه تغافل عن حقيقة أخرى، وهي أنَّ نصوص التوراة والإنجيل قد تعرّضت للضياع بخلاف النصّ القرآنيّ الذي ظلّ محفوظًا، فلا قياس بين الإسلام وغيره من الديانات.

ومن مظاهر الاستبدال الأُخرى ما جاء به بلاشير؛ إذ نجده يستحدث مصطلحًا جديدًا في مجال الدراسات القرآنيّة ويَسِمُهُ بـ«تنقيح القرآن» بدلاً من المصطلح الإسلاميّ «جمع القرآن»[٣]، مشيراً إلى عمليّات الشكل والإعجام وتوحيد القراءات القرآنيّة وما جرى إبان عمليّة الجمع من آراء مختلفة وتجاذبات متنوّعة وغيرها مما وجد في التراث الإسلاميّ والذي توكّأ عليه في الذهاب إلى هذا الرأي، ولا شكّ في أنَّ هذه التسمية مقصودة من قبل بلاشير؛ وذلك ليثبت أنَّ القرآن الكريم جهد بشريّ قابل للزيادة والنقصان والتبديل والتغيير، والذي دفعهم لمثل هذا القول ما وجد في داخل التراث الإسلاميّ من أحداث تمثّلت في إعادة كتابة القرآن الكريم وجمعه حفاظًا على النصّ القرآنيّ من التحريف والتغيير والنقص والزيادة، واختلاف اللهجات فيه، فظنّوا أنَّ ذلك كان من باب التنقيح للنصّ القرآنيّ والتعديل فيه[٤]، وبهذا يستحدث المستشرق مصلحًا مقصودًا بديلاً لمصطلحات التراث الإسلاميّ، فهو يؤسّس لعمليّة التوليد والاستبدال.

ومن تطبيقات تقنية التوليد في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ما قام به توشيهيكو

١- ينظر: الأنصاريّ، أبو بكر محمد بن أحمد القرطبي، الجامع البيان لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنته من السنّة وآي الفرقان، ٧/ ٢٩٥.

٢- ينظر: الطباطبائيّ، الميزان، ٥/ ١٩٧.

٣- ينظر: بلاشير، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ٣٢-٣٥.

٤- ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/ ٤٣٥.

إيزوتسو[١]، من استحداث مصطلح جديد عبر تطبيق علم الدلالة على القرآن الكريم، فأنتج مصطلحًا جديدًا أسماه «علم الدلالة القرآنيّ»[٢]، والذي يسعى فيه إلى تطبيق مبادى علم الدلالة الحديث على القرآن الكريم، كذلك أنجليكا نويفرت[٣]، كان لها نصيب في عمليّة استبدال المصطلحات، فأنتجت لنا تسميات عدّة منها: «الخطاب الشعائريّ»، مشيرةً إلى جانب الطقوس الدينيّة أو مصطلح «المتحدّث القرآنيّ» بدلاً من كلام الله تعالى، و«الصوت القرآنيّ»، و«الظاهرة الدينيّة»، وغيرها من المصطلحات التي تراها ضروريّة في الدراسات القرآنيّة الحديثة[٤]، ولعلّ هذه أمثلة من تقنية الاستبدال التي مورست في الدراسات القرآنيّة، ويختصر بعض الباحثين الطريق بقوله: «ولا يغررك زخرف الألفاظ الوسيمة المتلألئة مثل قولهم الجديد والقديم والأصالة والمعاصرة والثقافة العالميّة والحضارة العالميّة والتخلّف والتحضّر فإنّما هي ألفاظ لها رنين وفتنة»[٥]، وفعلاً حدثت الفتنة التي أرادها المستشرقون عبر استبدال مصطلحات التراث الإسلاميّ بمصطلحات جديدة لكي تتولّد معان جديدة تخدم الغرض الاستشراقيّ، فأسّسوا لسلطتهم في الدرس القرآنيّ عبر آليّة يسير عليها أتباعهم من أرباب الحداثة في سبر أغوار القرآن الكريم.

ثانيًا: تقنية الاستبدال والتوليد عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد سعى كثير من المفكّرين اللاهثين وراء الحداثة إلى استعمال الآليّة نفسها

١- توشيهيكو ايزوتسو، مستشرق ياباني، ولد عام ١٩١٤ في طوكيو كان يجيد أكثر من ٣٠ لغة، بينها العربيّة والفارسيّة والسنسكريتيّة، البالية، الصينيّة، اليابانيّة، الروسيّة واليونانيّة، أصبح أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في جامعة مكغيل في مونتريال، وكان أستاذ الفلسفة في المعهد الإيرانيّ للفلسفة، سابقًا الإمبراطوريّة الأكاديميّة الإيرانيّة للفلسفة، في طهران، إيران، من أبرز أعماله ترجم معاني القرآن إلى اللغة اليابانيّة، وكتاب الله والإنسان في القرآن، تُوفيّ عام ١٩٩٣. ينظر: https.//ar.wikipedia.org/wiki.

٢- حللي، عبد الرحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة مقاربة منهجيّة، ٧٢.

٣- أنجيلكا نويفرت، مستشرقة ألمانيّة معاصرة، ولدت عام ١٩٤٣م، تلقّت تعليمها في جامعات عدّة، كبرلين وطهران والقدس جوتنجن، عملت أستاذة الدراسات القرآنيّة في جامعة فراي الالمانيّة، عُيّنت مديرة مشروع بحث كوربوس كورانكيوم للاعوام ١٩٩٤-١٩٩٩. للمزيد ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب، ٤١.

٤- ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب، ٦٢. وينظر: لخميسي، صابري، تأثيل القراءات الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في فكر طه عبد الرحمن، ٣٩٩.

٥- شاكر، محمود، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ٨٠.

التي استعملها المستشرقون في تغيير المفاهيم والمصطلحات الشائعة في التراث الإسلاميّ واستحداث مفاهيم بديلة عنها بحجج واهية، كان الهدف من ورائها التحرّر من المصطلحات الإسلاميّة التي أضفت على النصّ طابعًا من الحصانة المنهجيّة التي طالما أزعجت الدارسين الغربيّين وأرباب الحداثة؛ لذا لجأوا إلى تلك التقنية المقصودة. «إنَّ عمليّة النقل من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشريّ تقوم على عمليّات منهجيّة خاصّة تلعب على تغيير المفاهيم والمصطلحات واستبدالها بما يدخلنا في الشكّ والنسبيّة ويبعدنا عن اليقين الإلهيّ منها، كحذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور العلماء في الحديث عن النصّ القرآنيّ، مثل «القرآن الكريم» و«الذكر الحكيم» و«قال الله عزّ وجلّ» و«صدق الله العظيم» و«قال الله تعالى»، واستبدال مفاهيم أخرى مقررة بأخرى جديدة من صنع الإنسان، كاستبدال «العبارة» مكان «الآية» واستبدال مصطلح «نزول القرآن» بـ«الظاهرة القرآنيّة» و«الخطاب النبويّ» مكان «الخطاب الإلهيّ»»[١].

ويعدّ أركون رائد تقنية الاستبدال والتوليد في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، حيث نجده يتباهى ويصرّح بغموض المصطلحات التي اعتمدها في دراساته للنصّ القرآنيّ؛ كونها مصطلحات مُوَلّدة «إنَّ تلك الصعوبة لا تعود إلى اتّباعي لأسلوب معقّد أو إلى كثرة المصطلحات الغريبة المعنى والنادرة الاستخدام، وإنَّما إلى انعدام الأرضيّة المفهوميّة المعرفيّة الخاصّة بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة باللغة العربيّة، أي لغة التلقّي التي ينتقل إليها فكر الحداثة... لا يمكن إدراك المقاصد المعرفيّة الخاصّة بفصل المكانة المعرفيّة والوظيفة المعياريّة للوحي إذا كان القارئ بعيدًا أو غافلاً عن ما يجري من مجادلات علميّة ومناقشات فلسفيّة لاهوتيّة حول ما اسميته بظاهرة الوحي في الأديان المرتبطة بالكتب المنزلة»[٢]، ولا أخال أنَّ تصريحه منطقيّ، فكثير من دراساته حملت مفاهيم غريبة وغامضة يصعب على كثير من الدارسين حصرها بدقّة، فكلمة لاهوت كلمة غربيّة، ولم تتداول في التراث الإسلاميّ، فضلاً

١- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٣٩-٥٥. وينظر: الطعّان، أحمد إدريس، العلمانيّون والقرآن الكريم، ٧٨٨.

٢- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٨-٩.

عن استحداث تسمية خاصّة للوحي تحت عنوان «ظاهرة الوحي» عندها شاعت ظاهرة توليد المصطلحات الجديدة كما روّج أركون إلى ذلك «إنَّ الأسطورة والميثولوجيا، والطقس الشعائريّ، ورأس المال الرمزيّ، والعلامة اللغويّة، والبُنى الأوّليّة للدلالة، والمعنى والمجاز، وإنتاج المعنى، وفق السرد القصصيّ والتاريخيّة والوعي واللاوعي، والمخيال الاجتماعيّ، والتصوّر ونظام الإيمان واللاإيمان، كلّ ذلك يمُثّل مصطلحات يُعاد بلورتها وتجديدها دون توقّف من خلال البحث العلميّ المعاصر»[١]، ثمّ يقول: «استخدمت هنا مصطلح «الظاهرة القرآنيّة»، ولم أستخدم مصطلح «القرآن» عن قصد، لماذا؟ لأنَّ كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتيّة، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّالٍ من أجل القيام بمراجعة نقديّة جذريّة لكلّ التراث الإسلاميّ، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبليّة استكشافيّة...»[٢].

أمّا نصر حامد أبو زيد هو الآخر لم يتخلّف عن إثبات السلطة المصطلحيّة للاستشراق في طروحاته من خلال سمة توليد المصطلحات التي حرص الحداثيّون على امتهانها، بقوله: « القرآن نصّ مقدّس ثابت منطوقه، لكنّه يصبح مفهومًا بالنسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، أي يتحوّل إلى نصّ يتأنّس...»[٣]، وفي موضع آخر يقول: «إنَّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النصّ تؤكّد...»[٤]، فالإمبريقيّة مصطلح ابتدعه أبو زيد في إطار تقنية التوليد، ولم يكن معهودًا في التراث الإسلاميّ، وفي الإطار نفسه يندرج قوله: «إنَّ الدعوة للتحرّر من سلطة النصوص ومرجعيّتها الشاملة...»[٥]، وعليه فالمتتبّع لكتابات «أبو زيد» يقف على جملة من المصطلحات المولّدة ومنها «سلطة النصوص، النسبيّ والمتغيّر، الحقائق الإمبريقيّة، الأنسنة، وغيرها وهذا هو لبّ تقنية التوليد.

١- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربيّ، ٢٣.

٢- أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ١٩٩.

٣- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٩٧.

٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ٩٧.

٥- م.ن، ١٠٢.

أمّا عبد المجيد الشرفي فهو الآخر يستعمل تقنية التوليد، فيؤسّس لمصطلح اسمهُ «إسلام الرسالة» في قبال « إسلام التاريخ»، واصفًا الدين الإسلاميّ بأنَّه دين تاريخيّ في مقابل المصطلح الجديد الذي يروم الوصول إليه وهو منهج استشراقيّ بحت يذكّرنا بفلهاوزن وعمليّة التطوّر التدريجيّ للأديان، كما نراه يطلق مصطلح «ظاهرة دينيّة» على الدين عمومًا «وتمّ الاعتراف للظاهرة الدينيّة بخصوصيّتها وأصالتها ونجاعتها»[١]، كما يؤسّس لمصطلح اسمه «نظام الصحيفة»، مشيراً إلى مسألة السقيفة والتحالفات التي جرت هناك[٢]، وبهذا تظهر تقنية التوليد واضحة عنده.

أمّا أدونيس فلم تفارقه هذه التقنية، فنراه يستعمل مصطلح «الكتابة القرآنيّة»، وينصّ صراحة على أنّه يتعامل معها كما يتعامل مع النصوص الأخرى غير آبهٍ لقدسيّة النصّ، إذ يقول: «إنّني أتكلّم على الكتابة القرآنيّة بوصفها نصًّا لغويًّا، خارج كلّ بُعد دينيّ: نظرًا وممارسةً، نصًّا نقرأه كما نقرأ نصًّا أدبيًّا... وربما أثارت عبارة الكتابة القرآنيّة تساؤلًا؛ ذلك أنَّ القرآن نزل وحيًا وبلغ شفويًّا»[٣]، وكثير من الحداثيّين ممن سار على هذا النهج كالجابريّ وتيزيني وغيره من أرباب الحداثة[٤]، وهذا يدلّ على هيمنة الفكر الاستشراقيّ في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

وهنا يمكن القول: إنَّ روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة قد ساروا على خطى الغربيّين حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة، وهذا ما يؤكّد أنَّ هناك سلطة استشراقيّة واضحة في هذا المضمار؛ لأنَّ التصرّفات الحداثيّة تثير مجموعة من الأسئلة، وهذه بدورها تحتاج إلى إجابات، منها: نحن نعلم نوايا المستشرقين في استخدام عمليّة الاستبدال؛ لأنَّها تعطي المستشرق الحرّيّة التي تخلّصه من الثقل العقديّ للمصطلح، ولكونه قد خرج من تجربة نقديّة للكتب السابقة؛ مما أدّى إلى تجاوز المفاهيم الدينيّة التي تراكمت بسبب تعسّف رجال الكنيسة وركنها جانبا بغية تحكيم المفاهيم العلميّة والنقديّة الحديثة للنهوض العلميّ، ولكن لماذا ذهب أبناء التراث الإسلاميّ إلى

١- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ١٣.

٢- ينظر: م.ن، ١٠٢

٣- أدونيس، النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، ١٩ -٢٠.

٤- ينظر: تزيني، طيّب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١٩.

السير على خطى الغربيّين واستبدلوا مصطلحاتهم التراثيّة بأخرى لا تمتّ للواقع الدينيّ بصلة؟ هل كان الهدف تكرار التجربة الغربيّة على المجتمع العربيّ للحصول على ما حصل عليه الغربيّون.

المبحث الثالث: أساليب سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد استعان الفكر الاستشراقيّ بجملة من الأساليب لزرع سلطته في الوسط الفكريّ الإسلاميّ عمومًا وحقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة خصوصًا، ولنا أن نتساءل كيف تمكّن المستشرقون من زرع سلطتهم في نفوس روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة؟ وماهي الأساليب والطرق التي تمكّنوا عبرها من تركيز سلطتهم في هذا الحقل؟ وهل هناك وسائل مباشرة استعملها المستشرقون في استقطاب المفكّر العربيّ؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من عرض المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: الوسائل الإعلاميّة

تُعد الوسائل الإعلاميّة كالمجلّات، والصحف، ودور النشر، ومؤخّرًا وسائل التواصل الاجتماعيّ من أهمّ السُبل الخفيّة التي سلكها المستشرقون لبسط سلطتهم المعرفيّة في الوسط الثقافيّ العربيّ، فقد اعتمدت عليها الدوائر المعرفيّة الاستشراقيّة أيّما اعتماد في استقطاب المفكّرين العرب، لا سيّما ممن يميل إلى تقليد الثقافة الغربيّة ويعيش على أملها الزائف، ولا شكّ أنَّ تردّي ظروف الواقع العربيّ وما رافقه من تأخّر تنكولوجيّ قياسًا بنهضة الغرب قد ساعد على ذلك، فقد شرع بعض تلامذة الغرب بتوجيه من أساتذتهم في تأسيس عدد من المجلّات التي أخذت على عاتقها بثّ روح الثقافة الغربيّة في العالم العربيّ وإظهار علوّ كعب الأخيرة على حساب الثقافة الأمّ، وأخذت هذه المجلّات تستقطب المفكّرين والمثقّفين العرب وتقدّم لهم الخدمات عبر نشر بحوثهم ومقالاتهم وتغذيتهم بالثقافة الوافدة وتزرع في عقولهم

روح الحداثة الغربيّة بغية تغيير الواقع العربيّ وصبغه بصبغة أوروبيّة ولعلّ من أهمّها مجلّة الهلال[١]، ومجلّة شعر[٢]، اللائي كان لهنّ دور كبير في بث الحداثة الغربيّة في الوسط الفكريّ العربيّ، ولا يريد البحث حصر هذه المجلّات في دراسة ببلوغرافيّة بقدر ما نريد أن نثبت أنَّها منصّات لبثّ السلطة الفكريّة للغرب وترسيخها في نفوس المثقّفين العرب؛ لذا سوف نسلّط الضوء على جذور نشأة أهمّ هذه المجلّات وأكثرها أثرًا في زرع سلطة الغرب الثقافيّة، وفي هذا المضمار تظهر مجلّة الهلال، بوصفها أقدم مجلّة أسسها الحداثيّ العربيّ جرجي زيدان في القرن التاسع عشر متأثرًا بما رآه في الغرب من حركة علميّة، ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّنا لا نقف ضدّ تأسيس المجلّات أسوة بالبلاد الغربيّة، لا سيّما إذا كانت ذات غاية علميّة تهدف إلى نشر التراث الإسلاميّ الحرّ، وليس استيراد التراث الغربيّ وتهميش التراث الأصيل، لقد تولّت هذه المجلّة نشر الأفكار الغربيّة ومحاولة تلميع صورتها بإظهار الجانب المشرق منها على أنَّها ثقافة متمدّنة، وتشويه صورة الثقافة الإسلاميّة كونها ثقافة متأخّرة موروثة غير قابلة للتطوّر؛ لذا سلّطت الضوء على نشر التمدّن على حساب التعاليم الدينيّة، فقد سعى مؤلّفها عبرها الترويج لمؤلَّفاته التي استقاها من المستشرقين كـ«تأريخ التمدّن الإسلاميّ» وغيرها فضلاً عن مقالاته[٣]، اشتهرت هذه المجلّة باستقطاب عدد كبير من الباحثين العرب الذين تتلمذوا على يد المستشرقين وحملوا رايتهم من بعدهم

١- مجلّة الهلال، هي مجلّة شهريّة تصدر عن دار الهلال، أسسها الحداثيّ اللبنانيّ جرجي زيدان سنة ١٨٩٢م، بدأ على شكل دكان صغير في حيّ الفجالة في القاهرة، ارتادها كثير من الحداثيّين العرب، كانت مركز للإشعاع التنويريّ الحداثيّ، نادت بالقوميّة العربيّة ونشرت لزعماء التيّار القوميّ كالسادات، سمّيت بالهلال تيمّنًا بالهلال الموجود في العلم العثمانيّ، لا زالت تصدر حتّى اليوم. ينظر: الهلال مائة عام من التحديث والتنوير، الطماوي، أحمد حسين، ٦-١٠.

٢- مجلّة شعر، هي مجلّة أدبيّة تصدر في بيروت، أسست عام ١٩٥٧، كان رئيس تحريرها يوسف الخال، شاركه في إرساء قواعدها مجموعة من الشعراء العرب الذين شكّلوا نواة مجلّة الشعر تجمعها كأدونيس عزيز العظمة وأنسي الحاج وغيرهم، اهتمّت بحركة الشعر الحداثيّ والخروج عن المألوف، توقّف عن الصدور في عام ١٩٧٠. ينظر: خير بك، كمال، حركيّة الحداثة في الشعر العربيّ المعاصر، ٦٣ وما بعدها.

٣- ينظر: الطماوي، أحمد حسين، الهلال مائة عام من التحديث والتنوير، ١١.

أمثال طه حسين، وإميل حبيبي[١]، الحائز على جائزة الإبداع الأدبيّ في إسرائيل والجنسيّة الإسرائيليّة بعدها، وسلامة موسى[٢]، كما كان يرتادها ويدعمها الرئيس المصريّ السادات[٣]، صاحب جائزة نوبل للسلام نتيجة عقده معاهدة كامب ديفيد مع إسرائيل[٤]، فإذا كان هذا حال أساس المجلّة وروّادها، فكيف لا يُشكّ بوجود الأثر الاستشراقيّ المقصود، وكيف لا تحدث التغيير الذي يراد تحقيقه من قِبَل من يقف وراءها، وإلى جانب المجلّة كانت هناك دار نشر تهتمّ بنشر كتب خاصّة ذات ثقافة معيّنة، إضافة إلى ترجمة الكتب الأجنبيّة والأدب الغربيّ وإعادة نشره ليحلّ محلّ الثقافة السائدة.

والحال لا يختلف كثيراً عن مجلّة «شعر»، التي تعدّ من أبرز المجلّات التي حملت لواء نشر الثقافة الغربيّة وبسط سيطرتها على الفكر العربيّ، كما سعت إلى استقطاب الباحثين والمثقّفين العرب؛ لا سيّما ممن تأثّر بالغرب وشرب حبّ التقليد الغربيّ منذ نعومة أظفاره، وأعني أنَّ روّاد تلك المجلّة كانوا جُلّهم من المسيحيّن العرب الذين ولعوا بحبّ الثقافة الغربيّة والتطلّع إلى نقلها للوسط العربيّ أمثال

١- إميل حبيبي، أديب وصحافيّ وسياسيّ فلسطينيّ ولد في حيفا عام ١٩٢١م حيث ترعرع وعاش حتّى عام ١٩٥٦ حين انتقل للسكن في الناصرة، تفرّغ للعمل السياسيّ في إطار الحزب الشيوعيّ الفلسطينيّ، وكان من مؤسّسي عصبة التحرّر الوطنيّ في فلسطين عام ١٩٤٥، بعد قيام دولة إسرائيل نشط في إعادة الوحدة للشيوعيّين في إطار الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ الذي كان أحد ممثّليه في الكنيست بين ١٩٥٢ و١٩٧٢ عندما استقال من منصبه البرلمانيّ للتفرّغ للعمل الأدبيّ والصحافيّ. تُوفيّ عام ١٩٩٦م. ينظر: أحمد، خليل، موسوعة أعلام المبدعين في القرن العشرين، ٢٩٤.

٢- سلامة موسى، مفكّر حداثويّ مصريّ، ولد في قرية بهنباي عام ١٨٨٧م لعائلة مسيحيّة، عرف عنه اهتمامه الواسع بالثقافة، واقتناعه الراسخ بالفكر كضامن للتقدّم والرخاء. انتمى سلامة موسى لمجموعة من المثقّفين المصريّين، من أهمّ أعماله كتاب «نشوء فكرة الله» ينظر: م.ن، ١١١٣.

٣- محمد أنور محمّد السادات، هو ثالث رئيس لجمهوريّة مصر العربيّة وُلد في قرية ميت أبو الكوم بمحافظة المنوفيّة عام ١٩١٨م حصل عام ١٩٧٨ على جائزة نوبل للسلام مناصفة مع رئيس وزراء إسرائيل مناحم بيجن، إثر توقيع معاهدة السلام في اتّفاقات كامب ديفيد، وهو ما تسبّب في ردود فعل معارضة تُوفيّ عام ١٩٨١ م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٤- ينظر: مكتبة دار الهلال المستودع المعرفيّ لأقدم المؤسّسات الصحافيّة، داليا عاصم، مقال منشور على موقع، https//aawsat.com/home/article/٧٤٠٨٢١، تمّ الاطلاع عليه بتاريخ، ٢٧/ ٨/ ٢٠٢٢.

يوسف الخال[١]، أدونيس[٢]، خليل حاوي[٣]، وأنسي الحاج[٤]، وغيرهم[٥]، ثمّ إنَّ الناظر في تاريخ روّاد هذه المجلّة يقف على مدى عمق التأثّر المفرط بالفكر الغربيّ، فمثلاً يوسف الخال مؤسّس المجلّة أقام ثماني سنوات في نيويورك، ودرس الفلسفة، وتلقّى السلطة الغربيّة في أعلى مستوياتها، بحيث عمد إلى تأسيس أداة يتمّ عبرها تغيير الواقع العربيّ عبر استقطاب المفكّرين، ولا أخال ذلك بريئًا، أمّا أدونيس وزوجته فراحت كتاباتهم تتغنّى بالإلحاد وهدم التراث الإسلاميّ، أمّا أنسي الحاج فلم تفارقه فكرة موت الإله حتّى أخذ يتغنّى بها في كتاباته، وغيرهم من الشخصيّات الإلحاديّة ذات التاريخ المشبوه[٦].

والحديث عن المجلّات ذات الأثر الغربيّ يجرّنا إلى إحدى المجلّات التي كان لها أثر كبير في نشر السلطة الثقافيّة الغربيّة والترويج لها، وأعني بها مجلّة الآداب[٧]،

١- يوسف عبد الله الخال، شاعر وصحفي لبنانيّ سوريّ، ولد عام ١٩١٦ م في قرية عمار الحصن، وهي إحدى قرى وادي النصارى في سوريا، والدته هي رحمة سليم المن. قيل عنه سوريّ لأنّه ولد في سوريا، ثمّ رجع ليعيش صباه في مدينة طرابلس، شمال لبنان. درس الفلسفة على يد شارل مالك إلى أنّ تخرّج بدرجة بكالوريوس. أنشأ مجلّة شعر الفصليّة، وفي العام ١٩٦٧ أنشأت دار النهار للنشر، فانضمّ إليها مديرًا للتحرير. أنشأ ١٩٥٧-١٩٥٩ صالونًا أدبيًّا لافتًا هو صالون مجلّة «شعر» المعروف بـ«صالون الخميس». أركان الصالون كانوا، الشعراء، يوسف الخال، أدونيس، أنسي الحاج، شوقي أبي شقرا، فؤاد رفقة.... تُوفّي سنة ١٩٨٧ م. ينظر:

https//ar.wikipedia.org/wiki

٢- أدونيس، هو علي أحمد سعيد إسبر شاعر وناقد وأكاديميّ ومفكّر سوريّ - لبنانيّ - فرنسيّ معاصر، ولد في قريّة قصّابين التابعة لمدينة جبلة في سوريا.عام ١٩٣٠ سمّي بأدونيس تيمّنًا باحد الآلهة الفينيقيّة، تكرّرت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتّحدة وألمانيا. تلقّى عددًا من الجوائز العالميّة وألقاب التكريم، وتُرجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة، وهو عضو الهيئة الاستشارية لمشروع كتاب في جريدة. للمزيد ينظر: خليل، خليل أحمد، أعلام المبدعين في القرن العشرين، ٦٩.

٣- خليل حاوي، شاعر حداثيّ لبنانيّ، ولد في عام ١٩١٩ في الشوير عمل بنّاءً وانتسب إلى الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ، وعضو مجلس بلدية الشوير. تعلّم اللغات العربيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة والفيزياء والكيمياء والرياضيّات، وأتمّ تعليمه الثانويّ والتحق بكلّيّة الشويفات الوطنيّة. وتُوفّيّ عام ١٩٨٢. للمزيد ينظر: م.ن،٢٨٣.

٤- أنسي لويس الحاج، شاعر لبنانيّ معاصر ولد عام ١٩٣٧م، تعلّم في مدرسة الليسه الفرنسيّة ثمّ في معهد الحكمة، ساهم في تأسيس مجلّة شعر مع يوسف الخال، له مجموعة من الدواوين الشعريّة منها ديوان «لن» وديوان «الرأس المقطوع» وديوان «ماضي الأيام الآتية». للمزيد ينظر: م.ن، ٢٦٧.

٥- من أبرز الشخصيّات الحداثيّة التي قامت باستقطابهم مجلّة شعر هم، نذير العظمة وشوقي أبي شقرا وعالي شكري، وعصام محفوظ، وجبرا إبراهيم جبرا، ورينيه حبشي، وهنري القيم، وتُوفّيق الصائغ، وحليم بركات، ومحمد الماغوط، وغيرهم. للمزيد ينظر: العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربيّ دراسة عقديّة، ٩٨٥.

٦- ينظر: مهدي، سامي، أفق الحداثة وحداثة النمط، ١٨-١٩.

٧- مجلّة الآداب البيروتيّة، هي مجلّة شهريّة ذات توجّه أدبيّ. رئيس تحريرها سهيل إدريس، الذي أسّسها عام ١٩٥٣، استمرّ في رئاستها ٣٩ عامًا، ثمّ خلفه سماح إدريس، صدر العدد الأوّل من مجلّة الآداب في ١ كانون الثاني في العام ١٩٥٣م ولازالت مستمرّة إلى اليوم. للمزيد، ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

التي روّجت للعقيدة الوجوديّة والإلحاديّة وتبنّت نشر ثقافة المؤسّسين الغربيّين لهذه العقيدة كسارتر وغيره، إلى جانب تبنّيها التيّار القوميّ العربيّ، «والملاحظ أنَّ مجلّة الآداب قد أدّت دورًا في طرح... الثقافة في إطار الأطروحات الوجوديّة، وزاد هذا الميل في السنوات اللاحقة بوصف الوجوديّة أصفى تعبير عن مشكلات الإنسان العربيّ...»[١]، لقد ارتبطت مجلّة الآداب التي كانت تصدر في بيروت ويشرف عليها حداثيّون مسيحيّون بالاستعمار، وخير دليل على ذلك ما ذهب إليه بعض الحداثيّين بأنَّ المجلّة تقف وراءها أيد استعماريّة وعبر عن ذلك أحد الباحثين ونقل ما نصّهُ «الأستاذ عبد الوهاب البياتيّ اتّهم مجلّة الآداب بالعمل مع الاستعمار، وستقيم عليه الآداب دعوى قدح وذمّ لدى المحاكم العراقيّة...»[٢]، ونشرها للمذهب الوجوديّ الغربيّ، واستقطابها للمفكّرين العرب ومحاولة طبعهم بطابع غربيّ، لا غرو من أنَّ هناك شخصيّات دافعت عن المجلّة «ولست أقول إنَّ مجلّة الآداب تمثّل خطًّا إسلاميًّا ملتزمًا.... وإنَّما أقول أنَّها صاحبة موقف عربيّ ووطنيّ وما وقعت فيه من حماقات الوجوديّة إنَّما هو اجتهاد خاطئ، وليس عمالة ومؤامرة وقحة»[٣]، إنَّ هذا الدفاع عن المجلّة تفنّده دعوى البياتيّ بأنَّها موجّهة استعماريًّا على أساس أنَّ البياتيّ من أرباب التيّار الحداثيّ في العراق، وهو أعلم بتوجّهات أبناء جلدته، ناهيك عن إجهارها بالمذهب الوجوديّ المادّيّ، وعليه فإنَّ الناظر في سيرة المجلّة يقف على الحقيقة الناصعة بأنَّها أداة لبثّ الفكر الغربيّ في حقول المعرفة العربيّة.

المطلب الثاني: المنظّمات العالميّة

أدّت المنظّمات العالميّة دورًا كبيرًا في ترسيخ السلطة الاستشراقيّة في التراث الإسلاميّ، وهي تمثّل الأسلوب الأخطر، ويمكن القول أنَّها تمثّل المرحلة المباشرة للسلطة الغربيّة، ومن أهمّ المؤسّسات التي سعت إلى بثّ تلك السلطة هي المنظّمة

١- الأسعد، محمد، بحثًا عن الحداثة، ٣٦-٣٧.

٢- الظاهريّ، أبو عبد الرحمن بن عقيل، القصيدة الحديثة وأعباء التجاوز، ١٣٣.

٣- العلي، أحمد، الحداثة في العالم العربيّ، ٢٢٠٦.

العالميّة لحرّيّة الثقافة[١]، التي تعدّ رائدة المنظّمات الراعية للسلطة التي استقطبت أرباب الفكر العربيّ، وقدّمت لهم الدعم المادّيّ والمعنويّ وأغرقتهم بالابتعاث العلميّ من أجل كسبهم وتوجيههم الوجهة المطلوبة، ومن أبرز روّاد هذه المنظّمة عبد الرحمن بدوي[٢] الذي يعدّ من أبرز الدارسين للتراث الاستشراقيّ والمؤلّفين فيه وغيره كثير[٣]، لا شكّ أنَّ نظرة طفيفة في نتاج هؤلاء الباحثين يطلعنا على حجم السلطة الاستشراقيّة الممارسة على التراث الإسلاميّ، لأنّ «نتاجهم مسخّر لهدم دين الإسلام ونقض تعاليمه ومضادة أحكامه وتكذيب أخباره والسخرية والاستخفاف بكلّ ما له علاقة بالمسلمين من أخلاق وسلوكيّات وحياة اجتماعيّة ومسيرة حضاريّة، ومسخّر لبناء الوثنيّات الجاهليّة والعقائد الإلحاديّة والمذاهب الماديّة...»[٤]، وما يدلّ على حجم التغلغل الاستشراقيّ في هذا المضمار هو احتفاء المنظّمة نفسها باحتوائها أكبر عدد من الباحثين العرب «نحن فخورون بأنّنا قد ساعدنا على إعانة عدد لا يحصى من الأساتذة والكتّاب والصحفيّين... سواء كانوا ليبراليّين أم محافظين أم اشتراكيّين في كفاحهم من أجل حرّيّة التعبير الثقافيّ في أيّ بقعة من بقاع الأرض»[٥]، فضلاً عن ثناء الحداثيّين أنفسهم وافتخارهم بالانتماء لهذه المنظّمة؛ إذ يقول بعضهم: «لا يسعني... إلاّ أن أذكر الدور المُشّرف الذي وقفته تجاهي المنظّمة العالميّة لحرّيّة الثقافة والحق أنَّها كانت الجهة الوحيدة التي أمدّتني بالعون السخي دون مدائح أكيلها...»[٦]، إنَّ المتأمّل في طريقة نشأة تلك المنظّمة يجد أنَّها قد أُسّست تحت رعاية المخابرات

١- المنظّمة العالميّة لحرّيّة الثقافة، هي منظّمة أنشأت تحت رعاية الاستخبارات الأمريكيّة في فترة الحرب الباردة وصار لها فروع في ٣٥ دولة من بينها دول عربيّة، لبنان، مصر، السعودية، المغرب، ليبيا، والأردن، وأصدرت أكثر من ٢٠ مجلّة ذات نفوذ واسع في العالم، وانتشرت في إنجلترا، أمريكا، آسيا، إفريقيا، الهند، الشرق الأقصى استقطبت تلك المنظّمة كتّابًا عالميّين أمثال نانسي ميتفورد، إديث وارتون، بورخيس، برتراند رسل، ديفيد ماركاند، دبليو اتش أودن وآخرون. https//www.ultrasawt.com/.

٢- عبد الرحمن بدوي، مفكّر وفيلسوف مصريّ ولد عام ١٩١٧م، وأحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجًا، إذ شملت أعماله أكثر من ١٥٠ كتابًا تتوزّع ما بين تحقيق وترجمة وتأليف، ويعتبره بعض المهتمّين بالفلسفة من العرب أوّل فيلسوف وجوديّ مصريّ، وذلك لشدّة تأثّره ببعض الوجوديّين الأوروبيّين وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر، تُوفيّ عام ٢٠٠٢م. للمزيد ينظر: م.ن، ١٣٣.

٣- ينظر: شريح، محمود، تُوفّيق صائغ سيرة شاعر ومنفى، ١٤٩.

٤- ينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٠٢.

٥- شريح، محمود، تُوفيق صائغ سيرة شاعر ومنفى، ١٥٠.

٦- م.ن، ١٦٤-١٦٥.

الغربيّة -الأمريكيّة- وبدعم منها فتحت الباب على مصراعيه للباحثين والأدباء والكتاب العرب وأنفقت ملايين الجنيهات على روّادها عبر الابتعاث والمساعدات الماليّة والعلاجيّة لأتباعها، وكان الغرض من ذلك هو محاولة غلغلة الثقافة الغربيّة وزرع السلطة الثقافيّة في روح المجتمع العربيّ عبر أبنائه أنفسهم.

ولم يتوقّف نشاط الاستشراق في تأسيس المنظّمات على المنظّمة العالميّة لحرّيّة الثقافة بل شرع في تأسيس رافد آخر كان له دور بارز في تعزيز الجهود الاستشراقيّة، وهي مؤسّسة فرانكلين[١]، التي ارتبط اسمها بالاستخبارات الأمريكيّة أيضًا، لقد سعت هذه المؤسّسة إلى استقطاب الباحثين العرب وترجمة الكتب وإرسال البعثات إلى الغرب انتشرت فروع هذه المؤسّسة في جُلّ بلدان الوطن العربيّ، ففي مصر يقول بعض الباحثين: «فقد قامت في مصر مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، وبدأت بمدفوعاتها السخيّة باستقطاب أعمدة الثقافة العربيّة آنذاك من كلّ الاتجاهات، وكان الأسرع إلى خدمتها أقطاب التقليديّة، فقدّموا لكتبها المترجمة وبحثوا في موضوعاتها المترجمة»[٢]، وكان روّاد تلك المؤسّسة كبار المفكّرين العرب أمثال طه حسين، ويبدو أنَّ نشاط هذه المؤسّسة لم يقتصر على مصر فقط، بل شمل كثيراً من بلدان الوطن العربيّ ك- لبنان والعراق مثلاً، ففي مراسلات الشاعر بدر شاكر السيّاب[٣]، مع يوسف الخال تبيّن أنَّ الأخير وجبرا إبراهيم[٤]، من متعهّدي توزيع

١- مؤسّسة فرانكلين، هي مؤسّسة استشراقيّة أمريكيّة تمّ تأسيسها على يد المستشرق الأمريكيّ بنيامين فرانكلين،عام ١٩٥٢، ظاهرها تهتمّ بنشر الكتب وطباعتها، ولكنّها ترتبط بأجندات خارجيّة فتحت مراكزها في جميع العواصم العربيّة كالقاهرة وبغداد وبيروت ودمشق وغيرها، عملت هذه المؤسّسة على استقطاب العلماء والمفكّرين العرب وبناء منطلقاتهم العقديّة والفكريّة من جديد عبر بعثتهم إلى البلاد الأوروبيّة وريادتهم جامعاتها والاحتكاك بأساتذتها، وإعادتهم إلى بلدانهم كأدوات لبثّ سلطة الاستشراق والثقافة الغربيّة في الأوساط الإسلاميّة. ينظر:
http//wwwallafblogspotcom.blogspot.com/20161978-1952/01/.htm

٢- الأسعد، محمّد، بحثًا عن الحداثة، ٣٨.

٣- بدر شاكر السياب، شاعر عراقيّ ولد في قرَية جيْكُور في محافظة البصرة في جنوب العراق، يعدّ واحدًا من الشعراء المشهورين في الوطن العربيّ في القرن العشرين، وَأحد مؤسّسي الشعر الحرّ في الأدب العربيّ، أكمل دراسته الأوّليّة في مدينة البصرة، ثمّ انتقل إلى بغداد والتحق بدار المعلّمين العالية، عُرف بميوله السياسيّة اليساريّة كما عُرف بنضاله الوطنيّ في سبيل تحرير العراق من الاحتلال الإنكليزيّ، وفي سبيل القضيّة الفلسطينيّة، تُوفيّ عام ١٩٦٤م. للمزيد ينظر: موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، خليل، خليل أحمد، ٥٥٨.

٤- جبرا إبراهيم جبرا، ومؤلّف ورسّام، وناقد تشكيليّ، فلسطينيّ من السريان الأرثوذكس الأصل، وُلد في بيت لحم في عام ١٩٢٠م، استقرّ في العراق بعد حرب ١٩٤٨، حيث عمل بالتدريس في جامعة بغداد. في عام ١٩٥٢ حصل على زمالة مؤسّسة روكفلر في العلوم الإنسانيّة لدراسة الأدب الإنجليزيّ في جامعة هارفارد. أنتج نحو ٧٠ من الروايات والكتب المؤلّفة والمواد المترجمة، وقد ترجم عمله إلى أكثر من اثنتي عشرة لغة، تُوفيّ عام ١٩٩٤م. للمزيد ينظر: م.ن، ٢٣٢.

أعمال المؤسّسة في بلدان الوطن العربيّ[١]، وفي رصد أعمال هذه المؤسّسة وربطها بالاستعمار يظهر قرار مجلس الوزراء العراقيّ عام ١٩٦٧ بإغلاق مؤسّسة فرانكلين للطباعة، فهو دليل على علاقتها بالمخابرات الغربيّة «إنَّ المؤسّسة المذكورة طوال فترة عملها في العراق لم تخدم إلّا مصالح الاستعمارين البريطانيّ والأمريكيّ الذي يخدم في الوقت نفسه الصهيونيّة»[٢]، إنَّ نظرة خاطفة في تاريخ المؤسّسة يؤكّد القرار المذكور؛ لأنَّ المؤسّسة أنشأت من قبل الكاتب الأمريكيّ الشهير بنيامين فراكلين عام ١٩٥٢م، الذي اهتمّ بنشر التجربة الديموقراطيّة الأمريكيّة خارج بلده، لقد اهتمّت هذه المؤسّسة بترجمة الكتب الغربيّة إلى الثقافة العربيّة وإرسال البعثات الدراسيّة إلى الخارج إقامة المهرجانات الثقافيّة والمحافل العالميّة وترشيح الباحثين للجوائز العالميّة وغيرها، تحوّل اسم المؤسّسة في عام ١٩٧٨ إلى الجمعيّة المصريّة لنشر المعرفة والثقافة العالميّة[٣]، وهنا نتساءل لماذا تصرف المؤسّسة هذا الكمّ الهائل من الأموال على استقطاب الباحثين العرب وإرسالهم للجامعات الغربيّة وترجمة الكتب إلى العربيّة؟ هل هو فعلاً حبّ الشرق وثقافته أو أنَّ هناك مآرب أخرى؟

ومن المؤسّسات العالميّة الأخرى التي نشرت السلطة الثقافيّة للغرب تحت غطاء المفاهيم البرّاقة كالثقافة والحرّيّة والتجديد والتطوّر، هي مؤسّسات ركفلر[٤]،

١- الغامدي، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٠١.

٢- مؤسّسة فرانكلين للطبعة والنشر، إبراهيم العلاف، مقال منشور على:
http//wwwallafblogspotcom.blogspot.com/20161978-1952/01/.htm

٣- ينظر: مؤسّسة فرانكلين للطبعة والنشر، ابراهيم العلاف، مقال منشور على:
http//wwwallafblogspotcom.blogspot.com/20161978-1952/01/.htm.

٤- مؤسّسة روكفلر، هي منظّمة ظاهرها ذات طابع خيري يقع مقرّها في مدينة نيويورك، أسّسها رجل الأعمال الأمريكيّ جون دافيسون روكفلر في ١٤ مايو بمعاونة من ابنه جون دافيسون روكفلر الأصغر وكبير مستشاريه فردريك تايلور غيتس، بغرض «تعزيز ارتقاء البشر في جميع أنحاء العالم»، ويقع مقرّها حاليًّا في ٤٢٠ الطريق الخامس، مدينة نيويورك. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

وبرنامج فلبرايت[١]، ومؤسّسة فورد[٢]، وهي مؤسّسات استشراقيّة أمريكيّة تقدّم الدعم للدارسين وللبحوث المتعلّقة بالعالم الإسلاميّ، وتستقطب المستغربين العرب الذين أعلنوا انطواءهم تحت سلطة الثقافة الغربيّة وأظهروا توجّهاتهم العلمانيّة ومعاداتهم للإسلام، وخاصّة الحركات الدعويّة فيه[٣]، لقد افتتحت هذه المؤسّسات مراكز لها في بعض العواصم العربيّة، وكان هدفها استقطاب الباحثين وإغداق الهدايا الماليّة والبعثات الدراسيّة، ومن أبرز الشخصيّات الحداثيّة التي استقطبتها منظّمة فلبرايت نصر حامد أبو زيد الذي يعدّ من أبرز روّاد حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فقد حظي هذا الباحث باهتمام هذه المنظّمة وقدّمت له العون بعد أن عصفت به رياح المطالبة بمحاكمته، فوفّرت له المنظّمة الملجأ الآمن، وتعاطفت مع قضيّته وجاءته العروض تترا من دول الخارج كأسبانيا، وفرنسا، وغيرها ولا شكّ أنَّ هناك باحثين آخرين قد تلقّوا الدعم من هذه المؤسّسة كالعلمانيّ علاء حامد، وعاطف العراقيّ، وغيرهم ممن يرعاهم الاستشراق ويضمّهم بجناحيه[٤].

ولم ينقطع سعي الاستشراق في بثّ سلطته عبر المنظّمات العالميّة الداعمة للتغيّر والساعية إلى استقطاب المفكّرين المغرّر بهم لترسيخ سلطة الغرب على الشرق عبر الشرق نفسه، ففي هذا المضمار تظهر مؤسّسة جماعة إخوان الحرّيّة التي أشرف على تأسيسها مجموعة من المستشرقين أبرزهم الجاسوس والمبشّر الكنسيّ البريطانيّ

١- برنامج فلبرايت، هو برنامج تعليميّ يقدّم خدمات للطلبة الأجانب للابتعاث والدراسة في الجامعات الأمريكيّة وواحد من عدّة برامج التبادل الثقافيّ التي تهدف إلى تحسين العلاقات بين الثقافات، والدبلوماسيّات الثقافيّة، والكفاءة بين الثقافات بين شعب الولايات المتحدة والدول الأخرى من خلال تبادل الأشخاص، المعرفة والمهارات، يهدف برنامج فولبرايت إلى جلب مزيد من المعرفة، والتعاطف أكثر في الشؤون العالميّة، وبالتالي زيادة فرصة أن تتعلّم الأمم في الماضي والحاضر العيش في سلام، للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٢- مؤسّسة فورد، هي مؤسّسة أمريكيّة ظاهرها تهدف إلى تعزيز الديمقراطيّة والحدّ من الفقر وتعزيز التفاهم الدوليّ، تأسّست عام ١٩٣٦ بمساهمات من هنري فورد وابنه «إيدسيل فورد» من شركة فورد للسيّارات، وظلّت من ١٩٦٦م إلى ١٩٧٩ م تحت إدارة «جورج بوندي» للمؤسّسة، إضافة إلى مقرّها الرئيسيّ، عشرة مكاتب إقليميّة، رأسمال المؤسّسة الإجماليّة نحو ١٣ مليار دولار. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٣- ينظر: مطبقاتي، مازن، الغرب في مواجهة الإسلام معالم ووثائق جديدة، ٣٤.

٤- ينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٠٥.

«كرستوفر سكيف»[١]، والمستشرق والجاسوس البريطانيّ دافينس الأعرج[٢]، وغيرهم ممن ارتبط اسمه بالمخابرات البريطانيّة، فكانت مهمّتهم استقطاب الباحثين والعملاء وتسخيرهم في نشر سلطاتهم على التراث الإسلاميّ، كان من أبرز الكتّاب العرب الذين ارتبط اسمهم في هذه المؤسّسة لويس عوض الذي أهدى كتابه إلى رئيس المنظّمة والذي يقول: «أعتقد أنَّ اللقاء المتجدّد بين المصريّين والإسرائيليّين سيخلق وضعًا ثقافيًّا مثيراً للاهتمام، وكم أتمنّى أنْ يحدث ذلك كما حدث قديمًا قبل خروج اليهود من مصر، أنَّ مصر يجب أنْ تنفرد حضاريًّا؛ ولذلك فعليها ألاّ تتّجه شرقًا إلى دمشق أو بغداد، ولكن إلى الشمال والغرب حيث أوروبا، إنّني لست قوميًّا، وأفتخر بأنَّني علمانيّ»[٣]، والحال ذاته عند تُوفيق الحكيم الذي كان من المتلهّفين لإقامة العلاقة مع اليهود، وهكذا استمرّ عمل المنظّمات الاستشراقيّة اليهوديّة في زراعة الروح الاستشراقيّة لدى المفكّرين العرب.

وبعد الاطّلاع عن كثب على المنظّمات الغربيّة تحت مسمّيات عالميّة خدّاعة، والوقوف على حجم الجهود المبذولة وكمّيّة الأموال المصروفة والنفقات الهائلة، وكمية وطبيعة الدراسات المنتجة، يتبدد الشك وينتفي الكلام عن عدم وجود السلطة الاستشراقيّة المباشرة في الوسط العربيّ وحقوله العلميّة ولاسيما الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

المطلب الثالث: المؤتمرات العالميّة

تعدّ المؤتمرات العالميّة من أبرز وسائل الجذب الغربيّ للباحثين والكتّاب العرب فالمشاركة في المؤتمرات العالميّة المقامة في الدول الغربيّة يعدّ شرفًا للمفكّرين العرب حسب نظرهم؛ لذا سعت المنظّمات الاستشراقيّة الغربيّة إلى عقد المؤتمرات

١- كريستوفر سكيف، مستشرق ومبشّر وجاسوس بريطانيّ، عمل أستاذًا في كلّيّة الآداب جامعة القاهرة كان يجيد اللغة العربيّة بطلاقة ويعمل جاسوسًا محترفًا في وزارة المستعمرات البريطانيّة كان سيّئ الخلق صفيق الطباع يحاول استقطاب الطلبة لمحو الثقافة الغربيّة، ينظر: شاكر، محمود محمد، أباطيل وأسرار، ٨.

٢- دافينس الأعرج، مستشرق ومبشّر وجاسوس بريطانيّ، عمل أستاذًا في مصر في كلّيّة الآداب قسم اللغة الإنكليزيّة، امتاز بتحامله وحقده، شرع بمهمّة استقطاب الكفاءات الشابّة وتجنيدها لنقل الفكر الغربيّ، ومن أبرز من استقطبهم أجاكس عوض. ينظر م.ن، ٣٥٨.

٣- نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٠٤.

العالميّة واستقطاب الباحثين العرب الطامحين لتلقّف النتاج الاستشراقيّ والاقتيات على فتات الحضارة الغربيّة، ومن بين أهمّ المؤتمرات التي عقدت في البلاد الغربيّة مؤتمر ورما للأدب العربيّ الذي عقد سنة ١٩٦١م في إيطاليا بتمويل من منظّمة حرّيّة الثقافة العالميّة وقد شارك فيه جمع كثير من الحداثيّين العرب حتّى قال عنه أحد الباحثين: «... عقدوا بمساهمة منظّمة حرّيّة الثقافة مؤتمر روما للأدب العربيّ عام ١٩٦١ وبعد ٢١ عامًا اعترفت أحدى المشاركات فيه... بأنَّ المنظّمين لم يكونوا أمريكيّين فقط، بل ومن الصهاينة أيضًا»[١]، لقد أسهم كبار الكتاب العرب في المؤتمر المذكور[٢]، ولا يعتقد ذو لبّ في النتائج التي خرج بها ذلك المؤتمر هي نتائج منصفة وتصبّ في صالح اللغة العربيّة وآدابها بل عمليّة زراعة حركة فكريّة في جسد اللغة، خصوصًا والوسط العلميّ العربيّ عمومًا.

ومن المؤتمرات التي كان لها دور كبير في نشر السلطة الاستشراقيّة مؤتمرات معهد الشرق الأوسط الذي أُسِّس في أمريكا وكان ظاهرهُ الاهتمام بالدراسات الإسلاميّة والأدبيّة في منطقة الشرق الأوسط، ولكن الدافع الحقيقيّ للمعهد هو إعادة رسم سياسات الولايات المتّحدة في منطقة الشرق الأوسط، وقد شارك في هذه المؤتمرات باحثون كثر من العرب إلى جانب رموز سياسيّة ومن أهمّ العرب المشاركين في هذه المؤتمرات فدوى الجندي[٣]، التي شاركت في المؤتمر الذي عقد في عام ١٩٩٧م والذي حمل عنوان «الشرق الأوسط على مشارف القرن الواحد والعشرين»، وكان

١- الأسعد، محمّد، بحثًا عن الحداثة، ٤٢.

٢- ساهمَ كتّاب عرب كبار ممن كانوا يؤمنون بالحداثة كان أبرزهم أدونيس الذي كان يترأّس حينها مجلّة شعر، والباحثة المصريّة عائشة عبد الرحمن المعروفة بـ بنت الشاطئ، والحداثيّة الفلسطينيّة سلمى الجيوسيّ صاحبة الشهادة المذكورة، والحداثيّ المغربيّ محمّد برادي سكرتير رابطة الكتّاب في المغرب، ونجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل فيما بعد، ويوسف الخال مؤسّس مجلّة شعر، والشاعر والحداثيّ العراقيّ بدر شاكر السيّاب، وآخرون. ينظر: كتاب الأدب العربيّ المعاصر أعمال مؤتمر روما ١٩٦١، ٢٤-٢٧. نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٠٠.

٣- فدوى الجندي، هي باحثة وأنثربولوجية مصريّة، وُلدت عام ١٩٤١ م وأكملت دراستها في الجامعة الأمريكيّة في القاهرة، حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة تكساس في أوستن منذ عام ١٩٧٢م تعمل حاليًّا كأستاذة متميّزة في جامعة قطر، كما تشغل منصب رئيسة قسم العلوم الاجتماعيّة. عملت كأستاذ زائر بجامعة سوذرن بكاليفورنيا، ولها عدد كبير من الكتب والأبحاث. ينظر:
./https//ar.wikipedia.org/wiki

موضوع بحثها «الإسلام والمجتمع» التي طالبت به تجفيف منابع الإرهاب والقضاء على العنف حتّى لا يرتبط اسم الإسلام بذلك، كما شاركت فيه شخصيّات سياسيّة عربيّة، كحفيد الملك محمّد الخامس الذي قدّم بحثًا عن عمليّة السلام بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين[١]، وفي أحد المؤتمرات ألقى أحد المستشرقين بحثًا عن عجز الحداثيّين العرب الذين اسماهم النخبة العلمانيّة أمثال العشماوي، وعلي عبد الرزاق[٢]، وغيرهم من رجالات الحداثة العربيّة عن تغيير الواقع الإسلاميّ في هذا الصدد ينقل أحد الباحثين لقاءً دار بينه وبين المستشرق المذكور عن تلك النخبة قال فيه «إنَّ النخبة هي الصفوة وأفضل ما في المجتمع، ولكن هؤلاء لا يستحقّون هذا اللقب لأنَّهم مصنوعون في الخارج، وفكرهم لا ينبع من تراث الأمّة وقيمها ومسلّماتها»[٣]، وبهذا قد حَسم الإعِداد الاستشراقيّ معربًا عن في خيبة الأمل التي مُنيت به نتيجة عجز أدواته من تحقيق مآربهم، ومن المؤتمرات التي كان لها أثر كبير في نفوس الباحثين العرب والتي شاركوا فيها بشدّة هي المؤتمر السنويّ للجمعيّة البريطانيّة لدراسات الشرق الأوسط، والذي حمل عنوان «الثقافة الوحدة والتنوّع». حضر هذا المؤتمر حداثيّون كثر أمثال بعض الباحثات اللبنانيّات اللاتي شاركن في بحثها عن المارونية في روما وأثرها على لبنان، وكذلك حسين نصر[٤]، الذي تحدث فيه عن الوحدة والتنوع في ثقافة الشرق الاوسط وتأثير الحداثة الغربيّة على اللغة العربيّة[٥]، وهنا يظهر أنَّ عقد المؤتمرات كان يجنى من ورائه هدفان، الأوّل: حصد المعلومات التي عجز المستشرقون عنها، فقدّمها لهم

١- ينظر: مطبقاتي، مازن، المؤتمرات العلميّة الحديثة حول الإسلام والمسلمين، ١٠.

٢- علي حسن أحمد عبد الرازق، مفكّر وحداثيّ مصريّ، ولد عام ١٨٨٨م في محافظة المنيا، حفظ القرآن في كتاب القرية، ثمّ ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالميّة. ثمّ ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانيّة. وعقب عودته عُين قاضيًا شرعيًّا بعد من أهمّ مؤلّفاته، الإسلام وأصول الحكم، تُوفّي عام ١٩٦٦م. ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki

٣- ، المؤتمرات العلميّة الحديثة حول الإسلام والمسلمين، مازن مطبقاتي، ١٢.

٤- سيد حسين نصر، فيلسوف إيرانيّ معاصر، ولد عام ١٩٣٣م في مدينة طهران، يعمل بروفسورًا في قسم الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن، ولديه العديد من المؤلَّفات والمقالات، اشتهر سيّد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان والصوفيّة وفلسفة العلم والميتافيزيقا فلسفته تتضمّن نقد ورفض شديد للحداثة وتأثيرها السلبيّ على روح الإنسان. للمزيد ينظر:
.https//ar.wikipedia.org/wiki

٥- مطبقاتي، مازن، المؤتمرات العلميّة الحديثة حول الإسلام والمسلمين، ١٢.

الحداثيّون بسهولة والثاني: تطبيع جيل كامل على حبّ الثقافة الغربيّة والحرص على نصرتها، وهذا هو لبّ السلطة.

المطلب الرابع: الجوائز العالميّة

يُعد السعي وراء الجوائز العالميّة من أهمّ وسائل الجذب التي عن طريقها بسطَ المستشرقون سلطتهم في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فمن المؤكّد أنَّ هذه الجوائز تُعدّ من أكبر المغريات التي لم يستطع المفكّرون العرب مقاومتها، فهي الطريق للشهرة والعالميّة والثراء والمكانة العلميّة في نظر الحداثيّين، وفي نظر المستشرقين هي السبيل لتحقيق الأهداف والمطامح «ما من جائزة إلاّ ومن ورائها شروط ما، لأنَّه لا يمكن أنْ أرصد مالي لجائزة إلاّ وعندي هدف...»[١]؛ لذلك سعى كثير من أرباب الحداثة إلى نيل تلك الجوائز العالميّة مضحّين بالغالي والنفيس من أجلها، ولا شكّ أنَّ المستشرقين يعون ذلك جيّدًا؛ مما أدّى إلى استغلال تلك الجوائز من أجل بسط سلطتهم الفكريّة، ولعلّ من أهمّ تلك الجوائز جائزة نوبل[٢]، وكانت هذه الجائزة من أكبر المغريات التي سعى الحداثيّون العرب للحصول عليها، فمثلاً طه حسين ترشّح لهذا الجائزة أربعة عشر مرّة ولم يحظَ بها؛ مما جعله يسعى بكلّ الوسائل للحصول عليها حتّى بات مفتونًا بالحضارة الغربيّة ومولعًا بالمستشرقين وجاهدًا لتطبيق نظريّاتهم حول اللغة العربيّة وأدب العرب بدقة حتّى يحصل على الجائزة؛ بل بات يطرح نظريّات المستشرقين أنفسهم ويكرّرها كما هو حال كتابه: الشعر الجاهليّ الذي يشكّ في أنَّه كان بحثًا لأحد المستشرقين ونشره باسمه، ولكنّه تمّ تعويضه عن الجائزة بمنصب اسمه عميد الأدب العربيّ[٣]، ولكن المريب في الأمر أنَّ ترشيح طه حسين للجائزة كان من قبل المستشرقين أنفسهم «لقد توالت الترشيحات لطه حسين

١- فرج، سيّد أحمد، أدب نجيب محفوظ وإشكاليّة الصراع بين الإسلام والتغريب، ٦٠.

٢- جائزة نوبل، هي مجموعة من الجوائز الدوليّة السنويّة الممنوحة في عدّة فئات من قبل مؤسّسات سويديّة ونرويجيّة تقديرًا للإنجازات الأكاديميّة أو الثقافيّة أو العلميّة، الأب الروحيّ لجائزة نوبل هو الصناعيّ السويديّ ومخترع الديناميت، ألفريد نوبل، إذ قام السويدي نوبل بالمصادقة على الجائزة السنوية في وصيته التي وثّقها في ٢٧ نوفمبر ١٨٩٥م، وقد مُنحت جوائز نوبل في الكيمياء والأدب والسلام والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء أو الطب لأول مرّة في عام ١٩٠١م وعلى نطاق واسع تعتبر جوائز نوبل من أكثر الجوائز المرموقة الممنوحة في مجالات تخصصها. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

3- https//www.alittihad.ae/article/563242016//

لنيل نوبل في فرع الآداب من قبل مؤسّسات مثل جامعة القاهرة، وأفراد داخل مصر وخارجها مثل البروفيسور الفرنسيّ برنارد غويان، والمستشرق الفرنسيّ شارل بلا، والمستشرق السويديّ كارل زترستين، والبروفيسور السويسريّ سيزار دوبلير، ووصل عدد الترشيحات إلى ١٤ مرّة خلال الفترة بين عامي ١٩٤٩ و١٩٦٤، غير أنَّ الأمور لم تتخطّ حاجز الترشح إلى الفوز»[١]، وهنا نجد أنَّ الترشيح للجائزة كان مرهونًا بموافقة المستشرقين، وهذا يدلّ على أنَّ هذه الجوائز مسيّرة من قبل المؤسّسات الاستشراقيّة لتحقيق أهدافهم الخاصّة.

أمّا نجيب محفوظ فقد مُنح جائزة نوبل تحت ذريعة مطابقة أدبه للواقع، والحقيقية أنَّ بداية محفوظ كانت على يد المستشرق والمبشّر جومييه[٢][٣]، ثمّ مغازلته لليهود في رواياته، ثمّ دوره في التطبيع مع إسرائيل، لقد علم محفوظ جيدًا أنَّ ثمن الجائزة المذكورة هو رضى الصهيونيّة العالميّة؛ لذلك سعى إلى التطبيع مع إسرائيل ودعم معاهدة كامب ديفيد، وفعلاً أثمرت جهوده في حصد الجائزة كمكافئة على عمق العمالة «...لأنَّ البعض اعتقد أنّني أدعو إلى السلام وكامب ديفيد من أجل الحصول على جائزة نوبل التي تسيطر عليها الصهيونيّة العالميّة وأضاف، أنّني أدعو إلى السلام في نظر هؤلاء لكي أحظى برضى تلك المنظّمات التي تتحكّم في منح الجائزة لمن تريد لأنَّني سأرفض جائزة نوبل لو منحت لي بالفعل لأنّني غني عن رضى الصهيونيّة...»[٤]، ولكن حينما منحت له جائزة نوبل لم يتمالك نفسه من شدّة الفرح وذهب كلامه عن رفضها أدراج الرياح، ويذهب بعض الباحثين إلى أنَّ روايات نجيب محفوظ كانت تصدر فكرتها عن بعض الآيات القرآنيّة، وهذا ما يجعله قد استفاد كثيراً من القرآن الكريم، بدليل أنَّ كثيراً من المصطلحات القرآنيّة كانت تمازج

1- https//www.aljazeera.net/news/cultureandart/202028/10/

٢- جاك جوميه، ولد في باريس عام ١٩١٤م وتخرّج من مدرسة الهندسة، وانضمّ إلى الرهبانيّة وتعلّم العربيّة في السوربون، ونال الدكتوراه في الآداب من السوربون، من أهمّ آثاره تعليق المنار على القرآن، الاتجاه الحديث لتفسير القرآن بمصر والمحمل وقافلة الحجيج المصريّة بمكّة، من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين، تُوفيّ عام ٢٠٠٨م. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٣/ ١٠٥٣.

٣- فرج، سيد أحمد، أدب نجيب محفوظ وإشكاليّة الصراع بين الإسلام والتغريب، ٤٧-٤٨.

٤- م.ن، ٥٩.

رواياته، وعلى أثر استلامه جائزة نوبل صرّح بإعادة قراءة القرآن من جديد[١].

أمّا أدونيس فقد كان هو الآخر من أبرز الحداثيّين الساعين إلى حصد جائزة نوبل، وقد ترشّح للجائزة اثنين وعشرين مرّة لم يحصل عليها، مما جعله مهووسًا في الحصول عليها، على الرغم من تعويضه من قبل المنظّمات العالميّة بجوائز أخرى، مثل جائزة الإكليل الذهبيّ التي فاز بها في عام ١٩٩٨م في مقدونيا، وكذلك جائزة نونينو للشعر في إيطاليا، فضلاً عن حصوله على جائزة غوته في عام ٢٠١١م في فرانكفورت، إلّا أنَّ نوبل تبقى أكبر طموحاته[٢]، وهنا يظهر مدى الدور الذي يؤدّيه السعي وراء الجوائز العالميّة في تلقي السلطة الاستشراقيّة.

ويستمر مسلسل الجوائز العالميّة التي تتوالى على أرباب الحداثة نتيجة ولائهم للغرب وجهودهم في تدمير التراث الإسلاميّ، ومن أهمها جائزة الغنكورالفرنسيّة[٣]، الذي حصل عليها الطاهر بن جلون[٤]، عن روايته المطابقة لشروط الجائزة «ليلة القدر» لا ريب أنَّ بن جلون قد أدار ظهره لبلاده وامته وحضارتها وتاريخها والاطلاع على نتاج هذا الرجل يعطي برهانًا كافيًا عن السبب الذي من أجله اختير لجائزة الغنكور ويخرج بتصور واضح عن الرسالة الهدامة التي يحملها بن جلون والسر الذي جعل الفرنسيّين يكرمونه بهذه الجائزة في المركز الثقافيّ الفرنسيّ»[٥]، ويبدو أنَّ هذه الجائزة في حقيقتها إعلان الحرب على اللغة العربيّة وفرنسة الكتّاب العرب،

١- ينظر: الخطيب، عبد الله، مجلّة الدراسات القرآنيّة الصادرة عن جامعة لندن بين الموضوعية والتحيز، ١١١.

٢- ينظر:

https//www.youm7.com/story/20215/10/

٣- جائزة الغنكور، هي جائزة مَعنيّة بالأدب المكتوب باللغة الفرنسيّة تمَنحُها أكاديميّة غونكور سنويًا «للعمل النثريّ، عادة ما يكون رواية، الأفضل والأخصب خيالاً في العام» أُنشأت وفقًا لإرادة ووصية أدموند دي غونكور، تعطى هذه الجائزة لمن يكتب روايته وفقًا للشروط التي ذكرتها المنظّمة.

https//ar.wikipedia.org/wiki

٤- الطاهر بن جلون، كاتب مغربيّ حاصل على الجنسيّة الفرنسيّة ينتمي إلى الجيل الثاني من الكتاب المغاربة الذين يكتبون باللغة الفرنسيّة ولد في مدينة فاس سنة ١٩٤٤م، عمل في التدريس ثمّ في الصحافة لجريدة لموند الفرنسيّة تخرّج من جامعة محمد الخامس، من أهم مؤلّفاته «طفل الرمال» ورواية «ليلة القدر «التي حصل بفضلها على جائزة غونكور، ورواية «تلك العتمة الباهرة» الشهيرة عام ٢٠٠١م. ينظر: خليل، خليل أحمد، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ١٧٥-١٧٩

٥- بصفر، بكر إبراهيم، الطاهر بن جلون ما بعد احتفالات الغنكور، مقال منشور في صحيفة المدينة المنورة، العدد ٧٧٢٦، في ٩/ ١١/ ١٤٨٠هـ، نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، ٢٠٢٢.

وتقديم خدماتهم للغرب في حربهم ضدّ اللغة العربيّة حتّى شاع مصطلح بين الناقدين وسم بـ«عرب الخدمات الفرنسيّة» لمن يدّعي رجحان كفّة اللغة الفرنسيّة وأنَّ اللغة العربيّة لغة ميتة، وهذا مقابل ضمان عيشهم برفاهية تحت مسمّى الصحافة والأدب[١]، ولم يقف الحدّ عند هذه الجوائز؛ بل هناك جوائز أخرى قُدّمت لنخبة من أرباب الحداثة كجائزة اللوتس[٢]، التي يمنحها اتحاد الكتاب الآسيويّ الإفريقيّ والتي سعى للحصول عليها جملة من الكتّاب العرب أمثال حسين مروّة وغيره[٣]، وكذلك جائزة الإبداع الأدبيّ في إسرائيل التي أُعطيَت لبعض الحداثيّين العرب أمثال إميل حبيبي والذي صدرت مدائح كثيرة في حقّه كونه من المناضلين ضدّ الصهيونيّة، وإذا به يقول عند تسلّم الجائزة: «أشكر أعضاء لجنة التحكيم ذوو الحيثيّة الأدبيّة والعلميّة المرموقة على قرار منحي جائزة الإبداع الأدبيّ في إسرائيل، وأقدّر وزير الثقافة زيلون هامر على قيامه بتبليغي بالجائزة شخصيًّا»[٤]، وبهذه الجوائز المغرية تمّ سحب جُلّ الباحثين الحداثيّين وشرائهم بأبخس الأثمان ليكونوا وسطًا ناقلاً للفكر الاستشراقيّ.

المطلب الخامس: أساليب أخرى

لم تنته وسائل المستشرقين في تعزيز مركزيّة الفكر الغربيّ لدى روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فقد لجأوا إلى سبل أخرى لجذب الباحثين والعرب وتحميلهم المفاهيم الغربيّة من حيث لا يشعرون عبر طرق أكثر مكرًا نذكر أهمّها:

أوّلًا: الكراسي العلميّة

تُعدّ الكراسي العلميّة إحدى أهمّ الوسائل والمغريات التي اعتمدها الاستشراق لنشر أفكاره في الدرس القرآنيّ المعاصر، عبر استقطاب جملة من المفكّرين العرب

١- ينظر: جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٣٤٥، في ١٢/ ٤/ ١٩٩٦، ٢١. نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقدّي في أدب الحداثة، ٢٢٢٢.

٢- جائزة اللوتس، هي جائزة أدبيّة دوليّة كان يمنحها اتّحاد كتاب آسيا وأفريقيا سنويًّا للأدباء الأفارقة والآسيويّين البارزين، مُنحت جائزة لوتس في دورتها الأولى سنة ١٩٦٩، وكانت من نصيب الروائيّ الجنوب أفريقي ألكس لا غوما، الذي كان آنذاك يعيش في المنفى. ينظر:

https//ar.wikipedia.org/wiki

٣- ينظر: دكروب، محمود، شخصيّات وأدوار في الثقافة العربيّة، ٢٥٦.

٤- جريدة المسلمون في تاريخ ١/ ١٠/ ١٤١٢هـ. نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٢٢٢٠.

المتأثّرين بالثقافة الغربيّة والمتطلّعين إلى تطبيقها في الوسط العلميّ العربيّ؛ لذا توجّه المستشرقون بدافع من المؤسّسات الغربيّة إلى إغراء أرباب الدرس القرآنيّ المعاصر بالتدريس في الجامعات الغربيّة عبر تسنّم الكراسي العلميّة، ومن الباحثين الذين تسنّموا الكراسي العلميّة في البلاد الغربيّة نصر حامد أبو زيد الذي أُعطي كرسي كليفرينخا Cleveringa للدراسات الإنسانيّة -كرسي في القانون والمسؤولية وحرّيّة الرأي والعقيدة- بجامعة ليدن، ومُنح أيضًا لقب كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والإنسانيّات، جامعة الدراسات الإنسانيّة في أوترخت هولندا ٢٠٠٢م[١]، والحال ذاته ينطبق على محمد عبد الحليم الذي تسنّم رئاسة كرسيّ الملك فهد للدراسات القرآنيّة في لندن والذي شرع في ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزيّة[٢]، ومن ثمّ كانت هذه إحدى وسائل الاستشراق لنشر فكره في الوسط العربيّ.

ثانيًا: الدراسة والتدريس في الجامعات الغربيّة

أمّا الدراسة في الجامعات الغربيّة فهي الوسيلة الأبرز في استقطاب الطلبة والمفكّرين الراغبين في الدراسة في الجامعات الغربيّة، ثمّ التدريس فيها، وكان لها نصيبٌ كبيرٌ في زرع السلطة الاستشراقيّة وإظهار الثقافة الغربيّة بمظهر الثقافة الغالبة، ففي مجال الدراسة في الجامعات الغربيّة يتبيّن أثر السلطة عبر مقولة بعض المستشرقين: «فليس هناك طالب ذكيّ يقضي ثلاث أو أربع سنين في عاصمة أوروبيّة مختلطًا بأهلها كلّ يوم وقارئًا ما يكتبون خيره وشره، من غير أنْ يشرب في نفسه شيئًا أكثر من قشور المدنيّة الغربيّة، ثمّ عاد الطلبة أفرادًا وجماعات لا بدراسات فنّيّة فحسب، بل بجراثيم الأفكار السياسيّة بل بجراثيم العادات الاجتماعيّة... وكان الأثر -المقصود أي السلطة- في مجموعه ضعيفًا في الجيل الأوّل، ولكنه تضاعف في الجيل الثاني، وظلّ يتضاعف باطّراد وربما فشلت حركة الاصلاح في أوّل هجومها على حصن من السلطة المطلقة...»[٣]، وبهذه المقولة يضع المستشرق أساس الدراسة في الجامعات الغربيّة هو لبسط السلطة الغربيّة على الدارسين فيها، ومن

1- https//ar.wikipedia.org/wiki

٢- ينظر: الخطيب، عبد الله، مجلّة الدراسات القرآنيّة الصادرة عن جامعة لندن بين الموضوعيّة والتحيّز، ١١١.

٣- هـ. ا. ر. جب وآخرين، وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلاميّ، ٣٥.

أبرز الطلبة الدارسين في أوروبا طه حسين صاحب كتاب في الشعر الجاهليّ الذي أرسلته الجامعة المصريّة إلى مدينة مونبلييه بفرنسا، فدرس علم النفس والتاريخ الحديث، أثار حسين معارك متعدّدة فحواها تدور بين الأزهر الجامعات الغربيّة، ثمّ أوفد ثانيةً إلى فرنسا لمتابعة التحصيل العلميّ، ولكن هذه المرة في باريس فدرس في جامعاتها مختلف العلوم كالاجتماع والتاريخ اليونانيّ والرومانيّ والتاريخ الحديث، وتزوّج من سوزان بريسو الفرنسيّة السويسريّة الجنسية التي ساعدته على الاطلاع أكثر فأكثر باللغة الفرنسيّة واللاتينيّة، فشرب الثقافة الغربيّة وانعكست عليه سلطتها إلى حدّ بعيد[١]، ومن أبرز الدارسين في الجامعات الغربيّة حسن حنفي الذي درس في جامعات الغرب لا سيّما السوربون الفرنسيّة التي حصل على الدكتوراه منها، والتي كان لها أكبر الأثر على كتاباته ومواقفه فيما بعد[٢]، وغيره الكثير ممن ارتاد الجامعات الغربيّة وعاد حاملاً للفكر الغربيّ.

أمّا عمليّة التدريس فهي الأخرى ظلّت حلمًا يراود كثيرًا من المفكّرين العرب الذين يعدّون التدريس في تلك الجامعات من أرقى المراتب العلميّة. ومن أبرز الذي امتهنوا التدريس في الجامعات الغربيّة فهمي جدعان، الذي عمل أستاذًا للفلسفة والفكر في جامعة السوربون الجديدة[٣]، وصادق جلال العظم[٤]، الذي عمل أستاذًا للفكر السياسيّ العربيّ المعاصر في جامعة برنستون عام ١٩٩٥م، وكان نظام التدريس فيها يقوم على التمجيد والاحتفاء بالفكر السياسيّ العربيّ وفكر التيّارات المتغرّبة، ولم يحتف بالفكر السياسيّ الإسلاميّ الحرّ لكبار العلماء والقياديّين الإسلاميّين[٥]، وكذلك الحال عند أركون، فقد عمل كأستاذ لمادّة الفكر عمومًا والإسلاميّ خصوصًا في جامعة السوربون بعد حصوله على شهادة الدكتوراه منها، ثمّ

١- ينظر: خليل، خليل أحمد، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٣٢٨.

٢- ينظر: محمد، محمود رشاد، فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام، بحث إلكترونيّ، ٣١٧.

٣- ينظر المحنة، جدعان، فهمي، الغلاف.

٤- صادق جلال العظم، هو مفكّر سوريّ علمانيّ ولد في دمشق عام ١٩٣٤م، عمل أستاذًا فخريًّا بجامعة دمشق، ثمّ كان أستاذًا زائرًا في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون حتّى عام ٢٠٠٧، كتب العظم في الفلسفة ولديه دراسات ومؤلّفات عن المجتمع والفكر العربيّ المعاصر، وهو عضو في مجلس الإدارة في المنظّمة السوريّة لحقوق الإنسان، تُوفيّ عام ٢٩١٦م. ينظر: خليل، خليل أحمد، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٨٣١.

٥- ينظر: مطبقاتي، مازن بن صلاح، الاستشراق المعاصر وأثرة في ظاهرة التطاول على الإسلام، بحث منشور على موقع: htm.٥٦/http//www.saaid.net/Doat/mazin تم الاطلاع عليه: ٣٠/ ٨/ ٢٠٢٢.

أصبح عضوًا لمجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلاميّة في لندن من عام ١٩٨٨م إلى عام ١٩٩٣م[١]، وهكذا تتوالى عمليّة إعداد المفكّرين في الجامعات الغربيّة.

ثالثًا: زيارة الجامعات الغربيّة «الأساتذة الزائرون»

لا ريب في أنّ عمليّة زيارة الجامعات الغربيّة إحدى وسائل بثّ السلطة في الدرس القرآنيّ المعاصر، ومن أهمّ وسائل الجذب الغربيّ للمفكّرين العرب، وهي سلاح المستشرقين الخفيّ في نشر الأفكار الغربيّة في الوسط العربيّ عبر جملة من الأساتذة الزائرين للجامعات الغربيّة، كون عمليّة زيارة الجامعات الغربيّة عمليّة انتقائيّة لجملة من الأساتذة المتلهّفين للفكر الغربيّ وعليه لا بدّ من ذكر جملة من المفكّرين الذين عملوا أساتذة زائرين في بعض البلدان الغربيّة أبرزهم فهمي جدعان الذي عمل أُستاذًا زائرًا في جامعة الكوليد دي فرانس بباريس[٢]، وأركون الذي عمل أستاذًا جامعيًّا في جامعة السوربون وأستاذًا زائرًا في برلين (١٩٧٧-١٩٧٩) كما عمل أستاذًا زائرًا في جامعات: لوس أنجيلوس، برنستون، لوفان لانيف، روما في معهد Pontificial d' Etudes Arabes، وفي فيلاديلفيا، أمستردام، وكذلك في جامعة نيويورك، في جامعة أدنبرة Gifford Lectures نوفمبر ٢٠٠١م، وعمل منذ سنة ٢٠٠٠م مستشارًا علميًّا للدراسات الإسلاميّة في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة[٣]، ونصر حامد أبو زيد الذي عمل أستاذًا زائرًا بجامعة ليدن مدّة عشرة أعوام[٤]، أمّا أدونيس فبدأ يتلقّى دعوات ليكون أستاذًا جامعيًّا زائرًا في جامعات فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة وألمانيا[٥]، ولا شكّ في أنّ عمليّة الأساتذة الزائرين عمليّة مقصودة كان لها أثر كبير في نشر الثقافة الغربيّة في الحقل العلميّ الإسلاميّ عمومًا والدراسات القرآنيّة المعاصرة على وجه الخصوص.

١- ينظر: شهاب، جاسم علك، مشكور، سامي شهيد، القداسة والتقديس عند أركون، ١١٠.

٢- ينظر: جدعان، فهمي، المحنة، الغلاف.

3- https//www.arageek.com/bio/mohammed-arkoun

٤- مطبقاتي، مازن، أثر الاستشراق المعاصر في ظاهرة التطاول على الإسلام، ١١٠.

5- https//www.arageek.com/bio/adunis

الفصل الثاني
المعالم الفكريّة لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الأوّل

سلطة الاستشراق العلمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثاني

سلطة الاستشراق الماركسيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثالث

معالم فكريّة أخرى لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

توطئة

لا يمكن إنكار الدور الذي يؤدّيه الفكر في تكوين حياة الإنسان وبنائها، فهو يضع الأساس في كلّ مفصل من مفاصل الحياة الإنسانيّة، وتحطيم هذا الركن يؤدّي إلى تحطيم المجتمع بأكمله، وهذا الأمر لم يكن خافيًا على أذهان المستشرقين الذين قطعوا شوطًا كبيراً في دراساتهم للمجتمعات الإسلاميّة؛ لذا توجّه الفكر الاستشراقيّ إلى الجانب العقديّ للاسلام وصبّ اهتمامه على نشر سلطته الفكريّة فيه، في محاولة لإزاحة تلك العقائد وإحلال الأفكار الغربيّة المحدثة مكانها، وذلك عبر بثّ التيّارات الفكريّة المنحرفة التي شكّلت حركات تمرّديّة على المؤسّسات الدينيّة الغربيّة وأحدثت فجوة بين تلك الشعوب وتديّنها في نفوس جملة من أبناء التراث الإسلاميّ، لاسيّما ممن توجّه للدراسة في بلدان الغرب، أو عاش في كنفها وشرب تقاليدها، أو ممن شُغِف قلبه بحب الثقافة الغربيّة وذاب في حبائلها، وذلك في محاولة لنقل الأثر الذي أحدثته في المجتمعات الغربيّة إلى المجتمع الإسلاميّ.

ولا يختلف اثنان في أنَّ المستشرقين قد نجحوا في ذلك؛ لأنّهم قد هيئوا الأرضيّة المناسبة لحمل ذلك الفكر بإخلاص وبثّه في نسيج الوسط الإسلاميّ عمومًا والعربيّ على وجه الخصوص؛ لذلك نجد أنَّ الخلفيّات العقديّة للمستشرقين كانت حاضرة وبقوّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فظهرت التيّارات الفكريّة المستوردة -العلمانيّة والماركسيّة والإلحاديّة والليبراليّة- التي طالبت بإلغاء قداسة النصوص، والقول بأنسنتها وتغيّر أنظمة الحكم الإسلاميّة، وتحرير المرأة وإيقاف الحدود، ومواكبة الحياة العصريّة وتطوّراتها، ومن الجدير بالملاحظة أنَّ عُشّاق الاستشراق لم يكتفوا باعتناق فكر معيّن؛ بل نجدهم تارة بحلّة علمانيّة وأخرى ماركسيّة وثالثة ليبراليّة وبعضهم تجلبب بالإلحاد، ولعلّ هذا نابعٌ من عدم ثباتهم على عقيدة واحدة وتلوّنهم بعقائد شتّى حسب نوع الشخصيّة أو المدرسة أو الفكر المتأثّرين به أو الممارس عليهم، وهنا لا بدّ من أنْ نسلّط الضوء على أبرز معالم السلطة العقديّة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأوّل: سلطة الاستشراق العلمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: مفهوم العلمانيّة

تُعدّ العلمانيّة حركة متمرّدة وذات أصول غربيّة نشأت في ظروف خاصّة بالمجتمعات الأوروبيّة نتيجة الصراع بين الكنيسة وأنصار العلم الحديث، وذلك في القرن السابع عشر، وقد أسهم تعسّف الكنيسة في ظهور هذه الفكرة التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة أو بالأحرى عن الحياة العامّة التي عرفت فيما بعد بالعلمانيّة، ولا مشاحّة في أنَّ أصل كلمة العلمانيّة لا يخلو من الإشكال، وعلى مستوى الترجمة فقد ادُّعي نسبتها إلى العلم، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقّاته على الإطلاق؛ لأنّها ترجمة غير صحيحة لكلمة «Secularism» في الإنجليزيّة، فالعلم عندهم تترجمه كلمة «Sciense»[١]، وعليه فهي تحمل مشكلة في أصل النشأة والمفهوم، وتعرف العلمانيّة على أنّها: «حركة اجتماعيّة تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها...»[٢]، أو «وهي نظام اجتماعيّ مؤسّس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكيّة والخلقيّة على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعيّ دون النظر إلى الدين»[٣].

من أهمّ أسباب ظهور العلمانيّة عدم منطقيّة العقائد التي فرضت من قبل الكنيسة كالخطيئة الموروثة والتثليث وألوهيّة السيّد المسيح، أضف إلى ذلك الصلاحيّات التي تمتّع بها رجل الدين المسيحيّ هي الأخرى غير منطقيّة، كالتطهير من الذنوب والطرد من الرحمة الإلهيّة وصكوك الغفران وغيرها، فكلّها كانت محلّ نظر[٤]، ومن الأسباب الأخرى التي أدّت إلى ظهور العلمانيّة هي الاكتشافات العلميّة التي

١- ينظر: القرضاوي، يوسف، العلمانيّة والإسلام وجها لوجه، ٤٢. وينظر: حمود، الرحيلي، العلمانيّة وموقف الإسلام منها، ٣٣٤.

٢- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة، ٢٢.

٣- نقلاً عن: Webaters Third New International Dic, 2053، م.ن، ٢٢.

٤- الشافعي، منى محمّد بهي الدين، التيّار العلمانيّ الحديث وموقفه من القرآن الكريم عرض ونقد، ٤٩.

تعارضت مع موقف الكنيسة وفضحتها مما أدّى إلى أُفول نجم السيطرة الكنسيّة واعتماد الناس على العلم الحديث مصدرًا بديلاً للمعرفة وعدم الاعتماد على أمور غيبيّة[١]، وبناءً على ذلك ظهرت الحركة العلمانيّة التي نادت بإبعاد كلّ ما هو دينيّ عن الحياة العلميّة والاجتماعيّة، وعلى أثر ذلك -أي الاعتماد على العلوم التجريبيّة- نتجت حركة علميّة قويّة أدّت إلى النهضة في البلدان الأوروبيّة على كلّ الأصعدة.

ولا ريب في أنَّ ما يحدث في أوروبا ينتقل إلى البلدان الأخرى بطريقة أو بأخرى، فقد انتقلت العلمانيّة إلى الشرق قبيل القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وكانت البداية العلمانيّة في العالم العربيّ تسير في اتجاهين؛ الأوّل «تيّار التنوير العلمانيّ»، والثاني «حركة الإصلاح الدينيّ»، فالأول سعى إلى أَوْرَبَةِ[٢] الحياة الاجتماعيّة في أغلب البلدان العربيّة، وذلك عبر فتح المدارس الأكاديميّة ورفع مستوى التعليم، والمطالبة بتحرير المرأة، وقد حمل لواء هذا التيّار جملة من الحداثيّين العرب المسيحيّين كإبراهيم اليازجي[٣]، وساطع الحصري[٤]، وغيرهم[٥]، أمّا الجناح الآخر للسلطة العلمانيّة فهو حركة الإصلاح الدينيّ التي قامت على أساس عقلانيّ عبر النظر إلى الإسلام على أساس النزعة البرجماتيّة[٦]، تمثّلت هذه الحركة بالشخصيّات الدينيّة التي تأثّرت بالفكر الغربيّ عبر الابتعاث أو الاحتكاك

١- راسل، برانتد، أثر العلم، ٢٦.

٢- الأوروبة، هو مصطلح حديث ظهر في القرن التاسع عشر يسعى إلى تحويل نمط حياة الشعوب النامية إلى نمط الحياة الأوروبيّة المتطوّرة، وهو يروم في الحقيقة إلى سحب تجربة الشعب الأوروبيّ وتطبيقه على الشعب العربيّ بهدف إحداث التغيير المطلوب وسلخ الشهب العربيّ عن هويّته وتقاليده.

٣- إبراهيم بن ناصيف اليازجي، هو لغويّ وناقد وأديب لبنانيّ ولد في بيروت عام ١٨٤٧م لعائلة علميّة، فكان والده الشاعر اللبنانيّ المعروف ناصيف اليازجي، يعدّ من أبرز روّاد النهضة العربيّة تولى إبراهيم اليازجي تحرير جريدة النجاح عام ١٨٧٢م، ونزح إلى مصر عام ١٨٩٤م، وأسّس مجلّة الضياء في عام ١٨٩٨م في القاهرة، وتُوفيّ في القاهرة عام ١٩٠٦م. للمزيد ينظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلّفين، ٧٨.

٤- ساطع بن محمّد هلال الحُصري، مفكّر وكاتب سوري ولد في عام ١٨٧٩م في مدينة حلب كان أحد رموز القومية العربيّة في العصر الحديث. أسّس وزارة المعارف السوريّة عام ١٩١٩ ووضع المناهج التربوية في سورية والعراق، كما شارك في تأسيس كلّيّة الحقوق في جامعة بغداد وكان مستشارًا لدى جامعة الدول العربيّة، تُوفيّ عام ١٩٦٨م. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٥- ينظر: الشافعي، منى، التيار العلمانيّ الحديث وموقفه من القرآن الكريم، ٥٧.

٦- النزعة البراغماتيّة، وتسمّى الذرائعيّة هو مذهب فلسفيّ اجتماعيّ يرى أنَّ الحقيقة توجد في جملة التجربة الإنسانيّة وليس في الفكر النظريّ البعيد عن الواقع، وأنَّ المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأنَّ صدق قضيّة ما هو في مدى فائدتها للناس، وأنَّ الفكر في طبيعته غائيّ. ينظر: جيمس، وليم، البراغماتيّة، ٥٣.

بالمستشرقين، كرفاعة الطهطاوي، الذي حثّ على القوميّة وتشجيع الحضارة الفرعونيّة، ولا شكّ أنَّه اقتبسها من المستشرقين الفرنسيّين، كما مهّد لقبول التشريع الوضعيّ، وتحدّث عن العادات الغربيّة بصفة المعجب لا الناقد، أمّا الشيخ محمّد عبده[١]، الذي تبلورت عمليّة الإصلاح عنده عبر موافقته للحضارة الغربيّة في كثير من فتاواه، كتعدّد الزوجات مثلاً[٢]، ولم يقف الإصلاح عند هذا الحدّ، بل تعدّاه مع المصلحين الآخرين المفتونين بالحضارة الغربيّة كـ طه حسين، ولطفي السيّد[٣]، وعلي عبد الرزّاق وغيرهم حتّى وصل إلى الأمر إلى القول: «إنَّ الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة الحديثة»[٤].

المطلب الثاني: العلمانيّة عند المستشرقين

بما أنَّ العلمانيّة نشأت في بلاد الغرب، وعُدّت ثورة على الدين، وأحدثت فجوة بين الشعوب الأوروبيّة وكلّ ما هو دينيّ، وأسهمت في تغيير واقع البلاد الغربيّة نحو المدنيّة؛ لذا فإنَّ الفكر الاستشراقيّ الغربيّ يعدّ رائد هذه التجربة الفكريّة الحديثة بلا منازع، ولفرض سلطته على الشرق قرّر الفكر الغربيّ سحب نتاج هذه التجربة وتطبيقه على البلاد الشرقيّة لتحقيق النتائج نفسها التي حقّقتها في البلاد الغربيّة؛ لاسيّما أنَّ الإسلام في نظر الغرب يشكّل تهديدًا مستمرًّا للحضارة الأوروبيّة، فتوجّهت جهود المستشرقين إلى محاولة سحب التيّار العلمانيّ وزجه في بلدان الشرق الأوسط؛ لذلك سعى المستشرقون لترسيخ الفكر العلمانيّ في البلاد الشرقيّة وتطبيق هذه التجربة يسير في خطّين، الأوّل: الخطّ السياسيّ الذي يروم استبدال الأنظمة الشرقيّة

١- ينظر: «تلخيص الإبريز في أحوال باريز» تأليف رفاعة الطهطاوي الذي تحدث مؤلّفه فيه عن عادات الإفرنج بصفة المعجب الملهم وليس بصفة الواصف الناقد.

٢- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار، ٤/ ٢٨٦.

٣- أحمد لطفي السيّد، مفكّر وفيلسوف حداثيّ مصريّ، ولد ١٨٧٢م بمحافظة الدقهلية وتخرج من مدرسة الحقوق تعرّف أثناء دراسته على محمّد عبده وتأثّر بأفكاره. كما تأثّر بملازمة جمال الدين الأفغانيّ مدّة في إسطنبول، وبقراءة كتب أرسطو، ونقل بعضها إلى العربيّة مثل كتاب الأخلاق والسياسة وصف بأنّه رائد من روّاد حركة النهضة والتنوير في مصر. وصفه عبّاس العقّاد «بأنّه بحقّ أفلاطون الأدب العربيّ» عمل وزيرًا للمعارف ثمّ وزيرًا للخارجيّة ثمّ نائبًا لرئيس الوزراء في وزارة إسماعيل صدقي ونائبًا في مجلس الشيوخ المصريّ، ورئيسًا لمجمع اللغة العربيّة، ١٩٦٣ بالقاهرة. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٤- زكريا، فايد، العلمانيّة النشأة والاثر، ١٩.

الإسلاميّة وإحلال الأنظمة العلمانيّة مكانها، وتُعدّ تركيا هي الرائدة في هذا المجال، إذ يقول أحدهم: «إنَّ المادّيّة العلميّة والإنسانيّة والمذهب الطبيعيّ والوضعيّة، كلّها أشكال للادينيّة، واللادينيّة صفة مميّزة لأوروبا وأمريكا، ومع أنَّ مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط، فإنَّه لم تتّخذ أيّ صيغة فلسفيّة أو أدبيّة محدّدة، والنموذج الرئيسيّ لها هو فصل الدين عن الدولة في الجمهوريّة التركيّة»[١]، وهذه المقولة يمكن وصفها بأنَّها القشّة التي قصمت ظهر الجمل بإعلان بدء الحركة العلمانيّة في الشرق الأوسط على المستوى السياسيّ، فجاءت مواقف المستشرقين الآخرين وكلماتهم التمجيديّة الداعمة تترى لتأييد تطبيق العلمانيّة في تركيا، فكانت مواقفهم وكلماتهم مادحة للعلمانيّة التركيّة ومؤيّدة لمؤسّسها كمال أتاتورك[٢]؛ إذ يقول «ولفرد كانتول سميث: «...رأينا تركيا في سبيل رفعة شأنها وخلق مثل عليا جديدة لم تتردّد في سحق السلطات الدينيّة، وألغت تعاليمها وحرّرت الإسلام وكشفت النقاب عن الدين الحقّ القويم»[٣]، ولا نعلم عن أيّ دين قويم يتكلّم هذا المستشرق، هل يقصد دين الإسلام أو العلمانيّة؛ لأنَّ عبارته تحتمل الوجهين، ولكن من المؤكّد أنَّه يقصد بالدين القويم العلمانيّة وليس الإسلام؛ لأنّه يرى أنَّ الإسلام يشكّل تهديدًا لبلاده ولفكره المستورد.

وعلى خطى سابقيه يسير توينبي[٤]، الذي يقول: «إنَّ الدولة التركيّة التي أقامها كمال أتاتورك على النسق الغربيّ -وقت كتابة هذه السطور- تعدّ عملاً ناجحًا لم يتحقّق مثله حتّى ذلك الوقت في أيّ بلد إسلاميّ آخر»[٥]، وهنا نلفت الأنظار إلى دقّة هذه العبارة التي تكشف عن مشروع كبير لعلمنة الشرق الأوسط، فعبارة «وقت كتابة

١- نقلاً عن: الحوالي، سفر، العلمانيّة نشأتها تطوّرها، ٢٣.

٢- مصطفى كمال أتاتورك، زعيم وطنيّ تركيّ ولد في مدينة سلانيك سنة ١٨٨١م، التحق بمدرسة تسير على النهج الأوروبيّ الحديث، وأكمل دراسته وتخرّج ضابطًا من الكلّيّة الحربيّة باسطنبول. دخل في خلاف مع السلطة آنذاك وهرب إلى سلانيك، خلع السلطان عبد الحميد الثاني وأصبح رئيسًا لتركيا، تُوفيّ سنة ١٩٣٨م. للمزيد ينظر: الندوي، أبو الحسن علي، الصراع بين الفكرة الإسلاميّة والفكرة الغربيّة في الأقطار العربيّة، ٦٠.

٣- الخربوطلي، علي حسني، الإسلام والخلافة، ٢٨٥.

٤- أرنولد تُوينبي، مستشرق ومؤرّخ بريطانيّ وُلد في لندن، في عام ١٨٨٩، ودرَسَ اليونانيّة واللاتينيّة في أكسفورد، وتقلَّب في عدَّة مناصب، منها، أستاذ الدراسات اليونانيَّة والبيزنطيَّة في جامعة لندن، ومدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجيّة البريطانيّة، وتُوفيّ في عام ١٩٧٥. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٥- ينظر: الحوالي، سفر، العلمانيّة نشأتها تطوّرها، ٥٧١.

هذه السطور» تعني أنَّ هناك بلدانًا أخرى قد وُضعت في لائحة العلمنة السياسيّة.

أمّا الخطّ الثاني لبسط سلطة الفكر العلمانيّ: فهو المجال التعليميّ، الذي سعى المستشرقون عبره إلى نشر العلمانيّة في التعليم العربيّ؛ لأنَّه يحقّق لهم الغرض المنشود بأقصى سرعة، إذ يقول جب[١]: «وفي أثناء الجزء الأخير من القرن التاسع عشر نفّذت هذه الخطة لأبعد من ذلك بإنماء التعليم العلمانيّ تحت إشراف الإنجليز في مصر والهند»[٢]، والحقّ أنَّ هذا ما تبحث عنه إرادة الاستشراق التي ذكرها زويمر «لقد قبضنا أيَّها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر من ثلث القرن ١٩ إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلاميّة، وإنَّكم أعددتم جيلاً في بلاد المسلمين لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أنْ يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحيّة»[٣]، ولعلّ مقولته هذه تفصح عن هدفه الأساس، وهو سلخ الشعوب الإسلاميّة نحو الإلحاد عبر تحييد الدراسة عن مناهج التعليم الإسلاميّة وتوجيهها نحو التعليم الأكاديميّ الغربيّ، لذلك سعى المستشرقون إلى حثّ التوجّه للتعليم الأوروبيّ عبر نشر المدارس الأكاديميّة ذات التعليم الأوروبيّ في البلاد الإسلاميّة وعلى أيّ حال فإنَّ إصلاح التعليم على هذا النحو لم يكن في ذلك الوقت يخطر على بال السلطات المدنيّة الإسلاميّة، ولو أنَّها أرادته لما استطاعت تنفيذه أمام مقاومة رجال الدين وبسبب قلّة وجود الأساتذة، ولكن هذا الفراغ ملأته هيئات أخرى، فقد انتشرت في منتصف القرن التاسع عشر شبكة واسعة من المدارس في مختلف البلاد الإسلاميّة؛ لا سيّما في تركيا ومصر وسوريا؛ وذلك يرجع غالبًا إلى جهود جمعيّات تبشيريّة مسيحيّة، ولربما كان أكثرها عددًا المدارس الفرنسيّة كاثوليكيّة وعلمانيّة، ثمّ تليها المدارس الأمريكيّة والإيطاليّة واليونانيّة... فإنّها أثّرت تأثيراً عظيمًا في

١- هاملتون جب، مستشرق إنجليزيّ وُلد في مصر في مدينة الإسكندريّة عام ١٨٩٥م درس الابتدائيّة والثانويّة باسكتلندا، ثمّ دخل جامعة أدنبرة، وتخصّص باللغات السامية العربيّة والعبريّة حصل على الماجستير من جامعة لندن، عمل مدرّسًا ثمّ تسنّم كرسيّ اللغة العربيّة خلفًا لسير توماس أرنولد، له عدّة مؤلّفات منها «تاريخ الأدب العربيّ» و«فتوح العرب في آسيا الوسطى»، وتُوفيّ عام ١٩٧١م. للمزيد ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٧٤.

٢- جب، هاملتون، وجهة الإسلام، ٣٨.

٣- جريشة، علي، أساليب الغزو الفكريّ، ٦٢.

العالم الإسلاميّ»[١]، وعلى هذا الحال كانوا يعبّرون عن خططهم الخاصّة «إنَّ تعليم الأدب الأوروبيّ على الشكل الذي يسود اليوم الكثير من المؤسّسات الإسلاميّة يقود إلى جعل الإسلام غريبًا في عيون الناشئة المسلمة، ومثل هذا يصدق على التعليل الأوروبيّ للتأريخ العام؛ إذ لا يزال الموقف القديم فيه (رومانيون وبرابرة) يظهر بجلاء أنَّ لمثل هذا العرض في التاريخ هدفًا خفيًّا، ذلك أنّه يدلّل على أنَّ الشعوب الأوروبيّة ومدنيّتها أرقى من كلّ شيء»[٢] وعليه فإنَّ المستشرقين حريصون على أنْ يظهروا علوّ كعب الشعوب الأوروبيّة بكلّ المجالات وبشتّى الطرق، لاسيّما عبر بثّ سمومهم وتيّاراتهم الفكريّة المنحرفة ومنها العلمانيّة عبر نشر المدارس الغربيّة في كلّ البلدان الإسلاميّة» وتمويل تلك المدارس بالمستشرقين أو المفكّرين العرب الدارسين في أوروبا. «...لم يكن في طموحهم وضع حدّ لما قد ينجم من النتائج، فكيف تموين هذه المدارس بالأساتذة، بديهيّ أنَّ تموينها بالأساتذة الأوروبيّين أو المتعلّمين في أوروبا ورغبوا بطبيعة الحال أنْ يدرّبوا أساتذة من عندهم، وبهذا أوسعوا المجال للمؤثّرات التي يرجون تجنّبها، وزادوا في قوّتها، فليس هناك طالب ذكيّ يقضي ثلاث أو أربع سنين في عاصمة أوروبيّة مختلطًا بأهلها كلّ يوم وقارئًا ما يكتبون، خيره وشره، من غير أنْ يشرب في نفسه شيئًا أكثر من قشور المدنيّة الغربيّة، ثمّ عاد الطلبة أفرادًا وبعوثًا لا بدراسات فنّيّة فحسب، بل بجراثيم الأفكار السياسيّة بل بجراثيم العادات الاجتماعيّة... وكان الأثر -المقصود أي السلطة- في مجموعه ضعيفًا في الجيل الأوّل، ولكنّه تضاعف في الجيل الثاني، وظلّ يتضاعف باطراد، وربما فشلت حركة الإصلاح في أوّل هجومها على حصن من السلطة المطلقة...»[٣].

والملاحظ أنَّ عمليّة توجيه الفكر العلمانيّ وزرعه في البلاد الإسلاميّة عمليّة مقصودة وقائمة على قدم وساق من أجل تغيير ثوابت المجتمع الإسلاميّ نحو العلمانيّة عبر نماذج من الطلبة الدارسين في جامعات الخارج الذين سعوا إلى نشر التعليم الأوروبيّ في بلدانهم، ونختم بهذه المقولة «إنَّ السبيل الحقيقي للحكم على

١- جب، هاملتون، وجهة الإسلام، ٣٧.

٢- أسد، محمد، الإسلام على مفترق طرق، ٧٥.

٣- جب، هاملتون، وجهة الإسلام، ٣٥.

مدى التعليم أو الفرنجة -العلمانيّة في التعليم- هو أن نبيّن إلى أيّ حدّ يجري التعليم الغربيّ، وعلى المبادئ الغربيّة وعلى التفكير الغربيّ... لقد رأينا المراحل التي طبع بها التعليم بالطابع الغربيّ في العالم الإسلاميّ وعلى مدى تأثيره على تفكير الزعماء المدنيّين وقليل من الزعماء الدينيّين»[١]، وهنا يظهرعمق النظرة الغربيّة ودقّة التخطيط الممنهج لإرساء قواعد سلطتهم الاستشراقيّة عن طريق بثّ سمومهم الفكريّة في التراث الإسلاميّ عبر أدواتهم المصطنعة، ويمكن القول إنَّ الفكر الاستشراقيّ قد وضع المسمار الأوّل في نعش المجتمع الإسلاميّ المغلق، وبهذا نصل إلى قناعة بأنَّ هناك سلطة استشراقيّة واضحة لا يُشقّ لها غبار.

المطلب الثالث: العلمانيّة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

وفي إطار بيان مدى الجهد العلمانيّ للاستشراق وتغلغله في التراث الإسلاميّ حاول بعض دعاة الحداثة العرب تقليد أسيادهم عبر الانسلاخ من هويّتهم الأصليّة وتقمّص الرداء الغربيّ عبر اعتناق التيّارات الفكريّة الحديثة -العلمانيّة- وتطبيقها في الساحة الإسلاميّة، ولعلّ من أبرز دعاة العلمانيّة في حقل الحداثة العربيّ هو رفاعة الطهطاوي، والذي كان من بين العلماء الأزهريّين الذي وقع عليهم الاختيار للابتعاث إلى أوروبا، وكان يرافقه في هذه البعثة المستشرق الفرنسيّ دي ساسي[٢]، ومن ملامح الفكر العلمانيّ تعلّمه الفرنسيّة وقراءته لعلماء التنظير الغربيّ، وكذلك ميله إلى تقديم مدنيّة الغرب على مدنيّة الدين؛ لأنّه يرى أنَّ أصول الفقه الذي يمارسه المسلمون وجميع ما يجري فيه من استنباطات عقليّة هي ذاتها التي استعملتها الأمم الأخرى في بناء قواعدها وأسسها الحضاريّة، في مراسلة جرت بين الشيخ الطهطاوي والمستشرق دي ساسي يتّضح من خلالها مدى حرص المستشرقين على زرع سلطتهم الفكريّة في نفوس الحداثيّين، إذ يقول: «أمّا بعد فإنَّ القطعة التي أكملت المطالعة فيها من

١- حسين، محمّد محمّد، الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر، ٢/ ٢٠٢. وينظر: الندوي، الصراع بين الفكرة الغربيّة والفكرة الإسلاميّة، ١٨٣.

٢- دي ساسي، مستشرق فرنسيّ ولد في مرسيليا عام ١٧٩٤م، تعلم اللغة العربيّة وحضر دروس سلفستر دي ساسي انشأ كرسي لتدريس اللغة الهندوستانية في كلّيّة اللغات الحية، ثمّ اصبح عضوا في كلّيّة النقوش والاداب ثمّ رئيسا للجمعية الاسيوية الفرنسيّة، من أهمّ اعماله بحث في اسماء الأعلام والالقاب الإسلاميّة وكتاب « الإسلام وفقا للقرآن التعليم العقيدي والممارسة العمليّة »، تُوفيّ عام ١٨٧٨م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٦٤.

كتابك النفيس، وحوادث إقامتك في باريس قد رددتها إليك مع غلامك ويصلك صحبتها منّي حاشية على ما تقول في باب تصريف الفعل في لغتنا الفرنساويّة... فمن الواجب عليك أنْ تصنّف كتابًا يشتمل على نحو اللغة الفرنساويّة... حتى يهتدي أهل مصر إلى موارد تصانيفنا وفنون العلوم والصناعات ومسالكها، فإنَّهُ يعود لك في بلادك أعظم الفخر ويجعلك عند القرون التالية دائم الذكر»[١]، وإذا نظرنا إلى كلمة دي ساسي «فمن الواجب» نجدها تعطي الأمر إلى الطهطاوي بكتابة مثل تلك المؤلّفات إلى جانب المغريات التي وُعِد بها الطهطاويّ التي ستظهر في مكتوب آخر للمستشرق الذي يبيّن فيه مدى الأثر العلمانيّ على الحداثيّين: «إلى حبيبنا الشيخ رفاعة الطهطاوي -حفظه الله وأبقاه- أما بعد، فإنّه سيصلك مع هذا ما طلبته منّا من الشهادة بأنَّنا قرأنا الكتاب المشتمل على حوادث سفرك وكلّ ما أمعنت فيه النظر من أخلاق الفرنساويّة وعوائدهم وسياساتهم وقواعد دينهم وعلومهم وآدابهم وجدناه مليحًا مفيدًا يروق الناظر فيه ويعجِب من وقف عليه، ولا بأس بأنَّ نعرض خطّ يدنا على مسيو جومار. وإن شاء الله يحصل لك بمصنّفك هذا حظوة عند سعادة الباشا، وينعم عليك بما أنت أهله»[٢]، لا ريب أنَّ من يقرأ النصّ الأخير يشعر بالخجل؛ لأنّه يقف على مدى ضعف الحداثيّين واستكانتهم قبال علوّ المستشرقين، بحيث تعرض الكتب المؤلَّفة من قبلهم على المستشرقين للموافقة عليها، إلى جانب بعض فتات النقود التي تعطى لهم والتي تظهر في عبارة «ينعم عليك بما أنت أهله».

ومن الشخصيّات الحداثيّة التي انمازت بميلها للتيّار العلمانيّ هو الشيخ علي عبد الرزّاق الذي يصرّح علنًا بمبادئ العلمانيّة، وهي فصل الدين عن الدولة، «إنَّ ولاية الرسول ﷺ على قومه ولاية روحيّة منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًّا يتبعه خضوع الجسم وولاية الحاكم ولاية ماديّة تعتمد على إخضاع الجسم من غير أنْ يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية من الله [تعالى] وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه

١- الطهطاوي، رفاعة رافع، تخليص الابريز في تلخيص باريز، ٢٠٩.

٢- الطهطاوي، رفاعة، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ٢١٠.

للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينيّة وهذه زعامة سياسيّة، ويا بعد ما بين السياسة والدين!»[١]، والردّ على عبد الرزّاق لا يحتاج إلى مزيد مؤونة، فقد «حمل علي عبد الرزّاق بطريقة التساؤل والتشكيك فكرة فصل الدين عن السياسة، ذلك الفكر الذي تردّد من قبل على ألسنة دعاة العلمانيّة في الغرب»[٢]، وهنا لا نجد أنَّ عبد الرزّاق قدّم دليلاً واحدًا على فكرته العلمانيّة فصل الدين عن الحياة لا عقليّ ولا منطقيّ، فالتشريع الدينيّ إنمَّا جاء لتنظيم الحياة الإنسانيّة، فكيف يفصل عنها، إلاّ أنَّه بهذا كشف عن سلطة الاستشراق عليه.

أمّا طه حسين فهو قد فُتن بالحضارة الأوروبيّة فتونًا لا نغالي إذا وصفناه بأنّه مجنون الحضارة الأوروبيّة، فتقمّص العلمانيّة وشربها حدّ الشبع، إذ يقول: «أنْ نسير سيرة الأوروبيّين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، ما يحبّ منها وما يكره، ما يحبّ منها وما يُعاب، وأنَّ نشعِر الأوروبيّ بأنّنا نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها»[٣]، وبهذا القول المريب لم يبق للشخصيّة الإسلاميّة ولا للتراث الإسلاميّ ولا للأخلاق الإسلاميّة شيء، فحسب زعمه يجب أنْ نسير سيرة الأوروبيّين ونترك عاداتنا وأخلاقنا وتراثنا ليرضى الغرب عنّا، وهذا ليس من الموضوعيّة بشيء؛ بل هو من السلطة المطلقة العلمانيّة التي يسعى إلى بسطها عبر علمنة التعليم، قائلاً: «التعليم عندنا على أيّ نحو قد أقمنا صروحه، وضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي على النحو الأوروبيّ الخالص، وما في ذلك شكّ ولا نزاع، نحن نُكَوّن أبناءنا في مدارسنا الأوّليّة والثانويّة والعالية تكوينًا أوروبيًّا لا تشوبه شائبة»[٤]، والحقّ هذا ما تبحث عنه إرادة الاستشراق «لقد قبضنا أيُّها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر من ثلث القرن ١٩ إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلاميّة، وإنّكم أعددتم نشئًا في بلاد المسلمين لا يعرف الصلة بالله،

١- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ١٥٧.

٢- جريشة، علي، الاتجاهات الفكريّة المعاصرة، ٩٩.

٣- حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر، ٤٣. وينظر: جريشة، علي، الاتجاهات الفكريّة المعاصرة، ١٠٢.

٤- م.ن، ٣٦.

ولا يريد أنْ يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحيّة»[١]، من المؤكّد أنَّ زويمر قد قبض على مقاليد التعليم عبر هؤلاء الحداثيّين، فقد تسنّموا مناصب عليا في الدولة بدعم المستشرقين لتحقيق غاياتهم.

وإنّ الترويج للعلمانيّة كان على قدم وساق آنذاك، ويظهر أيضاً في كتابات جملة من الحداثيّين أمثال أبو زيد «لا يقف أبو زيد موقف الحياد مما يجري؛ إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديميّة وهمومه السياسيّة؛ ولذلك فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصريّة إلى جانب العلمانيّين موظِّفًا جهوده العلميّة لفضح دعاوى الإسلاميّين»[٢]، وتيزيني [٣]، وسيّد القمني[٤]، ورشيد الخيون[٥]، هو تكرار لمّا ذكره المستشرقون أبرزهم جولد تسيهر، بلاشير، نولدكه[٦]، وهذا يدلّ على تكرار طروحاتهم بحلل جديدة هو فحوى السلطة.

وهنا يمكن القول: إنَّ الأفكار التي تبنّاها روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة تقف وراءها أيادٍ استشراقيّة خفيّة تؤدّي دور المحرّك والمغذّي لتلك الأفكار، فمثلاً الطهطاوي كان يقف وراءه المستشرق دي ساسي، فكان يعرض كتاباته على المستشرق المذكور لتنال الرضى والموافقة، والحال أشدّ وطأة عند علي عبد الرزّاق فكتابه الشهير

١- جريشة، علي، أساليب الغزو الفكريّ، ٦٢.

٢- حرب، علي، نقد النصّ الدينيّ، ٢٠١.

٣- ينظر: تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١٢٢.

٤- سيد القمني، هو كاتب علمانيّ مصريّ ولد عام ١٩٤٧، معظم أعماله الأكاديمية تناولت مرحلة حسّاسة في التاريخ الإسلاميّ. يعتبره بعض الدارسين باحثًا في التاريخ الإسلاميّ من وجهة نظر ماركسيّة ويعتبره آخرون صاحب أفكار اتّسمت بالجرأة في تصدّيه للفكر الذي تؤمن به جماعات الإسلام السياسيّ، بينما يعتبر السيّد القمني نفسه وعلى لسانه من على قناة الجزيرة الفضائيّة أنّه إنسان يتبع فكر المعتزلة، تُوفيّ عام ٢٠٢٢م. للمزيد ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki

٥- رشيد الخيون، باحث وكاتب عراقيّ معاصر، وُلد في محافظة ذي قار خرج من معهد المعلّمين في بغداد. حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة عدن ١٩٨٤ في اليمن الجنوبيّ. نال شهادة الدكتوراه في صوفيا في الفلسفة الإسلاميّة سنة ١٩٩١. مارس التعليم في مدارس بغداد الابتدائيّة للفترة ١٩٧٥-١٩٧٨ في الوقت الذي نشرت فيه منظّمة اليونسكو تقريرًا قالت فيه إنَّ التعليم في العراق يضاهي التعليم في الدول الإسكندنافيّة. درس في الجامعات اليمنيّة لفترة من الزمن. اهتمّ بقضايا الفكر العربيّ القديم، يكتب في صحيفة الاتحاد الإماراتيّة، وصدرت له العديد من المؤلّفات في التراث والفكر، وهو حاصل على جائزة الملك عبد العزيز للكتاب عام ٢٠١٧م عن كتابه أثر السود في الحضارة الإسلاميّة. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٦- ينظر: الطعان، أحمد، العلمانيّون والقرآن، ٧٩٤.

الحكم وأصول الإسلام ما هو إلّا نسخة عربية جديدة من كتاب المستشرق توماس أرنولد «الخلافة»، أمّا طه حسين فنجد أنَّه متيّم بالمستشرق كازانوفا، فقد صرّح مرارًا أنَّه يفقد عقله إذا حضر درسه، والحال لم يختلف كثيراً عند الشيخ محمّد عبده، فكان يقف وراءه المستشرق كرومر[١]، وعبارات النعي الصادرة منه بحق المستشرق خير دليل على ذلك، أمّا باقي الحداثيّين فلا يحتاج إثبات أنَّهم أدوات للمستشرقين إلى مزيد مؤونة، وبهذا تظهر السلطة الاستشراقيّة كالشمس في رابعة النهار.

المطلب الرابع: تطبيق لسلطة الاستشراق العلمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

من المؤكّد أنَّ الحديث عن السلطة العلمانيّة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة شائك ومعقّد، ولإظهار هذه السلطة لا بدّ من الوقوف على أبرز التطبيقات العلمانيّة في الحقل القرآنيّ، ومنها أسباب النزول، حيث سلك العلمانيّون مسلك المستشرقون في ذلك، فكما حظي نزول النصّ القرآنيّ وأسبابه بأهمّيّة في الدراسات الاستشراقيّة؛ لاسيّما تلك التي نادت بإعادة ترتيب النصّ على حسب نزوله ومحاولة أرخنة النصّ القرآنيّ كمحاولة لإلصاق النصّ بالتاريخ وتفسيره تفسيراً ماديًّا بحتًا، وقد حظي هذا المجال القرآنيّ بالحظوة ذاتها عند روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر والذين حاولوا الولوج عبرها لبثّ عقائدهم المزيّفة كمحاولة لربط النصّ بالواقع التاريخيّ عبر القول إنَّ كلّ آيات القرآن الكريم قد أنزلت بأسباب خاصّة، فهناك أسبقيّة واقعيّة تاريخيّة على الفكر. «إنَّ ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقيّة الواقع على الفكر ومناداته له...»[٢]، ويرجعون ذلك إلى مبرّرات تتماشى مع ما يريدون تمريره، «والسبب هو أنَّ الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أسفل إلى أعلى، فلفظ السبب يعني الصعود من أسفل إلى أعلى، ولمّا كانت الآية لا تنزل إلّا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرطًا للأعلى، وإنَّ كثرة الحديث الخطابيّ عن واقعيّة الإسلام، إنمّا نشأ من هذا الموضوع،

١- كرو مر، مستشرق بريطانيّ، عمل مندوبًا ساميًا لبريطانيا في مصر (١٨٨٣-١٩٠٧)، كان عضوًا مؤسّسًا لجمعيّة معارضة حقّ المرأة في الانتخاب في إنجلترا، له عدّة مؤلّفات أبرزها كتاب «مصر الحديثة»، للمزيد ينظر: بولوك، كاثرين، نظرة الغرب إلى الحجاب دراسة ميدانيّة موضوعيّة، ٧٦.

٢- حنفي، حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ١٧.

وهو أسباب النزول، أسبقيّة الواقع على الفكر، وأولويّة الحادثة على الآية، المجتمع أوّلاً، الوحي ثانيًا، الناس أوّلاً، القرآن ثانيًا، الحياة أوّلاً، الناس ثانيًا»[١]، وعليه فإنَّ العلمانيّة العربيّة ترى تقدّم الواقع على الوحي عبر قراءة أيديولوجيّة خاصّة لأسباب النزول؛ لأنّها لا تراه معطًى من الله تعالى، بل هو أمر تاريخيّ اجتماعيّ مرتبط بالحياة اليوميّة وأزماتها، وعلى هذا الأساس فسّروا النزول المنجّم للقرآن الكريم؛ «ولذلك جاء النصّ منجّمًا وفقًا للأحداث والمناسبات البشريّة واستجابةً لها»[٢]، وهذا الأمر لم يأتِ جزافًا، بل تمهيدًا للقول بنسبيّة النصّ القرآنيّ التي يميل إليها العلمانيّون. «إنَّ النصّ القرآنيّ وإنْ كان ذا أصول إلهيّة مطلقة، فإنَّهُ يمثّل خطابًا نسبيًّا موجّهًا للبشر... ينتمون إلى شعب معيّن وزمن تاريخيّ معيّن وحقل جغرافيّ معيّن»[٣]، ويضيف بعض العلمانيّين «أنَّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النصّ تؤكّد أنَّه نزل منجّمًا طيلة بضع وعشرين سنة وتؤكّد أيضًا أنَّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب إنزالها، وأنَّ الآيات التي نزلت ابتداء دون علّة خارجيّة قليلة»[٤]، وهنا تكمن خطورة الطرح العلمانيّ حول أسباب النزول في كونها تؤدّي إلى «واقعية آيات القرآن الكريم وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض عليها ربط الأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم لفظه»[٥]، ولا يفتأ الحداثيّون عن القول: «إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص -البنية التي تتضمّن المسكوت عنه- وفي السياق الاجتماعيّ المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخيّة كانت تصف واقعًا أكثر مما تصنع تشريعًا»[٦]، والحال لا يختلف كثيراً عند أركون، فهو ينظر إلى سبب النزول بالنظرة العلمانيّة نفسها غير أنَّ عباراته جاءت حاملة لألفاظ غير لائقة تجرّأ بها على علماء الإسلام، فهو يرى أنَّ ارتباط الحكم بالسبب خاضع للنظر

١- حنفي، حسن، هموم الفكر والوطن «الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول»، ١/ ٢٠.

٢- تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ، ٣٨٠.

٣- م.ن، ٣٨١.

٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ١٠٩.

٥- نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها، ٤٧٤.

٦- أبو زيد، نصر حامد، النصّ السلطة الحقيقيّة، ١٣٩.

والاجتهاد، وهذا يؤدّي بدوره إلى الفهم الخاطئ كما يزعم، جاعلاً أسباب النزول حُججًا ابتدعها العلماء لتبرير ذلك، «هكذا نفهم مصدر سوء التفاهمات والتعليقات الهلوسيّة التي تكثر فيها القراءة التاريخيّة الوضعيّة والتي لا تهتمّ إلّا برصد الوقائع الثابتة...»[١]، ويذهب أيضًا إلى «أنَّ الخطاب القرآنيّ قد استطاع بهذه الطريقة خلع القدسيّة والتعالي على التاريخ البشريّ الأكثر ماديّة ودنيويّة والأكثر شيوعًا، وهذا لا ينبغي أنْ ينسينا تلك الآنيّة والاعتباطيّة الجذريّة للأحداث، فإنَّه ينبغي اليوم أنْ نفكّر بعدم التناسب الكبير بين آنيّة اللحظة الأوّليّة التي انبثق فيها الخطاب وبين ديناميكيّة الوعي الأسطوريّ التاريخيّ»[٢]، وهنا نجد أركون يصف تطبيق الأحكام على أساس أسباب النزول من التطبيقات التاريخيّة الإسلاميّة، بينما يعدّ أساب النزول ذريعة لإثبات الأحكام، ولكنّه يبقى يدور في بوتقة التيّار العلمانيّ عبر القول إنَّ لكلّ آية في القرآن سببًا للنزول.

وهنا يظهر بوضوح الطرح الحداثيّ الذي يحاول دراسة أسباب النزول بأنَّها قرينة على أنَّ النصّ ملتصق بتاريخه، ومن ثمّ إسقاط الأحكام المتعلّقة به لأنَّها جاءت لوصف تاريخ حالة اجتماعيّة معيّنة وليس تشريعًا إلهيًّا بحسب زعمهم، مرجّحين أسبقيّة الواقع على الفكر، وجاعلين أنَّ كلّ آيات القرآن الكريم إنمَّا هي جاءت بأسباب نزول، ولا توجد آية خَلَت من ذلك، وقد غفل العلمانيّون أنَّ جلّ آيات القرآن الكريم نزلت بلا أسباب، فالنظرة الإمبريقيّة للعلمانيّين قد فضحتها الدراسات الإسلاميّة التي بيّنت أنَّ أكثر من٩٠٪ من آيات القرآن الكريم نزلت دون سبب[٣]، فأين ادّعاؤهم أمام هذه الحقيقة، فهذا إنْ دلّ على شيء إنمَّا يدلّ على جهل العلمانيّين من جانب والأيادي التي أمْلَت عليهم هذا الفكر المستورد من جانب آخر.

ولو سلّمنا جدلاً -وهذا غير حاصل- بأنَّ كلّ الآيات القرآنيّة لها سبب نزول، فما هو دليلهم على أنَّ النصّ محصور بتاريخه، لماذا يجب أنْ يكون النصّ مقتصرًا

١- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٩٢.

٢- م.ن، ٩٠.

٣- ينظر: عمارة، محمّد، سقوط الغلوّ العلمانيّ، ٢٥٥-٢٦١.

على الحادثة ولا يتعدّاها ليكون الحكم عامًا، ولا تنسى القاعدة التي تقول: «إنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، ولم يكن التفكير العلمانيّ ساذجًا، فأدرك هذه القاعدة، وحاول التخلّص من هذا المأزق عبر بعض التسويغات الواهية بأنَّ هذه القاعدة من مخلّفات الأيديولوجيا الحضاريّة المظلمة والتي أدّت إلى الخلط التفسيريّ للنصّ[١]، وعليه فقد زعم الحداثيّون أنَّ القائمين على تلك القاعدة الفقهيّة قد حاولوا التزلّف للسلطان وتحقيق مكاسب دنيويّة تأسيسًا على إنكار تاريخيّة الوحي والقول بأزليّته وثبوته؛ لذلك «فالتمسّك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كلّ نصوص القرآن من شأنه أنْ يؤدّي إلى نتائج يصعب أنْ يسلّم بها الفكر الدينيّ، إنَّ أخطر هذه النتائج... أنَّه يؤدّي إلى إهدار حكمة التدرّج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام، وفي مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أنَّ التمسّك بعموم اللفظ في كلّ النصوص الخاصّة بالأحكام يهدّد الأحكام ذاتها»[٢]، ومن المؤكّد أنَّهم لم يلحظوا القاعدة بدقّة، أو أنّهم تغافلوا عن ذلك؛ لأنّه سيجعلهم في قبال النصّ، وهذا مأزق حقيقيّ لهم؛ لأنَّ النصّ وفقًا لهذه القاعدة ينقسم على قسمين، إذا كان اللفظ عامًا والسبب عامًا، فهنا لا خلاف في جريان القاعدة؛ بل هي محلّ إجماع المسلمين[٣]، وكذلك الإجماع قائم على التخصيص -خروج القاعدة- فيما إذا كان النصّ خاصًّا والسبب خاصًّا[٤]، بيد أنَّ محلّ النزاع هو فيما إذا كان النصّ عامًا والسبب خاصًّا، وهنا يكون التوجيه الإسلاميّ «أنْ يكون النصّ عامًّا وسبب نزوله خاصًّا؛ وبذلك كان يكون النصّ أعمّ من السؤال إذا كانت الحادثة سؤالاً أو تقع واقعة خاصّة، فيعلق البيان الإلهيّ عليها بلفظ عامّ، مثل ذلك آيات الظهار التي نزلت في مظاهرة أوس بن الصامت من خولة بنت ثعلبة أو آيات اللعان نزلت في هلال بن أميّة، وشأنه مع أهله... لا بدّ من بيان أنَّ اختلاف العلماء محلّه اذا لم تقم قرينة على تخصيص لفظ

١- ينظر: بالعيد، الصادق، القرآن والتشريع، ٢٥٨.

٢- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ١١٧.

٣- السيوطيّ، جلال الدين، أبي بكر، عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ١/ ١١٣.

٤- ينظر: محمّد، محمّد سالم، أسباب النزول بين الفكر الإسلاميّ والفكر العلمانيّ، ٥٩-٦٠.

الآية العام بسبب نزوله، أمّا إذا قامت قرينة فإنَّ الحكم يقصر على سببه بالإجماع»[١]، وعليه فإنَّ الدراسات الحداثيّة لم تكن منصفة في طرحها؛ بل تخلّت عن الموضوعيّة في البحث، وهذا ليس إلاّ نتاجًا غربيًّا يُمارس عليها.

ومن التطبيقات التي يسوقها الباحث لتدعيم نظريّة السلطة العلمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي نظرة روّاد الدراسات القرآنيّة لمصدريّة القرآن الكريم، فلا يشكّ أيّ باحث موضوعيّ بأنَّ القرآن الكريم له مصدريّة أخرى غير المصدريّة السماويّة، ولكن هذا الأمر لا يرضي الذائقة العلمانيّة، فتأبى إلاّ أنْ تكون هناك مصدريّة متعدّدة للنصّ القرآنيّ، وهذا الأمر ليس غريبًا، فقبلهم المستشرقون أبت أقلامهم إلاّ أنْ تكون للقرآن مصدريّةٌ أرضيّةٌ، فكيف ذا والقوم على نهج القوم؟! ولعلّ حامل اللواء العلمانيّ في هذا الأمر، نصر حامد أبو زيد الذي يقول: «إنَّ القول بإلهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك يستلزم أنَّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم، وهكذا تتحوّل النصوص الدينيّة إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العاديّ... وتصبح شفرة إلهيّة لا تحلّها إلاّ قوّة إلهيّة خاصّة، وهكذا يبدو الله وكأنّه يكلّم نفسه ويناجي ذاته وتنفي عن النصوص الدينيّة صفة الرسالة، البلاغ، الهداية»[٢]، ثمّ يؤكّد على أنَّ الواقع هو أصل النصّ «والواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً والواقع ثانيًا والواقع أخيراً»[٣]، إذًا فالنصّ هو منتج ثقافيّ كما يراه أبو زيد، وليس نصًّا سماويًّا، «ففي مرحلة تشكيل النصّ في الثقافة تكون الثقافة عاملاً فاعلاً والنصّ منفعلاً»[٤].

ولا شكّ أنَّ هذا الادّعاء باطل من وجوه؛ الأوّل: لو سلّمنا جدلاً أنَّه من صنع الواقع، لكان النصّ محدودًا على علوم ومعارف ذلك العصر ولا يتعدّاها إلى المستقبل أو إلى

١- ينظر: الزرقانيّ، محمد بن عبد العظيم، مناهل العرفان، ١/ ٩٧.
٢- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٢٠٦.
٣- م.ن، ٩٩.
٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ٢٠٠.

الماضي السحيق، والحال أنَّ القرآن الكريم ذكر من أخبار الماضين ما كانت ثقافة ذلك العصر عاجزة عنه كقصص الأمم الغابرة، ومن أخبار المستقبل ما عجزت عنه العقول كالأخبار بالمغيّبات، ومن الأسرار ما لم تكشفه العلوم الحديثة إلى الآن، فكيف يكون منتجًا ثقافيًّا ووليدًا لبيئته، والثاني: لو كان النصّ منتجًا ثقافيًّا كما زعم، لكان هناك تطابق وتشابه مع منتجات البيئة الثقافيّة آنذاك، لا سيما أنَّ بيئة النزول كانت خصبة من حيث النتاج الأدبيّ، فالعرب كانوا من أرباب الفصاحة والبلاغة، وكانوا يتفاخرون بإقامة الأسواق الأدبيّة من الشعر والنثر، ولو كان النصّ منتجًا ثقافيًّا لكان من قبيل ذلك، والحال يفضح زعمهم ويسفّه مدعاهم، فقد عجز عن مجاراته أرباب الفصاحة وأقر بإعجازه روّاد البلاغة، وشهد له العدوّ قبل الصديق، والثالث: أنَّ واقع النصّ وتاريخه يسفّه ما ذهب إليه الحداثيّون، فكثير من آيات القرآن الكريم لم تنزل إلّا بعد تلبّث وطول انتظار، كآيات تغيير القبلة، وآيات سؤال المشركين عن أصحاب الكهف، وحادثة الإفك وغيرها، والرابع: ولو تنزّلنا بأنَّه منتج ثقافيّ، فلماذا جاءت فيه الأسرار ولم تتمكّن البشريّة إلى الآن من معرفتها، كحقيقة الروح التي لم يعلمها حتّى النبيّ ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، وكذلك ميقات يوم القيامة، وغيرها من الأسرار الخفيّة إلى الآن.

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق الماركسيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: مفهوم الماركسيّة

تُعدّ الماركسيّة حركة فلسفيّة أكثر من كونها حركة فكريّة ناتجة من صراع دينيّ، كما هو حال العلمانيّة؛ لأنَّها نشأت بين أحضان المنظّرين الغربيّين، كهيجل[1]،

١- جورج فيلهلم فريدريش هيغل، فيلسوف ألمانيّ ولد عام ١٧٧٠م في شتوتغارت ألمانيّة. عمل هيغل في الجامعة محاضرًا متعاونًا -دون راتب- بعد أنَّ قدم أطروحة دكتوراه في علم الفلك، يعتبر من أحد أهمّ الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهمّ مؤسّسي المثاليّة الألمانيّة في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلاديّ. طوّر المنهج الجدليّ الذي أثبت من خلاله أنَّ سير التاريخ والأفكار يتمّ بوجود الأطروحة ثمّ نقيضها ثمّ التوليف بينهما. كأنَّ هيغل آخر بناة «المشاريع الفلسفيّة الكبرى» في العصر الحديث كان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصر، تُوفيّ عام ١٨٣١م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٥٧٠.

وفويرباخ[١]، ولكنّها تبلورت وأخذت شكلها النهائيّ على يد كارل ماركس[٢]، وعبر الأخير حظيت بتسميتها[٣]، وتقوم هذه الفكرة على مبدأ ثابت هو استبعاد الله تعالى عن الفلسفة والحياة العمليّة، فهم يرون أنَّه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله تعالى، فإنَّه يحطّ من شأن نفسه، ولا شكّ بأنَّ هذه من بنات أفكار فيورباخ[٤]، والمذهب الماركسيّ وإنْ بدا أنَّه محاولة في مجال الاقتصاد، ولكن معالمه الأبرز ظهرت في المجال الدينيّ، حيث كانت محاولاته قاسية؛ لأنّهُ تبنّى مطاردة الدين بدعوى أنَّه مخدّر الجماهير في صرفهم عن حقوقهم إزاء طبقة الملّاك من الإقطاعيّين وأصحاب رؤوس الأموال، وعليه فإنَّ فكرة محاربة الدين في التيّار الماركسيّ أخذت تتنامى في أحضان المجتمع الغربيّ، وكانت هذه الفكرة هي باكورة العمل والخطوة الأولى التي سار عليها منظّرو التيّار الماركسيّ؛ إذ يقول ماركس: «إنَّ نقد الدين هو الأساس لكلّ نقد»[٥]، لقد كان للماركسيّة أثرها المقصود في الفكر العربيّ المعاصر، فقد تمّ تكريس الجهود من أجل نشر هذا الفكر في البلاد العربيّة، حتّى قال أحدهم: «لا زلت مقتنعًا أنَّ الأمّة العربيّة إلى الآن تتلمذ على يد الماركسيّة التاريخيّة»[٦]، فهم يقودون حربًا شرسة ضدّ عبادة المطلقات لأنَّهم يعتقدون أنَّها تجعل الشعوب في سبات تامّ، وعليه لا بدّ من ثورة ثقافيّة تعمّ أروقة المجتمع وتُسيّد المنهج الحديث على صورته

١- لودفينغ فويرباخ، فيلسوفًا أنثروبولوجيًّا ألمانيًا مشهورًا، ولد عام ١٨٠٤م، حصل فويرباخ على شهادة جامعيّة من جامعة هايدلبرغ بنيّة السعي وراء مهنة في الكنيسة، من خلال تأثير البروفيسور كارل داوب، توجّه إلى الاهتمام بفلسفة هيغل السائدة آنذاك، وبالرغم من معارضة أبيه، سجّل في جامعة برلين من أجل دراسة الفلاسفة اشتهر بكتابه «جوهر المسيحيّة»، والذي قام بنقد المسيحيّة، وكأنَّ مؤثرًا للغاية بأجيال من المفكّرين اللاحقين، بما فيهم كارل ماركس، وفريدريك أنجلز، وريتشارد فاغنر، وفريدريك نيتشه. تُوفيّ عام ١٨٧٢م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٢١١.

٢- كارل ماركس، فيلسوف ألمانيّ من أصول يهوديّة، ولد عام ١٨١٨م في مدينة بروسيا بألمانيا، التحق بجامعة برلين للدراسة وقع تحت تاثير الفلسفة المثاليّة/ امتهن الصحافة لفترة وجيزة ثمّ طورد من قبل السلطات حتّى سافر إلى فرنسا ثمّ انكلترا التي أمضى فيها حياته كاملة، حيث التقى بفردريك أنجلز وعبر الأخير اطّلع على أحوال الطبقة العاملة، من أبرز مؤلّفاته كتابه راس الماس، تُوفيّ عام ١٨٨٣م. ينظر: عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٣٢.

٣- ينظر: الطعان، أحمد، العلمانيّون والقرآن، ٦٤٧.

٤- ينظر: كوليز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ٣٥١.

٥- أنجلز، كارل ماركس فريدرك، حول الدين، ٣٣.

٦- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخيّ، ٦٨.

التي ظهر بها في بقعة معيّنة لا في ثوب الماضي[١].

لم يكن الفكر الماركسيّ العربيّ الحداثيّ ومن ورائه الاستشراق بمستوى من البساطة حتّى يعلنوا الحرب المباشرة على الإسلام، فطبّقوا مبادئ لينين والشيوعيّة في مهادنة الأديان حتّى يتمّ امتصاص ردود الفعل التي يمكن أنْ تحدث نتيجة الأفكار الجديدة، فلجأوا إلى أسلوب المهادنة حتّى يتمّ تقبّل فكرتهم عن المجتمع أوّلاً ثمّ تتمّ المهاجمة والقضاء على الخصم ثانيًا عبر تفريغ الإسلام من محتواه واستبدال ذلك المحتوى بالأطلال الماركسيّة؛ لذلك يرى بعض الحداثيّين العرب أنَّ ماركس يمثّل الإسلام الصحيح -حسب زعمهم- أحسن تمثيل عبر إلغاء المؤسّسة الدينيّة التي تمثّل الإسلام تمثيلاً خاطئًا[٢]، ولم تقف الانعكاسات الماركسيّة على التفسير الحداثويّ عند هذا الحدّ؛ بل ذهبوا إلى أنَّ كلّ أئمّة العلم المادّيّين -ماركس، دارون[٣]، أنجلز[٤]، وغيرهم- هم أئمّة التصوّف المتّقين[٥]، وعليه فإنَّ الماركسيّين قد جعلوا من الإسلام ثورة لإعادة بناء الفرد العربيّ وإعادة تخطيط المجتمع العربيّ كي تنسجم مع خلفيّاتهم العقديّة المستوردة؛ لذا فقد اعتبروا أنَّ النبيّ ﷺ كان أحد الحنفاء الثائرين ضدّ الطبقيّة والثراء في المجتمع آنذاك، وكون الكعبة هي واحدة من عدّة كعبات، ولكن الطرق التجاريّة هي من جعلتها تتميّز، ويحاولون ترسيخ فكرة أنَّ

١- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخيّ، ٢٢٤.

٢- ينظر: النيهوم، الصادق، محنة ثقافة مزورة صوت الناس ام صوت الفقهاء، ١٨٢.

٣- تشارلز داروين، عالمُ أحياء وطبيعة، وجيولوجيٌّ إنجليزيّ ولد عامَ ١٨٠٩م. كان الخامسَ من بين ستة أبناء لعائلة ثريّة، اكتَسبَ داروين شَهرته كمؤسّس لنظريّة التطوّر والتي تَنصّ على أنَ كلّ الكائنات الحَية على مر الزَمان تَنحَدر منً أسلاف مُشتركة، وكَذلك الصراع من أجل البقاء لهُ نفس تأثير الاختيار الصناعيّ المُساهم في التكاثر الانتقائيّ للكَائنات الحيّة، تُوفيّ عام ١٨٨٢م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٤٧٣.

٤- فريدرك أنجلز، منظّر سياسيّ وفيلسوف ألمانيّ يُلقّب بـ أبو النظريّة الماركسيّة بالإضافة إلى ماركس، ولد عام١٨٢٠م في بارمن، بروسيا نشر كتابه حالة الطبقة العاملة اعتمادًا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصيّة، أصدر مع ماركس، بيانهما المشهور ببيان الحزب الشيوعيّ، والذي يسمى اختصارًا البيان الشيوعيّ. فيما بعد، ساعد كارل ماركس ماديًّا من أجل أن يكتب هذا الأخير كتابه الرأسمال، بعد وفاة ماركس، نشر إنجلس الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب، إضافة إلى ذلك، نظم إنجلز مختلف تخمينات كارل ماركس، مما أعطى الجزء الرابع من كتاب الرأسمال، وتُوفيّ في ١٨٩٥م. ينظر:

https//ar.wikipedia.org/wiki.

٥- ينظر: شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ٥٢٦.

الواقع هو من يصنع الوعي المجتمعيّ وليس العكس[١]، وهنا نصل إلى نتيجة واحدة وهي أنَّ انعكاسات الفكر الماركسيّ على التفكير الحداثيّ قد بلغت حدًّا لا يمكن أنْ يصدّقه أبسط العقول على أنَّه أمر قد حدث مصادفة؛ بل هو مما جادت به الأيادي الخفيّة على تلامذتها.

المطلب الثاني: الماركسيّة عند المستشرقين

إنَّ الحديث عن الماركسيّة في الفكر الغربيّ يكون على ثلاثة أصعدة، الأوّل: صعيد الشخصيّات الاستشراقيّة، الذي يمكن القول فيه إنَّ مؤسّس الماركسيّة قد وُصِفَ بأنَّه مستشرق؛ لأنَّ ماركس قد شارك المستشرقين أسلوبهم القائم «على تمييز وجودي ومعرفيّ بين الشرق والغرب، وهكذا فقد تقبّل عدد كبير من الشعراء والروائيّين والفلاسفة والمنظّرين السياسيّين والاقتصاديّين والإداريّين الاستعماريّين، التمييز الأساس بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق المفصليّة من النظريّات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعيّة والتقارير السياسيّة التي تتعلّق بالشرق: سكّانه وعاداته وعقله ومصيره، وهذا الاستشراق يمكن أنْ يستوعب إسخيلوس وفيكتور هوجو ودانتي وكارل ماركس...»[٢]، وهنا قد أُدخل المفكّرون الغربيّون في حقل الاستشراق بناءً على النظرة الفوقيّة التي يتحلّى بها كلّ هؤلاء تجاه الشرق، فهي وإنْ اختلفت في الشكل إلّا أنَّ المضمون واحد «الذين كتبوا عن الشرق من رينان إلى ماركس... رأوا أنَّ الشرق جهة تتطلّب من الغرب العناية وإعادة البناء وحتّى الخلاص»[٣]، وحينما يُطالب سعيد بالأدلّة على ادّعائه «يُجيب عن هذه الازدواجيّة في الفكر الماركسيّ تجاه «القوى الآسيويّة» أو «المسلمة»، بجعلِه تحليلات ماركس الاقتصاديّة ملائمة تمامًا لجهود الاستشراق المعتادة، حتّى لو كانت القضيّة تُثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانيّة وتعاطفه مع معاناة البشر، لكن الرؤية الاستشراقيّة هي التي تفوز آخر الأمر، وهذا يعني أنَّ رؤية ماركس للمجتمعات الشرقيّة مشبعة

١- ينظر: الطعان، أحمد، العلمانيّون والقرآن، ٦٥٦.

٢- سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، ٤٥.

٣- م.ن، ٢٠٦.

بصورة صنعها المستشرقون، أو على الأصحّ صورة تستعيد الأدبيّات الاستشراقيّة التي أنشأها الغرب لنفسه وللآخر ابتداء من عصر الأنوار»[١]، فإذا كان هذا حال مؤسّس الماركسيّة، فما بالك بمن أعتنق الماركسيّة.

ومن أبرز الشخصيّات الاستشراقيّة الأخرى هو مكسيم رودنسون[٢]، الذي يُعدّ أبرز من اعتنق الفكر الماركسيّ وسعى إلى تبنّي فكرة تحديث العالم العربيّ على أساس زراعة الفكر الماركسيّ، وأيضًا كان يتبنّى النظام الجدليّ المادّيّ، ولا يعتقد بفكرة معاداة الساميّة في إطار زرع الفكر الماركسيّ؛ لذا تنقّل في البلاد العربيّة، فحضر انتفاضة الريف المغربيّة ضدّ الفرنسيّين، وكان له دور في بيروت في أثناء الحرب الأهليّة، وكان على اتصال بالماركسيّين العرب؛ لأنَّه يعتقد بوجود صلة بين الإسلام والشيوعيّة؛ لذلك كتب سيرة ذاتيّة للنبيّ محمّدﷺ وقال: «بطريقة لاشعوريّة قارنت محمّدﷺ بستالين»[٣]، وقد حاول رودنسون التوفيق بين الإسلام والماركسيّة عبر تبنّي فكرة المهادنة، وهي في الحقيقة تلفيق وليس توفيقًا، بل هي محاولة للدخول إلى الشرق الأوسط عبر حصان طروادة، والحال لا يختلف عند روجيه غارودي[٤]، الذي تبنّى الفكرة نفسها في محاولة وضع الإسلام على طريق الماركسيّة[٥]، وهذا هو حال كلود كاهن الذي يُعدّ من اليهود الذين روّجوا للفكر الماركسيّ، حيث كان يقرّ بالجدليّة المادّيّة في تعامله مع التراث الإسلاميّ[٦].

والثاني: صعيد الصحف التي تبنّت هذا الفكر وروّجت له، ومن أبرز هذه

١- يفوت، سالم، حفريّات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقيّ، ١٥.

٢- مكسيم رودنسون،، مستشرق فرنسيّ، ولد بباريس في ١٩١٥، وحصل على الدكتوراه في الآداب، واشتغل بالتدريس في كلّ من بيروت ودمشق بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٧، ثمّ رجع إلى بلاده، وكان عضوًا في الجمعيّة الآسيويّة ومعهد الدراسات العربيّة والإسلاميّة. ينظر: مظاهري، محمد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة دراسة تحليليّة، ١٥.

3- https//omarjasim.org

٤- روجيه غاوردي، مستشرق فرنسيّ، ولد ١٧ يوليو ١٩١٣، اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢م، وتزوّج من فتاة عربيّة حصل جارودي على درجة الدكتوراه الأولى سنة ١٩٥٣ من جامعة السوربون عن النظريّة المادّيّة في المعرفة، وتُوفيّ في - ١٣ يونيو ٢٠١٢.للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1

٥- محمود، مصطفى، الماركسيّة والإسلام، ٧٧.

6- https//omarjasim.org/201607/05//%D8%A7

الصحف صحيفة كومونسيت السوفيتيّة[١]: «إنَّ بين الاشتراكيّة العلميّة -الماركسيّة- والأديان السماويّة -الإسلام- صراعًا مستمرًّا»[٢]، ثمّ تحاول الصحيفة بيان السياسة الماركسيّة في نشر فكرها عبر عقد هدنة بين الإسلام أو ما تسمّيه التراث الدينيّ والفكر الماركسيّ «وإذا اقتضت مراحل التحوّل الاشتراكيّ تعايشنا مع العقيدة الدينيّة أو إظهار الاهتمام بها في بعض الحالات، كما هو الحال في المناطق الإسلاميّة، فإنَّ هذا الاهتمام من قبيل التدبير المؤقّت»[٣]، ثمّ تكمل فكرة التحوّل والسياسة الماركسيّة تجاه التديّن «وفي بعض النظم الاشتراكيّة نجد جماعات من أصحاب المسؤوليّات وهم اشتراكيّون فكرًا واقتناعًا يمارسون الفروض الدينيّة ويشجّعونها، وهم يفعلون ذلك للسيطرة على زمام المعاقل الدينيّة لئلاّ تتحدّاهم وترى مرحلة التحوّل إلى الاشتراكيّة مرحلة قاسية، ونحن في الاتحاد السوفيتيّ قد لجأنا إلى ذلك في مناطقنا الإسلاميّة... ولكن من الضروريّ أنْ يأتي وقت تقرّر فيه القيادة الاشتراكيّة قرارًا حازمًا بألاّ مبرّر بعد للهدنة مع التراث الدينيّ»[٤]، لا شكّ أنَّ هذه الصحيفة قد كشفت النقاب عن المخطط السلطويّ للفكر الماركسيّ الذي يسعى إلى السيطرة على البلاد الإسلاميّة عبر مهادنة الدين حتّى يتقبّل الفكرة ثمّ تقضي على التديّن نهائيًّا عبر مخطّطاتها الموبوءة.

والثالث: صعيد تأسيس الأحزاب الماركسيّة في البلاد العربيّة، فنظرة يسيرة في تاريخ تأسيس الأحزاب الماركسيّة العربيّة نجد أنَّ جُلّ تلك الأحزاب قد تمّ تأسيسها على أيدي موفدين من مؤسّسة فرنسيّة تسمّى «الكومينترن»[٥]، وكان غالبيّتهم من

١- هذه الصحيفة هي صحيفة كومونسيت السوفيتيّة التي صدرت أوّل يناير ١٩٦٤م، لقد تبنّت الفكر الشيوعيّ وحاولت الترويج له عبر نشر المقالات الخاصّة بكبار قادة الفكر الشيوعيّ الماركسيّ. أمثال لينين وستالين وغيره، وهي صحيفة سياسيّة رسميّة للحزب الشيوعيّ السوفيتيّ.

٢- نقلاً عن: جريشة، علي، أساليب الغزو الفكريّ، ١٣٩.

٣- م.ن، ١٣٩.

٤- جريشة، علي، أساليب الغزو الفكريّ، ١٣٩-١٤٠.

٥- الكومينترن، هي منظّمة ماركسيّة تسمّى الجامعة الشيوعيّة لكادحي للشرق الأوسط، مقرّها في فرنسا هدفها نشر الثقافة الشيوعيّة، وعملت على استقطاب كبار الماركسيّين وتدريسهم في الجامعة لتلقّي التعليم الماركسيّة، ثمّ أعادهم إلى بلدانهم لنشرها. للمزيد ينظر: موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، ٢/ ٤٥٩.

اليهود والأقليّات الأخرى، ففي مصر يعدّ هنري كوريل[١]، مؤسّس الحزب الشيوعيّ المصريّ، يسانده في ذلك جملة من اليهود أمثال هلل شوارتز[٢]، مؤسّس حركة الآيسكرا في مصر ومارسيل إسرائيل[٣]، مؤسّس منظّمة تحرير الشعب، وهنري كوريل، مؤسّس الحركة المصريّة للتحرّر الوطنيّ (حمتو) وكذلك مؤسّسات أخرى «وإلى جانب حمتو كان هناك ١٢ مؤسّسة ماركسيّة لينينيّة منها النجم الأحمر وطليعة العمّال»[٤]، وهذه الحركات الماركسيّة اندمجت وأطلقت على نفسها رسميًّا الحزب الشيوعيّ المصريّ[٥]، وكان لها أكبر الأثر في بثّ الفكر الماركسيّ في تلك المجتمعات، إلى هذا يشير هلل شوارتز «أنَّ شبكة فكّ الرموز الماركسيّة تحلّ رموز المجتمع المصريّ بدقّة مذهلة»[٦].

والحال لا يختلف كثيراً في العراق، فقد تأسّس الحزب الشيوعيّ العراقيّ على يد مجموعة من اليهود كان من أبرزهم يوسف سلمان[٧]، ونوري روفاييل[٨]، وغيرهم

١- هنري كوريل، ناشط سياسيّ مصريّ من أصول يهوديّة، ولد في عام ١٩١٤م، أسس منظّمة شيوعيّة في مصر، أسّس حركة التحرّر الوطنيّ المصريّ وأحد مؤسّسي الحزب الشيوعيّ المصريّ، ساهم في دعم عدّة حركات تحرّريّة إلى أنَّ تم اغتياله في باريس في ٤ مايو ١٩٧٨. وقد دفن في مقبرة بير لاشيز وهي أكبر وأشهر مقابر باريس. ينظر: كوريل، هنري، رجل من طراز فريد، ٢١. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٢- هلل شوارتز، هو يهودي مصريّ، كان مؤسّس حزب الشراره اسكرا سنة ١٩٤٢، وهو حزب سياسيّ شيوعيّ ماركسيّ صغير الذى اندمج فى الحزب الشيوعيّ المصريّ حدتو وكان واحدًا من المجموعات السياسيّة المصريّة التي تدعو إلى الاستقلال التامّ عن بريطانيا العظمى قبل الثورة المصريّة سنة ١٩٥٢، وتمّ اعتقاله فى السجون المصريّه بسبب أفكاره. كانت حزب الشراره طرفًا طليعيًا «أكّد على الحاجة إلى تعبئة احتياطيّ ثوريّ للوعي والمثقّفين الماركسيّين من أجل إنشاء قاعدة سليمة يمكن أنَّ يتّبعها النشاط الشعبيّ». ينظر: https//arz.wikipedia.org/wiki/

٣- مارسيل اسرائيل، يهوديّ ماركسيّ ورجل أعمال مصريّ، آمن بالماديّة الديالتيكيّة والتاريخيّة، كان والده يمتلك مصنعًا في مصر شاهد بأم عينيه الاستغلال والحرمان للطبقة العاملة؛ لذلك توجّه نحو الشيوعية؛ لذا قال مقولته الشهيرة «انطلاقًا من هذا المصنع وبسببه اخترت الشيوعيّة». ينظر: كوريل، هنري، رجل من طراز فريد، ٦.

٤- الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ٢/ ٤٥٩.

٥- كوريل، هنري، رجل من طراز فريد، ٩١.

٦- م.ن، ٧.

٧- يوسف سلمان يوسف، أوّل الناشطين السياسيّين في العراق، كما يعتبر من المؤسّسين للحزب الشيوعيّ في العراق، وُلد في قرية برطلة في محافظة نينوى عام ١٩٠١م لعائلة مسيحيّة سريانيّة، عند بلوغه السابعة انتقلت عائلته طلبًا للعمل إلى البصرة وأدخل مدرسة السريان الابتدائيّة، وبعد تخرجه منها دخل مدرسة الرجاء العالي الأمريكيّة. وأعدم عام ١٩٤٩م. https//ar.wikipedia.org/wiki

٨- نوري روفائيل، شيوعيّ عراقيّ وُلد عام ١٩٠٥ في بغداد، ودرس الابتدائيّة في مدرسة الكلدان الواقعة في عكَد النصارى وبعد أنَّ أنهى الابتدائيّة والمتوسطة سافر إلى بيروت عام ١٩٢٣ والتحق بالجامعة الأمريكيّة هناك، وعاد إلى العراق حاملاً شهادة في هندسة الطرق والجسور. عمل أستاذًا لمادة الرياضيّات في إحدى الثانويّات بين الأعوام

وبدأت الحلقات الماركسيّة تنتشر حتّى عام ١٩٣٥م، حيث طاردت السلطات تلك الحركة عندها هاجر يوسف سلمان إلى لبنان وانتمى للحزب الشيوعيّ الفرنسيّ الذي أوفده إلى باريس ليتلقّى المبادئ الماركسيّة في الجامعة الشيوعيّة لكادحي الشرق التابعة للكومينترن، ثمّ عاد إلى بغداد ليعمل على إعادة الحزب الشيوعيّ الذي ضمّ الأقليّات من الآشوريّين واليهود[١]، ولعلّ الأصعدة التي عُرِضت تفصح عن نوايا الماركسيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

المطلب الثالث: الماركسيّة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

ما من شكّ في أنَّ الماركسيّة لدى مفكّري الدراسات القرآنيّة المعاصرة تتجذّر من المقولة الآتية: «لا يهمّنا كثيراً أنْ نعرف بالضبط من أين استقى المفكّر العربيّ هذه النظريّة الماركسيّة، هل أخذها مباشرة من ماركس؟ أم تلقّفها من الثقافة الشائعة في الغرب أو من التأليف التاريخيّ الجامعيّ الذي كثيراً ما يختصرها ويعرضها بعبارة مستساغة لغير معتنقيها؟ بل يمكن القول إنَّ التأثير غير المباشر هو أكثر دلالة، إذ يكسب النظريّة طابعًا موضوعيًّا مفروضا فرضًا على وجدان العرب»[٢]، وبناء على تلك المقولة يظهر أنَّ مجالات السلطة الماركسيّة متعدّدة بين التأثير المقصود والفرض الوجدانيّ والتبعية الغربيّة والأخذ غير المباشر؛ لذا فقد كانت الماركسيّة حاضرة وبقوّة عند المفكّرين الحداثيّين أمثال معين بسيسو[٣]، الذي خالطت الماركسيّة عقله وتشرّب بها وأخذ يجهر بالماديّة ويتجاوز على الذات الإلهيّة في كتاباته وقصائده[٤]، فأدنى نظرة في أشعاره تفوح منها رائحة الماركسيّة بقوّة، ويقول أحد الحداثيّين

(١٩٣٠- ١٩٣١)، ثمّ التحق بواحدة من أكبر الجامعات الأمريكيّة بمجال الهندسة MIT في ولاية ماسيجوسيس بين الأعوام (١٩٣١-١٩٣٣) وتُوفيّ عام ١٩٨٥م.

https//www.algardenia.com/maqalat/3478717-42-07-30-03-2018-.html

١- ينظر: الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسيّة، ٢/ ٤٠١-٤٠٢.

٢- العروي، عبد الله، الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، ١٧٨.

٣- معين توفيق بسيسو، شاعر فلسطينيّ ولد في غزة سنة ١٩٢٧م، درس في غزّة ثمّ أكمل تعليمه في القاهرة بالجامعة الأمريكيّة، ثمّ عمل كمدرّس في مدارس وكالة الغوث الدوليّة في غزّة، ثمّ مديرًا لمدرسة مخيّم جباليا اعتنق الشيوعيّة وأصبح أمينًا عامًا للحزب الشيوعيّ الفلسطينيّ في قطاع غزة، وظلّ معينُ عضوَ اللجنة المركزيّة للحزب حتّى وفاته ١٩٨٤م. ينظر: موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ١٥٦-١٦٠.

٤- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ٢٠٦

العرب: «لقد تأثر النقد الماركسيّ العربيّ بالكهنوتيّة في بداية الخمسينات من هذا القرن، وما إنْ بدأ يتخلّص من هذا التبسيط المخلّ والنظرة الأحاديّة والاختزال الأيديولوجيّ، بل السياسيّ للفنون، ومن ثمّ المصطلحات الغامضة الاستعلائيّة، حتّى هبّت رياح الحداثة في السبعينات وقد تلبّستها طقوس الكهنوت وأسراره، أي أنَّ التخلف المعرفيّ ظلّ ساري المفعول داخل أكثر الأفكار عقلانيّة، ولكنّه ترك الماركسيّة وغزا الحداثة ولم يكن انتقال هذا الوباء من المصادفات...»[١]، ومن ثمّ فإنَّ السلطة اللاهوتيّة الغربيّة لا زالت ملازمة لتصدير الفكر الماركسيّ للشرق.

أمّا حسن حنفي فها هو يعلن عن ماركسيّته بكلّ صراحة «... لذا فإنَّ إيمانيّ يكفّرني كما أنَّه يكفّرك أيضًا، وبالتالي فإنَّ القضيّة بيننا هي التحدّي... وأعتقد أنَّ الإخوة العلمانيّين يستعجلون التقدّم أنَّه يريدونه إيجابيًّا فقط، وأنا أُريد أنْ أمنع عوائق التقدّم أي أعمل للتقدّم سلبًا إذا جاز التعبير، فإذا ما استطعت ذلك عندئذ أسلّم المجتمع العربيّ إلى الإخوة العلمانيّين لكي يبنوه إيجابًا ومن ثمّ أنا مقدَّم لهم، أنا شاب ماركسيّ وهم ماركسيّون شيوخ وهذا تقسيم لأدوار العمل... أمّا فيما يتعلّق بمضمون الوحي وحادث الوحي فكما بينت لكم أنا مفكّر وضعيّ أقصد أنا وضعيّ منهجيّ ولست وضعيًّا مذهبيًّا. إنَّ كلّ ما يخرج عن نطاق المادّة والحسّ والتحليل أضعه بين قوسين»[٢]، أي أنَّ حنفي كان من أتباع المادّيّة الجدليّة وهو عين الماركسيّة ونعلم ما بثّ حنفي في التراث الإسلاميّ وكيف كانت إثاراته في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر دراسته الماركسيّة للوحي.

والحال لا يختلف كثيراً عند الجابري الذي كان يؤمن بالفلسفة الماركسيّة الفرنسيّة؛ لأنّه تبنّى مبدأ المزاوجة بين الماركسيّة والبنيويّة، وهذا الخطّ كان مشهوراً في الماركسيّة الفرنسيّة، فقد تبنّاه رسميًّا في كتاباته متأثّرًا بالمستشرقين، حتّى صرّح بذلك قائلاً: «إنّني لا أنكر أنيَّ استفدت كثيراً من كتابات المستشرقين، وقد

١- دكروب، محمّد، محنة الشعر العربيّ الحديث في العلاقة بين الناقد والكاتب والقراء، ٢٢٠. نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة، ١٥٧.

٢- حنفي، حسن، الحداثة والإسلام، ١٥

حصل هذا خصوصًا عندما كنت طالبًا، وخصوصًا في المراحل الأولى من عملي الجامعيّ»[١]، حتّى قيل: «فكم هو مهيّج للشفقة والرثاء أنْ يكون المفكّر العربيّ الذي يرى نفسه تجسيدًا للحداثة والعقل يسعى لا ثبات شرعيةّ أفكاره من خلال معادلة العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين في نصوص ماركس»[٢]، وبهذا كفانا الجابري في إثبات السلطة الماركسيّة عليه عبر تصريحه هذا وعبر تبنّيه مبدأ المزاوجة الماركسيّ الذي تسير عليه المدرسة الفرنسيّة الذي اتّبعه بحرفيّة تامّة.

والماركسيّة عند العروي لا يحتاج بيانها إلى مزيد مؤونة؛ إذ يقول: «والماركسيّة هي ذلك النظام المنشود الذي يزوّدنا بمنطق العالم الحديث؛ لأنَّنا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة، ولم نستوعب بنيته الكامنة، أي المنطق الديمقراطيّ الليبراليّ، فإذا تعرّفنا عليه مجزّأً، كلّ قطعة مفصولة عن الأخرى، كالاقتصاد عند ستيوارت مل، والاجتماع عند كونت، والفلسفة عند وليم جيمس، والأخلاق عند روسو... فإنّنا لم نتوصّل أبدًا إلى روح العصريّة ومفهوم المعاصرة سنبقى مشتّتي الأذهان تلاميذ بلا نباهة غرباء عالم شيّد بجوارنا وربما على أرضنا نستلذّ به ولا نتوصّل إلى فهم نواميسهم الماركسيّة، وهي أفضل طريق لاستيعاب ذلك المنطق، ولكي تلائم ذهنيّاتنا ووضعيّاتنا»[٣]، وبهذه المقولة تتجلّى السلطة واضحة بلا عناء، فهو يذهب إلى أنَّ الماركسيّة هي النظام الذي عبره يمكن فهم التجربة العالميّة كاملة.

ومن روّاد الدراسات القرآنيّة الماركسيّين الطيب تيزيني الذي تبنّى الفكر الماركسيّ في دراساته، حتّى قيل فيه: «لقد استعار الطيب تيزيني أدوات ماركس ومناهجه وتصوّراته وفلسفته بحيث عمل على تمثّلها والعمل تاليًا على إعادة إنتاجها من خلال تبيئتها عربيًّا لتصير ملائمة للتعامل مع المسائل والقضايا والمشكلات التي يفرزها الواقع العربيّ المعيش، وبناءً عليه أصبح المنهج المادّيّ الجدليّ بمنزلة المعيار الأساس -عنده- الذي يصلح للحكم على أيّ فكرة أو رأي»[٤]، ومن دعاة

١- الجابري، محمد عابد، الحداثة والتراث دراسات ومناقشات، ٣٠٨.

٢- السكران، التأويل الحداثيّ للتراث، التقنيات، ٧٢.

٣- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخيّ، ٦٣.

٤- علاء الدين، غسّان محمّد، النقد الأيديولوجيّ عند الطيب تيزيني محمد عابد الجابري أنموذجًا، ١٣٩.

الفكر الماركسيّ ومعتنقيه «فؤاد زكريّا»[١] الذي يرى أنَّ الماركسيّة حركة ناجحة، ولكنّها لم تدم طويلاً في العالم الإسلاميّ، ففي مصر لم تستمرّ أكثر من عشرين عامًا، وفي السودان لم تدم أكثر من سنتين، وكذلك في باكستان بضع سنين ويتعذّر لفشل الفكر الماركسيّ بأنَّ التجربة خلت من التطبيق «وخلال هذه الفترة القصيرة لم تكن هناك جدّيّة كافية في التطبيق»[٢].

وكذلك من الشخصيّات السياسيّة التي حملت الفكر الماركسيّ مصطفى خليل[٣]، الذي يقول: «أودّ أن أطمئنكم إنّنا في مصر نفرّق بين الدين والقوميّة ولا نقبل أنْ تكون قيادتنا السياسيّة مرتكزة إلى معتقدات دينيّة»[٤]، فكلمة «نطمئنكم» يُفهم منها أنَّ هناك رسالة وُجهت لمن يمارس السلطة الماركسيّة في الشرق الأوسط، وهذا القول كان في إسرائيل إبان الندوة التي حضرها الساسة المصريّون هناك، وبهذا يُزاح الستار عن مدى السلطة الماركسيّة وإلى أيّ حدّ وصلت، والحال كان أشدّ وطأة عند الزعيم الصوماليّ «محمّد سياد بري»[٥]، الذي كان من أبرز الماركسيّين في الشرق الأوسط الذي أصدر مجموعة من النصوص التي تبنت المذهب الماركسيّ مثل المساواة بين

١- فؤاد حسن زكريا، مفكّر وأكاديميّ وأستاذ جامعيّ مصريّ متخصّص في الفلسفة. ولد عام ١٩٢٧م، تخرّج من قسم الفلسفة بكلّيّة الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٤٩. نال الماجستير عام ١٩٥٢ والدكتوراه عام ١٩٥٦ في الفلسفة من جامعة عين شمس، عمل أستاذًا رئيسًا لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس، عمل أستاذًا للفلسفة ورئيسًا لقسمها في جامعة الكويت ترأس تحرير مجلّتي «الفكر المعاصر» و«تراث الإنسانيّة» في مصر. عمل مستشارًا لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانيّة في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة وتولى منصب مستشار تحرير سلسلة عالم المعرفة الكويتية. تُوفيّ عام ٢٠١٠م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٢- نقلاً عن: القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجه، ١٧٠.

٣- مصطفى خليل، سياسي مصريّ. ولد في القليوبية، عام ١٩٢٠م، درس في كلّيّة الهندسة وتخرّج منها في عام ١٩٤١م، ابتعث إلى الدكتوراه، وحصل عليها من جامعة إلينوي في الولايات المتحدة الأمريكيّة عام ١٩٥١. كان رئيس وزراء مصر بين عامي ١٩٧٨ و١٩٨٠، ووزيرًا للخارجية بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠. تُوفيّ عام ٢٠٠٨م. ينظر: https//www.marefa.org/

٤- نقلاً عن: الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجه، القرضاوي، ١٧٦.

٥- محمّد سياد بري، سياسيّ صوماليّ ماركسيّ ولد عام ١٩١٩ م والرئيس الثالث لجمهورية الصومال الديموقراطيّة، ترأّس المجلس العسكريّ الذي جاء إلى السلطة في انقلاب عام ١٩٦٩م واعتمد الاشتراكيّة مبدأ في حكمه. كما استنسخ التجربة الصينيّة في القطاع الزراعيّ والبنى التحتيّة، وأمّم أيضًا جميع المصارف والمصانع الأجنبيّة التي كانت تعمل في البلاد آنذاك، واعتمد أيضًا الطريقة الجديدة لكتابة اللغة الصوماليّة باستخدام الأحرف اللاتينيّة بدل العربيّة، حرمت حكومته الولاء للعشيرة في مقابل تقوية الولاء للسلطة المركزيّة، وفي وقت لاحق قوّى سياد بري الخصومات العشائريّة لتحويل الرأي العام بعيدًا عن نظامه الذي لم يكن يحظى بشعبيّة، مما مهّد لصراعات بين النظام وتلك العشائر أطيح بنظامه في سنة ١٩٩٠ م بعد صراع مسلّح مع جماعات المعارضة المسلحة، تُوفيّ عام ١٩٩٥م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

الرجال والنساء في الميراث، وجعل الإسلام دينًا ثوريًا، أي يجب أنْ تتغير الأحكام فيه[١]، لا بدّ أنَّ السلطة جعلت بري أكثر جرأة من غيره في تطبيق المبادئ الماركسيّة.

وهنا يقف البحث على مدى قوّة الاستشراق في ترسيخ الماركسيّة وانتشارها في الوسط الإسلاميّ وعلى كافة المستويات السياسيّة والأدبية والدينيّة التعليميّة، وذلك عبر إنتاج شخصيّات حاملة لهذا الفكر المستورد وزجّها في مفاصل التراث الإسلاميّ لكي تؤدّي دورها في تغيير قيم المجتمع الإسلاميّ وأفكاره وتزويده بأخرى ذات حلّة غربيّة.

المطلب الرابع: تطبيق لسلطة الاستشراق الماركسيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

من أبرز التطبيقات التي عكست الفكر الماركسيّ على الدراسات القرآنيّة المعاصرة ما ذهب إليه محمد شحرور من القول بأنَّ آيات الأحكام ليست من القرآن الكريم، ومن المؤكّد أنَّ مصدريّة شحرور في هذا الطرح مصدريّة غربيّة؛ إذ نجده يتابع المستشرق «أوجست كونت»[٢]، في تعريفه للحقيقة الموضوعيّة، وعلى أساس ذلك بنى شحرور آراءه التفسيريّة وتوصّل إلى أنَّ آيات الأحكام ليست من القرآن الكريم؛ إذ يقول: «لا يمكن أنْ نرى آية واحدة من آيات الرسالة -الأحكام- فيها عبارة (قال الله)؛ لأنَّها لو جاءت بهذه الصيغة (قال الله صلوا) (قال الله صوموا) مع الأخذ بالحسبان أنَّ قول الله هو الحقّ ﴿**قَوْلُهُ الْحَقُّ**﴾، فهذا يعني أنَّ الصلاة والصوم حقيقة موضوعيّة موجودة خارج الوعي، ولأصبحت الصلاة والصوم ناموسًا لا يمكن مخالفته، ولرأينا أنَّ الناس صلوا وصاموا من دون أنَّ يكون لهم أيّ خيار في ذلك، ولأصبحت الصلاة والصوم كعمليّة هضم الطعام ونبض القلب يلتزم الناس بأدائها آليًّا، ومن هنا وللدقّة وجب علينا أنْ لا نطلق عبارة (قال الله) على الأحكام؛ بل نقول أمرنا الله بالصلاة، وأمر الله

١- جريشة، علي، أساليب الغزو الفكريّ للعالم الإسلاميّ، ١٣٧.

٢- أوجست كونت، فيلسوف فرنسيّ وضعيّ، ولد لأسرة شديدة التعلّق بالكاثوليكيّة، كان يعاني من أمراض نفسيّة، حاول الانتحار أكثر من مرّة، تأثّر بالفيلسوف سان سيمون واختلف معه، يعدّ رائد علم الاجتماع الحديث ورائد المدرسة الوضعيّة. للمزيد ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ٤٩٨-٥٠٢.

بالصيام... فإذا قُلنا قال الله صلّوا وكان هناك أناس لا يصلّون، فهذا يعني أنَّ قوله غير نافذ، وهذا يناقض قانون (قوله الحق)»[١]، وهنا نجد أنَّ شحرور يحاول التحاذق في تركيزه على المصطلح، وهو يروم تطبيق عقيدته التي استلهمها من المستشرقين، لا سيّما كونت، أي المادّيّة والتي تقول ما يدرك في الحواس فهو موجود وما لم يدرك فهو وهم، ويردّ عليه بعدّة أمور منها: أنَّ خروج بعض الناس عن أوامر الله تعالى وأحكامه لا يخلّ بتلك الأوامر والأحكام؛ بل يخلّ بالناس أنفسهم؛ لأنَّ الله تعالى أنزل التكاليف والأوامر لتنظيم حياة الناس[٢]، ثمّ إنَّ كلمة قوله الحقّ قد ورد في تفسيرها أنَّ أوامر الله تعالى في القرآن هي الصدق والعدل، أي أنَّ الله تعالى لا يأمر إلّا بالعدل والصدق، فمن شاء أطاع ومن شاء عصى، وعليه فلا علاقة لصدق الأوامر بطاعة الناس[٣]، ونقول هنا ما علاقة شحرور المتخصّص بالهندسة بتفسير كتاب الله؟ وهو بعيد عنه كلّ البعد، لا ريب أنَّها يد الاستشراق الماركسيّة.

ومن التطبيقات الأخرى التي يمكن أنْ تُظهِر مدى السلطة الماركسيّة في حقل الدراسات القرآنيّة، هو بحث المحكم والمتشابه ففي مفهوم المفكّرين الذين وقعوا تحت التأثير الماركسيّ معنى آخر غير المعنى الذي يريده مفسرو النصّ القرآنيّ، وهذا الفكر لم يكن غريبًا عليهم، فكثير من المفكّرين نظر إلى المحكم والمتشابه بنظرة خاصّة عبر جعل المتشابه أصلاً؛ ليتذرّعوا بأنَّ النصّ القرآنيّ مخترق، لا سيّما في دراستهم لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)، لقد وردت عدة تفسيرات حداثويّة ذات صبغة ماركسيّة للآية، منها رأي أبو زيد من أنَّ الآية تتحدّث عن حركة اتّباع، وهي حركة ذهنيّة لامادّيّة للمتشابه بغية تحقيق الغاية المرجوّة من النصّ، وهي الوصول إلى التأويل أو ابتغاء الفتنة، وجملة الراسخون في العلم جملة مستأنفة لغرض المقابلة

١- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ٧٨.

٢- ينظر: محمّد باقر، الصدر، دروس في علم الأصول الحلقة الأولى، ٦٣.

٣- ينظر: الدمشقي، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٢٧٩.

بين فريقين «أنَّ خطأ القدماء في فهم الآية يرتدّ إلى خطأ فهم دلالة التأويل من جهة وإلى خطأ في استنتاج أنَّ الآية تضع قانونًا عامًّا للمتشابه من جهة أخرى،... وأنَّ التأويل المنهيّ عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يستهدف الفتنة والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو الغاية والعاقبة المجهولة للبشر»[١]، الحقّ أنَّ نصر حامد أبو زيد لم يأتِ بجديد، فالعلماء المسلمون مُلتفتونَ لذلك. «ولسنا ممن يزعم أنَّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوّليه في اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئًا في القرآن إلّا لينفع به عباده على معنى أراده... وهل يجوز لأحد أنْ يقول أحد إنَّ رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه، فإذا جاز أن يعرفه ﷺ... جاز أنْ يعرفه الربّانيّون...»[٢]، ولعلّ زعم أبو زيد يُظهر وجه الاستشراق في أفكاره.

أمّا شحرور فقد كان أشد وطأة من سابقه؛ بل حتّى من المستشرقين أنفسهم، فقد جاء بدراسة غريبة حقًّا حول المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، فهو يرى أنَّ الآيات المتشابهة هي القرآن والسبع المثاني، أمّا الآيات المحكمة فهي آيات الحدود والأحكام، وهو بهذا يقسم القرآن الكريم على قسمين الأوّل: هو القرآن وهو ما جاء فيه المتشابه حسب زعمه، والثاني: هو الكتاب وهو ما جاء فيه المحكَم[٣]، ولا يمكن لعاقل أنْ يسلّم بهذا؛ لأنّه من إيحاءات المستشرقين الذين كانت لهم اليد الطولى في إعداده، وقرن بين الآيتين في قوله تعالى: ﴿**الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثمّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١)، وقوله تعالى: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (فصلت: ٣)، وفي مقام إثبات مُدّعاه ذهب إلى أنَّ صيغة قرآنًا عربيًّا هي حال للفعل فصّلت وليس وصفًا لكلمة كتاب، وعليه تكون آيات الكتاب فصّلت ووضع بينها القرآن[٤]، ولا يمكن التسليم بذلك؛ لأنَّ الذي يبين حال الفعل هو المفعول المطلق لا الحال كما زُعم، وإنَّما قرآنًا حال من آياته أو من كتاب؛ وذلك لورود عبارة «فصّلت آياته»؛ هنا يتبيّن أنَّ آياته هي صاحبة الحال، والهاء فيها عائدة على الكتاب نفسه، وهنا

١- مفهوم النص، أبو زيد، نصر حامد، ٢٣١.
٢- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ٩٨-١٠١.
٣- ينظر: الكتاب والقرآن، ١١٨.
٤- ينظر: الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، ١١٥.

يظهر زيف هذا الادّعاء[١]، ويشير شحرور إلى نكتة غريبة أخرى، وهي عمليّة التداخل الحاصل بين آيات الكتاب والقرآن على حدّ زعمه، وبناءً على مدّعاه أنَّ الآيات المحكمة التي جاءت في الكتاب والمتشابهة التي جاءت في القرآن قد وُضعت جنبًا إلى جنب منعًا للتحريف، وحينما واجهته سورة التوبة بأنَّها كلّها محكمة ولا يوجد فيها متشابه حاول جاهدًا التخلّص من هذا المنعطف بتبريرات أكثر وهنًا وغرابةً من ذي قبل عبر تعليل عدم وجود البسملة فيها كونها خالية من المتشابه الذي هو في عرف شحرور آيات رحمانيّة، ولما خلت التوبة من الآيات الرحمانيّة، فلا داعي لكي تبدأ بالبسملة، وجعل كلمة الرحمن هي علامة يميّز بها القرآن الرحمانيّ من غيره[٢]، وإذا لم يكن القرآن كلّه رحمانيًّا حسب زعم شحرور، فما يكون النصف الآخر، وما هو الدليل على صدق ذلك المدّعى، وإذا كانت كلمة الرحمن كعلامة ليست إلاّ كما يزعم، فأين تضع السياق القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ القرآن * خَلَقَ الإنسان * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ (الرحمن: ١-٤)، فكيف لعلامة أنْ تصنع الإنسان وتخلقه وتعلمه، وهل يحتاج النهار إلى دليل حتّى يحتاج قوله لإبطال.

ولم ينفكّ الحداثيّون في تبنّي الماركسيّة، وهذه المرّة تحت مسمّى أدلجة النصّ القرآنيّ التي تبنّاها جملة من الحداثيّين ك- السيّد القمني، ورشيد الخيون وغيرهم، متأثّرين بالمستشرق المجريّ جولد تسيهر، هذه النظريّة تذهب إلى أنَّ القرآن الكريم له مقاصد وغايات وأهداف خفيّة دنيويّة هدفها شرعنة أعمال النبيّ ﷺ وإجبار المسلمين على الطاعة، وهذا ما قصده أركون بأنَّ القرآن افتتح الدائرة الأيديولوجيّة، وعليه فيجب محاسبة النصّ على أساس الوقائع والأحداث، وليس على أساس نيّة المتكلّم ومقصده[٣]، في حين نجد أنَّ النظرة الإسلاميّة حول الأدلجة أنَّ القرآن جاء لِيُثَبّت فؤاد النبيّ ﷺ في بعض المواقف، وهذا ما يبرّره النزول التدريجيّ للنصّ القرآنيّ[٤]، ويؤيّد فكرة الأدلجة في القرآن السيّد القمني عبر تبنّيه فكرة أنَّ القرآن لا

١- ينظر: المنجد، ماهر، الإشكاليّة المنهجيّة في الكتاب والقرآن دراسة نقديّة، ٥٧٩.
٢- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ٤٧.
٣- ينظر: أركون، محمد، الإسلام الاخلاق والسياسة، ٤٥-٤٦.
٤- الميزان، الطباطبائيّ، ٢٠/ ٣٣٠.

يعتدّ بالحقيقة وإنَّما باللحظة الراهنة؛ لأنَّه يهادن اليهود ويتقرّب منهم حينما كان محتاجًا إلى ذلك، على أساس أنَّ مجتمع المدينة كان لليهود دور كبير فيه، ولكن حينما استقرّ السلاح والمال بيد المسلمين تغيّر ذلك إلى إلغاء وثيقة المدينة، ونزل القتال بحقّ اليهود نتيجة للتغيّر الأيديولوجيّ، وهنا نجد أنَّ القمني لم يذكر خيانة اليهود ونقضهم العهود والمواثيق التي على أثرها نزلت آيات الجهاد بحقّهم، وليس كما يدّعي من المهادنة وانتهاء الأمد أو الظرف الموضوعيّ الذي يقول عنه: «واشترع للمسلمين صوم الغفران اليهوديّ، بل والتوجّه للصلاة وجهة اليهود بيت المقدس، ولكن الظرف لم يستمرّ على حاله؛ ممّا ادّى إلى إلغاء الصوم العبريّ واستبداله بصوم رمضان العربيّ كما أُلغيت كعبة بيت المقدس واستُبدلت بكعبة مكّة... خاصّة بعد معركة بدر الكبرى...»[١]، وهذا الحال على حسب زعمه ينطبق على المسيحيّين اليعقوبيّين، فبينما كان الإسلام يحتاج إلى المسيحيّة، لاسيما حينما كان المهاجرون الأوائل عند ملك الحبشة يردّدون آيات عن المسيح وأمّه، كانت المهادنة واجبة، ولكن هذه الأيديولوجيا لم تستمرّ طويلاً حتّى تبدّل الموقف، وقال الوحي كلمته بحقّ المسيحيّين وعقائدهم[٢]، والمتأمّل في كلامه يجد أنَّ عقيدته المادّيّة حاكمة في دراسته ومثقلة بها فليس هناك دليل على ما يدّعيه، فمن كان الله تعالى ناصره هل يحتاج إلى هذه الأيديولوجيا، ألم يقرأ القمني وغيره قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَأَنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ**﴾ (التحريم: ٢)، ولا يعنينا هنا سبب نزول الآية ولا معناها بقدر ما يعنينا حجم القوّة التي تساند الرسول ﷺ وتدعمه، فإنَّ الله تعالى هو المولى والناصر وجبرائيل سيّد الملائكة من الناصرين له، وكذلك صالح المؤمنين، ثمّ الملائكة ظهيراً، فمن كان معه كلّ تلك القوى يحتاج إلى مهادنة[٣]، أمّا ما زعمه من استعمال أيديولوجيا المهادنة عبر تشريع الصوم العبريّ، فلا دليل عليه، ولم ترد رواية واحدة في التراث الإسلاميّ تؤكد ما

١- سيد القمني، الأسطورة والتراث، ٣٠٨-٣٠٩.

٢- ينظر: م.ن، ٣٠٨-٣٠٩.

٣- ينظر: الميزان، الطباطبائي، ١٩/ ٣٣١.

زعمه؛ لأنَّ الصوم إنمَّا شُرّع في السنة الثانية للهجرة[١]، وقيل شُرّع قبل أن يهاجر النبيّ ﷺ إلى المدينة المنورة، أي في مكّة المكرّمة[٢]، والمسلمون في معركة بدر كانوا صائمين[٣]، وعليه فالصوم فريضة واجبة فالمسلمون صائمون في معركة بدر، وهذا تزييف واضح للحقائق، وهو انعكاس للفكر الماركسيّ الغربيّ على الفكر الحداثيّ.

ولا يفتأ الحداثيّون عن ترديد السلطة الماركسيّة عبر القول بأدلجة النصّ القرآنيّ عبر إثارتهم لمسألة موقف القرآن من الشعر؛ لأنَّ القرآن قد نفى الشعر عن نفسه، وهو موقف أيديولوجيّ حسب زعمهم، «لأسباب ترتبط بالعربيّ لماهيّة الشعر من حيث المصدر والوظيفة، وبالمثل أراد أنْ يدفع عن محمّد ﷺ صفة الشاعريّة؛ لأنَّ وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة تمامًا للوظيفة التي نسبها النصّ لمحمّد ﷺ»[٤]، وعلى هذا المنوال استمرّ وسم الحداثيّين الماركسيّين للنصّ القرآنيّ بالأدلجة؛ لأنَّه أحدث تغييراً في الوعي الاجتماعيّ العربيّ، وبهذا يُراد للقرآن أنْ يكون مشروعًا أيديولوجيًّا يخدم طبقته الصاعدة[٥]، وتستمرّ التأييدات الماركسيّة للأدلجة عبر القول: «إنَّ النصّ يعفو متى وجب، ويأمر بالقتل متى استقرّ له الأمر، فاكتسب بذلك دلالة جديدة تجمع بين المتناقضات عسى أنْ تؤلّف بين الجموع المتنافرة»[٦]، وهنا يمكن القول: إنَّ الردّ على هؤلاء الحداثيّين الماركسيّين إنمَّا يعطي أهمّيّة لأفكارهم المستوردة، ولعمري أنْ أحرمهم ذلك.

وهنا تظهر معالم السلطة الماركسيّة للاستشراق على أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة واضحة بلا مراء؛ لأنَّ أقوال الدارسين لهذا الحقل لم تأتِ من فراغ، كما أنَّها لم تأت من بنات أفكارهم؛ بل هي نتاج وانعكاس لما زُرع في داخل تلك الأدمغة

١- ينظر: الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ٢/ ١٢٩.

٢- العاملي، مرتضى جعفر، الصحيح من سيرة النبيّ الاعظم مدخل لدراسة السيرة والتاريخ، ٤/ ٣٠١.

٣- ينظر: اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، ٢/ ١١٥.

٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ١٥٨.

٥- إشكاليّة قراءة النصّ القرآنيّ في الفكر العربيّ المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجًا، إلياس قويسم، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠٠٠م، ١٣٣.

٦- تاريخيّة التفسير القرآنيّ، نائلة السليني، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢م، ٤٧.

المبرمجة لنشر الفكر الاستشراقيّ في أوساط المعرفة الإسلاميّة.

المبحث الثالث: معالم فكريّة أخرى لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق الإلحاديّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم الإلحاد

يُعدّ الإلحاد من الظواهر القديمة والمعقّدة والديناميكيّة التي تتداخل فيها عوامل مختلفة بين شخصيّ واجتماعيّ ونفسيّ، وتعود جذور كلمة إلحاد إلى ترجمة المصطلح اليونانيّ القديم (atheos) الذي يعطي السلب والنفي أي نفي الله[١]، والإلحاد في اللغة يعطي معنى الميل والانحراف والعدول عن الاستقامة، وهو مأخوذ من كلمة لحد «اللام والحاء والدال أصلٌ يدلّ على ميل عن استقامة، يُقال الحدّ الرجل إذا مال عن طريقة الحقّ والإيمان، وسمّي اللحد لأنَّه مائل في أحد جانبي الجدث...»[٢]، والإلحاد بالمعنى الاصطلاحيّ الواسع هو عدم الاعتقاد بوجود إله ويعزى سبب ذلك الاعتقاد إلى عدم وجود أدلّة كافية على وجود الإله[٣]، جاءت لفظة إلحاد في القرآن الكريم في مواضع عدّة وحاملة لمفاهيم عدّة، منها قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ (الحج: ٢٥)، والإلحاد هنا الميل عن الحق والاستقامة، كما ورت في قوله تعالى: ﴿**لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إليه أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ (النمل: ١٠٣) يعني يميلون إليه «قرأ حمزة والكسائيّ «يلحدون» بفتح الياء والحاء، والباقون بضمّ الياء وكسر الحاء، وهما لغتان، يقال: ألحد يلحد إلحادًا، فهو ملحد، ولحد يلحد فهو ملحود، وقيل لحد في القبر وألحد في الدين، والإلحاد الميل عن الصواب ويقال للذي يميل عن الحق ملحد، ومند اللحد في جانب القبر»[٤]، وعليه فمفهوم كلمة الإلحاد في

١- ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة وينظر: المشهراوي، سوزان بنت إبراهيم، الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها، ٩٦٣-٩٦٤.

٢- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٥/ ٢٣٦.

٣- ينظر: شوقي، رأفت، الإلحاد نشأته وتطوره، ٣٥.

٤- ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٦/ ١٩٩.

القرآن الكريم يوافق المعنى اللغويّ للإلحاد.

يُعد ظهور الإلحاد في الفكر الغربيّ ردّة فعل إزاء تصرّفات الكنيسة التي جعلت من الدين طلاسم غيبيّة لا يفهما إلّا رجال الدين أنفسهم، فضلاً عن الممارسات الدينيّة المتعسّفة، إضافة إلى تطوّر العلوم التجريبيّة وعجز الكنيسة عن تقديم الحلول والمعالجات لذلك، مما أدّى إلى خروج الشعوب الأوروبيّة إلى الإلحاد، لاسيّما مع تنامي النهضة لديهم، وقد تبنّى الترويج لهذا الفكر مجموعة من الفلاسفة كنيتشه، وأنجلز، وماركس، وغيرهم[١].

إنَّ المتأمّل في أسباب انتقال الإلحاد للشرق يقف على جملة دوافع، منها عقديّة وأخرى علميّة وثالثة حضاريّة، فالدوافع العقديّة التي تبنّاها المستشرقون لتصدير الإلحاد للبلاد الإسلاميّة تأتي في مقدّمتها التبعيّة والتقليد للغرب وتقهقر العالم الإسلاميّ أمام الموجة الأوروبيّة إلى جانب جمود الفكر الإسلاميّ ومحاربة التجديد فيه، أمّا الدوافع الحضاريّة التي تبنّاها المستشرقون لتصدير الإلحاد فهي النهضة الأوروبيّة الحديثة وتطوّر البلاد الغربيّة، اكتشافات العلم الحديث كلّها تُعدّ وسائل وأسباب لنشوء الإلحاد في الشرق[٢]، وعليه فالإلحاد يقسم بصورة عامّة على قسمين؛ الإلحاد الصلب أو الإلحاد الإراديّ، وهو النوع الذي لا يؤمن صاحبه بوجود إله، ومن ثمّ فهو ينكر النبوّة والوحي والغيبيّات، ولا يؤمن بوجود خالق للكون أصلاً؛ بل يرجع ذلك إلى الطبيعة أو غيرها، والآخر هو الإلحاد غير الصلب (السلبيّ أو اللاإراديّ)، وهو الذي لا يؤمن صاحبه بوجود إله ولا ينكره؛ بل يدعي بعدم وجود دليل على وجوده فهو متوقّف بين النفي والإثبات[٣]، وهنا نصل إلى نتيجة مهمّة هي أنَّ ثمّة تفاوتًا بين الإلحاد الغربيّ والإلحاد في البلاد الإسلاميّة؛ كون الإلحاد الغربيّ يتبنّى نظريّة موت الإله، وبالتالي فهو وريث الإلحاد اليونانيّ القديم أو المذهب الطبيعيّ أو ما يسمى بالإلحاد الصلب، في حين أنَّ بعض الإلحاد العربيّ ينكر ثوابت

١- ينظر: الخضري، أنور بن قاسم، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة الإلحاد أنموذجًا، ١٠.

٢- ينظر: م.ن، ١٠

٣- ينظر: العجيري، عبد الله بن صالح، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، ١٩-٢٠.

الدين كالنبوّة والوحي والغيبيّات وغيرها، ولا ينكر وجود الخالق، فهو إلحاد من النوع الثاني.

ثانيًا: الإلحاد عند المستشرقين

لم يكن الإلحاد حاضرًا في الفكر الغربيّ فقط؛ بل يمكن عدّه الحاضن الأبرز والفكر المطوّر لهذه الفكرة، فقد صدرت دراسات متعدّدة لمُنظّرين غربيّين عُدّت ابتكارات في المجال الإلحاديّ كان أبرزها نظريّة الهيومانيّة[١]، أو تأليه الإنسان التي عمل عليها فلاسفة كبار أمثال روسو[٢]، فقد شرع بالتأسيس لفكرة بديلة عن الإيمان بالإله هو الايمان بالإنسان نفسه أو الايمان بالإنسان فحسب، وهذا ما يسمّى مبدأ الإرادة العامّة، أي إرادة المجتمع، وأمام هذا المبدأ يتنازل الإنسان عن إرادته الخاصّة، وبهذا يكون المجتمع هو المطلق المادّيّ الأوحد؛ ولعلّ روسو يدعو عبر الهيومانيّة إلى إقرار دين طبيعيّ مادّيّ قائم على تأليه المجتمع، فالمجتمع هو المطلق العلمانيّ الذي سيحلّ محلّ المطلق اللاهوتي[٣]، وعليه فالفلسفة الهيومانيّة ضحّت أوّل شيء بالإنسان نفسه، فجعلت المجتمع هو الحاكم المطلق، عليه فالإنسان حينما أعلن نفسه حاكمًا مطلقًا ضحّى ببعده الإنسانيّ، وقد تأثّر بهذه النظريّة وتبنّاها جملة من الفلاسفة كنيتشه، داروين، وغيرهم[٤]، في حين وصف بعضهم هذه النظريّة بأنَّها أنسنة الكون، وهي المركزيّة الإنسانيّة التي أرجعها إلى طرح أسطورة الأصل الإغريقيّة

١- الهيومانيّة الإنسانويّة، هي مذهب فكريّ ظهر تبلور في القرن التاسع عشر، تعتبر الهيومانيّة بأنَّ الإنسان هو أسمى كائن من الكائنات الأرضيّة، بل هو أسمى كائن من الكائنات السماويّة بما فيها الإلهيّات من أبرز دعاتها فردريك إدواردز، ولها أربعة أنواع الإنسانويّة القديمة وإنسانويّة العصور الوسطى وإنسانويّة عصر النهضة، والإنسانويّة المعاصرة، للمزيد. ينظر: طلعتي، محمد هادي، الهيومانيّة دراسة تحليليّة نقديّة للأسس والجذور، ١٥-٢٨.

٢- جان جاك روسو، فيلسوف وعالم اجتماع سويسريّ، ولد في جنيف، ٢٨ يونيو ١٧١٢ يعدّ من أهمّ كتاب عصر التنوير، وهي فترة من التاريخ الأوروبيّ، ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسيّة، التي أدّت إلى قيام الثورة الفرنسيّة. حيث أثّرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة، من أهمّ كتبه «العقد الاجتماعيّ» الذي يعدّ حجر الزاوية في النظام السياسيّ الحديث، تُوفيّ عام ١٧٧٨. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٣- عبد الوهاب، المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، ١٠١.

٤- ينظر: سرور، هيثم طلعت علي، موسوعة الردّ على الملحدين العرب، كتاب إلكترونيّ، ١٣.

كبديل عن أسطورة الأصل الدينيّة، وهي ما عبر عنه بالأسطورة البروميثيّة[١][٢].

لا شكّ أنَّ هناك مبدأً قائمًا على الإلحاد العقليّ الذين يتمثّل في مؤلّفات جملة من المستشرقين الذين سلكوا عقيدة الإلحاد العقليّ؛ لاسيّما جورج هـ سميث[٣]، فقد ألّف كتابًا في هذا المضمار ووسمه بـ«الإلحاد القضيّة ضدّ الله» والذي يذهب إلى أنَّ «الإلحاد موقف عقلانيّ، وأنَّ الايمان بالله تعالى أمرٌ لا يستند إلى العقلانيّة، وأنَّ الدين المؤمن بوجود إله قائم على الزيف، فضلاً عن أنّه شيء ضارّ...»[٤]، وقد سار على هذا المنوال الملحد مايكل مارتن[٥]، عبر كتابه «الإلحاد ومُبرّره الفلسفيّ» والذي يذهب إلى «أنَّ المحاجّات الكلاسيكيّة للتدليل على وجود الله غير صحيحة، وأنَّ التجربة الدينيّة لا يمكن أنْ تنهض كأساس لصحّة المعتقدات الدينيّة، وأنّه من الخطأ التدليل على صحّة الدين بِصحّة ما ورد فيه من خوارق ومعجزات...»[٦]، وعلى النهج نفسه سار تادس كليمنتس[٧]، في كتابه «العلم مقابل الدين حيث اعتقد» أنَّ الإيمان بوجود الله [تعالى] إهانة للعقل البشريّ، وأضاف أنَّ كثيراً من المؤمنين بوجود الله تعالى -رغم أنّهم لا يقولون ذلك- يعتقدون الشيء نفسه؛ لأنّهم يمتدحون

١- البروميثية، هي اتجاه فكريّ ينسب إلى الإله اليونانيّ بروميثيوس الذي سرق نار المعرفة من الآلهة ليعطيها إلى البشر، ففي الحضارة الغربيّة يحلو للغرب دومًا أنَّ يرى نفسه بروميثيًّا، أمّا الحضارات الأخرى فهي غير بروميثيّة.. للمزيد ينظر: https//www.alkhaleej.ae/.

٢- ينظر: عبد الوهاب، المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، ١٠٣.

٣- جورج سميث، مستشرق وعالم آثار آشوريّة إنكليزيّ، ولد في عام١٨٤٠ م في لندن، وينسب لهذا العالم اكتشاف ملحمة جلجامش، أقدم ملحمة في التاريخ والتي اكتشفها في مكتبة نينوى، وهو أيضًا مكتشف مكتبة نينوى التي بناها الملك الآشوريّ آشور بانيبال، وكان من رفاقه في العمل أوستن هنري لايارد وهنري رولنسون الإنكليزيّان، وكان برفقتهم أيضًا هرمز رسام وعندما وصل إلى حلب مات موتًا مفاجئًا هناك في عام ١٨٧٦م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٤- نقلاً عن: عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٨٦.

٥- مايكل مارتن، مستشرق وفيلسوف أمريكيّ ولد عام ١٩٣٢م، وأستاذ فخريّ بجامعة بوسطن. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٩٦٢م، مارتن متخصّص في فلسفة الدين، على الرغم من أنّه عمل أيضًا على فلسفة العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، من أهمّ كتبه الإلحاديّة «تبرير فلسفيّ»، و«مرافعة ضدّ المسيحيّة»، و«استحالة الإله»، و«دليل كامبريج إلى الإلحاد»، تُوفيّ عام ٢٠١٥م. ينظر: م.ن، ٨٠، وينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

٦- نقلاً عن: عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٨٠.

٧- تادس كلمنتس، مستشرق أمريكيّ ملحد ولد في مدينة بافالو عام ١٩٢٢م، تعلّم علوم الأحياء والنفس والفلسفة، مارس التدريس ٢٠عامًا في كلّيّة بروكبورت، اشتهر بالإلحاد ونشر الكتب والمؤلّفات الداعي له، من أبرز أعماله كتاب «الدين مقابل العلم»، و كتاب «العلم والإنسان فلسفة المذهب الإنسانيّ العلميّ»، وكتاب «الدين والهدف الإنسانيّ». ينظر: م.ن، ٩٦.

الإيمان كفضيلة، وذلك فقط إذا وجدوها تتعارض مع مبادئ الإدراك السليم، أي حين يعتقدون أنَّ هذا الايمان يُجافي أحكام العقل»[١].

ومن أبرز المنظّرين الغربيّين الذين ظهر الفكر الإلحاديّ الحديث على أيديهم هو الفيلسوف الألمانيّ فيورباخ الذي دار بحثه عن الإله في ثلاثة محاور، الأوّل: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول الله تعالى، والثاني: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول العقل، والثالث: تمحور تفكيره الفلسفيّ حول الإنسان، وعليه فإنَّ تفكير فيورباخ جاء بثلاث مقاربات للذات الإلهيّة، الأولى: هي أنَّ مفهوم الذات الإلهيّة مقاربة لمفهوم الإنسان، وهنا يكون الإنسان هو الإله، الثانية: تقارب مفهوم الذات الإلهيّة لمفهوم الطبيعة، وهنا تكون الطبيعة هي الإله، والثالثة تكوّنت على اعتبار أنَّ الإله منتج إنسانيّ، أي أنَّه قائم على تصوّرات الإنسان نفسه في حالات الضعف كي تلجأ إلى قوّة خفيّة[٢]، ولا ريب أنَّ هذا الفكر الإلحاديّ قد وجد صداه في أرجاء المعمورة؛ لاسيّما عند شعراء الحداثة الذين تعلّقوا بخيوط الغرب.

ومن المسائل الإلحاديّة التي طرحها المستشرقون مسألة اندثار الدين التي تنبّأ بها جواتشيم كاهل[٣]، كملحد ماركسيّ تقليديّ، وذلك عندما ترفع المظالم عن البشريّة وتحلّ العدالة فيما بينهم، فلا يعد هناك حاجة للدين، ولا غرو أنَّه تنبأ أيضًا باندثار الإلحاد نفسه؛ لأنّه عندما يختفي الدين من سطح الأرض لن تكون هناك حاجة إلى الإلحاد، وعندئذٍ سوف تمرّ الإنسانيّة بحقبة يسيطر عليها المذهب الإنسانيّ الحرّ، الذي يتجاوز حدود الإيمان بوجود الله، ويتجاوز حدود الإلحاد أيضًا»[٤]، وهو مفهوم المادّيّة الخالصة الذي تبنّاه وروّج له فولتير[٥].

١- نقلاً عن: عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٩٦.

٢- ينظر: الخضري، أنور بن قاسم، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة والإلحاد أنموذجا، ١٧.

٣- جواتشيم كاهل، مستشرق أمريكيّ وملحد معاصر، تأثّر بالمادّيّة الماركسيّة، توافر على دراسة اللاهوت والفلسفة في جامعة ماربرج، له عدّة مؤلّفات أبرزها كتاب «بؤس المسيحيّة أو الدفاع عن إنسانيّة لا تؤمن بوجود الله»، وكتاب «لماذا انا مسيحيّ/ ملحد/ لاأدري» للمزيد ينظر: عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٩٧.

٤- عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون، ٩٨.

٥- فرانسوا ماري آروويه، ويعرف باسم الشهرة فولتير، كاتب وفيلسوف فرنسيّ، ولد عام ١٦٩٤ م ع-اش خلال عصر التنوير. عُرف بنقده الساخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفيّة الطريفة ودفاعه عن الحرّيّات المدنيّة، خاصّة حرّيّة العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان، تُوفيّ عام ١٧٧٨م. ينظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، عبد الرحمن، ٢٠١.

أحد أوجه الإلحاد «أنَّ الإنسانيّة لا بدّ أنَّها عاشت قرونًا متطاولة في حياة ماديّة خالصة، ثمّ اخترع الدهاة الماكرون فكرة الألوهيّة لخداع البسطاء السذّج»[١].

ولا ريب أنَّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد ألقت بظلالها على تطوّر الفكر الإلحاديّ والترويج له ومحاوله تصديره نحو الشرق الأوسط، لأنَّ مفكّري الغرب قد وجدو الفرصة المناسبة لضرب الإسلام وربط تلك الأحداث به وإنشاء مصطلح اسمه الارهاب؛ مما أدّى إلى تأليف كتب متعدّدة لمستشرقين أمريكيّين مثل سام هارس[٢]، الذي يعد من أقطاب الإلحاد الجديد الذي ألّف كتابًا أسماه «نهاية الإيمان، الدين، الإرهاب، نهاية العقل»، أمّا ريتشارد دوكنز[٣]، فقد أصدر عدّة محاضرات تحت عنوان ميليشيا الإلحاد حيث يقول: «إنَّ ملء عالم بالدين أو بالأديان الإبراهيميّة هو تمامًا كملء الشوارع بالمسدّسات المحشوّة بالرصاص»[٤]، وبهذا يعدّ دوكنز الدين مصدرًا للشرور حسب زعمه، فراح يحثّ على زوال الأديان؛ لا سيّما الإسلام، فيقول: «أتمنّى حقًّا حقًّا أن أرى الدين يزول تمامًا»[٥]، لقد استعمل الملحدون المعاصرون طرقًا متعدّدة لتوجيه الإلحاد منها: الهجوم على الأديان ومنها: الشهرة للملحدين وتصويرهم بأنَّهم فرسان وطبع صورهم على الملابس وغيرها.

وهنا نقف على مدى حرص الفكر الاستشراقيّ على نقل الإلحاد إلى البلاد العربيّة لكي يقضي على الثقافة الإسلاميّة تمامًا، وعليه يحقّ لنا أنَّ نتساءل كيف يتمّ نقل

١- نقلاً عن: الدين، محمد عبد الله درّاز، مؤسّسة هنداوي للثقافة والتعليم، مصر، ط١، ٢٠١٢م، ٨٣.

٢- سام هارس، هو مستشرق وفيلسوف وعالم أعصاب أمريكيّ، ولد عام ١٩٦٧م، وهو أحد المنتقدين للأديان وأهمّ أقطاب الإلحاد المعاصر، ويعدّ أحد أهمّ مؤيّدي الشكوك العلميّة، يتميّز بدفاعه المستميت عن العلمانيّة، ويرى لكلّ شخص الحقّ في انتقاد الأديان. ينظر: المشهراوي، سوزان، الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها، ٩٧١-٩٧٢.

٣- ريتشارد دوكنز، مستشرق وعالم سلوك حيوان وأحياء تطوّريّة ومؤلّف بريطانيّ، وكان أستاذًا لمادّة الفهم العام للعلوم في جامعة أكسفورد، وهو زميل فخريّ لكلّيّة نيو كوليج، برز دوكينز عام ١٩٧٦ عندما نشر كتابه الجين الأنانيّ، الذي أشاع وجهة نظر ارتكاز التطوير على الجينات، وقام بصياغة مصطلح ميم. وفي كتابه النمط الظاهريّ الموسّع عام ١٩٨٢ أدخل في علم الأحياء التطوّريّ مفهومًا مؤثّرًا، وهو أنَّ التأثيرات الظاهريّة للجين ليس بالضرورة أنَّ تقتصر على جسم الكائن الحيّ، بل إنما يمكن أنَّ تمتد في البيئة. قام دوكينز بتأسيس مؤسّسة ريتشارد دوكينز للعلوم والمنطق عام ٢٠٠٦. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٤- نقلاً عن: المشهراوي، سوزان، الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجها، ٩٦٩.

٥- م.ن، ٩٧٠.

الإلحاد إلى الشرق؟ هل سيشرع الملحدون الغربيّون إلى التجوّل في شوارع الشرق ويحملون اللافتات التي تدعو إلى الإلحاد أم ماذا؟ لا شكّ أنَّه يتمّ عبر الترويج له وزرعه في أهل الشرق ليقوموا بالترويج له بأنفسهم، ونشره على حساب عقائدهم، وهذا ما حدث.

ثالثًا: الإلحاد عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

وفي ظلّ بيان سلطة الاستشراق الفكريّة على الحداثيّين يطفو على السطح من يقود لواء هذه العقيدة، وهو أدونيس، الذي يحاول أنْ يربط بين العلمانيّة ونفي وجود الله تعالى عبر ما يسمّيه «الابداع والإلحاد» أثناء مدحه لبعض الشخصيّات الحداثويّة، فيقول: «إنَّ كتاب جبران هدميّ، وهو يضعنا في مناخ العدميّة، نشعر أنَّ الأخلاق والقيم الدينيّة تهدّمت في العالم الذي يسكنه المجنون... ولذلك رأينا أنَّ جبران قتل الله [تعالى عن ذلك] هو كذلك -على طريقته- حين قتل النظرة الدينيّة التقليديّة»[1]، إنَّ هذه العبارة هي تكرار لأفكار نيتشه ونظريّته التي ترى أنَّ النقد الجذريّ للدين والفلسفة والأخلاق يتضمّن العدميّة ويؤدّي إليها، وهذا ما عبّر عنه بـ«موت الله» وسيرُ أودونيس على منهج الغربيّين نفسه ما هو إلّا من باب السلطة، وكثيرون هم الحداثيّون الذين ناصروا هذه العقيدة في كتاباتهم، منهم أنسي الحاج، الذي يميل إلى نظريّة نيتشه في موت الإله، إذ يقول: «...ومع ذلك لا أستطيع إلّا أن أعجب بمن ينكرك يا إلهي، كأنيّ آمل بأنَّ تشتبكا أمامي، أو كأنَّه هو الآخر الذي مازال رغم الإيمان ينتظر السانحة ليعلن استقلاله المطلق ويستأصل كلّ مخاوفه وأمضي فأصل إلى نتيجة إعجابي بثورة الملحد وتجديفه سببه حرّيّته المطلقة التي في نكرانه التام للمسؤول الأكبر ولا مبالاته الناجزة بالثواب والعقاب بات يجني ثمارها دون أشواكها»[2]، ولا أخال أنَّه يقصد بالمسؤول الأكبر الله تعالى، لا شكّ أنَّ «هذا الهذيان الإلحاديّ.. يصدر من إنسان غرق في عمالة الغرب حتّى الآذان وارتبط بالمخابرات الأمريكيّة من خلال منظّمة «حرّيّة الثقافة» التي يديرها صهاينة أمريكان، وهو يعترف

١- الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب صدمة الحداثة، أدونيس، ١٧٨-١٧٩.

٢- الحاج، أنسي، خواتم، ٧٤-٧٥. وينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة، ١٤٢.

بذلك «خنقوني مرّة بحرير حرّيّة تعبيري، ومرّة بصدق هذا التعبير، كمنوا في الجبّ والبئر يحرضونني على الخروج ويغرقون في خنادق خبثهم»»[١][٢].

والحال لا يختلف كثيراً عند معين بسيسو، الذي كان يتغنّى بالإلحاد ومعاداة التراث الإسلام ومحاربة الشريعة، بل تجرّأ حتّى على إنكار الذات الإلهيّة واتّخذ من شعره تعبيراً عن تلك العقيدة الإلحاديّة[٣]، وعلى الاتّجاه نفسه سار علاء حامد[٤]، الذي يجهر بإظهار عقائده الإلحاديّة التي ملأت رواياته، ومن أبرزها مسألة خلق الإنسان «ماذا كان الإنسان وكيف خلق... لقد عجزت الأديان عن تقديم تفسير علميّ مقنع لتلك الأسئلة الخالدة... وأذابت العقل الإنسانيّ في محلول حمضيّ مركّز من الخرافات»[٥]، وعليه فإنَّه قد استعمل أسلوب التشكيك واعتمده عقيدةً للوصول للحقيقة، فشكّك في كلّ شيء دون إيراد أدلّة، ومن أقواله الأخرى: «أنَّ كلامك يدور حول ماهيّة الله [تعالى]، ولكن أما كان من الأجدى أنْ نبحث عن وجود الله [تعالى] قبل أنْ نبحث عن ماهيّته، فهل حقًّا يوجد إله ينظّم هذا الكون أم أنَّ هذا الكون ينظّم نفسه ذاتيًّا دونما حاجة لقوّة منظّمة متحكّمة... ليس في جعبتنا أمام هذا التاريخ الطويل أدلّة ماديّة ملموسة على وجود الإله»[٦]، وبهذا فهو يعدّ من الملحدين المشكّكين بوجود إله وليس من الناكرين له، ويمكن إضافة نجيب محفوظ[٧]، إلى قائمة الذين شكّكوا بوجود الله تعالى وسلوك مذهب الإلحاد، وهذا يظهر من رواياته التي يقول فيها: «... لا أهمّيّة لذلك المهم هل الله موجود... وإذا

١- الحاج، أنسي، خواتم، ١٥٣.

٢- الغامدي، سعيد، الانحراف العقدي في أدب الحداثة، ١٤٥.

٣- الغامدي، سعيد، الانحراف العقدي في أدب الحداثة، ١٤٦.

٤- علاء حامد، كاتب وروائيّ مصريّ حداثيّ ملحد، من أبرز أعمالة الروائيّة مسافة في عقل رجل حظي بحماية الدولة المصريّة وأعطي حصانة من مطالبات الإسلاميّين بمحاكمته، تكفّلت الدولة المصريّة بتأمين كافة متطلّباته المعيشيّة كأحد كبار رجالات الدولة.للمزيد ينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقدي في أدب الحداثة، ١٤٦.

٥- حامد، علاء، مسافة في عقل رجل، كتاب إلكترونيّ، ٩.

٦- حامد، علاء، مسافة في عقل رجل، ١٥٠-١٥١.

٧- نجيب محفوظ عبد العزيز إبراهيم أحمد باشا، ولد في القاهرة عام ١٩١١م، والتحق بمدرسة فؤاد الأوّل، ثم درس في كلّيّة الآداب قسم الفلسفة تدرّج في الناصب حتّى عين مستشارًا لوزير الثقافة، حصل على جائزة نوبل وجائزة رابطة الثقافة الفرنسيّة، له أعمال كثيرة منها خان الخليليّ، وكفاح طيبة وغيرها. للمزيد ينظر: محفوظ، نجيب، حول الدين والديمقراطيّة، ٢٢١.

قدّر لليهود أنْ يخرجوا فمن سيخرجهم غيرنا من قتل غيرنا ...لا أحد يريد أنْ يجيبني أهو موجود؟!»[١]، وهنا يمكن القول: «إنَّ الكاتب يمارس عبر هذا الحوار مجاملة لليهود وبغضًا للعرب وإنكارًا لوجود الله»[٢]، والحقّ أنَّ الكاتب يحاول إرضاء أسياده وإظهار سلطتهم عبر هذا النوع من الحوار.

أمّا عبد الرحمن المنيف[٣]، فهو لا يختلف عن أقرانه الذين جرت عليهم سلطة المستشرقين في اتّباع المذهب الإلحاديّ الغربيّ، لاسيّما فيما يتعلّق بنكران الذات الإلهيّة فيتحدّث عن المادّيّة ويقول: «...طبيعة الصحراء تجعل للأسماء أهمّيّة تفوق غيرها وهذه لم تخلق نتيجة الرغبة أو في لحظة من لحظات الجنون، وإنَّما خلقتها الطبيعة ذاتها وأعطتها من الأسماء ما يوازي أهمّيّتها أو الصفات التي تحملها»[٤]، وفي موضع آخر يشير إلى عقيدته الإلحاديّة بجرأة أكثر؛ إذ يقول: «الصدفة هي التي خلقت هذه الثروة، والصدفة هي التي دفعتني إلى هنا...»[٥]، وبهذه تظهر عقيدته الإلحاديّة واضحة جليّة.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الإلحاد الذي ساد في فكر أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة إنَّما هو من باب الإلحاد التشكيكيّ؛ لأنَّ أربابه يبحثون عن وجود الإله ويزعمون أنَّه لا توجد أدلّة كافية، ولعلّ هذه أبرز الشخصيّات التي حملت الفكر الإلحاديّ وروّجت له فهي على سبيل المثال لا الحصر.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق الإلحاديّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد كان للسلطة التي يمارسها المستشرقون في حقل الدراسات القرآنيّة أكبر الأثر

١- نقلاً عن: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة، ١٥٢.

٢- فرج، سيد أحمد، أدب نجيب محفوض وإشكاليّة الصراع بين الإسلام والتغريب، ٧٠.

٣- عبد الرحمن المنيف، كاتب حداثيّ عربيّ ولد في مدينة الجبيل، تقلّب في عقائده اثناء دراسته في أوروبا الشرقيّة من العلمانيّة إلى الماركسيّة، ثمّ استقر على الليبراليّة، انتمى إلى حزب البعث في العراق، من أبرز أعماله رواية مدن الملح وكتاب الديمقراطيّة أوّلاً الديمقراطيّة دائمًا. للمزيد ينظر: كاردينال، فيليب، باربولسكو، لوك، رأيهم في الإسلام، ١٣-١٥.

٤- المنيف، عبد الرحمن، مدن الملح التيه، ١/ ٩-١٠.

٥- م.ن، ٢/ ٤٢٥.

في إنتاج مفكّرين من أبناء التراث يسيرون بهدي أساتيذهم في اجترار الطروحات، والإشكالات نفسها التي حرص الفكر الاستشراقيّ على زجّها في الدرس القرآنيّ، ولا أغالي إذا قلت إنَّهم قد فاقوا أساتذتهم في بعض الأحيان متعسّفين في دراسة المطالب القرآنيّة، ومن المفيد هنا ذكر بعض النماذج التي تشير إلى مدى سلطة الاستشراق الإلحاديّة في هذا الحقل العلميّ، من أهمّها مسألة «هدم الوحي القرآنيّ» التي تكلّم عنها حسن حنفي وأرسى قواعدها ووضع الأساس لكلّ من سار بعده متابعًا في ذلك اسبينوزا[١]، ومتأثّرًا به؛ لا سيّما في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» والتي تكلّم فيها حول الوحي التوراتيّ، مقحمًا بذلك التعليلات التاريخيّة، ومستبعدًا أسبقيّة المعنى، وبهذا فهو يجعل الوحي خاضعًا للتغيّرات ويلغي نسبته لله تعالى، وذلك ما عبرّ عنه ب- «أسطورة محتوى النصّ» و«تاريخيّة النصّ»، وتحت هذا الغطاء دعا إلى التحرّر من سلطة النصّ عبر دعوته إلى التحرّر من سلطة الأسطورة، فيقول: «إنَّ النصّ يتراوح بين قطبين؛ الأسطورة من ناحية والتاريخ من ناحية، فإما أنْ يذهب النصّ إلى الأسطورة وفي هذا تذهب التاريخيّة، وإما أنْ يذهب النصّ إلى التاريخيّة وبالتالي نبتعد عن الأسطورة، وهذا يعني أنَّه كلّما كان النصّ أقرب إلى التاريخيّة يبدأ العلم هنا ويبدأ النقد... أما إذا ابتعد النصّ عن التاريخ ووقع في الأسطورة، فهنا عكس البداية الأولى، وكان التاريخ، وبالتالي النصّ هو استمرار جدل بين الخير والشرّ، بين الوهم والعقل، بين الخيال والواقع»[٢]، لا يمكن الشكّ أبدًا في أنَّ هذا النصّ هو من آثار الغربيّين المقصودة في الدراسة الآنفة.

ومن السائرين على درب المستشرقين في رفع راية الإلحاد في دراسة التراث الإسلاميّ سلمان رشدي[٣]، عبر كتابه آيات شيطانيّة الذي ركّز على مسألة هدم الوحي

١- باروخ سبينوزا، وفيلسوف هولّنديّ من أهمّ فلاسفة القرن ١٧، ولد عام ١٦٣٢م في أمستردام، هولّندا، لعائلة برتغالية من أصل يهوديّ تنتمي إلى طائفة المارنيّين، تلقّى تعليمًا دينيًّا في مدرسة الجالية اليهوديّة بأمستردام، له مؤلّفات عدّة أهمها كتاب الأخلاق، ومبادئ الفلسفة الديكارتيّة، تُوفيّ عام ١٦٧٧م في لاهاي. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ١٣٦.

٢- حنفي، حسن، الإسلام والحداثة، ٢٧٦.

٣- سليمان رشدي، كاتب وباحث إنجليزيّ من أصول هنديّة مسلمة، من أبرز أعماله آيات شيطانيّة، وهي رواية مسيئة للرسول ﷺوأزواجه كتبها بطريقة مشينة تضمّنت ٥٤٦ صفحة نشرت في عام ١٤٠٩هـ، صدرت فتوى بإهدار دمه من الإمام الخميني، أثارت هذه القضية الرأي العام العالميّ؛ مما أدّى إلى وقوف الدول الغربيّة معه، بل حتّى وقوف

عبر «قضيّة الغرانيق»[١]، التي أثارها من جديد وأيّده حسن حنفي «وما ورد بخصوص «الآيات الشيطانيّة» صحيح ومن بين أسباب النزول هو أنَّ النبيّ محمّدﷺ كان يحمل همّ الوحدة الوطنيّة للقبائل العربيّة وتكوين دولة في الجزيرة العربيّة، وكانت له مشاكل مع اليهود ومع النصارى ومع المشركين أيضًا، فجاء المشركون بعرض جيّد -حسب زعمه-... فقالو له نعم أيّها الأخ، ما المانع من أن تذكر اللات والعزّى لمدّة سنة وقل إنَّهم ليسوا بآلهة، ولكن لهم دور في الشفاعة عند الله، وهكذا نأتي معك وتعمل ما تشاء من تغيير النظام في الجزيرة العربيّة، وكان هوى الرسول مع هذا العرض؛ لأنَّه يحلّ له قضيّة المشركين وتقسيم العائلة والأسرة والعشيرة إلى فريقين فقال بينه وبين نفسه أنَّ هذا العرض يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسيّ شيئًا جيدًا؛ لأنَّه يحقّق لي مصالحة مؤقّتة مع العدوّ، وماذا يعني ولو أنّني ذكرت اللات والعزّى لمدة سنة واحدة، ثمّ أغير بعد إذ! ثمّ إنَّ الوحي يتغيّر طبقًا للظروف...»[٢]، ولا غرو هنا بأنَّ الباحث قد أفصح عن إلحاده المطلق عبر تصويبه لكتاب رشدي وقصّة الغرانيق التي تقف وراءها أيادي الاستشراق كما عبّر بعضهم عن ذلك: «إنَّ رواية آيات شيطانيّة هي عمل استشراقيّ قد تمّ توريط سليمان رشدي في تأليفه بحيث ينوب عن ما كان يكتبه مستشرقون من تلامذة الأب لامنس وأنَّها تدخل في باب الأدب السياسيّ المألوف في الكتابات الصهيونية»[٣]، ثمّ يضيف قائلاً: «فعندها نزلت الآية ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأخرىٰ**﴾ (النجم: ١٩-٢٠) قال القدماء إنَّ الشيطان همس في قلب النبيّ بأنّهن الغرانيق العلى، وأنَّ شفاعتهن لترجى، وبالنسبة لنا فإنَّ الشيطان يعني عند المحدثين هوى النفس، وبما أنَّ العرض قد لقي هوًى في نفس الرسولﷺ فقد

الحداثيّين العرب معه، كما أصدر اتّحاد الكتّاب العرب في سوريا بيانًا يدافع فيه عنه. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

١- قصّة الغرانيق، هي قصة مشهورة في التراث الإسلاميّ مفادها أنّ هناك روايات تقول إنّ النبيّ ﷺعندما نزلت عليه سورة النجم، قرأ آياتها على المشركين، فألقى الشيطان كلامًا على لسانه، وظنّ النبيّ أن هذا الكلام من الوحي وجزء من آيات القرآن، لكن جبرئيل أخبره بالأمر. ويرجع زمان هذه الواقعة إلى ما بعد هجرة المسلمين إلى الحبشة. ينظر: ابن إسحاق، محمّد، سيرة ابن إسحاق، السيرة النبويّة، ٢١٧-٢١٨.

٢- حنفي، حسن، الحداثة والإسلام، ٢٣٤-٢٣٥. وينظر: الغامدي، سعيد، الانحراف العقديّ، ١١٠٨.

٣- العلوي، هادي، الشخصيّات التاريخيّة وكيفية تقويمها، ٤٤. نقلاً عن: العظم، صادق جلال، ذهنيّة التحريم سليمان رشدي وحقيقة الأدب، ١٦٧

خرج على لسانه ما كان يتمنّاه ثمّ صحّحه الوحي... وأنا أقول إنَّ هذا صحيح، وهو ما يذكره كلّ المفسّرين في أسباب النزول»[١]، ويرد على ذلك بعدّة أُمور الأوّل: أنَّ النبيّ ﷺ لم يكن زعيمًا سياسيًّا فقط، بل كانت المهمّة الأساسيّة المناطة به هي تبليغ رسالة السماء، وهي بدورها مهمّة إلهيّة تقتضي تلقي الوحي لغرض الهداية والإرشاد وإلى ذلك أشار القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إلا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (النور: ٥٤)، وهنا نجده قد مارس نوعًا من الدهاء في كلامه، فعمد إلى عزل الصفة الدينيّة للنبيّ ﷺ وركّز على الصفة السياسيّة، والأولى هي الأساس»، والأمر الثاني الذي سعى إلى إثباته هو نزع القداسة والعصمة من شخص النبيّ الأكرم ﷺ عبر المحاورة التي أجراها داخل نفس الرسول ﷺ ورغبته في ضمّ قومه عبر الموافقة على مقترحهم في القول باللات والعزّى وما إلى ذلك والحقّ يقال إنَّ هذا الأمر يردّه القرآن الكريم بقوله: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣-٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ**﴾ (الحاقة: ٤٤)، والذي جاء في تفسيرها أنَّ النبيّ ﷺ لا يمكن أنْ يقول شيئًا من تلقاء نفسه[٢]، وهذا ما يشهد به القاصي والداني.

أمّا النموذج الآخر الذي تجلّت فيه سلطة الاستشراق الإلحاديّة على الدراسات الحداثيّة، فهو مسألة نفي النبوّة التي تبنّاها عرّاب الاستشراق وحاخام الحداثة أدونيس الذي اعتمد على رأي الرازي كأساس في الدراسة، «والرازي هنا يقول إنَّه ليس هناك في ظاهرة النبوّة ما يوجب عقليًّا حدوثها في قوم دون قوم؛ ذلك أنَّ مثل هذا الاختصاص لبعض على بعض وجعل بعضٍ هداةً لبعض، وهو ما يأباه العقل ولا يقرّه، خصوصًا أنَّ هذا التفضيل يؤدّي إلى الشقاق بين الناس»[٣]، والملاحظ أنَّه يتخفّى خلف ظلّ الرازي متبنّيًا آراءه ومعلّقًا عليها بإظهار عقيدته الأصليّة: «... أمّا عن الأنبياء أنفسهم، فيقول الرازي«زعم عيسى أنَّه ابن الله، وزعم موسى أنَّه لا ابن له، وزعم محمّد ﷺ أنَّه مخلوق كسائر الناس، ومحمّد ﷺ زعم أنَّ المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنَّه قُتل وصُلب»، وهذا تناقض واضح بين

١- العلوي، هادي، الشخصيّات التاريخيّة وكيفية تقييمها، ٢٣٤-٢٣٥.

٢- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ١٩/ ٤٠٤.

٣- أدونيس، الثابت والمتحوّل بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب تأصيل الأصول، ٨٠-٨١.

الأنبياء أنفسهم مما يدلّ في رأي الرازي على بطلان النبوّة، وذلك أنَّ النبوّة تقوم على الوحي الذي ينزله الله، ولمّا كان الله واحدًا، فإنَّ مصدر النبوّة واحد؛ ولهذا يجب أنْ يكون الوحي واحدًا، وبما أنَّ الله لا يمكن أنْ يتناقض، فإنَّ الأنبياء هم يتناقضون، ومن هنا بطلان النبوّة؛ لأنَّ تناقضهم دليل على أنّهم غير صادقين»[١]، لا أعلم كيف تجرّأ على قول هذا الكلام، فمن وصفته السماء بالخُلق العظيم كيف تنعته ألسنة الملحدين بالكذب، فموسىعليه السلام وُصف بالكليم، فهل يعقل أنَّ الله يكلّم شخصًا غير صادق؟ حاشاه ونبيَّه ذلك، وعيسىعليه السلام وصفته السماء بالكلمة، فهل يعقل أن تكون كلمة الله تعالى غير صادقة؟ ومحمّدصلى الله عليه وآله وصفته السماء بالحبيب، فهل يعقل أنْ يحبّ الله تعالى شخصًا غير صادق؟ وكيف غفلت أو تغافلت تلك العقول الصدئة عن أنَّ الأنبياء كلّهم صادقون ولا تناقض بينهم، وإنَّما التناقض قد وقع بعدهم على يد المحرّفين والملحدين أمثالهم، فعيسىعليه السلام لم يقل إنَّه ابن الله، وإنّما هذ العقيدة أُقرّت في مجمع نيقية[٢]، وعُزَيرعليه السلام كذلك، وإنَّما الذي قال ذلك اليهود والنصارى، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ**﴾ (التوبة: ٣٠) والتي جاء في تفسيرها «القرآن ينفي أن يكون المسيح عليه السلام هو الملقي لهذه الآراء والعقائد إليهم والمروج لها فيما بينهم، بل إنَّهم تعبّدوا لرؤسائهم في الدين وسلّموا الأمر إليهم، وهم نقلوا إليهم عقائد الماضين من الوثنيّين»[٣]، وبهذا قد قضي الأمر.

أمّا سروش، فهو يذهب إلى هدم الوحي القرآنيّ عبر تبنّيه فكرة أنَّ النبوّة تجربة دنيويّة حالها حال التصوّف والشعر، وليس هبةً ولطفًا إلهيًّا، وهي ترجع إلى صاحبها ليس إلّا، وبهذا فهو ينكر اتّصال النبوّة بالسماء، فهو تأسيس لعمليّة هدم الوحي عبر فصل النبوّة عن السماء، «فكما أنَّ كلّ صاحب تجربة في العالم الدنيويّ يمكنه ترشيد تجربته وتقويتها، فإنَّ النبيّ أيضًا يمكنه ترشيد نبوّته وتقويتها، وبذلك تزداد

١- أدونيس، الثابت والمتحوّل بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب تأصيل الأصول، ٨٠-٨١.
٢- أمين، ثاوات محمد، دراسة تحليليّة حول مجمع نيقية المسكونيّة، ٨.
٣- الطباطبائيّ، الميزان، ٣/ ٣٠٥.

نبوّته بالتدرّج»[١]، ونحن هنا نقف أمام مفهوم جديد للنبوّة حسب زعم سروش، وهو التطوّر التدريجيّ للنبوّة، وعليه أنْ يقدّم أدلّته على هذا المفهوم، وكيف يمكن للنبيّ أن يطوّر نبوّته ومَن مِن الأنبياء استطاع أنْ يطوّر نبوّته؟! ومَن منهم لم يستطع ذلك، والتساؤل يطول، وما يمكن البتّ به أنَّ سروش وغيره من أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة تأثّروا بنظريّة اسبينوزا في النبوّة التي يقسّم النبوّة فيها على قسمين؛ النبوّة على المستوى الرأسيّ، وهو مستوى ميتافيزيقيّ حتّى المستشرق نفسه يجهل حقيقته، والنبوّة على المستوى الأفقيّ التي اعتمد في تفسيرها على الكتاب المقدّس[٢]، فحاول أنْ يطبّق تلك النظريّة على مفهوم النبوّة في الإسلام، وذلك أثناء حديثة عن نزول جبرائيل عليه السلام، فيعدّ نزوله في مجال الأدوات والبحث في مجال الأدوات لا يسبّب اختلافا في الماهيّة، لأنَّه يُجعل مسألة جبريل عليه السلام برمّتها مسألة ميتافيزيقيّة بحتة[٣]، وهذه فحوى نظريّة اسبينوزا للنبوّة، وفي إطار نقد رأي سروش يمكن القول إنَّ سبينوزا قد اعتمد في القسم الثاني من تفسير نظريّته على الكتاب المقدّس، فعلى أيّ شيء اعتمد سروش في تفسيره للنبوّة؟ هل اعتمد على كتابه المقدّس هو الآخر؟ من المؤكّد أنَّه لم يفعل ذلك، واكتفى بالاعتماد على سبينوزا فقط، وهذا ما يبسط يد الاستشراق عليه.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق الليبراليّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم الليبراليّة

تعدّ الليبراليّة من المفاهيم الغامضة التي شقّ على كثير من الدارسين تحديد مفهومها بدقّة، حتّى عدّ هذا المفهوم ذا دلالة عصيّة على أفهام كثير من الدارسين، وقد صرّح غير واحد من المختصّين بذلك: «تعتبر الليبراليّة مصطلحًا غامضًا حتّى

١- القبانجي، أحمد، بسط التجربة النبويّة، عبد الكريم سروش، ٢٥.
٢- ينظر: اسبينوزا، باروخ، رسالة في عالم اللاهوت والسياسة، ٢٢٩.
٣- سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، ١٩١-١٩٢.

الآن؛ لأنَّ معناها وتأكيداتها تبدّلت بصورة ملحوظة بمرور السنين»[١]، ولعلّ السبب في غموض المصطلح ناتج عن غموص المعنى الذي يمثّله، حيث إنَّ كلمة الحرّيّة هي الأخرى يكتنفها الغموض، فهي تلقي بانعكاسها على كلمة الليبراليّة، فأصل هذه الكلمة مأخوذ من كلمة «ليبر **LIPER**»، ومعناها أحرار، لتطلق على جماعة من المتحرّرين فيما بعد باسم الليبراليّة (**LIPERTY**) التي تعني الانفتاح والتحرّر من القيود، وهذا المفهوم نفسه جاء في تعريفات فلاسفة العصر الحديث، كتعريف توماس هوبز «غياب العوائق الخارجيّة التي تحدّ من قدرة الإنسان على أنْ يفعل ما يشاء»[٢]، وعلى هذا الأساس ظلّت الليبراليّة تؤمن بالحرّيّة الفرديّة وتحديد دور الدولة، أو أنَّ الدولة تُعدُّ الراعية والمقنِّنة لتلك الحرّيّة، وعليه فإنَّ الليبراليّة الفكريّة هي حركة تدعو إلى التمرّد على كلّ القيود التي كانت تمارس على الفرد فكريًّا، وعليه فقد اتّفق الباحثون على أنَّ هناك ارتباطًا بين الحركة البروتستانتيّة وبين الفكر الليبراليّ[٣].

إنَّ تحديد نشأة الليبراليّة هو الآخر لا يخلو من صعوبة؛ لأنَّها لم تتبلور في عصر واحد أو على يد منظّر واحد، بل تعدّ نشأتها تطوّريّة، فقد اشترك في وضع أصولها ثلّة من المفكّرين وعلى مدى أزمنة متباينة؛ لذا يصحّ القول إنَّها من المفاهيم التي صاحبت عصر النهضة الأوروبيّة وأخذت تتطوّر شيئًا فشيئًا حتّى عصرنا الحاضر، وعليه فهناك اتجاهان في نشأتها، الأوّل: ذهب إليه بعض الباحثين بأنَّها ظهرت في القرن السادس عشر الميلاديّ[٤]، والثاني: أنَّها وليدة القرن السابع عشر الميلاديّ[٥]، ومها كانت نشأتها مختلفة إلّا أنَّ مفهومها يقوم على إعطاء الفرد الحرّيّة الكاملة، حيث تجعل الليبراليّة الحرّيّة هي المبدأ والمنتهى والباعث والهدف والأصل والنتيجة؛ إذ تُوصف بأنّها المنظومة الفكريّة الوحيدة التي لا تطمع في شيء أكثر من وصف

١- الخراشي، سليمان بن صالح، الليبراليّة وموقف الإسلام منها، ١١٣.

٢- نقلاً عن: كامل، عبد العزيز، معركة الثوابت بين الإسلام والليبراليّة، ٣٣.

٣- ينظر: م.ن، ٦٨.

٤- ينظر: الدميجي، صالح عمر محمد، موقف الليبراليّة في البلاد العربيّة من محكمات الدين دراسة تحليليّة نقديّة، ٤٥.

٥- ينظر: شلالدة، سمير عبد الرحمن، الليبراليّة الجديدة في العالم العربيّ، ١٩.

النشاط البشريّ الحرّ، وهذا ما عبر عنه جون ستيورات مل[١]، «للإنسان سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره»[٢]، وهنا يظهر أنَّ العلماء متّفقون على مبدأ الحرّيّة ولكنّهم غير متّفقين على حدودها وحقيقتها.

يُعدّ انتقال الفكر الليبراليّ إلى البلاد العربيّة مصاحبًا للحملة الفرنسيّة على مصر؛ إذ بدأ مرحلة جديدة شجّع عليها الفكر الغربيّ، هي مرحلة الابتعاث أي إرسال العلماء والطلبة للدراسة في أوروبا والاحتكاك بالحياة الغربيّة، ومن ثمّ جاءت تلك الطلائع حاملة لذلك الفكر، ناهيك عن حركة الترجمة بدافع الاطلاع على التراث العلميّ الأوروبيّ مما ساعد في نشره أيضًا، إلى جانب إصدار بعض الصحف العربيّة التي أسهمت بنشر الليبراليّة تحت شعار التحديث كمجلّة المقتطف[٣]، والهلال، ومجلّة الجامعة العثمانيّة[٤]، وغيرها من المجلّات والصحف؛ لأنَّها كانت لسان حال الاحزاب العلمانيّة العربيّة التي هي الأخرى كان لها أثر كبير في نشر تلك الثقافة الوافدة.

لقد كانت السمة الغالبة على الليبراليّة العربيّة أنَّها تبنّت الفكر العقلانيّ المادّيّ النقديّ المناوئ للدين الذي يؤمن بالحرّيّة الفرديّة، والذي يرى أنَّها تعطي نتائج مبهرة أهمّها رقيّ الإنسان وتقدّمه الواسع وغير المحدود المقترن بالثقة بالقدرات الخاصّة للفرد، ولعلّ السمة الثانية لليبرالية العربيّة أنَّها تذهب إلى التشكيك بالمعتقدات والقيم والأخلاق الدينيّة وتتّجه نحو الفرديّة المطلقة، وجعل العقل هو صاحب السلطة في كلّ شيء، مطلقين عبارة «لا سلطان على العقل إلّا للعقل»، فضلاً عن الدعوة إلى

١- جون ستيورات مل، عالم اجتماع وفيلسوف بريطانيّ ولد عام ١٨٠٦م وكان البكر لأسرة كبيرة أنجبت تسعة أولاد، وكان والده جيمس ميل أحد كبار أهل العلم والمعرفة في القرن الثامن عشر وتعلّم اللاتينيّة في التاسعة، وفي الثانية عشرة درس أرسطو ومنطق هوبز، نادى بالحرّيّة الفرديّة ودعا إلى الأخذ بمبدا المنفعة، من أبرز مؤلّفاته مبادئ الاقتصاد السياسيّ وفي الحرّيّة، تُوفيّ ١٨٧٣م. ينظر: موسوعة أعلام المورد، منير البعلبكي، ٤٣١.

٢- مل، جون ستيورات، أسس الليبراليّة السياسيّة، ١٢٨.

٣- المقتطف، هي مجلّة تصدر باللغة العربيّة صدر قسم منها في بيروت عام ١٧٧٦م، وفي القاهرة ١٨٨٥م، اشرف على تأسيسها يعقوب صروف وفارس نمر، كان الهدف من هذه المجلّة نشر الثقافة الأوروبيّة في البلدان العربيّة كانت تركّز على نظريّة التطوّر وتعيد نشر المقالات حول الموضوع حتّى أشربت عقل المثقّف العربيّ بهذه النظريّة. للمزيد ينظر: موسى، سلامة، حرّيّة الفكر وأبطالها في التاريخ، ٢١٨.

٤- مجلّة الجامعة العثمانيّة، هي مجلّة سياسيّة أدبية علميّة، أشرف على تأسيسها فرج أنطوان وكان العدد الأوّل قد صدر في بيروت عام ١٨٩٦م، ثمّ صدرت الأعداد الأخرى في القاهرة عام ١٨٩٩م، ثمّ غادر بها إلى نيويورك عام ١٩٠٦م، ثمّ عاد إلى القاهرة، اهتمّت بنشر الثقافة الأوروبيّة وبالتحديد الفكر الفرنسيّ والأفكار الليبراليّة. ينظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ٣٠٣. وينظر: https//www.marefa.org/

تجاوز الأمور الغيبيّة[١]، لقد تمثّلت الليبراليّة في العالم العربيّ في تيّارين؛ الأوّل: الليبراليّ الوضعيّ الذي هو انعكاس للتنوير الغربيّ حرفيًّا، ويتبنّى الإلحاد بإنكار الوحي والغيبيّات وغيرها، والثاني: الليبراليّ التحريفيّ الذي يقوم على فكرة أنَّ الثقافة الدينيّة يجب أنْ تتماشى مع المستجدّات العلميّة الحديثة عبر تأويل الثقافة الدينيّة بما يلائم ذلك، وعليه نجد أنَّ هناك فكرًا موجّهًا وثقافة مقصودة وعقيدة مستوردة وما على المفكّر العربيّ إلّا السمع والتنفيذ.

ثانيًا: الليبراليّة عند المستشرقين

لقد رأى المستشرقون في الفكر الليبراليّ طوق نجاة؛ لأنّه فتح لهم باب الدخول إلى المجتمع المسلم على مصراعيه وأعطاهم المساحة الواسعة في زعزعة عقائد المسلمين تحت مسمّيات واهية -الحرّيّة، الديمقراطيّة، حقوق المرأة- فبدأت الماكنة الاستشراقيّة تعمل على الترويج لذلك الفكر ونشره في المحيط العربيّ، وفي هذا الإطار يظهر اسم المستشرق كرومر بوصفه علامة فارقة في نقل الليبراليّة إلى الشرق بحكم موقعه السياسيّ؛ لذا ركّز في كتابه «مصر الجديدة» على دراسة قضايا المرأة المسلمة، فهو يحاول زرع التجربة الغربيّة في رمال الشرق الأوسط، إذ يقول: «إنَّ مكانة المرأة في مصر عقبة كؤود أمّا تحقيق الرقيّ المطلوب في الفكر والشخصيّة والذي ينبغي أنْ يصاحب استجلاب الحضارة الأوروبيّة إذا استبعد المكان الذي تحتلّه المرأة في أوروبا من الخطّة العامّة»[٢]، وهنا نجد أنَّ المستشرق يحاول التنويه إلى أنَّ المرأة المصريّة أو العربيّة عمومًا يجب أنْ تحذو حذو المرأة الأوروبيّة، ثمّ يعطي نصائحه للمبشّرين الأوروبيّين بالتركيز على نشر الليبراليّة عبر التركيز على قضايا المرأة «إنَّ المصلح الأوروبيّ قد يعلم وقد يشرح وقد يجادل وقد يأتي بأبدع الأساليب للتنمية الاخلاقيّة والماديّة للشعب، وقد يبلغ أقصى جهد ليقطع الصخر بشفرة حلاقة وليأتي بالحضارة الحقّة إلى مجتمع حديث العهد بالبربريّة، ولكنّه إنْ لم يستطع أنْ يعلّم المرأة بل أنْ يرقى بها، فلن ينجح أبدًا في أنْ يتيح للرجال التعليم

١- ينظر: الدميجي، صالح بن محمد بن عمر، موقف الليبراليّة من البلاد العربيّة من محكمات الدين، ١٦٧.
٢- الدميجي، صالح، موقف الليبراليّة من البلاد العربيّة من محكمات الدين، ٧٧.

الوحيد الذي يستحقّه الأوروبيّ»[١]، إنَّ نظرة تقويميّة لدور كرومر تُظهر أنَّه يمتلك مدرسة كاملة في مجال نشر الفكر الليبراليّ في المجتمع العربيّ، ولا ريب أنَّه قد نجح في ذلك، وفي المضمار نفسه يظهر زويمر الذي يؤكّد ما ذهب إليه سلفه قائلاً: «إنَّ أثر الأمّهات على أطفالهنّ، بنين وبنات، بالغ القوّة؛ لأنَّ النساء هنَّ العنصر المحافظ على دينهنّ، فإنّنا نؤمن بأنَّ الهيئات التبشيريّة يجب أن تولي اهتمامًا بالعمل مع النساء المسلمات، وهذه وسيلة لتنصير بلاد الإسلام»[٢]، والمتأمّل في أقوال المستشرقين يقف على خطر التوجّه الفكريّ في سلخ هويّة المرأة العربيّة الدينيّة ودفعها لاعتناق الفكر الليبراليّ تحت مسمّى الحرّيّة.

ومن المستشرقين الذين حملوا الفكر الليبراليّ كارل بروكلمان الذي وجّه دراساته حول حقوق المرأة المسلمة وكيفيّة وضعها في الإسلام، كما سلّط الضوء في دراساته على أحوال المرأة قبل الإسلام من حيث الزواج والطلاق، وقد اتّسمت دراساته بالإسقاط المتعمّد، فطرح أمورًا مخالفة للثوابت، منها: أنَّ المرأة العربيّة كانت مشهورة بالعريّ قبل الإسلام، والحال يشهد أنَّ العرب كانوا أحرص الشعوب على نسائهم، فكان العربيّ مشهورًا بشرفه حتّى وصل بهم الحال إلى أنَّ العربيّ يقتل الدابّة التي تركبها زوجته خشية أنْ يركبها غيره ويشعر بحرارة مكانها، ومن الإسقاطات الأخرى لبروكلمان أنَّ الطلاق أمر ميسور عند المسلمين، ومن المؤكّد أنَّ بروكلمان لم يطّلع جيّدًا على التراث الإسلاميّ، فنصوص الشريعة الإسلاميّة كلّها تشير إلى أنَّ الطلاق أمر مبغوض[٣]، ولا نعلم على أيّ أساس استند في ذلك.

أمّا آدم متنز، فقد سلّط الضوء في دراساته على معالجات الشريعة حول المرأة المسلمة، فدرس مسائل متعدّدة كتعدّد الزوجات الذي عدّه المستشرقون مصدر طعن ضدّ الإسلام على اعتبار أنَّه إلى جانب الزوجة الواحدة في الإسلام فقد أباح امتلاك الجواري، ومن المؤكّد أنّ في هذا النظام امتهان لكرامة المرأة، وبهذا أصبحت

١- بولوك، كاثرين، نضرة الغرب إلى الحجاب دراسة ميدانيّة موضوعيّة، ٧٧.

٢- م.ن، ٧٨.

٣- ينظر: مطير، ناهضة، توصيف مدرسة الاستشراق الألمانيّ لموقف الإسلام من المرأة، ٧٦.

التوجّهات الليبراليّة واضحة عنده[١].

بينما ذهب «مل» إلى ممارسة الفكر الليبراليّ عبر نقده لجملة من مفاهيم التراث الإسلاميّ، مدّعيًا أنَّها تتعارض مع المبادئ الليبراليّة، وتجلّت هذه الدراسة عبر نقده لمجموعة من الثوابت الإسلاميّة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يقول: «إنّ الناس عندما ينهون غيرهم عن المنكر يعتقدون أنَّ الله لا يكره فقط من يعصي أوامره، بل سيعاقب أيضًا من لم ينتقم في الحال من ذلك العاصي»[٢]، وليست الغاية من الأمر بالمعروف ذلك، بل الغاية النصح والإرشاد والتذكير لتجنّب ارتكاب المعاصي، وكذلك نقده لبعض التشريعات الإسلاميّة كتحريم الخمر، وأكل لحم الخنزير، وعليه فإنَّ مل يرى أنَّ الدين الإسلاميّ دين متشدّد وغير ليبراليّ، وهذا ما يجب تغييره حسب زعمه، وتوالت الدراسات الاستشراقيّة ذات الصبغة الليبراليّة، لاسيّما تلك التي سلّطت الضوء على حقوق المرأة كتعدّد الزوجات والطلاق والإرث وشرعيّة الأطفال، كما سلّطت الضوء على بعض الحدود كحدّ السرقة والزنا وشرب الخمر التي تراها لا تنسجم مع الحرّيّات العامّة وتطوّر الحياة المدنيّة، فتعالت الدعوات إلى تغيير تلك التشريعات عبر أدوات السلطة الاستشراقيّة وأبواقها من أرباب الحداثة.

ثالثًا: الليبراليّة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا ريب أنَّ توجيه الليبراليّة الغربيّة نحو الشرق قد أتت ثماره يانعة، وذلك بانعكاس خلفيّاته الفكريّة في مجال الدراسات القرآنيّة المعاصرة، فكثير من المتنكّرين بالزيّ الدينيّ كانت توجّهاتهم ليبراليّة، وحاولوا تناول القضايا الواردة في القرآن بطرق حداثيّة غريبة عن الفهم الإسلاميّ، ومن مظاهر السلطة الليبراليّة عند الطهطاوي أنَّه مازج بين الفكر الليبراليّ ولم يتخلّ عن ردائه الفقهيّ «الحرّيّة الطبيعيّة هي التي خُلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوّة البشريّة لدفعها دون أنْ يعدّ دافعها ظالماً»[٣]، وعليه فهو يتبنّى الليبراليّة ولا يعلنها، أمّا لطفي السيّد فيقول: «خلقت نفوسنا حرّة

١- ينظر: متنز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة، ١٧٥.

2- On Liprte, John Stuart Mill, Harmondswoeth, Penguin Book, 1974, p.159.

٣- العروي، عبد الله، مفهوم الحرّيّة، ٦٤.

طبعها الله على الحرّيّة، فحرّيّتنا هي نحن... هي ذاتنا ومقوّم ذاتنا، هي معنى أنَّ الإنسان إنسان وما حرّيّتنا إلّا وجودنا، وما وجودنا إلّا الحرّيّة»[١]، وهذه البادرة الأولى لليبراليّة العربيّة، وهي المناداة بالحرّيّة.

لقد مثّل الشيخ علي عبد الرزّاق السلطة الليبراليّة الصريحة عبر كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم»، والذي تحدّث به عن مسألة الحكم عند المسلمين، مؤكّدًا على أنَّ الخلافة نظام سياسيّ لا علاقة لها بالدين، «الواقع المحسوس الذي يؤيّد العقل ويشهد به التاريخ قديمًا وحديثًا أنَّ شعائر الله ومظاهر دينه الكريم لا تتوقّف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسمّيه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقّبهم الناس خلفاء، والواقع أيضًا أنَّ صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقّف على شيء من ذلك... وإنَّما كانت الخلافة لم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شرّ وفساد»[٢]، ولا شكّ في أنَّ التوجّه الليبراليّ هنا واضح لأنَّه حاول التخلّي عن مبدأ الخلافة وتبنّي الأنظمة الحديثة عبر رفضه للخلافة الإسلاميّة، وادّعاؤه أنَّها مصدر النكبة للمسلمين، ويبدو أنَّه قد خلط بين مبدأ الخلافة وبين تصرّفات الخلفاء، والأدهى من ذلك أنّه ينكر القضاء أيضًا، ويدّعي أنَّ كلّ ذلك من شؤون السياسيّة ولا علاقة له بالدين؛ إذ يقول: «إنَّ الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينيّة، كلّ،ا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومركز الدولة، إنَّما تلك كلّها خطط سياسيّة صرفة ولا شأنَّ لها بالدين»[٣]، وهنا نتساءل ألم يطلع عبد الرزاق على سيرة النبيّ الكريم ﷺ وكيف كان يوليّ القضاء لبعض الصحابة كتوليته لمعاذ بن جبل على اليمن وتعليمه إيّاه كيف يقضي[٤]، وكذلك الحال كان يولي بعض الصحابة على المدينة حينما يغيب في غزواته؛ لا سيّما غزوة تبوك وتوليته للإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام على المدينة خير شاهد على ذلك[٥].

١- السيّد، لطفي، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، ١٣٨.

٢- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ٣٥-٣٦.

٣- عبد الرزاق، علي، لإسلام وأصول الحكم، ٣٦.

٤- ينظر: الحرّانيّ، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ٢٥.

٥- ينظر: العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، ١/ ٢١٠.

والليبراليّة عند الشرفي جاءت بحلّة مختلفة عن غيره؛ لأنَّه ربط بين التغيّر الحاصل في الأديان السابقة مع الإسلاميّ «وليس الإسلام أقلّ أهليّة ولا أعسر استعدادًا للتطوّر من المسيحيّة واليهوديّة... فقد زالت منذ زمان العقوبات الجسديّة في جلّ البلدان الإسلاميّة، ففي تونس مثلاً توقّف العمل منذ قرون عديدة بتلك القواعد الفقهيّة...»[١]، فقد تلقّى الشرفي السلطة الليبراليّة عبر نقضه لكلّ الحدود المقامة في الشريعة الإسلاميّة، كحدّ الردّة والزنا والقتل وغيرها وربطها بالتاريخيّة، على أساس أنَّها كانت ملازمة لعصرها، وبما أنَّ الحياة البشريّة قد تطوّرت فإنَّ هذه الحدود هي الأخرى يجب أنْ تتماشى مع تطوّر الحياة البشريّة، فمثلاً عقوبة القطع بالنسبة للسارق كانت ملائمة للظرف آنذاك، أمّا الآن فيجب أنْ تُستبدل بعقوبة أخرى؛ لأنَّها قد تتعارض مع مبادئ حقوق الإنسان[٢].

أمّا الاتجاه الليبراليّ عند عبد الله العروي، فهو أكثر عمقًا من غيره، إذ يُعدّ الدين عنده مجرّد ظاهرة لا غير «إنَّ الليبراليّ الصحيح لا يعبأ بالحقيقة المطلقة، ويرى في الدين ظاهرة اجتماعيّة ليس إلّا، يحكم عليها إن وجب فيها حكمه من وجهة المنفعة الاجتماعيّة...»[٣]، ويشير إلى «أنَّ المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام التي تقترب من مفهوم الحرّيّة تدور كلّها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانيّة، فهي قانونيّة أخلاقية، أمّا مفهوم الحرّيّة كما يصوّره القرن التاسع عشر، وكما ورثناه عنه كلّيًّا أو جزئيًّا، فإنَّه يدور حول الفرد الاجتماعيّ أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجيّة، كان المجال التنظيميّ مصبّ اهتمام الفكر الليبراليّ، وهذا المجال بالضبط هو الذي يخفى في الاستعمال الإسلاميّ التقليديّ»[٤]، وبهذا يظهر أنَّ العرويّ قد تولّع في متابعة الليبراليّة الغربيّة.

والحال لا يختلف كثيرًا عند شحرور الذي سلّط الضوء على بعض المسائل التي تخصّ المرأة كمسألة التعدّديّة الزوجيّة التي كان يتأوّل الآيات الحاملة لهذا المفهوم، ومنتقدًا فقهاء الإسلام مطالبًا بأخذ رأي الجماهير في تطبيق الحكم أو عدم

١- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ٦٧-٨٣.

٢- م.ن، ٦٧-٨٣.

٣- العروي، عبد الله، مفهوم الحرّيّة، ٧٢-٧٣.

٤- م.ن، ٢٢.

تطبيقه وهذا مبدأ يقوم على السلطة الليبراليّة التي يروم تطبيقها بدهاء[١]، أمّا مسألة حجاب المرأة المسلمة، فنجد أنَّ شحرور قد استعمل أسلوبًا ملتويًا؛ إذ فرّق بين اللباس والحجاب على أنَّ الأقمشة التي تضعها المرأة على جسدها هي من باب اللباس، كالقماش الذي تضعه المرأة لتغطّي رأسها من حرارة الشمس، وليس من باب الحجاب؛ لأنَّ الحجاب عنده وضع مانع أو حاجز بين الأشخاص، وبالنتيجة فإنَّ اللباس عنده ليس تكليفًا شرعيًّا للمرأة المسلمة؛ بل هو سلوك أخلاقيّ، وهي مخيّرة في الارتداء وعدمه[٢]، فضلاً عن مسألة ميراث المرأة وإشكاليّاته حول هذا التشريع؛ مما جعلة وعاء الليبراليّة الغربيّة بلا منازع.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الفكر الليبراليّ الاستشراقيّ لم يكتفِ بالتأثير على الباحثين الذكور فقط، بل أنتج باحثات ليبراليّات تحت ذريعة تحرير المرأة، فهذه الكاتبة المغربيّة رشيدة بن مسعود[٣]، تعترض على وجود ال التعريف في كلمة الذكور الواردة في قوله تعالى ﴿**يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ**﴾ (الشورى: ٤٩)، بأنَّها دليل على أنَّ القرآن يحتقر المرأة لأنَّ كلمة الإناث جاءت خالية من ال التعريف بينما الذكور جاءت فيها وهذه نظرة دونيّة حسب زعمها[٤]، وقد نسيت بن مسعود أنَّ القرآن الكريم قد قرن بين المرأة والرجل في آيات كثيرة مما يدحض زعمها قوله تعالى: ﴿**أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ**﴾ (آل عمران: ١٩٥)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾ (الأحزاب: ٣٥)، وغيرها من النصوص الشريفة التي تساوي بين الرجال والنساء.

١- ينظر: شحرور، محمّد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ، ٣٠٥.

٢- ينظر: م.ن، ٣٤٥-٣٥٥.

٣- رشيدة بن مسعود، باحثة وناقدة وأكاديميّة مغربيّة معاصرة أثبتت حضورها في مجال الكتابة والنقد ليس على المستوى الوطنيّ فحسب بل على المستوى العربيّ أيضًا من خلال مجموعة كبيرة من الإصدارات والأبحاث المتخصّصة في الكتابة النسائيّة ندكر منها على سبيل المثال لا الحصر، «المرأة والكتابة سؤال الخصوصيّة وبلاغة الاختلاف»، «الكتابة النسائيّة، بحث عن إطار مفهوميّ مساهمة في كتاب جماعيّ مبادرات نسائيّة» و«جماليّة السرد النسائيّ» وغيرها. ينظر: https//www.maghress.com/ksarforum/119160

٤- ينظر: مجلّة المجتمع، مؤتمر نسائيّ مشبوه يدعو إلى أفكار شاذّة عن الجندر، ٦٠.

أمّا الباحثة نوال السعداوي[١]، فهي الأخرى قد بالغت في دراساتها حول قضايا المرأة، وعكست صورة دقيقة للسلطة الليبراليّة في هذا الحقل؛ لأنَّها تبنّت آراء المستشرقين الليبراليّين ونافت عليها بعض الشيء، فهي تشجع على الزواج الوقتيّ -المسيار والعرفيّ- لأنَّه يتعلّق بحرّيّة المرأة ويخلّصها من سلطويّة الرجل؛ لأنَّ الذي يعطي للمرأة القيمة والكرامة -حسب زعمها- هو العمل والفاعليّة في المجتمع، إذ تقول: «الزواج بشكله التقليديّ(الطبقي الأبويّ) لم يعد صالحًا مع تطوّر المجتمعات البشريّة الجديدة، فقد أصبحت الأسرة التقليديّة من المشاكل التي تطرح نفسها على أولويّات الأحزاب والحكومات ودوائر الفكر الاجتماعيّ والسياسيّ في أمريكا وأوروبا وآسيا وأفريقيا وأستراليا؛ بل في بلادنا العربيّة رغم المحظورات الدينيّة والأخلاقيّة التقليديّة...»[٢]، وعلى هذا فهي تفضّل إعطاء المرأة الحرّيّة الكاملة في ممارسة الجنس دون روابط شرعيّة، كما نادت بحرّيّة المرأة من حيث تعدّد الأزواج أسوة بالرجل، أي يجب أنْ يكون للمرأة الحقّ في أنْ تقترن بأكثر من رجل في آن واحد[٣]، ولا شكّ أنَّ ذلك من المبادئ الإباحيّة في الغرب التي حاولت الحداثيّة أنْ تطبّقها في المجتمع الإسلاميّ لتكون وفيّة لأسيادها، وإلّا فهناك موانع من هرطقتها بإمكانيّة ارتباط المرأة بأكثر من زوج، منها إشكاليّة نسب الأولاد، أي كيف يتمّ تحديد الأب الحقيقيّ للطفل من المرأة المتعدّدة الأزواج، فضلاً عن هدم الأسرة بهذا الزواج المزعوم لأنَّ المرأة أساس الأسرة ونواتها الأولى، أضف إلى ذلك الاختلاف الفسيولوجيّ بين الرجل والمرأة، ولعلّ سعداوي هنا تروم الرجوع إلى بعض أنواع الزواج الجاهليّ القديم التي هي في الحقيقة حالات للانحلال الخلقيّ، فهي نافت حتّى على المستشرقين أنفسهم، فلم نقف على نظام من الأنظمة الغربيّة الحديثة يسمح للمرأة بالزواج المتعدّد.

١- نوال السعداوي، طبيبة أمراض وكاتبة وروائيّة مصريّة، ولدت عام ١٩٣١م اشتهرت بكونها مدافعة عن حقوق الإنسان بشكل عامّ وحقوق المرأة بشكل خاصّ. كتبت العديد من الكتب عن المرأة في الإسلام، اشتُهرت بمحاربتها لظاهرة ختان الذكور والإناث أسّست جمعيّة تضامن المرأة العربيّة عام ١٩٨٢، كما ساعدت في تأسيس المؤسّسة العربيّة لحقوق الإنسان. تُوفّيت عام ٢٠٢١م. ينظر: خليل، خليل أحمد،موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين، ٥٣٧.

٢- رؤوف، هبة، المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي، ١٠٧-١١٠.

٣- م.ن، ٢٦٦-٢٦٧.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق الليبراليّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أنَّ مقولة المستشرق «برنارد لويس» تعدّ حاكمة في دراسات الحداثيّين حول المرأة، فعدّت الأساس التي سارت عليه دراسات الحداثيّين في الحقل القرآنيّ؛ إذ يقول: «تَخَلّف العالم الإسلاميّ النسبيّ مقارنةً مع الغرب تكمن في معاملة المرأة، فالطفل الذي ينمو في أسرة مسلمة تقليديّة يعتاد السلطويّة والحكم الأوتوقراطيّ منذ البداية»[١]، وبناءً على ذلك تظهر دراسات الحداثيّين كردّة فعل سلطويّة لرؤى المستشرقين وأفكارهم الليبراليّة؛ لذا تعدّ مسألة تعدّد الزوجات أبرز التطبيقات التي يمكن أنْ تُساق في هذا الحقل، وهي من المسائل التي وجدها المستشرقون الليبراليّون بابًا لترويج أفكارهم التحرّريّة، حيث عُدّ هذا التشريع سلبيًّا في نظر الغرب؛ لأنَّه يمثّل في نظرهم امتهانًا لكرامة المرأة المسلمة، ومساس بحرّيّتها، وتقليل من قيمتها كعنصر فاعل في المجتمع المدنيّ، وهذا ما يتبنّاه الفكر الليبراليّ، إذ يقول موير[٢]، في هذا الصدد: «المسلمون يجهلون معنى الارتباط الزوجيّ جهلاً كبيرًا وأنَّه -أي التعدّد- يحطّ من مركز المرأة»[٣]، ولا ريب أنَّ المستشرق كان يجهل نظرة الإسلام للمرأة؛ لأنّهُ لم يُرد الاطّلاع على تراث الإسلام بقدر ما يريد تشويه صورته، ولو فعل ذلك لما أدلى بهذا الرأي؛ لأنّهُ سيجد أنَّ منزلة المرأة في الإسلام لا تقلّ عن منزلة الرجل، وخير دليل على ذلك ما ورد عن المعصوم عليه السلام «المرأة الصالحة خير من ألف رجل غير صالح»[٤]، في حين نجد أنَّ إميل درمنغم[٥]، حاول الولوج إلى الموضوع

١- مضيه، سعيد، الراحل برنارد لويس مثقّف الحرب الباردة والليبراليّة الجديدة وداعية تمزيق العالم العربيّ، مقال منشور على:

https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=600755.

٢- وليم موير، مستشرق إنكليزيّ ولد عام ١٨١٩م، تولّى مناصب إداريّة رفيعة حتّى أصبح السكرتير الخارجيّ لحكومة الهند عام ١٨٦٥م، ونائب الحكومة للولايات الشماليّة، امتاز بغزارة إنتاجه العلميّ، وله مؤلّفات كثيرة منها، شهادة القرآن على الكتب اليهوديّة والمسيحيّة، الخلافة نشأتها انحلالها سقوطها. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٥٧٨-٥٧٩.

٣- زناتي، أنور محمود، نقلاً عن معجم افتراءات المستشرقين، ٢٠٣.

٤- الريشهري، محمّد، ميزان الحكمة، ٢/ ١١٨٧.

٥- أميل درمنغم، مستشرق فرنسيّ، عمل مديرًا لمكتبة الجزائر، من آثاره، كتاب حياة محمّد، وهو من أدقّ ما صنّفه مستشرق عن النبيّ صلّى الله عليه وآله سلّم، ومحمّد والسنّة الإسلاميّة، ونشر عددًا من الأبحاث في المجلّات الشهيرة مثل المجلّة الأفريقيّة، وحوليات معهد الدراسات الشرقيّة، ونشرة الدراسات العربيّة. ينظر: مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ٥٠٨.

من باب آخر، فأظهر نفسه مدافعًا عن التعدّد الذي يضفي عليه صفة الرسميّة على إنّهُ أفضل بكثير من أنواع التعدّد الأخرى، ولكنَّهُ يختم الحديث عن الموضوع بقوله: «كنّا نودّ لو أنَّ محمّدًاﷺ لم يجز تعدّد الزوجات»[١]، لا ريب أنَّ هذا التوجّه الاستشراقيّ المنتقد لمسألة تعدّد الزوجات بداعي الدفاع عن حرّيّة المرأة كان مقصودًا وموجّهًا ليحدِث أثره فيما بعد؛ لذا انعكست السلطة الليبراليّة على بعض علماء المسلمين، ونادى بتعطيل هذا النوع من التشريع أو عدم تطبيقه وفقًا لمقتضيات الحداثة عادًّا إيّاه امتهانًا لكرامة المرأة ومساسًا بحرّيّتها، متّبعًا بذلك طروحات المستشرقين؛ إذ يقول قاسم أمين: «وهذا الحلال -تعدّد الزوجات- تعتريه الأحكام الشرعيّة الأخرى من المنع والكراهة وغيرها بحسب ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدّد الزوجات فساد في العائلات... جاز الحكم رعاية للمصلحة العامّة أنْ يمنع تعدّد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موفّقًا لمصلحة الأمّة»[٢]، والأغرب من ذلك أنَّ شيخ الأزهر محمّد عبده كان أحد الداعين لهذا الأمر: «كان للتعدّد في صدر الإسلام فوائد أهمّها صلة النسب والصهر التي تقوّي به العصبيّة، ولم يكن له من الضرر ما له الآنْ... ولمّا كان على الأمّة ضرر من تعدّد الزوجات... أنَّ الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأنَّ من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شكّ في وجوب تغيير الحكم، وتطبيقه على الحالة الحاضرة يعني على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»[٣] وفي الحقيقة هذا يتناقض مع سنة النبيّﷺ القوليّة: «تناكحوا تناسلوا فإنيّ مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة»[٤]، والفعليّة لأنَّهﷺ تزوّج من تسع نساء.

ولم تقف السلطة الليبراليّة عند هذا الحدّ، بل سرت إلى قوانين بعض الدول العربيّة التي احتوت على مواد تجرّم التعدّد في الزوجات مثل القانون التونسيّ[٥]، ولا

١- درمنغم، أميل، حياة محمّد، ٢٥٧.

٢- أمين، قاسم، تحرير المرأة، ٨١.

٣- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٤/ ٢٨٦.

٤- الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ٢٠/ ٥٤.

٥- ينظر: طه، محمود أحمد، الحماية الجنائيّة للعلاقة الزوجيّة دراسة مقارنة، ١٣٩.

شكّ في أنَّ هذه القوانين متأثّرة بالقوانين في الدول الأوروبيّة التي شرّعت الخليلة وهي الزوجة غير الشرعيّة حتّى جعلت لها حقّ التعويض المعنويّ، أي أنَّ القانون الفرنسيّ أدرك مسألة تعدّد الزوجات، إلّا أنّهُ نظر إلى ذلك بطريقة مختلفة فقد عدّ الثانية خليلة[١]، وهذه مناقضة واضحة، فكيف يلغي مبدأ التعدّد الشرعيّ ويبيح مبدأ التعدّد الإباحيّ، وبناءً على ما سبق يتّضح أنَّ هناك عملاً منظّمًا ومقصودًا من أجل توجيه الفكر الليبراليّ وترسيخه في الوسط الإسلاميّ عبر تناول مباحث الدراسات القرآنيّة كآية تعدّد الزوجات بطريقة ليبراليّة حداثويّة لتنتج لنا جيلاً متمرّدًا على التراث الإسلاميّ، على الرغم من أنّ هذا المبدأ لم يكن قد ابتدعه الإسلام، بل كان موجود سابقًا، إلّا أنَّ يد المكر حاولت تسييسه وعدّه من مبتكرات الإسلام.

أمّا التطبيق الآخر فهو مسألة «حجاب المرأة» التي جاء في آيات عدّة، كقوله تعالى: ﴿**أَيُّهَا النبيّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، والجلباب هو الثوب الذي تضعه المرأة على رأسها وجسدها كي تستر به نفسها[٢]، وهذا التفسير للحجاب لا يرضي ذائقة التيّار الليبراليّ، فنجد شحرور يعزو ذلك -الحجاب- إلى عادات زرادشتيّة ورومانيّة: «أخذ العرب الحجاب عن الفرس الزرادشتيّين الذين كانت المرأة عندهم كائنًا غير طاهر، عليها أنْ تربط فمها وأنفها بعصابة كي لا تدنّس أنفاسُها النارَ المقدّسة، وقلّد العرب البيزنطيّين في عزل المرأة وانزوائها في المنزل... حيث كان المنزل نصفين أحدهما للرجال والآخر للنساء»[٣]، والحقّ أنَّ الديانة الزرادشتيّة تعدّ النار شيئًا مقدّسًا، وتفرض على الجميع ارتداء نقاب عند الدخول إلى معبد النار، وليس المرأة فقط، في حين وجّه آية الحجاب توجيهًا آخر عبر التركيز على المصطلحات، فوجّه الحجاب على أنَّه الحاجز الذي يوضع بين شيء وآخر، مستشهدًا بقوله تعالى ﴿**فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا**﴾ (مريم: ١٧)، أي من الجدران[٤]، وليس القماش وتغطية الرأس، بل محتمل

١- ينظر: المحاسنة، محمّد يحيى، أصحاب الحقّ في التعويض عن الضرر الأدبيّ في حالة موت المصاب، ٢٨٣-٢٨٤. نقلاً عن: أحمد، هيمن حسين، الضرر المعنويّ والتعويض عنه في القانون والقضاء الإداريّ المقارن دراسة تحليليّة مقارنة، ٢٠٨

٢- ينظر: الطباطبائيّ، الميزان، ١٦/ ٣٣٩.

٣- أمين، قاسم، تحرير المرأة، ٣٤٥.

٤- ينظر: الطبريّ، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل آي القرآن تفسير الطبريّ، ١٨/ ١٦٣.

أنْ يكون البعد أيضًا، أمّا مصطلح اللباس فهو الذي يُراد به الغطاء من القماش التي تضعه المرآة على رأسها، وفي الحقيقة نجد أنَّ شحرور لم يفقه شيئًا من الآية المذكورة؛ لأنَّه اعتمد على قدراته الذاتيّة في فهم النصّ، ضاربًا التراث القديم عرض الجدار. وفهمه الخاطئ هنا يوصله إلى رأي خطير جدًّا هو أنَّ المرأة يحقّ لها أنْ تخرج عارية أمام محارمها مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوآبَائِهِنَّ أَوآبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوأَبْنَائِهِنَّ أَوأَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوإِخْوَانِهِنَّ أَوبَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوبَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَونِسَائِهِنَّ أَومَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوالتَّابِعِينَ**﴾ (النور: ٣١)، وعليه يقول: «قد يقول البعض إنَّ المرأة المؤمنة يجوز أنْ تظهر عارية تمامًا أمام هؤلاء المذكورين في الآية، أقول: نعم، يجوز ذلك إنْ حصل ذلك عرضًا»[١]، ولا شكّ في أنَّ ما ذهب إليه شحرور إنَّما هو نتاج الأيدي الاستشراقيّة التي طالما نادت بإخرج المرأة المسلمة من العفّة ودفعها إلى التعرّي والسفور.

أمّا قاسم أمين فهو يرفض مسألة الحجاب رفضًا قاطعًا؛ لأنَّه يراها تعرقل تقدّم المرأة وتدفعها إلى التخلّف، إذ يقول: «ومن غريب وسائل التحقّق أنْ تحضر المرأة مغلّفة من رأسها إلى قدميها... كيف لامرأة محجوبة أن تتّخذ صناعة أو تجارة لتعيش منها إن كانت فقيرة، وكيف لخادمة محجوبة أن تقوم بخدمة بمنزل فيه رجال، وكيف لتاجرة محجوبة أنْ تدير تجارة بين الرجال، وكيف يتسنّى لزارعة محجوبة أنْ تفلح أرضها وتحصد زرعها...»[٢]، يؤيّده في ذلك الطاهر الحدّاد[٣]، ولا أعلم لماذا يتحسّس أمين من الحجاب، وليتهُ فعلاً يتحسّس، فنراه مفتونًا بالنساء الأوروبيّات اللائي كنّ يرتدين الملابس الفضفاضة في عصر النهضة، ويراها قمّة الثقافة ولا تعيق تلك الملابس تقدّم المرأة، لكن الحجاب الإسلاميّ يعيق ذلك، فأي عين ينظر بها أمين لآية الحجاب، وبهذه السطحية انمازت معظم أبحاثهم.

١- شحرور، محمّد، القرآن والكتاب، ٦٠٧.

٢- أمين، قاسم، تحرير المرأة، ٤١.

٣- الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، كتاب إلكترونيّ، ١١٨.

الفصل الثالث

المعالم المنهجيّة لسلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الأوّل

المعالم الكلاسيكيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثاني

المعالم اللسانيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثالث

المعالم الحفريّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

توطئة

لا شكّ أنّ للمنهج أثرًا كبيراً في إثراء الدرس العلميّ، إذ إنَّ فهم أيّ علم يتوقّف على مدى التوظيف المنهجيّ؛ لذا فقد اختلفت أشكال السلطة الاستشراقيّة الممارسة على التراث الإسلاميّ بين فكريّة، وتقليدية، وكاريزميّة، ومؤسّساتيّة، ومنهجيّة وغيرها، إلاّ أنَّ أكثرها خطرًا هي السلطة المنهجيّة؛ لأنّها عُدّت الباب الذي ولج منه الغربيّون لفهم علوم الإسلام فهمًا ينسجم مع دوافعهم وخلفيّاتهم الفكريّة، وبهذا فإنَّ المناهج الكلاسيكيّة في التراث الإسلاميّ لم ترضِ ذائقة المستشرقين، بل وقفت حاجزاً أمام توجّهاتهم الفكريّة مما حدا بهم إلى ابتكار مناهج جديدة لقراءة النصوص المقدّسة، بما في ذلك القرآن الكريم وإعطاء تفاسير جديدة تتماشى مع روح العصر.

إنَّ المنهجيّة التي سعى المستشرقون لفهم النصّ القرآنيّ عبرها لم تكن من بنات أفكارهم؛ بل هي وليدة صراع جاء نتيجة التعارض بين الكتب المقدّسة والعلم الحديث؛ مما حدا بهم إلى ترك المناهج القديمة لفهم تلك الكتب والتوجّه لنقدها عبر مجموعة من الخطوات التي أصبحت فيما بعد مناهج متكاملة، فأتت ثمارها في سلخ الشعوب الغربيّة من هويّتها الدينيّة والتوجّه نحو الانحلال القيميّ، وهنا أدرك المستشرقون أنَّ تطبيق هذه المناهج على التراث الإسلاميّ سيعطي النتائج ذاتها التي حصدتها الشعوب الغربيّة؛ مما يعزّز هيمنتهم الفكريّة ويرسّخ أقدامهم كأصحاب سلطة متعالية في دراسة الإسلام وعلومه، فاذا كان هذا ما يبتغيه المستشرقون عبر تطبيق هذه المناهج، فما بال أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة الذين سخّروا هذه المناهج في الدرس القرآنيّ المعاصر ونبذوا المناهج الإسلاميّة - الكلاسيكيّة - وعدّوها طرقًا متخلفة لفهم التراث، مما حدا بهم إلى تطبيق المناهج الغربيّة وتسخيرها لفهم النصّ القرآنيّ فهمًا جديدًا، فانتجوا لنا فهمًا خاطئًا يشوبه الارتياب في بعض موارده وبعيدًا كلّ البعد عن الروح الإسلاميّة، بل هو إلى الرؤى الاستشراقيّة أقرب، وهنا لا بدّ من عرض أهمّ السبل التي رسّخت سلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

المبحث الأوّل: المعالم الكلاسيكية لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في إرساء منهج الطعن والتشكيك في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: منهج الطعن والتشكيك عند المستشرقين

إنَّ منهج الطعن والتشكيك في النصّ القرآنيّ ليس غريبًا على الدراسات الاستشراقيّة فقد توارد المستشرقون على اتّباع هذا المنهج في جُلّ دراساتهم للنصّ القرآنيّ، ولعلّ إفراطهم في استعمال هذا المنهج نابعٌ من الخلفيّة العقديّة التي أبى المستشرقون التخلّي عنها، ومن المؤسّسات الدينيّة الراعية للدراسات الاستشراقيّة، أضف إلى ذلك الدوافع التي أدّت دورًا كبيرًا في تنامي هذا المنهج في الدراسات الغربيّة، فقد تعدّدت طرائق الطعن والتشكيك في النصّ القرآنيّ بين مشكّك في مصدريّة النصّ القرآنيّ الكريم وألوهيّته، إلى طاعن ومشكّك في حيثيّات النصّ الكريم وعلومه، فذهب جمع من المستشرقين إلى الطعن في مصدر النصّ القرآنيّ وكونه إلهيًّا أو بشريًّا كان من أهمّ تلك الدراسات ما جاء به «جون سي بلر»[1] في كتابه «مصادر الإسلام» الذي شكّك في المصدريّة الإلهيّة للنصّ القرآنيّ؛ إذ يقول: «تعني مفردة القرآن التلاوة أو القراءة، وهي التسمية التي أطلقها محمّد ﷺ على الآيات التي ادّعى أنَّ الله[تعالى] أنزلها، وهو يؤكّد - أي النبيّ محمّد ﷺ- أنَّ هذه الآيات كانت مكتوبة منذ الأزل، ﴿**فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾ في السماء، وأنَّها أُرسلت من السماء العليا إلى الدنيا، وقد أنزلها إليه كبير الملائكة جبرائيل عليه السلام على دفعات»[2]، وفي هذه المقولة إشارة واضحة إلى أنَّه غير مقتنع بأنَّ القرآن منزل من الله تعالى على

١- جون سي بلر، مستشرق إنجليزيّ، تجوّل وعاش في منطقة الشرق الأوسط ردحًا من الزمن وتعلّم علوم الإسلام والعربيّة عبر التعارف مع الأشخاص من أهم كتبه « مصادر الإسلام. ينظر: بلر، جون سي، مصادر الإسلام بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمّديّة، كتاب إلكترونيّ، ٤.

٢- بلر، جون سي، مصادر الإسلام بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمّديّة، ١٩.

رسولهﷺ؛ لأنَّه يكرّر كلمة «ادّعى»، فضلاً عن أنَّه يتساءل هذه الدعوى صحيحة أم لا، كلّ هذه الإشارات تدلّ على أنَّه قد استعمل منهج الطعن والتشكيك في مصدريّة النصّ القرآنيّ بكونه من الله تعالى، ولم يختلف الحال عند «ويلز»[١]، الذي يقول: «محمّدﷺ هو الذي صنع القرآن»[٢]، ويسير غوستاف لوبون، على المنوال نفسه عبر قوله: «القرآن من عند محمّدﷺ»[٣]، وهناك كثير من الدراسات الاستشراقيّة التي رعت المنهج التشكيكيّ في الطعن بمصدريّة النصّ القرآنيّ[٤]، ومصدريّة النصّ القرآنيّ لا تحتاج إلى إثبات لأنَّها ثابتة عند المسلمين بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر:٩)، وعند كثير من المستشرقين الموضوعيّين[٥]، فلا حاجة لإيراد أدلّة لإثباتها.

بينما ذهب بعضهم إلى الطعن في سلامة النصّ القرآنيّ عبر القول بتحريفه، كان من أبرزهم جولدتسيهر الذي يرى أنَّ القرآن الكريم كتاب فيه كثير من الاضطرابات بقوله: «لا يوجد كتاب تشريعيّ اعترفت به طائفة دينيّة اعترافًا عَقَديًّا على أنّه نصّ مُنزل أو موحى به، يقدّم نصّه في أقدم عصور تداوله، مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نصّ القرآن»[٦] أنَّ كلمة «الاضطراب وعدم الثبات» الواردة في عبارة المستشرق تصريحٌ واضحٌ على الطعن والتشكيك في سلامة النصّ القرآنيّ

١- هيربرت جورج ويلز، مستشرق إنجليزيّ ولد في مدينة برومليّ، كان أصغر إخوته الثلاثة. في بادئ الأ-مر كان غير مهتمّ بالتعليم، ثمّ التحق في مدرسة ميد هيرست وفي عمر ١٨ عامًا حصل على منحة تعليميّة، من أهمّ مؤلَّفاته، حرب العوالم، أوّل رجال على سطح القمر. ينظر: الأعرجي، ستار جبر، شبهات المستشرقين حول الوحي القرآنيّ، ٤٩.

٢- ويلز، معالم تاريخ الإنسانيّة، ٣/ ٦٢٦.

٣- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ١١١.

٤- لقد ذهب مستشرقون كثيرون في دراساتهم إلى أنَّ القرآن الكريم هو من صنع وتأليف النبيّ محمد ﷺ، أمثال المستشرق الألمانيّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، والمستشرق الألمانيّ يوليوس فلهاوزن في كتابه، والمستشرق القس مونتجمري وات في كتابه حياة محمّد، وغيرهم.

٥- ذهب جملة من المستشرقين إلى أنّ مصدر القرآن الكريم إلهيّ، منهم، إميل درمنغهام، بقوله، «كان محَمَّد، وهو البعيد عن إنشاء القرآن وتأليفه ينتظر نزول الوحي أحيانًا على غير جدوى، فيألم من ذلك، كما رأينا في فصل آخر، ويودّ لو يأتيه المَلَكُ متواترًا» ينظر: درمنغهم، إميل، حياة محمّد، ٢٧٧. والمستشرقة لورا فيشيا، «كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محَمَّد وهو العربيّ الأُمّي؟. وعلى الرغم أنَّ محَمَّدًا دعا خصوم الإسلام إلى أن يأتوا بكتاب مثل كتابه، أو على الأقلّ بسورة من مثل سُوَره... وعلى الرغم من أنَّ أصحاب البلاغة والبيان الساحر كانوا غير قلائل في بلاد العرب، فإنَّ أحدًا لمْ يتمكَّن من أنْ يأتي بأيِّ أثر يضاهي القرآن. لقد قاتلوا النبيّ بالأسلحة، لكنَّهم عجزوا عن مضاهاة السموِّ القرآنيّ»، فاغيليري، لورا فيشيا، دفاع عن الإسلام، ٥٧-٥٨.

٦- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٤.

من التحريف، وعلى هذا المنهج -أي التشكيك- سار المستشرق نولدكه، فهو يؤيّد معاصره في التشكيك بسلامة النصّ القرآنيّ، بقوله: «بحسب ما يُفيدُنا به كتاب القرن الرابع للهجرة يَطال التحريف حوالي خمسمئة موضع قرآنيّ، ولا أعلم إذا كان عدد المواضع التي أمكننا التعرّف عليها يقارب هذا العدد»[١]، وهنا نطالب المستشرق بذكر المواضع التي زعم أنَّ التحريف قد أصابها، وإلّا فإنَّ رأيه يفتقر للقيمة العلميّة، وآرثر جفري هو الآخر لم يفته العمل بالمنهج التشكيكيّ؛ إذ يدعو إلى البحث في القرآن بغية الوقوف على مواطن التحريف، بقوله: «فسّرَ في أيّامنا هذه علماء الشرق كثيراً مما يتعلّق بتفسير القرآن الكريم وإعجازه وأحكامه، لكنّهم إلى الآنْ لم يبيّنوا لنا ما يُستفاد منه التطوّر في قراءاته، ولا ندري لماذا كفّوا عن البحث في عصر له نزعة خاصّة في التنقيب عن تطوّر الكتب المقدّسة القديمة، وعما حصل لها من التغيير والتحوير ونجاح البعض منها»[٢]، وهنا نجده قد تغافل عن أنَّ القرآن الكريم مختلف عن باقي الكتب السماويّة، فهو لم يُكتب بعد وفاة النبيّ ﷺ، بل كتب وجمع في حياة النبيّ ﷺ[٣]، أضف إلى ذلك تصريح القرآن الكريم نفسه بعدم وجود الاختلاف فيه: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (النساء: ٨٢)، والتي جاء في تفسيرها: «لو كان كلام البَشر كما زعم الكفّار، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيراً: من تناقض المعنى وتفاوت النّظم، وكون بعضه فصيحًا وبعضه ركيكًا، وبعضه معجزًا وبعضه غير معجز، وبعضه مطابقًا للواقع وبعضه غير مطابق، لنقصان القوّة البشريّة، ولعلّ ذكره ها هنا للتّنبيه، على أنَّ اختلاف ما سبق من الأحكام ليس لتناقض في الحكم، بل لاختلاف الأحوال في الحكم»[٤]، واستمرّ منهج الطعن في دراسات كثير من المستشرقين [٥]، لاسيّما ممّن عُرف عنهم التعصّب في الدراسة، ومنهم كلير تسدال[٦]،

١- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٢٤.

٢- السعيد، لبيب، حول دعوى بعض المستشرقين ورجاء إلى علماء المسلمين، ٧٠.

٣- ينظر: الصغير، محمّد حسين، تاريخ القرآن، ٦٥.

٤- الشيخ المشهديّ، محمّد بن محمّد رضا القمّي، كنز الدقائق وبحر الغرائب، ٣/ ٤٨٤.

٥- لعلّ من أبرز المستشرقين الذين اعتمدوا على منهج الطعن والتشكيك في سلامة النصّ القرآنيّ هم الفرنسيّ ريجيس بلاشير في كتابه «القرآن نزوله ترجمته وتدوينه»، والمستشرق الإنجليزيّ بول في بحثه المنشور في دائرة المعارف تحت عنوان تحريف القرآن، والمستشرق الإنجليزيّ جون برتون في كتابه جمع القرآن، وغيرها.

٦- سان كلير تسدال، مستشرق وقسّ ولغويّ ومؤرّخ وعالم وفيلسوف إنجليزيّ، ولد عام ١٨٥٩م، وعمل أمينًا لجمعيّة

إذ يقول: «في حياة محمّدﷺ كان هو المرجع الدائم لتبديد أيّ شكّ قد يظهر فيما يتعلّق بالصيغة المناسبة للعبارة، وتظهر بعض الآيات والسور أنَّه تمّ الاحتفاظ بها في شكلها المكتوب في بيوت زوجات محمّدﷺ أثناء حياته، ونحن نضيف أنَّ بعض الآيات التي كُتبت فُقدت للأبد، بحيث لم يعد استرجاعها ممكنًا»[١]، وهذا الزعم تفنّده عمليّة اكتمال النصّ القرآنيّ التي صرّح بها في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ (المائدة: ٣)، إلى جانب عمليّة مراجعة الوحي الثنائيّة للقرآن الكريم[٢]، وبهذا لا يبقى لزعم المستشرق أيّ وجه إلّا عمليّة التأسيس المقصود لهذا المنهج.

واستمرّ المستشرقون في تبنّي منهج الطعن والتشكيك في النصّ القرآنيّ، حتّى وصل إلى حقل جمع تدوين النصّ القرآنيّ، فطبّقوا المنهج التشكيكيّ على الروايات التي سلّطت الضوء على جمع القرآن الكريم وتدوينه، فظهرت دراسة جولد تسيهر الذي طعن في روايات جمع القرآن في عهد النبيّﷺ، حتّى يدسّ سمّه في عسل المسلمين ليتسنّى له القول بعدم اعتراف الإماميّة بجمع القرآن الكريم في العهد العثمانيّ، وقد درس نولدكه أحاديث الجمع، فأشار إلى ثلاثة أحاديث كلّها تؤيّد فكرة الجمع في عهد الخلفاء الثلاثة، ولم يؤيّد جمع القرآن على عهد النبيّﷺ، وسعى إلى تضعيف الأحاديث التي تبرز جهود الإمام عليّ عليه السلام، والحال ذاته عند بلاشير، فقد تناول هذه بشيء من الأيديولوجيا المفرطة، مشكّكًا في تدوين النصّ القرآنيّ وجمعه[٣]، وعمد هؤلاء المستشرقون إلى إثارة الإشكاليّات حول المصحف الشريف بجمعه وترتيبه، معتمدين على منهج التشكيك والطعن، لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الدراسات ليست على سبيل الحصر، بل هي على سبيل المثال. على أنَّ هناك دراسات أخرى[٤] تناولت ذات المنهج، ونكتة المستشرقين أنّهم لجأوا إلى مصادر

الكنيسة التبشيريّة في أصفهان، وكان يتكلّم عدّة لغات في الشرق الأوسط، بما في ذلك العربيّة، وقضى الكثير من الوقت في البحث عن مصادر الإسلام والقرآن باللغات الأصليّة، تُوفيّ عام ١٩٢٨م. ينظر:
https//upwikiar.top/wiki/William_St._Clair_Tisdall

١- تسدال، سان كلير، المصادر الأصلية للقرآن، ١٣.

٢- ينظر: الكوراني، علي، تدوين القرآن، ٢٤٤.

٣- ينظر: الشهرستاني، علي، جمع القرآن نقد الوثائق وعرض الحقائق قراءة تحليليّة جديدة، ٨.

٤- كثيرون هم المستشرقون الذين سلطوا الضوء على عمليّة تدوين النصّ القرآنيّ مشكّكين وطاعنين في تدوينه في زمن

المسلمين كأساس لتلك الدراسات على الرغم من تشكيكهم في التراث الإسلاميّ، والحقّ أنَّ النصّ القرآنيّ سالمٌ من التحريف بعدّة أدلّة منها الحفظ الإلهيّ[١]، ومنها التحدّي الإعجازيّ في القرآنيّ الكريم الذي أفحم أرباب البلاغة في عصره[٢]، ومنها التواتر الذي حظي به النصّ القرآنيّ جيلاً بعد جيل[٣]، ومنها التدوين النبويّ الفوريّ والمراجعة السماويّة له وغيرها.

ثانيًا: منهج الطعن والتشكيك عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أنَّ تطبيق منهجيّة الطعن والتشكيك الاستشراقيّ من قبل الحداثيّين على الحقل القرآنيّ، إنَّما جاء بطريقة متوالية، فقد شرعوا في التشكيك في النصّ القرآنيّ متتبّعين السيل الاستشراقيّ في ذلك، فشكّكوا في مصدريّته وتدوينه وسلامته من التحريف وغيرها ومن أبرز الحداثيّين الذين انعكست عليهم سلطة الاستشراق التشكيكيّة عبر تبنّي منهج الشكّ والطعن في مصدريّة النصّ القرآنيّ هو نصر حامد أبو زيد الذي يذهب إلى القول بالأنسنة على أساس أنَّ القول بإلهيّة النصّ تحوّله إلى طلاسم يصعب فكّها: «إنَّ القول بإلهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك يستلزم أنَّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم، وهكذا تتحوذل النصوص الدينيّة إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العاديّ -مقصد الوحي وغايته- وتصبح شفرة إلهيّة لا تحلّها إلّا قوّة إلهيّة خاصّة...»[٤]، وكأنَّه يبشّر لعمليّة استخدام المنهجيّة الغربيّة في قراءة النصّ القرآنيّ عبر ضرب المصدر الإلهيّ والتشكيك فيه ليتسنّى له تطبيق مناهج المستشرقين، والحال لا يختلف كثيراً عند حسن حنفي، فهو يطبق

النبيّ ﷺكان من أبرزهم المستشرق الأمريكيّ جفري في كتابه «مواد ومصادر عن تاريخيّة النصّ القرآنيّ»، والمستشرق الفرنسيّ «بلاشيه» في كتابه «مقدّمة وقرآن»، والمستشرق الألمانيّ «جانتيه في كتابه «القرآن وتفاسير القرآن»، والمستشرق البريطانيّ «برتون» في كتابه «جمع القرآن»، وغيرهم.

١- الوارد في قوله تعالى، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ سورة الحجر، الآية ٩. وقوله تعالى، ﴿لا يأتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِن خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِن حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ سورة فصّلت، الآية ٤٢.

٢- ينظر: الروميّ، فهد بن عبد الرحمن، دراسات في علوم القرآن، ٢٧٣.

٣- ينظر: م.ن، ٩٧.

٤- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٢٠٦.

منهج الطعن والتشكيك عبر الوحي القرآنيّ ويسلك آثار المستشرقين الذين يرون أنَّ القرآن من صنع النبيّ ﷺ، فيقول: «والحقيقة أنَّ الوحي بالعلم الإلهيّ بالمعنى وليس باللفظ، والأغلب هو نزول جبرائيل عليه السلام بالقرآن باللغة العربيّة وقراءة الرسول له بالعربيّة لفظًا ومعنى»[١]، والحقّ يقال إنَّ حنفي قد سلك مسلك المستشرقين ومن سبقهم من المشكّكين في النصّ القرآنيّ ومصدريّته، وإلى هذا يذهب أركون أيضًا عبر تبنّيه هذا المنهج المستورد، حيث يقول: «لا بدّ من النظر إلى القرآن ليس على أنَّه كلام آتٍ من فوق، وإنَّما على أنَّه حدث واقع ما، كوقائع الفيزياء والبيولوجيا»[٢]، وبهذا فإنَّه لا يعترف بمصدريّة القرآن السماويّة سائرًا على خطى الغربيّين في تعضيد هذا المنهج، يؤيّدهم في ذلك كثير من أرباب الحداثة، أبرزهم عبد الكريم سروش[٣]، وهنا لا نجد فرقًا بين دراسات المستشرقين والحداثيّين في الشكّ بمصدريّة النصّ القرآنيّ؛ لأنَّها وجهان لعملة واحدة؛ لذا فإنَّ الردود التي صدرت بحقّ المستشرقين تنطبق ذاتها على روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ما خلا زعم حنفي الذي يرى أنَّ القرآن من تلفّظ النبيّ ﷺ، وأنَّ جبريل عليه السلام نزل بالمعنى فقط، وهنا لم يأتِ حنفي بجديد، بل هو قول قديم تمّ توظيفه ليظهر سلطة الاستشراق عليه، ويردّه الآيات الدالّة على أنّ القرآن لفظًا ومعنى من الله[٤]، ويردّه اختلاف الأسلوب بين القرآن الكريم أحاديث النبيّ ﷺ.

أمّا الطعن والتشكيك في تدوين القرآن في العهد النبويّ، فهو ما يُظهر لنا مدى عمق السلطة المنهجيّة المتغلغلة في التراث الإسلاميّ؛ لذا نجد أنَّ جملة من أرباب الحداثة قد سلكوا هذا المنهج مقتفين أثر المستشرقين في ذلك، أبرزهم هشام جعيط الذي يشكّك في عمليّة التدوين جملةً وتفصيلاً «القرآن بذاته لم يكن مكتوبًا، بل هو أثر شفويٌّ، وأراد لنفسه ذلك وعاب على اليهود أنَّهم يخطُّون الكتاب بأيديهم،

١- حنفي، حسن، علوم القرآن، ٩٠-٩١.

٢- أركون، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٨٨.

٣- عمارة، محمّد، التأويل العبثي للنبوّة والوحي والدين، ٢٨.

٤- من أهمّ الآيات الكريمة الدالّة على أنّ القرآن من الله لفظًا ومعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ سورة الواقعة، الآيتان ٧٧-٧٨. وقوله تعالى، ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ سورة المزمل، الآية ٥.

والمفترض أنَّ التوراة - الشريعة أثرٌ شفويّ، ويقول القرآن: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾، كما يقول في مقام آخر ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ**﴾ [١]، والحقّ أنَّه يفصح عن مبناه الاستشراقيّ عبر عقد مقارنة بين تدوين القرآن والكتب السماويّة الأخرى، وأنَّ الآيات التي عرضها فيها دلالة على أنَّ جمع القرآن أمرٌ تعهّدت به السماء ولم يأت في هذا المضمار بشيء جديد، والأمر ذاته يتردّد في كتابات حداثيّة أخرى تؤدّي إلى النتائج نفسها بأنَّ القرآن الكريم لم يدوّن في مصحف إلّا بعد وفاة النبيّ محمّدﷺ، وهذا ما ذهب إليه أركون بعد ما عمد إلى عقد مقارنة بين القرآن والكتب المقدّسة على أنَّها جميعًا لم تدوّن في زمن أنبيائها، فيقول: «...أعود إلى أهمّيّة التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهيّ ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب، وأقول بأنَّه يتيح لنا أنْ نلقي إضاءات جديدة ليس على النصّ القرآنيّ فقط، وإنّما على كلّ النصوص الدينيّة التأسيسيّة الأخرى كالتوراة والأناجيل أيضًا، فهي لم تُكتب إلّا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى... أنَّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهيّ إلى مرحلة المدوّنة النصّيّة الرسميّة المغلقة، لم يتمّ إلّا بعد حصول كثير من عمليّات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغويّة التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهيّ يدوّن، وإنَّما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق»[٢]، وهنا نجده يطبّق منهج الطعن والتشكيك في النصّ القرآنيّ، ومن جوانب عدّة، منها تدوين القرآن وتحريفه... وكلّ هذا ما هو إلّا محاولة للمساواة بين النصّ القرآنيّ وبين النصوص التوراتيّة والإنجيليّة؛ لأنَّ الأخيرة لم تُكتب في زمن أنبيائها، فكيف يُكتب القرآن في زمن النبيّ ﷺ. وعلى هذا الاتجاه سار تيزيني[٣]، ولعلّ تيزيني ومن سبقه من الحداثيّين والمستشرقين قد اعتمدوا على الروايات الضعيفة في التراث الإسلاميّ التي توحي بأنَّ عمليّة الجمع تمّت بعد وفاة النبيّ ﷺ، متناسين حجم الروايات الصحيحة التي تؤيّد عمليّة الجمع النبويّ للمصحف.

ولم يتخلّف عن هذا الركب عبد المجيد الشرفي، فقد سار على الخطى

١- جعيط، هشام، في السيرة النبويّة، الوحي والقرآن والنبوّة، ٤٥.

٢- أركون، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ١٨٨-١٨٩.

٣- تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١٤٧.

الاستشراقيّة نفسها في الطعن بالنصّ القرآنيّ، مفصحًا عن كنه المنهج التشكيكيّ في الدرس القرآنيّ المعاصر: «فإذا كان مصير الرسالة المحمّديّة مختلفًا عن مصير رسالتَي موسى وعيسى، حيث لم تدوّن التوراة إلّا بعد قرون عديدة من موت موسى وإثر الأسر البابليّ، ولم يدوّن الإنجيل إلّا في روايات مختلفة لم تحتفظ منها الكنيسة إلّا بأربع، وامتزج فيها ما بلّغه عيسى بأخبار حياته وكرازته، بينما دوّنت رسالة محمّد ﷺ بعيد وفاته، وفصل فيها بين ما بلغه وما تعلّق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحّة ما لم يتوافر لما دُوِّنَ من الرسالتين السابقتين، فإنَّ ذلك لا يعني اختلافًا جوهريًّا في نوعيّة الرسالات الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لا سيّما بعد انتقالها من الشفويّ إلى المكتوب، من القرآن إلى المصحف»[1]، واستمرّ منهج الطعن والتشكيك ليصل إلى حقل الإعجاز لينهض بهذه المهمّة طه حسين الذي شكّك في إعجاز القرآن الكريم وبلاغته كما طعن في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، لاسيّما قصّة هجرة إبراهيم عليه السلام على أنَّها قصّة أسطوريّة لا واقع لها[2].

وخلاصة القول: إنَّ الدراسات الحداثيّة التي اعتمدت على منهج الطعن والشكّ في النصّ القرآنيّ ما هي إلّا تكرار للدراسات الغربيّة التي روَّجت للمنهج ذاته، إلّا أنَّها بحلّة عربيّة، وهذا من فرط ذكاء الاستشراق أنْ يقوم أبناء التراث نفسهم بهدم ثوابتهم العقديّة بأيديهم عبر بثّ روح التقليد والتبعيّة والتأثير المقصود فيهم.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في إرساء منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: منهج الإسقاط عند المستشرقين

لقد عدّ بعض المهتمّين بالشأن الاستشراقيّ عمليّة الإسقاط منهجًا لا غنى عنه من قبل الباحثين الغربيّين المهتمّين بالشأن الإسلاميّ، وفي الواقع إنَّه عمليّة نفسيّة أكثر من كونه منهجًا دراسيًّا ولا يمكن التحرّر منه إلّا بالتقيّد الجازم بالمناهج العلميّة،

١- عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، ٤٣-٤٤.

٢- حسين، طه، ينظر: في الشعر الجاهليّ، ٢٦-٢٧.

وتعدّ عمليّة الإسقاط عمليّة لاشعوريّة يقوم بها الشخص نتيجة مشكلة نفسيّة أو نقص يشعر به أو ضعف يعوّضه بالإسقاط «الإسقاط حيلةً نفسيّةً يلجأ إليها الشخص للدفاع عن نفسه ضدّ مشاعر غير سارّة داخله، مثل الشعور بالذنب أو الشعور بالنقص، فيعمد إلى أنْ ينسب للآخرين أفكارًا ومشاعرَ وأفعالاً حياله، ثمّ يقوم من خلالها بتبرير نفسه أمام ناظريه»[١]، وهذا ما حدث عند المستشرقين الدراسين للنصّ القرآنيّ، فشعورهم بالضعف والانهزام بعد انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة، وفشل الحروب الصليبيّة، وشعورهم بالنقص نتيجة السبق الإسلاميّ على المستوى الحضاريّ للثقافة الأوروبيّة، كالحضارة الإسلاميّة في الأندلس؛ لذا سلك المستشرقون كلّ السبل بغية تحقيق أهدافهم، ومن أهمّ تلك السبل إسقاط المعلومات الفكريّة الخاصّة بهم على النصّ القرآنيّ عبر تزييف بعض الحقائق وإرساء أخرى مكانها، وإلى هذا المنهج يشير المستشرق بوهل[٢]، الذي يؤكّد حرصهم على تطبيقه في بعض المسائل التراثيّة قائلاً: «إنَّ عددًا من الباحثين المعاصرين سعَوا بطرقٍ مختلفة إلى إثبات وجود فقرات زائفة في القرآن»[٣]، ولا شكّ أنَّ من أهمّ الطرائق هو الإسقاط، ومن الدراسات الاستشراقيّة التي مارست منهج الإسقاط والتزييف هي دراسة جولد تسيهر الذي حاول أنْ يُسقِط فكرة الاضطراب وعدم التناسق على النصّ القرآنيّ، إذ يقول: «لا يوجد كتاب تشريعيّ اعترفت به طائفة دينيّة اعترافًا عقديًّا على أنَّه نصّ منزل أو موحى به، يقدّم نصّه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النصّ القرآنيّ»[٤]، وبهذا أسقط خلفيّاته العقديّة على النصّ القرآنيّ عبر محاولته الخلط بين الأحرف التي نزل عليها النصّ وبين القراءات الواردة فيه، وذهب إلى القول إنَّ الاختلافات في أوجه القراءات نابع من اختلاف الخطّ العربيّ والرسم

١- عوّاد، محمود، معجم الطب النفسيّ والعقليّ، ٦٧.

٢- بوهل، مستشرق دنماركيّ، اهتم بالإسلام بشخصيّة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وبالفرق الضالّة، كما زار البلاد الإسلاميّة التي بها نفوذ نصرانيّ، ينظر: مظاهري، محمّد عامر، الإسقاط منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة دراسة تحليليّة، بحث إلكترونيّ، ٢٠.

3- Encyclopedia of Islam first edition, vol. IV, p. 1071.

نقلاً عن: مظاهري، محمّد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ٢٠.

٤- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٤.

القرآنيّ: «إنَّه حرف فيه تفاعل بني القحطانيّة والعدنانيّة، لغة قوامها القريشيّة السائدة، إنمَّا هو انتخاب لسانيّ، يستبقي الأصلح والأمثل،... وعن المصحف الإمام أُخذت المصاحف جميعًا، وصار هذا المصحف برسمه وخطّه ومنطوق حرفه هو المرجع قديمًا وحديثًا عن كلّ بحث أو درس أو تاريخ للقرآن[١]، وبهذا مارس أقصى درجات الإسقاط على النصّ القرآنيّ ومن السائرين على خطاه مكسيم رودنسون، الذي مارس نوعًا من الإسقاط الفكريّ على النصّ القرآنيّ متّهمًا شخص النبيّ ﷺ بالتصوّف، إذ يقول: «إنَّ ما يراه ويسمعه الرسول ﷺ هو نتيجة وصوله إلى إحدى درجات التصوّف التي لم تصل إلى الاتحاد بالله»[٢]، لا شكّ أنَّه قد أسقط إنكاره للوحي القرآنيّ عبر مزجه بالتصوّف كونه يروّج إلى مسألة اتحاد الناسوت باللاهوت التي تقول بها الكنيسة الغربيّة، والحال لا يختلف كثيراً عند بلاشير الذي حاول إسقاط بعض الأخطاء التي وقع بها النسّاخ في بعض المصادر التراثيّة ولم يشر إليها، بل قام بتبنّيها وإسقاطها على النصّ القرآنيّ، ففي حديثه عن عدد السور القرآنيّة وتقسيمها إلى المكيّ والمدنيّ ذكر بأنَّ عدد السور القرآنيّة مئة وثلاثة عشر سورة، وأحال إلى هامش في كتاب الإتقان «حسب رواية يقدّمها لنا ابن النديم في كتابه الفهرست، فإنَّ عدد السور المكّيّة ٨٥، وعدد السور المدنيّة ٢٨، ...لاحظوا فالمجموع ١١٣ سورة»[٣]، ولم يشر إلى أنَّ هناك خطأً في نسخ الرقم ليصبح العدد الصحيح للسور المكّيّة ٨٦ سورة، وبذلك يصبح عدد السور ١١٤، وهو ما عليه إجماع المسلمين؛ لذا نقف على مدى إفراطه في تزييف الحقائق القرآنيّة وإسقاط ما يريده على التراث ليس إلّا، ومن المستشرقين الذين مارسوا المنهج الإسقاطيّ هنري لامنس[٤]، عبر إسقاط فكرة تأثّر النصّ القرآنيّ بالبيئة التي نزل فيها «إنَّ اختلاف الأسلوب بين العهد المكيّ يعدّ انعكاسًا واضحًا للبيئة التي

١- الخولي، أمين، عن القرآن الكريم في التنوير الإسلاميّ، ٤٥-٤٦.

2- Mahomet, Rodinson, ed. Du Seuil, 1961, p.106.

٣- نقلاً عن، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، حسن عزوزي، ١٨.

٤- هنري لامنس، مستشرق بلجيكيّ ولد عام ١٨٦٢م عرف بتعصّبه ضدّ الإسلام انضمّ في سنّ الخامسة عشر لجماعة اليسوعيّين في بيروت واستقرّ بعد ذلك في لبنان. درس اللغة العربيّة، اللاتينيّة واليونانيّة ثماني سنوات. أوّل أعماله كانت قاموسًا عربيًّا سنة ١٨٨٩. أصدر من بيروت جريدة البشير وأصبح بعد العديد من الرحلات مستشرقًا في كلّيّة الدراسات الشرقية لجامعة القدّيس يوسف. له مؤلّفات كثيرة حول سيرة النبيّ من أشهر كتبه فاطمة وبنات محمد». ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٥٠٣.

وجد فيها، فالنصوص القرآنيّة تعكس ظروف وبيئة كلّ مكان وكلّ زمان، فالأسلوب القرآنيّ في مكّة يمتاز بالشدّة والعنف؛ لأنَّ أهلها أجلاف، بينما يمتاز بالمدينة باللين والوضوح والصفح؛ لأنَّ أهلها مستنيرون»[١]، ويردّه قول بعض علماء الإسلام: «من المعلوم أنّ ما نزل من القرآن في مكّة كان يخاطب مجتمعًا وثنيًّا فشى فيه الشرك، وانتشرت فيه الأصنام، ولم يتلق الدعوة الإسلاميّة بالقبول والتسليم، بل أخذ يناوئها العداء، ويضطهد أتباعها، ويحارب رسولها، وفي المدينة كان القرآن الكريم غالبًا يخاطب أتباعه المؤمنين يأمرهم فينقادون إليه، وينهاهم فينتهون عما نهى عنه، وإذا كان الأمر كذلك، فلا شكّ أنّ البلاغة تقتضي الاختلاف في الأسلوب والاختلاف في المعاني والموضوعات بين ما نزل في مكّة وما نزل في المدنيّة»[٢]، ولعلّ هذه أهمّ دراسات المستشرقين الذين أسّسوا قواعد المنهج الإسقاطيّ في الدراسات القرآنيّة وأسسوا الخطوط العريضة لمن يروم السير على نهجهم بغية تحقيق مآربهم.

ثانيًا: منهج الإسقاط عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لم يدّخر الحداثيّون الدارسون للقرآن الكريم جهدًا ولا وقتًا من أجل السير على خطى ملهميهم في تطبيق المنهج الإسقاطيّ على النصّ القرآنيّ، فعمدوا إلى اجترار آراء المستشرقون عبر الإلحاح في إسقاط خلفيّاتهم الفكريّة على القرآن دون دليل يذكر، ومن أبرز الممارسين لهذا المنهج أركون الذي يحرص على إسقاطٍ مفادُه أنَّ الأصول المعرفيّة للدين الإسلاميّ هي أصول غربيّة -يهوديّة، مسيحيّة- عبر قوله: «إنَّ ما كان يبشّر به محمدﷺ خاصًا بالدار الآخرة، ليس إلّا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التبشير لقد أفاد من تاريخ العهد القديم...»[٣]، وهنا يظهر المعنى الحقيقيّ من هذا الإسقاط الفكريّ، وهو إظهار علوّ كعب المستشرقين ومتابعتهم عبر ترديد مقولاتهم والخضوع لسلطتهم، وفي الحقيقة لا نعلم من أين جاءه اليقين بأنَّ النصّ القرآنيّ ذو أصول إنجيليّة وتوراتيّة، والقاصي

1- Henry Lammens Islam l, Beyrouth, 1934, p.60.

٢- الرومي، فهد، دراسات في علوم القرآن، ١٣١.

٣- نقلًا عن: النشمي، عجيل جاسم، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلاميّ، ٣٢.

والداني يعلم أنَّ جميع الكتب ذات مصدرية واحدة هي السماء، ولم يتخلّف نصر حامد أبو زيد عن ممارسة منهج الإسقاط وتزييف الحقائق على النصّ القرآنيّ بقوله إنَّ النصّ القرآنيّ منتج ثقافيٌّ متأثّر بالبيئة التي نشأ منها، وليس وحيًا إلهيًّا: «إنَّ النصّ القرآنيّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع الثقافي خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة بديهيّة ومتّفقًا عليها فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقيّ سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة ويعكّر من ثمّ إمكانيّة الفهم العلميّ للنصّ»[1]، إنَّ المتأمّل في دراسة أبو زيد يستشفّ منها حجم الممارسة للمنهج الإسقاطيّ على النصّ بالقول إنَّه منتج ثقافيّ نشأ من الواقع وليس من الوحي، وفي الحقيقة أنَّه تكرار للطروحات الاستشراقيّة القائلة إنَّ النصّ القرآنيّ مستمدٌّ من الثقافات السابقة اليهوديّة والمسيحيّة وليس وحيًا، ولم يقدّم أبو زيد ولا المستشرقون دليلاً واحدًا على مدّعاهم يصمد أمام النقد العلميّ.

أمّا ممارسة الجابري للمنهج الإسقاطيّ، فنقتطف منها مناقشته لكلمة الأمّيّ في القرآن: «الواقع أنَّ لفظ «أمّيّ» معرّب، لا أصل له في العربيّة... عندما نبّهت في فقرة سابقة... وقلت إنَّ هذه الكلمة معرّبة وأنَّ أصلها يرجع إلى لفظ «الأمم» الذي أطلقه اليهود على غيرهم ممن ليس لهم كتاب منزل، لم أكن انطق عن الهوى... بهذا المعنى الاصطلاحيّ يجب فهم العبارات التي وردت فيها كلمة «أمّيّ» و«أمّيّين في الآيات السابقة فـ«الأمّيّون» في سياق الخطاب في تلك الآيات هم «العرب»، وبالتحديد القبائل العربيّة في مكّة»[2]. إنَّ المتأمّل في عبارته «لم أكن أنطق عن الهوى» يتخيّل أنَّ السماء تملي عليه، والحقّ أنَّ المستشرقين يُمْلُونَ عليه، فهو يرى أنَّهم على الحقّ وبعيدين عن الهوى، فمحاولة إرجاع كلمة الأمّيّ إلى أصول يهوديّة ومسيحيّة ليس غريبًا على الجابريّ وأمثاله؛ لأنَّ هذا ما حرص عليه المستشرقون عبر إرجاع مفاهيم الإسلام إلى أصول يهوديّة، وبهذا يفصح الجابري عن السلطة التي نفثتها في روعه يد الاستشراق.

١- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ٢٤.

٢- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ٣، ٨٣، ٩٤.

ولا شكّ بأنَّ منهج الإسقاط والتزييف في الحقائق القرآنيّة عند شحرور يأخذ شكلاً مختلفًا، عبر كتابه «الكتاب والقرآن» الذي طرح فيه عدة إشكالات عبر تقسيمه القرآن الكريم على أربعة أقسام «أمّ الكتاب، والقرآن، والسبع المثاني، وتفصيل الكتاب» لم يقف الباحث بحدود اطلاعه على هكذا تقسيم في التراث الإسلاميّ، وعليه فقد مارس هذا الإسقاط عبر هذا التقسيم، واستمرّ في هذا المنهج بإسقاط خلفيّته الفكريّة على القرآن الكريم بالقول إنَّ الراسخين في العلم هم مجموعة من كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة»، فالراسخون في العلم هم من الناس الذين يحتلّون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة، وهؤلاء من أمثال: البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، أينشتاين، تشارلز داروين، كانت، هيجل»[١]، لا ريب أنَّ السطحيّة الفكريّة كانت واضحة في قوله هذا؛ لأنَّ الراسخين في العلم قد شرّفهم الله بأنَّ قرنهم بذاته المقدّسة وخصّهم في علم الكتاب وتأويله بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ**﴾ (آل عمران: ٧)، وهنا نجده يتسترّ بممارسة المنهج الإسقاطيّ على آيات النصّ القرآنيّ بقوله: «وقد حدّد لنا القرآن أنَّ آيات الربوبيّة هي ظواهر الطبيعة»[٢]، فقد أسقط تفسيره المادّيّ على النصّ عنوة دون تقديم أيّ أدلّة على مدّعاه، وبهذا تظهر سلطة الاستشراق واضحة في دراسته، وفي إطار الردّ عليه نذكر قول أحد الباحثين: «اعتقادي الجازم حول الكتاب أنَّه نسب فقط إلى محمّد شحرور، الذي ليس له من التأليف إلاّ الاسم الذي على صفحة الغلاف، خرجت بهذه النتيجة لسبب بسيط جدًّا، ويتمثّل في أنَّ الكتاب كُتب بلغة عربيّة راقية، وأفكار مرتّبة نسبيًّا، واطلاع عميق على كثير من كتب الفكر والتراث الإسلاميّ، غير أنّني لما استمعت إليه على الفضائيّات ووسائل التواصل الاجتماعيّ، وجدت الرجل أمّيًّا، يتكلّم بلغة عامّيّة، فيها رطانة الأعاجم، لا يحسن الحديث بالفصحى لمدّة دقيقة واحدة، ولا يجيد موالاة خمس جمل متتالية في سطرين أو ثلاثة، ناهيك عن الضحالة العلميّة الفكريّة، التي تُظهِر عكس ما في الكتاب الذي نسبه»[٣]، فإذا كان هذا حال الرجل،

١- شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن، ١٩٣.

٢- م.ن، ٥٢٥.

٣- أبو سجادة، محمد، القرآن الكريم في الدراسات الحداثيّة، ٢٦.

فمن أين جاء بهذه الأفكار؟! لا بدّ أنَّها أُمليت عليه عبر التأثير المقصود.

وبعد الاطلاع على أهمّ تلك الدراسات التي حملت في طيّاتها روح المنهج الإسقاطيّ بطريقة تعسّفيّة وبعيدة كلّ البعد عن الموضوعيّة والحياد في البحث العلميّ، لم يبقَ أدنى شكّ في القول بأنَّ المستشرقين قد أتقنوا عمليّة التأسيس، وأنّ الحداثيّين قد أتقنوا التلقّي والاتباع والتطبيق، وبهذا اكتمل مفهوم السلطة.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق في إرساء المنهج الانتقائيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: المنهج الانتقائيّ عند المستشرقين

لا ريب في أنَّ أهمّيّة المنهج المتّبع في كلّ حقول المعرفة نابعٌ من أهمّيّة المصادر التي يستقي منها معلوماته، فإذا كانت المصادر رصينة وأصيلة كانت الدراسة قيّمة ومفيدة، لأنّها تعدّ الرافد المغذّي للمادّة العلميّة والأساس الذي يسير عليه الباحث الموضوعيّ، ولم يكن هذا الأمر خافيًا على المستشرقين؛ لذلك كانت دراساتهم للنصّ القرآنيّ متباينة ومختلفة تبعًا لتباين المناهج المعتمدة وأمانة الباحث العلميّة والموضوعيّة في الاعتماد عليها وتوظيفها توظيفًا سليمًا، ويمكن أنْ نلمس المنهج الانتقائيّ بشكل واضح عند تتبّع دراسات المستشرقين أمثال نولدكه، وبلاشير، وجولدتسيهر، وغيرهم[1]، نجد هؤلاء المستشرقين يعتمدون على مصادر معيّنة دون أخرى، فأغلبهم اعتمد في مسألة جمع القرآن على كتاب المصاحف لأبي داوود، والإتقان للسيوطيّ، والفهرست لابن النديم، في حين أهملوا الكتب الأخرى التي تحمل الروايات الصحيحة التي تشير إلى مسألة الجمع ككتب الإماميّة وصحاح المسلمين الستّة وغيرها، ولعلّ هذا المنهج هو المعتمد لدى المستشرقين المتقدّمين، أمّا المعاصرون فلم يتطوّر المنهج عندهم أيضًا، فاعتمد أغلبهم على تلك الكتب دون غيرها من كتب التراث الإسلاميّ، بيد أنَّهم أضافوا إليها كتب المستشرقين السابقين

١- ينظر: عزوزي، حسن، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، ١٤.

لهم في هذا المجال، فمثلاً يذهب جولدتسيهر إلى تبنّي منهج الإسقاط عبر إسقاطه مجموعة من الحقائق والمقدّمات على التفسير الموروث، فوظّف لذلك ثلاثة تفاسير هي: تفسير الطبري، وتفسير البيضاوي، وتفسير ابن عربي، ولم يتعرّض إلى باقي التفاسير الإسلاميّة، بل حاول الانتقاص منها وانتقادها وادّعى أنَّ هذا التفسير هو المعتمد عند جميع المسلمين[١]، وكان عليه أنَّ يستقصي جميع كتب التفسير عند المذاهب الإسلاميّة، لا أنْ ينتقي بعضها ويُعَمّمه على المسلمين كافة، أمّا بلاشير في كتابه مدخل إلى القرآن، فهو يشير في مقدّمته إلى أنَّهُ اعتمد على بعض المصادر المهمّة، وبعد الاستقصاء والبحث وجد أنَّهُ اعتمد على مئة وثمانية وسبعين كتابًا، كان نصيب الكتب العربيّة منها سبعًا وأربعين كتابًا أغلبها كانت من كتب التاريخ والأدب، كمروج الذهب للمسعودي، تاريخ اليعقوبي وغيرها[٢]، ولم يعتمد على كتب التفسير الرصينة، وهذا ما يعزّز وجود الانتقائيّة في دراسات المستشرقين بالاعتماد على مصادر دون أخرى.

ومن الجهود الاستشراقيّة الأخرى في ممارسة المنهج الانتقائيّ، هي دراساتهم لبعض المصادر الروائية في كتب المسلمين وذلك بالاعتماد على مصادر معيّنة وتعميم نتائجها على التراث الإسلاميّ كدراسة شاخت الذي انتقى كتاب الموطّأ لمالك بن أنس، والموطّأ لمحمد الشيباني، والأمّ للشافعي، ويمكن القول: «إنَّ هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرغم من ذلك فقد عمّم نتيجته التي توصّل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كتب الحديث كافّة، وكأنَّه ليست هناك كتب خاصّة بالأحاديث النبويّة، وكأنّه ليس ثمّة فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث»[٣]، وعليه انتقى من كتب الحديث ما يوافق توجّهاته ولم يغفل أنَّ هذه الكتب تميل إلى الفقه أكثر من الحديث، بل طبّق الانتقائيّة لتتماشى مع توجّهاته الفكريّة.

١- ينظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٧٣، ١٢٠، ٢٠١، ٢٨٦.

٢- ينظر: عزوزي، حسن، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم، ١٤.

٣- الدريس، خالد، العيوب المنهجيّة في كتابات المستشرق شاخت المتعلّقة بالسنّة النبويّة، ٣٥.

ولا غرو أنَّ منهج الانتقائيّة في الاعتماد على المصادر حدا بالمستشرقين إلى الاعتماد على المصادر التي كان وراءها أيادٍ استشراقيّة، مثل كتاب المصاحف لأبي داوود السجستاني الذي قام بتحقيقه آرثر جفري؛ لذلك نجد أنَّ هذا المصدر هو الأساس في أغلب الدراسات التي تتعلّق بالمصاحف عند المستشرقين، وهذا الأمر ليس لأنَّ الكتاب فريد من نوعه؛ بل لأنَّ الكتاب من تحقيق المستشرقين أنفسهم، وكتاب دابستاني مذاهب[١]، الذي يقف وراءه المستشرقون، فهو الأساس عندهم في عمليّة الإشكال على تحريف القرآن عند الإماميّة، فهو من مصادر جولدتسيهر المعتمدة في الطعن على المذهب الإماميّ، ويقول أحد الباحثين: «سنين طويلة وأنا أتساءل عن سبب حرص المستشرقين على الكتب التي صنّفها علماء الإسلام فيما يتّصل بنقل القرآن، ولا أجد الجواب يرجع إلاّ إلى أنَّ هؤلاء حاقدون على دين الإسلام، ولهم مقاصد سوء يبحثون عن طريق للطعن على القرآن، فتراهم مثلاً أوّل من اعتنى بنشر كتاب المصاحف لأبي داوود السجستاني...»[٢]، وبهذا النفس الانتقائيّ راحت جهودهم تؤسّس لهذا المنهج في دراسة التراث الإسلاميّ عمومًا والقرآنيّ خصوصًا، والغرض من ذلك تمهيد الطريق لتأسيس جيل يسير على نفس الخطى ولا غرابة في ذلك، وإنَّما الغرابة تكمن في أنَّ هذا الجيل من أبناء التراث الإسلاميّ، وهذا ما يسمّى بالدهاء المقصود.

ثانيًا: المنهج الانتقائيّ عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا ريب أنَّ أرباب الحداثة قد سلكوا مع التراث الإسلاميّ مسلك الانتقائيّة أسوةً بالمستشرقين، فأخذوا يقتطفون من التراث نصوصًا وأقوالاً معيّنة لتحقيق أغراضهم، متجاوزين بذلك الموضوعيّة؛ لذا نراهم يركّزون على بعض المذاهب الشاذّة في التراث الإسلاميّ ويعتمدون على آرائها؛ لا سيّما إذا كانت تتماشى مع أهدافهم، ناهيك عن

١- كتاب دابستاني مذاهب، وهو كتاب مجهول المؤلّف نسبه نولدكه لمحسن فاني يتناول الملل والنحل الفارسيّة لاسيّما في الهند، اكتشفه المستشرق وليم جونز ١٧٨٧، وقال عنه البغدادي «دادبستان مذاهب - فارسي في المذاهب المختلفة في الهند تأليف مؤبد شاه المهتدى صنّفه لأكبر شاه من ملوك الهند أوّلها أي نام تو سر دفتر أطفال دبستان... إلخ». ينظر: البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ٤٤٢.

٢- الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن، ١٨٢.

رفعهم شعار العقلانيّة بغية الخروج على الثوابت التراثيّة على حدّ تعبيرهم؛ لذا أحيوا تاريخ الثورات والحركات المندثرة وأفكارهم كالسبئيّة[١]، والقرامطة[٢]، وثورة الزنج[٣]، وإلى هذا المنهج ذهب أدونيس قائلاً: «ومبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفيّة والرغبة العاملة على تغيير هذا النظام، وقد تأسّس هذا الصراع أثناء العهدين الأمويّ والعبّاسيّ، حيث ترى تيّارين للحداثة: الأوّل سياسيّ فكريّ، ويتمثّل من جهة في الحركات الثوريّة ضدّ النظام القائم بدءًا من الخوارج وانتهاءً بثورة الزنج ومرورًا بالقرامطة، والحركات الثوريّة المتطرفة، ويمثّل من جهة ثانية في الاعتزال والعقلانيّة الإلحاديّة وفي الصوفيّة على الأخص»[٤]، والسؤال هنا لماذا سلّط الضوء على مثل هذه الحركات؟ وهو يعلم أنَّها لا تمثّل تاريخ المسلمين كلّه، بل هناك فرق رصينة وأصيلة تمثّل ذلك التاريخ الناصع، لماذا لم يلجأ إلى كتب التاريخ المشهورة، والجواب على ذلك يكمن في السلطة الانتقائيّة التي زرعها المستشرقون في أرباب الحداثة لهدم التراث من الداخل.

بالإضافة إلى الانتقائيّة في المصادر كانت هناك أنواع أخرى كالانتقائيّة الفكريّة والانتقائيّة المنهجيّة وغيرها، وهذا واضح في دراسة نصر حامد أبو زيد، إذ يقول:

١- السبئيّة، حركة يهوديّة كافرة تولّى كبرها عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء المتستّر بالإسلام، بعد أن هاجر من اليمن إلى البصرة زمن خلافة عثمان، وقد أشاع قضيّة رجعة النبيّ صلّى الله عليه وسلم كرجعة عيسى بن مريم، وقام برفع الإمام علي، وقال بالتناسخ، والإمامة. ينظر: الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ٢/ ١٠٧٧.

٢- القرامطة، حركة باطنيّة هدّامة تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث، ويلقّب بقرمط لقصر قامته وساقيه وهو من خوزستان في الأهواز ثمّ رحل إلى الكوفة. وقد اعتمدت هذه الحركة التنظيم السرّيّ العسكريّ، وكان ظاهرها التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصادق وحقيقتها الإلحاد والإباحيّة وهدم الأخلاق والقضاء على الدولة الإسلاميّة، ومن مبادئها إلغاء أحكام الإسلام، استخدام العنف لتحقيق الاهداف، التأويلات الفاسدة فالصيام عندهم الإمساك عن كشف السرّ، والبعث الاهتداء إلى مذهبهم، وغيرها. ينظر: الموسوعة الميسرة، ١/ ٣٨١-٣٨٥.

٣- ثورة الزنج، ثورة قام بها بعض الزنوج ضدّ الدولة العباسيّة، والزنوج جماعات من العبيد السود المجلوبين من أفريقيا الشرقيّة للعمل في استصلاح الأراضي الواقعة بين مدينتي البصرة وواسط، وكان عددهم كبيرًا يُعدّ بالألوف ويعملون في جماعات، ويحيون حياة سيّئة ولا يتقاضون أجورًا يوميّة ولا يتجاوز قوّتهم اليوميّ قليلاً من الطحين والتمر والسَّويق. استغلّ رجل يدعى «عليّ بن محمّد» هذه الأوضاع وكان رجموحًا مغامرًا، فنجح في استمالة الزنج إليه، مستغلاًّ أوضاعهم السيّئة فمنّاهم بالتحرّر من العبوديّة وتمكينهم من الوصول إلى السلطة، ثمّ اشتط في دعوته فادّعى صفات النبوّة، وأعلن أنّه مرسل من الله لإنقاذ العبيد البائسين، وانتحل نسبًا إلى آل البيت. ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٩/ ٨.

٤- أدونيس، الثابت والمتحوّل، ٣/ ٩-١٠.

«ولعلّنا الآنْ أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول إنَّ النّصوصّ الدينيّة نصوص لغويّة، شأنها شأن أيّ نصوص أخرى في الثّقافة، وأنَّ أصلها الإلهيّ لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيّات ذات طبيعة خاصّة تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصّة»[١]، وهنا تظهر الانتقائيّة في دراسة أبو زيد الذي يسعى إلى انتقاء مناهج معيّنة في دراسة النصّ الدينيّ، بعد أن بلور فكرة أنّه نصّ لغويّ بشريّ ونفى صفة القداسة على النصّ الدينيّ.

وعلى النهج ذاته سار الطيّب تيزيني، فهو يختار هذه المرّة حقل مفردات التراث الإسلاميّ وينتقي منها ما يريد هدمه، كالإجماع مثلاً، فيرجعه إلى خواطر سياسيّة بقوله: «وقد تبلور الإكراه المذكور بصيغ وتعبيرات متعدّدة، ربما كان الإجماع في مقدّمتها... ومن ثمّ فإنَّ من كان يرفض الإجماع كان ينظر إليه على أنَّه جسم غريب عن الإسلام، ينبغي عزله أو بتره - لنتذكّر حالة الحلاّج الذي راح بضميره الصوفيّ الدينيّ الشخصيّ ضحيّة إجماع سنّيّ لفهم النصّ الدينيّ، وابن حنبل الذي عُذّب في أقبية المأمون المنطلق من إجماع أو شبه إجماع معتزليّ، والملفت في ذلك أنَّ الفرقاء المعنيّين يضطهد بعضهم بعضًا انطلاقًا من أنَّ كلّ واحد منهم يزعم أنَّه هو الذي يمتلك الحقيقة، وأنّه من ثمّ يملك حقّ إعلان الإجماع من طرفه، وعلى الرغم من أنَّ الإجماع مارس غالبًا أو أُريد له أنْ يمارس وظيفة التوحيد السياسيّ والعقيديّ للمجتمع الإسلاميّ، نجد أنَّه مثّل سلاحًا بحدّين، أوّلهما أفصح عن تلك الوظيفة، وثانيهما تجسَّد في مهمّة الإكراه الدينيّ لذوي الضمائر الدينيّة الطامحين إلى أنْ يعيشوا علاقتهم بالله -وهذه هي أسس الدين- على نحو يلبّي حاجاتهم الروحيّة الطلقة، قبل تلبية طقوس معيّنة بحركات معيّنة تحمل طابع الإلزام من خارج»[٢]، وعلى الخطى ذاتها سار عزيز العظمة[٣]، إذًا فالانتقائيّة عندهما شاءت أنْ تفنّد الإجماع وتطعن به، وليس لها مبرّر سوى هدم التراث الدينيّ سيراً على نهج المستشرقين وتأكيدًا لسلطتهم.

١- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٢٠٦.

٢- تيزيني، الطيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١٧١.

٣- العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر الغرب، ٩٦.

وهكذا سار روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة في ظلّ الدراسات الاستشراقيّة، مطبّقين ذات المنهجيّة، ومسدلين الستار على الموضوعيّة والأمانة العلميّة، إلّا أنّهم برّزوا الجانب السلطويّ وعضّدوه بالسير على منهج الانتقائيّة والخروج على الضوابط العلميّة، كاشفين النقاب عن السلطة الممارسة عليهم في هذا الحقل.

المطلب الرابع: سلطة الاستشراق في إرساء المنهج الافتراضيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: المنهج الافتراضيّ عند المستشرقين

يُعدّ المنهج الافتراضيّ من أهمّ المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراسة النصّ القرآنيّ فهو يقوم على التخمين والافتراضات التي لا دليل عليها، حيث وجد المستشرقون في هذا المنهج الأرضيّة التي تناسب طموحاتهم وتحقّق أهدافهم، ولعلّ أبرز حقل مورست فيه هذه المنهجيّة من قبل المستشرقين هو حقل تاريخ القرآن من جمع وتدوين وترتيب النصّ القرآنيّ، وقد تسالم جُلّ المستشرقين[١]، على تبنّي هذا المنهج إلا أنَّ نولدكه أوّل من سعى إلى تطبيق هذا المنهج ومهّد الأرضيّة المناسبة لمن جاء بعده من الدارسين، فقد قام بدراسة واسعة عن آليّة تقسيم سور القرآن الكريم وترتيبها في المصحف ونقل الاختلاف الوارد فيها عبر افتراضه عدم الاتّساق داخل النصّ القرآنيّ، مستشهدًا ببعض دراسات المستشرقين الآخرين؛ إذ يقول: «يبرز الاضطراب التوّاق فورًا في الآيات القصيرة لسورة القارعة ١٠١، للأسباب التي يسوقها أوغست فيشر[٢]، ليؤيّد رأيه بأنَّ الآيتين ١٠/٧، ٨/ ١١ قد أدخلتا إلى

١- من أبرز المستشرقين الذين تبنّوا المنهج الافتراضيّ في دراساتهم هو المستشرق الفرنسيّ هنري ماسيه عبر كتابه الإسلام، والمستشرق الألمانيّ بروكلمان في كتابه تاريخ الشعوب الإسلاميّة، والمستشرق دوزي الذي يرى أنَّ القرآن كتاب لا جدة فيه، كذلك الحال مع المستشرق الإنجليزيّ آرثر جفري الذي يفترض عدم تناسق النصّ القرآنيّ وغيرهم. للمزيد ينظر: باعثمان، صلاح بن سعيد بن سالم، منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة، ٦١-٦٢.

٢- أوغست فيشر، مستشرق ألمانيّ ولد عام ١٨٦٥م اختص باللغة العربيّة حصرًا، وقد عمل فيشر في معهد اللغات الشرقيّة في برلين عام ١٨٩٦ مدرسًا للغة العربيّة وأمينًا للمعهد، وقد كان فيشر حريصًا على تأكيد الأهمّيّة القصوى للغة العربيّة من أجل التصدّي للأبحاث الخاصّة بالتاريخ والفلسفة والفقه... عند العرب والمسلمين. من أبرز دراساته عن الإسلام بحث بعنوان محمد وأحمد اسمان للنبيّ. تُوفيّ عام ١٩٤٩م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٤٠٣-٤٠٤.

السورة لاحقًا لا تفي»[١]، وبعض الإشارات الخجولة بقوله: «ربما اقتصر العمل آنذاك على ضمّ الآيات وترتيبها، أمّا الآيات فيجوز لنا أنْ نثق بأنَّ نصفها نُقل إجمالاً كما وُجد في تركة النبيّ ﷺ»[٢]، وهنا يظهر دور نولدكه التأسيسيّ في إرساء المنهجيّة الافتراضيّة، ليأتي بعده بلاشير فيسير على نهج سلفه في افتراض أنَّ هناك معضلة في عمليّة الترتيب عبر افتراضه الاضطراب في السياق القرآنيّ «بيد أنّ ثمّة معضلة في القرآن، فنحن لسنا متأكّدين قطّ من السياق، فبينما بعض السور -لا سيّما القصيرة والأجزاء الغنائيّة والقصصيّة- هي أكثر أو أقلّ كمالاً، فيفترض أنَّها مدوّنة في صيغة تلاوتها أوّل مرّة، فإنّه يسود عبر مجموع العمل إهمال كلّيّ للتعاقب الزمنيّ، فليس ثمّة فواصل وفراغات مريعة فحسب، بل إنَّ الآيات المتأخّرة تسبق الأولى بشكل ليس بالنادر»[٣]، ولا شكّ أنَّه يفترض شيئًا لا أساس له هو الإخلال بسياق النصّ القرآنيّ، مؤكِّدًا أنَّ هناك فجوات كبيرة وإهمالاً للترتيب الزمنيّ -ترتيب النزول- وكذلك التباين في الطول والقصر لبعض السور، وهذا ما حسبه المستشرق خللاً في كمال السور، والظاهر من كلامه أنَّهُ نظر إلى النصّ القرآنيّ على أنّهُ نصٌّ أدبيٌّ بشري وليس نصًّا إلهيًّا محفوظًا من الزيادة والنقص، إلى جانب تغافله عن الجانب الإعجازيّ للنصّ القرآنيّ فمن المُسَلمّ به عند المسلمين أنَّ القرآن معجز في كلّ شيء حتّى في نَظمه وترابط آياته[٤]، فأين هذا من زعم المستشرق!.

وفي المضمار نفسه نجد أنَّ هناك من سلّط الضوء على مسألة اختلاف ترتيب الآيات في سورها، مستعملين المنهج الافتراضيّ، كجولدتسيهر الذي حاول افتراض أنَّ هناك تهاونًا وسطحيّة في عمليّة جمع المصحف، إذ يقول: «قد هدفوا إلى إقامة البرهان على مدى التهاون والسطحيّة التي اتبعت في كتابة المصحف العثمانيّ، وكيف أنَّهُ إلى هذه الكتابة يرجع ذلك الطابع المتقطّع غير المتّصل بالسياق الملاحظ في مواضع كثيرة من نصّ القرآن؛ إذ ترتّب على ذلك تشويه لا علاج له في الجمال

١- ينظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ٨٨.

٢- م.ن، ٣٤٣.

٣- بلاشير، القرآن نزوله ترجمته تدوينه تأثيره، ٢٦-٢٧.

٤- البستاني، محمود، التفسير البنائي للقرآن الكريم، ١/ ٧.

المعجز لنظم الكتاب الكريم... إنَّه يجب إعادته أوّلاً إلى ترتيبه الصحيح، وأنَّ التتالي الطبيعيّ لآية من الآيات لا يوجد في الآية التي تليها، لكنّه ضلّ طريقه إلى مكان متأخّر»[١]، ثمّ يقدم أمثلة لعدم ترتيب الآيات في السور نكتفي بالمثال الآتي: إذ يقول: «فالآيتان ١٠٤ من سورة النساء و١٤٠ من آل عمران، مكانهما في سورة آل عمران، وسياقهما في وصف موقعة أحد»[٢]، وبالرجوع إلى الآيات الكريمة: ﴿**وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ ۖ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿**وإن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (آل عمران: ١٤٠)، ويظهر أنَّه قد اشتبه عليه الأمر، فليس كلّ آية تتكلّم عن حادثة معيّنة يمكن أنْ توضع بجوار الآيات ذات الموضوع الواحد؛ لأنَّ الرجوع إلى كتب التفسير يثبت أنّها وإنْ كانت حاكية عن واقعة أحد، إلّا أنّهما نازلتان في سور مختلفة[٣]، وعلى هذا الأساس افترض أنَّ عمليّة الترتيب في السورة الواحدة مضطربة، ويُردّ عليه «ينبغي أن لا نتغافل عن أصالة السياق في الآيات، فإنّها محفوظة حسب طبيعتها الأوّليّة بمعنى أنَّ الأصل الأوّليّ هو البناء على أنَّ الترتيب القائم هو ترتيب النزول... وكفى بذلك في حكمة السياق والحكم بتوقيفيّة النظم القائم بين الآيات ولا يجوز الخلاف»[٤].

والحال لا يختلف كثيراً عند كانون سل[٥]، في تبنّي المنهج ذاته الذي قدّم نماذج متعدّدة على عدم ترتيب الآيات تحت مسمّى «خلل ترتيب الآيات»[٦]، ومن أبرز الأمثلة التي ساقها على منهجه الافتراضيّ، قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ**

١- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٣١٠.

٢- م.ن، ٣١٠.

٣- ينظر: الطبرسيّ، مجمع البيان، ٢/ ٣٩٨. وينظر: الطباطبائيّ، الميزان، ٤/ ٢٧. وينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل، ٢/ ٧١٠.

٤- معرفة، الشيخ محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ٢٨٥.

٥- كانون إدوارد سل، مستشرق بريطانيّ ولد ١٨٣٩م وتعلّم في لندن وحصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة أدنبرا، وتولّى إحدى المدارس الإسلاميّة في مدراس بالهند، وتولّى مجلس الدراسات العربيّة والفارسية والهندوستانية، وكان عضوا في الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة، تُوفّي عام ١٩٣٢م. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٤٢٩.

٦- ينظر: سل، كانون، تدوين القرآن، ١٦.

﴿أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۚ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة: ٦١)، على أنّها في القرآن الصحيح حسب زعمه يجب أن تتبع قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ (المائدة: ٢٢)، وكذلك من الأمثلة التي ساقها المستشرق على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الاولِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥)، على أنّها يجب أنْ تكون بعد قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، وعليه نرى أنَّ المستشرق سل قد ألقى ما عنده وتركه بلا دليل، عبر افتراضه أنَّ هناك قرآنًا أصليًّا وآخر غير أصليّ، وهنا نطالب المستشرق بدليل على افتراضه، وإلّا فدراسته فاقدة للقيمة العلميّة، وبالتالي لا تستحقّ الردّ.

وبناءً على ذلك، يلحظ أنَّ هناك عمليّة تأسيسيّة لترسيخ منهجيّة خاصّة في الدرس القرآنيّ قائمة على افتراض آراء غير موجودة ولا أصل لها لتتيح للمستشرقين وأذنابهم تشويه صورة النصّ القرآنيّ وتحقيق ما تصبو إليه آلة الفكر الغربيّ.

ثانيًا: المنهج الافتراضي عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

يعدّ المنهج الافتراضيّ من أهمّ المناهج المعتمدة في دراسة النصّ القرآنيّ عند أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة، ولم يكن هذا المنهج من مبتكراتهم الفكريّة، بل كان نتيجة التلقّي من المدارس الغربيّة الاستشراقيّة التي حاولت جاهدة إرساء قواعده في حقل الدراسات القرآنيّة، فكانت النتيجة أنَّ كثيراً من الحداثيّين الدارسين للحقل القرآنيّ استعملوا هذا المنهج في دراساتهم، والسبب في ذلك أنَّه يلبّي طموحهم عبر افتراض وتصديق جملة من المفاهيم والمعلومات التي لا أساس لها وتطبيقها في الحقل القرآنيّ، ومن أهمّ الممارسين لهذا المنهج محمد أركون الذي يسلّط الضوء على مسألة ترتيب النصّ القرآنيّ، ويفترِضُ فيها أنَّ السور القرآنيّة تحتاج إلى إعادة ترتيب حسب نزولها، فهو يفترض أنَّ القرآن الكريم جُمع في ظروف سياسيّة حامية؛ مما أضفى على عمليّة الجمع ضبابيّة، أضف إلى ذلك أنّه يفترض أنَّ النصّ القرآنيّ كان نصًّا شفويًّا ولم يكن مدوّنًا طيلة حياة النبيّ ﷺ؛ لذا يطالب أركون بإعادة تشكّل

ذلك التاريخ عبر قراءته قراءة جديدة وإعادة ترتيبه حسب النزول[١]، ويردّ عليه أحد الباحثين بقوله: «والملاحظ هنا أنَّ قضية ترتيب سور وآيات القرآن الكريم ليست بدعوى جديدة يُلقيها أركون، ولا هي من بنات أفكاره، وإنّما هي ما حفلت به كتب المستشرقين كتيودور نولدكه في تاريخ القرآن... وريجيس بلاشير... وهذان مرجعان مهمّان بالنسبة لأركون»[٢]، وعليه فإنَّ المنهج الافتراضيّ الذي استقاه من المستشرقين كان حاضرًا بشدّة في دراساته للنصّ القرآنيّ.

ويتابعه في هذا المسعى الافتراضيّ الجابري، فقد تبنّى هذا المنهج عبر افتراضه مجموعة من الأمور، منها: أنَّ الأسلوب القرآنيّ هو المعيار المعتمَد لتمييز الآيات المكّيّة والمدنيّة، أي أنَّ هناك سورًا ذات أسلوب مكيّ قد عدّت ضمن القرآن المدنيّ، وأنّ ثمّة سورًا ذات أسلوب مدنيّ قد عدّت ضمن القرآن المكيّ، على الرغم من التشابه في المضمون، وهذا ما يجعله يذهب إلى افتراض الترتيب النزوليّ للنص القرآنيّ[٣]، ولا ريب أنَّه كان مطّلعًا على التراث الإسلاميّ، لاسيما المعايير التي استعملت للتمييز بين المكيّ والمدنيّ ولم يكن الألوب القرآنيّ المعيار الأساس فيها[٤]، مما يدحض زعمه، ومن الافتراضات الأخرى التي يتبنّاها الجابري في منهجه هي محاولة ربط القرآن الكريم بالأدوار التاريخيّة المفسّرة للنصّ القرآنيّ التي تساعد في ترتيب سور القرآن حسب النزول[٥]، ولا إشكال في أنَّه يروّج لمبدأ التاريخيّة الذي روّج له المستشرقون من قبل هذا المنهج الذي ظهر بوضوح في دراسته، وبهذا كشف عن الخلفيّات التي تقف وراءه في الترويج لهذا المنهج.

ومن الحداثيّين الذين سعوا إلى تطبيق المنهج الافتراضيّ في دراساتهم هو محمّد سعيد العشماوي الذي سلّط الضوء على قضيّة مهمّة في التراث الإسلاميّ هي مسألة

١- ينظر: بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنيّة عند محمّد أركون تحليل ونقد، ٩٨-٩٩.

٢- م.ن، ١٠٣.

٣- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ٢٢٣.

٤- ينظر: الرومي، فهد، دراسات في علوم القرآن، ١٢٨.

٥- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ٢٣٠.

خلق القرآن[١]، ومن خلالها افترض أنَّ ما ذهب إليه المعتزلة يؤدّي إلى ربط النصّ بالواقع، وبهذا يمارس الافتراض عبر التاريخيّة قائلاً: «رأي المعتزلة أنَّ القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التاريخ، وعارضهم في ذلك السلفيّون بزعامة أحمد بن حنبل، فقالوا: القرآن أزليّ غير مخلوق، وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ»[٢]، ولم يقدّم دليلاً على أنَّ نيّة المعتزلة من قضيّة خلق القرآن كانت كذلك أو قصدهم ربط النصّ بالتاريخ، كذلك لم يكن قصد السلفيّين فصل النصّ عن التاريخ، بل هي سير ضمن رؤى واختلاف في الأدلّة، ولكن منهجيّة الاستشراق الافتراضيّة هي من أملت عليه ذلك وليس جانب الموضوعيّة والأمانة العلميّة.

أمّا الطيّب تيزيني فيعدّ من المؤيّدين للمنهج الافتراضيّ، فقد ذهب إلى أنَّ التراث الإسلاميّ لا يمكن فهمه في ظلّ تبادل الاتهام والاعتقاد بوجود مزوّرين ووضّاعين، إذ يقول: «ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ تكوُّن ذلك الركام الهائل من الأحاديث لا يمكن فهمه أو على الأقلّ لا يمكن أنْ لا يستنفد فهمه من موقع سوء نيّة أو دسيسة ويزعم أنَّه قام بها جماعات من المزوّرين أو المحرّفين أو المبتدعين المغرضين لمصالح خاصّة، أو لأمور وأهداف هي في نفس يعقوب كما يقال، فلقد برز ذلك الركام في أساس الأمر بمثابته قراءات مختلفة محتملة للنصّ الحديثيّ باختلاف الوضعيّات الاجتماعيّة المشخّصة، التي انطلق منها أصحابه،ا وإذا دار الحديث على مثل سوء النيّة أو الدسيسة المعنيين، فإنَّ المسألة هنا كذلك تتَّصل بمثل تلك القراءات وإنْ على نحو رديءٍ قصديًّا وأيديولوجيًّا...»[٣]، ويبدو أنَّه قد مارس المنهج الافتراضيّ بدقّة عبر هذا القول؛ لأنَّ الواقع يفترض أنَّ هناك وضّاعين ومدلّسين لا بدّ من الوقوف

١- خلق القرآن، وتسمّى بمحنة خلق القرآن، وهو فكر انتشر في عهد الخليفة العباسيّ المأمون من قبل فرقة المعتزلة والتي تدّعي أن القرآن مخلوق وكلام الله مخلوق، وهو ما ابتدع القول به الجهم بن صفوان، واقتنع بهذا الرأي الخليفة المأمون وطالب بنشر هذا الفكر وعزل كلّ قاض لا يؤمن به. وهو ما لقي معارضة واستهجانًا كثيراً من الأئمّة مثل أحمد بن حنبل جاء الخليفة العباسي الخليفة المتوكّل وقام بإنهاء هذه المحنة وأفرج عنه، وأصل هذه المسألة شبهة قديمة أراد أن يثيرها يوحنّا الدمشقي الذي قال إذا كان القرآن غير مخلوق فهو أزليّ، وبالمثل فإنذ النبيّ عَيسى أزليّ؛ لأنهُ كلمة الله وإن كان مخلوقًا فهو منفصل عن قدسيّة الله مثل باقي المخلوقات. ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦/ ١٧.

٢- العشماوي، تحديث العقل الإسلاميّ، ٧.

٣- تيزيني، الطيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٦٩.

عليهم ومعرفة أحوالهم حتّى يتمّ الاعتماد على التراث الصحيح، وهذا مجرّد افتراض ورأي محض.

وبعد الاطلاع على أهمّ الدراسات الحداثيّة التي طبقت هذا المنهج يظهر أنَّ المستشرقين قد حقّقوا مرادهم في إرساء السلطة المنهجيّة الكلاسيكيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، بحيث إنَّ المتأمّل في كلّ من الدراسات - الاستشراقيّة والحداثيّة - التي طبّقت المنهج يجدها وجهين لعملة واحدة.

المبحث الثاني: المعالم اللسانيّة لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق البنيويّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم البنيويّة

البنيويّة في اللغة مشتقّة من الفعل الثلاثيّ «بنى» وتدلّ على معنى التشييد والعمارة كما في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾ (الذاريات: ٤٧)، أو على معنى التماسك والترابط[١]، وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: ﴿**كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ**﴾ (الصف: ٤)، أو على الكيفيّة التي يشيّد عليها بناء ما -النصّ-[٢]، أمّا على المستوى الإصلاحيّ، فتعرف بأنَّها «منهجيّة نقديّة تحليليّة، تقوم فلسفتها على اعتبار البنية الذاتيّة للظواهر بمعزل عن محيطها الخارجيّ والتأثيرات الأخرى، فهي تنظر إلى تلك الظواهر من الداخِل، وتفترض أنّها مغلقة على ذاتها»[٣]، والبنيويّة في معناها العام تهتمّ بدراسة ظواهر المجتمعات العامّة، «كالعقول، والآداب، واللغات، والأساطير»، وهي تنظر إلى كلّ تلك الظواهر بوصفها نظامًا متكاملاً، فتدرس نسقها وتماسكها الداخليّ لا من حيث تطوّرها التاريخيّ، كما تهتم بدراسة الكيفيّة التي تؤثّر بها بنى تلك الكيانات على وظائفها، أمّا المعنى الضيّق للبنيويّة، فهي تسلط الضوء

١- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ٧٢.

٢- ينظر: المسدي، عبد السلام، قضيّة البنيويّة دراسة ونماذج، ١٠٥.

٣- بلعفير، محمد، البنيويّة؛ النشأة والمفهوم، ٢٤٢.

على إيجاد نموذج لبنية هذه الظواهر ووظيفتها[١]، وتعود البدايات الأولى للبنيويّة إلى محاضرات المنظر السويسريّ فرناند دي سوسير[٢]، وكتابه محاضرات في الألسنيّات العامّة، التي مثّلتها مدرسة جنيف ثمّ استمرّت بعده على يد الشكلانيّة الروسيّة التي مثّلتها مدرسة براغ ثمّ جماعة مجلّة «تل كيل»[٣]، التي تجلّت في أعمال بعض النقّاد الروائيّين كفيليب سولرز[٤]، وجوليا كريستيفيا[٥]، وهكذا أخذت البنيويّة في التمدّد في الغرب حتّى نهايتها على يد جاك دريدا[٦]، وما يلاحظ عليها أنَّها كانت حركة أو ظاهرة علميّة لسانيّة أكثر من كونها منهجًا نقديًّا.

لقد وصلت الضجّة التي أثارتها البنيويّة إلى العالم العربيّ، وقد نالت شهرة واسعة في نفوس المتشوّقين للحضارة الغربيّة ونتاجها، وكان ذلك نتيجة ترجمة الكتب البنيويّة الغربيّة على يد الكتّاب العرب الدراسين في الجامعات الغربيّة ممن تتلمذ على يد أساتذة البنيويّة، مما ولّد تيّارًا لسانيًّا جديدًا في حقل الحداثة العربيّ قائمًا على المنهج البنيويّ بفروعه كافّة، سواء التكوينيّة أو التوليديّة أو التركيبيّة، وإلى هذا أشار

١- ينظر: الطعان، أحمد، العلمانيّون والقرآن، ٦٨٩.

٢- فرناند دي سوسير، عالم لغويّ سويسريّ ولد عام ١٨٥٧م في مدينة جنيف، درس في جامعة لايبزك وبرلين وجنيف حصل على الدكتوراه من لايبزك عام ١٨٨٠م، ثمّ عمل أستاذًا لعلم اللغة عام ١٩٠٧م، لقد أسس دي سوسير مدرسة لغويّة كاملة على الرغم من أنّه لم يؤلّف إلّا كتابًا واحدًا، تُوفيّ عام ١٩١٣م، ينظر: دي سوسير، فرناند، علم اللغة العام، ٣.

٣- تل كيل، مجلّة أدبيّة فرنسيّة أصدرها فليب سولرز عام ١٩٦٠م، أصبحت لاحقًا منصّة النقد البنيويّ، وكتب فيها أدباء ونقّاد كبار، من أمثال رولان بارت، وجورج باتاي، وميشيل فوكو، وجاك ديريدا، وتزفيتان تودوروف، وجيرار جينيت، وأمبرتو إيكو، وجوليا كريستيفا، وجاك لاكان، وجيل دولوز توقف عن الصدور عام ١٩٨٢م. للمزيد ينظر:
https//www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n28_11bubakr.htm

٤- فيليب سولرز، هو كاتب وناقد فرنسيّ معاصر، ولد في عام ١٩٣٦م، متزوّج من جوليا كريستيفيا، قام بتأسيس العديد من المجلّات، أسّس المجلّة الأدبيّة الطليعيّة عام ١٩٦٠م، ثمّ أنشأ مجلّة L'Infini، قام بترويج أفكار المفكّرين مثل جاك دريدا وجاك لاكان ولويس ألتوسير ورولان بارت، تمّ وصف بعضها لاحقًا في روايته، جنبًا إلى جنب مع شخصيّات أخرى من المثقّفين الفرنسيّين النشطين، تمّ فحص كتاباته ونهجه في اللغة والإشادة بها من قبل الناقد الفرنسيّ رولان بارت. ينظر: https//en-m-wikipedia-org..

٥- ينظر: ماجد الجعافرة وآخرون، مرجعيات في النقد والأدب واللغة، ٢٢.

٦- جاك دريدا، هو فيلسوف وناقد فرنسيّ، ولد في مدينة الأبيار بالجزائر يوم ١٥ يوليو ١٩٣٠، وفي سن التاسعة عشر انتقل دريدا للعيش في فرنسا، حيث استطاع التسجيل في المدرسة العاديّة العليا، وهناك بدأ يعدّ لمحاضرات فوكو وتعرف عليه شخصيًا كما تعرف على العديد من المفكّريين الفرنسيّين المشهورين في وقت لاحق ومنذ عام ١٩٦٠ حتّى عام ١٩٦٤ كان مساعدًا في جامعة السوربون، قبل أن يصبح مدرسًا للفلسفة في غراندس ايغولوس في باريس، يعدّ دريدا أوّل من استخدم مفهوم التفكيك بمعناه الجديد في الفلسفة، وأوّل من وظّفه فلسفيًّا بهذا الشكل، وتُوفيّ في باريس يوم ٩ أكتوبر ٢٠٠٤. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

بعض الباحثين: «وقد شاعت البنيويّة بين النقاد العرب في أُخريات القرن العشرين مع تيّارات الحداثة الوافدة... ولهجت بها أقلام كثير من نقّاد تلك المرحلة بالبلدان العربيّة والشقيقة لها من المتأثّرة بالثقافة الغربيّة»[١]، وعليه يمكن القول إنَّ البنيويّة قد وصلت إلى العالم العربيّ بعد موتها بفترة طويلة، مع ذلك حرص الحداثيّون العرب على ممارستها في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

ثانيًا: البنيويّة عند المستشرقين

إنَّ الحديث عن المنهج البنيويّ في الفكر الاستشراقيّ وتطبيقه على الدرس القرآنيّ يظهر في جهود جملة من المستشرقين الذين توجّهوا لدراسة لغة القرآن وعلى رأسهم كارل بروكلمان، في كتابه «فقه اللغة الساميّة» الذي سلّط الضوء فيه على الجانب البنيويّ -التركيبيّ- للغة عبر تناوله الدرس النحويّ، والصرفيّ، والمعجميّ، ومحاولة مقارنته باللغات الساميّة الأخرى، فقد سلّط المستوى الصرفيّ الضوء على الأوزان والتذكير والتأنيث ومسألة الصفات، أمّا على المستوى النحويّ فقد سلّط الضوء على بناء الجملة من الفعل والفاعل وحركة الكلمة العربيّة، وعلى المستوى المعجميّ سلّط الضوء على أصل الكلمات والأعداد وطريقة نطقها مع مقارنتها مع غيرها من اللغات الساميّة الأخرى[٢]، والحال ذاته مع برجستر اسر، الذي درس لغة القرآن بنيويًّا عبر كتابه «التطوّر النحويّ للغة العربيّة» الذي سلّط الضوء فيه على دراسة اللغة العربيّة من جميع مستوياتها في ضوء اللسانيّات الحديثة.

وفي هذا المضمار تأتي دراسة المستشرقة الألمانيّة أنجيليكا نويفرت، التي وسمتها بـ «دراسات حول السور المكّيّة» التي تعدّ مَعلَمًا مهمًّا في تاريخ هذا المنهج، لقد افترضت الدراسة مجموعة من المعايير الأسلوبيّة والإيقاعيّة والمضمونيّة لدراسة السور القرآنيّة وتقسيمها وتكريسها بوصفها وحدة أدبيّة تركيبيّة للقرآن في الدرس الغربيّ، ولا ريب في أنَّ هذا الاتجاه قد أثار عددًا من الانتقادات، تتعلّق في مدى القدرة على تطبيق هذه المناهج الوافدة على القرآن، ومدى صلاحيّة البنى المفترضة

١- سلام، محمد زغلول، النقد الأدبيّ المعاصر البنيويّة وما بعدها، ٣٧.

٢- ينظر: بروكلمان، كارل، فقه اللغات الساميّة ٤٥، ٤٧، ٨٦، ١١١، ١١٣، ١١٤.

لطبيعة القرآن الكريم؛ إذ هي تمثّل بالفعل استكشافًا لنظامه لا فرضًا للنظام عليه، وبناءً على ذلك يمكن عدّ هذه الدراسة محاولة لمساءلة هذا الاتجاه ممثلاً بالخصوص في المنهج البنيويّ المنضبط للمستشرقة وبحثه في ضوء الانتقادات المرتبطة بكفاءة المناهج وملاءمة الأنظمة المفترضة لاستكشاف بناء النصّ[١]، ومن الدراسات التي تبنّت نشر المنهج البنيويّ في الدراسات القرآنيّة دراسة المستشرق ألن[٢]، الذي سلّط الضوء فيها على الاختلافات البنيويّة قائلاً: «إنَّ الاختلافات في البنية والخطاب أصبح ينظر إليها باعتبارها انعكاسات دقيقة ومعقولة أكثر مما كانت عليه من عشرين عامًا تلك التي تمّت خلالها تلاوة الكلام»[٣].

ولقد أدلى فريدمان[٤] بدلوه في المجال البنيويّ، لاسيما في دراسته للنصّ القرآنيّ عبر إثارة الأسئلة حول الأساسات الفلسفيّة التي تقوم عليها المناهج البنيويّة ذاتها أي الثنائيّة؛ لتتجلّى عنده القراءات التزامنيّة للقرآن في التقسيمات الحدّيّة بين الشفاهة والكتابة، أو بين النصّ والتقليد، أو الغرابة والألفة، أو المركز والمحيط، أو الشكل والمضمون، وهي المركّبات الثنائيّات التي لا تتناسب على حدّ زعمه مع التركيب الذي ينطوي عليه نصّ إلهيّ، وهنا يشير المستشرق إلى مسألة مهمّة، وهي أنَّ عمليّة النقد لا تعني الانتقال بالقرآن من الدراسات البنيويّة لما بعدها، بل تحاول جعل نقوداتها بداية لتوليفات منهجيّة تستفيد من كلّ الوجوه والمقاربات حتّى تلك التي قدّمها أرباب التراث التقليديّ الإسلاميّ، بغية فهم النصّ القرآنيّ فهمًا أعمق يتجاوز

1- https//tafsir.net/translation/69/msa-alt-at-tfsyr-al-bnywy-llqr-aan

٢- السير ألن جاردنر، مستشرق إنجليزيّ وعالم لغويّات وفقيه لغويّ مشهور، ٢٩ مارس ١٨٧٩ في إلثام من ضواحي لندن، يعدّ من أشهر علماء الآثار المصريّة، وله عنها، أجرومية اللغة المصريّة، ومصر الفراعنة، ١٩ ديسمبر ١٩٦٣ في أو كسفورد.. للمزيد ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٦٦٩.

٣- موقف المستشرقين النقّاد من القرآن الكريم وإعجازه البلاغيّ، الجوهرة بنت بخيت الجهجاه، بحث إلكترونيّ منشور على موقع:

https//bfla.journals.ekb.eg/article802.

٤- فريدمان، مستشرق سلوفاكي من أصول يهوديّة ولد في تشيكوسلوفاكيا وهاجر إلى إسرائيل مع والديه في عام ١٩٤٩، درس البكلوريوس في إسرائيل والدكتوراه في كندا، تقلّد العديد من المناصب، منها رئيس معهد الدراسات الآسيوية والدراسات الأفريقية بين ١٩٧٥-١٩٧٨، رئيس مدرسة تخرّج من ١٩٨٠-١٩٨٣، عميد العلوم الإنسانيّة من ١٩٨٥-١٩٨٨، رئيس قسم اللغة العربيّة وآدابها، هو الآن أستاذ فخري في الدراسات الإسلاميّة في الجامعة العبريّة في القدس. للمزيد ينظر: https//www.iicss.iq/?id=١٤&sid

هذه الرغبة في تقييده للتخلّص من غرابته التي تمثّل الأساس الأعمق للاشتغال الغربيّ تجاه القرآن[١]، وحاصل دراسة فريدمان أنَّ ركز على الثنائيّات في علوم القرآن.

ومن الجهود الاستشراقيّة التي اهتمّت بالمنهج البنيويّ هي جهود جوليا كريستيفا[٢]، فقد انبثق مفهوم التناصّ من بحوثها التي نشرتها في مجلّة تل كيل، وأعيد نشرها في مجلّات أخرى إلى جانب كتابها «نصّ الرواية مقاربة سيمائيّة لبنية خطابيّة متحوّلة» الذي تؤكّد فيه أنَّ النصوص إنمَّا هي تحوّل وامتصاص لنصوص أخرى، وكل تلك الكتابات تحاول الإشارة إلى أنَّ نصوص القرآن الكريم إنمَّا هي امتصاص لنصوص الكتاب المقدّس[٣]، وعلى النهج ذاتهِ سار غارودي، الذي يقول: «لن يتردّد بنيويّو الجيل التالي لليفي شتراوس في الانتقال إلى الحدّ الذي سيقودهم إلى تخيّل تاريخ هو محض اشتغال للبنية، تاريخ بلا مبادرة تاريخيّة تاريخ بلا بشر، فنراهم يعلنون على لسان فوكو بعد إعلان نيتشة عن موت الله، فإنَّ ما يتأكّد في أيّامنا هذه ليس غياب الله أو موته بقدر ما أنَّه نهاية الإنسان»[٤]، ولعلّ هذه أبرز الدراسات التي حاولت توجيه المنهج البنيويّ نحو الدرس القرآنيّ وأسّست لبثه في التراث الإسلاميّ عبر تلامذتهم لتتركّز في نفوسهم المنهجيّة الغربيّة.

ثالثًا: البنيويّة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد بدأت الإشكاليّة في دراسة النصّ القرآنيّ بنيويًّا بعد أنْ انتقلت البنيويّة إلى العالم العربيّ في سبعينات القرن العشرين، أي بعد موتها في الغرب بعقد من الزمن على يد جاك دريدا[٥]، إذ بدأ جملة من الحداثيّين العرب في تطبيق مبادئ المنهج النقديّ البنيويّ على النصّ القرآنيّ، مستلهمين ذلك من بعض الكتاب الغربيّين

١- ينظر: «Interrogating Structural Interpretation of the Qur'an»، والمنشورة في Der Islam، عام ٢٠١٢.

٢- جوليا كريستيفا، هي مستشرقة وفيلسوفة بلغاريّة وناقدة أدبيّة ومحلّلة نفسيّة وناشطة نسويّة، وُلدت في ٢٤ يونيو من عام١٩٤١م، عاشت في فرنسا منذ منتصف ستينات القرن العشرين. وهي الآن أستاذة فخريّة في جامعة باريس ديديرو. ألَّفت أكثر من ٣٠ كتابًا، منها، قوى الرعب، وأساطير الحب، والشمس السوداء، الاكتئاب والسوداويّة، وبروست والإحساس بالزمن، وثلاثيّة أنثى عبقريّة. للمزيد ينظر https//ar.wikipedia.org/wiki

٣- ينظر: نور الدين، باب العياط، النصّ القرآنيّ دراسة بنيويّة، ١١٩.

٤- في أصول الخطاب الجديد مارك أنجينيو، ١٠١.

٥- ينظر: حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة من البنيويّة إلى التفكيك، ١٣.

ممن تبنوا المنهج النقدي البنيويّ في دراساتهم والتي يخضعون فيها النصوص الدينيّة للنقد البنيويّ على أنَّها نصوص أدبيّة بشريّة إبداعيّة، كما هو حال المستشرق جاكبسون[١]، أو عبر تلقّي نظريّة موت المؤلّف عند رولان بارت[٢]، أو عند القول بالتناصّ عند كريستيفيا، ولا ريب أنَّ هذا الانتقال كان لأسباب عدّة، منها ترجمة الكتب الثقافة الغربيّة فيما يتعلّق بالبنيويّة على يد جملة من المفكّرين العرب، ومنها تأثّر وافتتان بعض الباحثين العرب بكلّ ما يدور في البلاد الغربيّة، وهذا ما تفصح عنه مقولاتهم: «نحن القرّاء طرف في علاقة طرفها الآخر النصّ نحن نبدع النصوص حين نقرأها ونحن بالقراءة نقيم حياة النصوص أو نشهد على موتها، أنْ نمارس النقد معناه أن نشارك في دورة حياة لثقافتنا»[٣]، ولعلّ الباحث قد خلط بين التلقّي والبنيويّة عبر القول بأنَّ القارئ هو مبدع النصّ، ولم يتخلّف الجابريّ عن الخوض في المناهج البنيويّ لاسيّما في كتابه التفسير الواضح أسباب النزول تلك الدراسة التي تناول فيها بنية النصّ القرآنيّ وحاول على أساسها ترتيب النصّ القرآنيّ ترتيبًا حسب أسباب نزوله محاولاً خلق فهم جديد ومعاصر للقرآن الكريم قائم على الاتساق والتناغم في اللغة الدينيّة للنصّ القرآني[٤].

ولا ريب أنَّ أهمّ طرائق سلطة الاستشراق البنيويّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي التركيز على إهدار سماويّة النصّ القرآنيّ وخصوصيّته عبر تطبيق المبادئ البنيويّة كالقول بـ«موت المؤلّف»[٥]، التي ترجمها الحداثيّون العرب بطريقة حاذقة، فلم

١- رومان أو سيبوفيتش جاكوبسون، هو عالم لغوي وناقد أدبيّ روسيّ ولد عام ١٨٩٦م، من روّاد المدرسة الشكليّة الروسيّة، وقد كان أحد أهمّ علماء اللغة في القرن العشرين وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبيّ للغة والشعر والفن، وتُوفيّ عام ١٩٨٢م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

٢- رولان بارت، فيلسوف وناقد أدبيّ ومنظّر اجتماعيّ فرنسيّ، وُلد عام ١٩١٥م، في مدينة شيربورغ نال شهادة في الدراسات الكلاسيكية من جامعة السوريون عام ١٩٣٩، ودرس في بوخارست، ومصر، وأصبح أستاذًا للسميولوجيا عام ١٩٧٦م في الكولج دي فرانس، وتعرّض لحادث تُوفيّ على أثره عام ١٩٨٠. ينظر: شنيني، زهيرة، الخطاب النقديذ عند رولان بارت القراءة والكتابة، ٤.

٣- الخطيب، حكمت صباغ، في معرفة النصّ، دراسات في النقد الأدبيّ، ٥.

٤- ينظر: بو هواري، حمادّيّ، النصّ القرآنيّ وآليّات الفهم المعاصر، ٤٦.

٥- موت المؤلّف، هي نظريّة ظهرت عند المؤلّف رولان بارت في كتاب «موت المؤلّف « فحواها قائمة على أنّ القراءة الصحيحة للعمل الأدبيّ تعتمد بالدرجة الأولى على انطباعات القارئ لا على شغف الكاتب وميوله، عبر النظر ينظر إلى المؤلّف على أنّه سيناريو، وقراءة النصّ قراءة نقديّة لا ترتبط به بأيّ شكل من الأشكال، في إلغاء الإنسان الكاتب، وإعطاء اللغة الدور الأكبر في تحديد مدلولات النصّ. ينظر: العف، عبد الخالق، موت المؤلّف منهج إجرائيّ أم إشكاليّة عقائديّة، ٥٣.

يصرّحوا عن ذلك علنًا، وإنَّما تبنّوا مسألة أنسنة النصّ القرآنيّ التي هي صورة أخرى لفكرة موت المؤلّف في المنهج البنيويّ التي تعني نزع القداسة عن النصّ القرآنيّ ودراسته كأيّ نصّ بشريّ آخر؛ لذلك نجد أنَّ جُلّ الحداثيّين الدارسين للقرآن لا يصرّحون بكلمة الكتاب، ولا بكلمة القرآن، وإنَّما بكلمة النصّ، حتّى جاءت تلك العبارة في عناوين مؤلَّفاتهم كما هو حال نصر حامد أبو زيد وكتابه مفهوم النصّ؛ لذا يذهب بعض الباحثين إلى أنَّ إطلاق لفظ النصّ «ليس بالمفهوم الذي استعمل به عند الأصوليّين الذي يكون لفظه دليله ولا يتطرّق إليه احتمال، وإنَّما حسب المفهوم المتداول به في الدرس اللسانيّ عند أصحاب التيّار البنيويّ، وهو ما يقابله اللفظ الأعجميّ (Texte) الذي يدلّ على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها»[١]، وكذلك الحال عند أركون في تقديميه للتحليل السيميائيّ والألسنيّ إذ يقول: «سوف نعلّق أو نعطل كلّ الأحكام اللاهوتيّة التي تقول إنَّ الخطاب القرآنيّ يتجاوز التاريخ كلّيًّا إلى أن نكون وضحنا كلّ المشاكل اللغويّة والسيميائيّة والتاريخيّة والانثربولوجيّة التي أثارها القرآن كنصّ»[٢]، وبهذا تظهر أثار المنهج البنيويّ واضحة عنده عبر القول بأنسنة النصّ ونزع قداسته وتعطيل أحكامه؛ لأنَّه ينطلق من مفهوم علمانيّ؛ إذ لا يؤمن بقداسة النصّ «إنَّ النظرة العلمانيّة تعلن بأنَّها تذهب إلى أعمق الأشياء إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحّةً وعدلاً ودقّة»[٣]. ولم يتخلّ أركون عن البنيويّة على الرغم من شروعه في المنهج التفكيكيّ «إنّ البنيويّة تمثّل مرحلة لا بدّ منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات»[٤]، والذي يظهر هنا أنَّه لا يريد التخلّي عن أيّ منهج حداثيّ مادام فيه رائحة غربيّة حتّى وإن كان غير مقتنع به، وما هذا إلاّ مظهر من مظاهر سلطة الاستشراق المنهجيّة عليه.

أمّا تطبيق المنهج البنيويّ عند أدونيس، فقد كان أكثر حدّة من غيره؛ لأنَّه كان يُشبه بجاك دريدا كثيرًا، وكأنّه يقلّده كما يصف ذلك أحد الباحثين: «إنّ تجربته - اي

١- حميد، سمير، الهرمينيوطيقيا والنص القرآنيّ نقد وتجريح، ٢.
٢- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٢١.
٣- م.ن، ٢٢.
٤- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٥٦.

أدونيس - كانت أكثر التجارب شبهًا بدريدا، فدريدا ينتقد الفكر الغربيّ بوصفه فكرًا متمركزًا حول المنطق، وأدونيس يأخذ على الفكر العربيّ تمركزه حول الوحي، دريدا يدين التمركز حول الصوت وأدونيس يدين الشفاهيّة، دريدا وأدونيس يشتركان في الدعوة إلى اللامركز والتعدّد وعلم الكتابة، بل إنَّني أجد تماثلاً في المصطلح أيضًا، فما يسمّيه دريدا التخريب يسميه أدونيس الخلخلة والتفجير»[١]، وبهذا أهمل الباحث صلب المنهج البنيويّ وجعل فكره حبيس أصول البنيويّة وهذا واضحٌ من قوله: «منذ أن اصبح الوحي موجودًا في لغة، ومنذ أن تحوّل إلى نصّ مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلّم، وصارت اللغة هي الذات»[٢]، وعليه فالسلطة المنهجيّة للاستشراق صارمة عنده وحاكمة عليه، بحيث قد وصل به مستوى السلطة الاستشراقيّة إلى تبنّي فكرة موت المؤلّف أو عزل النصّ التي هي روح المنهج البنيويّ، متأثّرًا بفلاسفة الغرب كـ «نيتشه»، و«رولان بارت» اللذان يُعدّان رائدَي المنهج البنيويّ، إذ يقول: «إنَّ كتاب جبران هدميّ، وهو يضعنا في مناخ العدميّة، نشعر أنَّ الأخلاق والقيم الدينيّة تهدّمت في العالم الذي يسكنه المجنون... ولذلك رأينا أنَّ جبران قتل الله هو كذلك... حين قتل النظرة الدينيّة التقليديّة»[٣]، والحال ذاته عند علي حرب «وكينونة النصّ تقتضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلِّفه ولا إلى الواقع الخارجيّ»[٤]، لا ريب أنَّ هذه العبارة هي تكرار لأفكار نيتشه، وهي تصرّح بفكر البنيويّة بموت المؤلّف، في حين أكّد بعضهم على مفهوم التناصّ[٥]، الذي تعتمده البنيويّة كأبرز مقوّماتها «أمّا الألسنيّات الحديثة وعلم السيميائيّة، فيتيحان لنا اكتشاف الحيويّة الخاصّة بكل نصّ يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرّقة والمستعارة والمفتعلة من سياقها النصّيّ السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة، ويمكننا في هذا الصدد أن نبيّن في كلّ قصّة

1- https//lahodod.blogspot.com/201701//Structural-Arabic.html

٢- أدونيس، النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، ٤٢.

٣- أدونيس، الثابت والمتحوّل صدمة الحداثة، ١٧٨-١٧٩.

٤- حرب، علي، نقد النصّ، ١٢.

٥- التناصّ، هو أحد المفاهيم التي وظّفتها الحركة البنيويّة في دراسة النصّ، ويعني «عمليّة استبدال من نصوص أخرى أي عمليّة تناصّ، ففي فضاء النصّ تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى». ينظر: فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصرة، ١٢٨.

رواها القرآن كيف أنّ الخطاب السرديّ يفتتح تجربة جديدة للتأمّل عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد، وحتّى المفردات المستعارة من نصوص سابقة»[١]، وفي إطار مدح المنهج البنيويّ يقول بعض الحداثيّين: «ليست البنيويّة فلسفة، ولكنّها طريقة في الرؤيا ومنهج في معاينة الوجود، ولأنَّه كذلك تصبح البنيويّة ثالث حركات تاريخ الفكر الحديث، يستحيل بعدها أنْ نرى العالم ونعاينه كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعاينه»[٢]، وبهذه القول يُحسم الأمر على أنَّ الحداثيّين العرب كان همّهم الوحيد التطلّع للفكر الغربيّ ليس إلاّ، ولا نريد الإسهاب في سرد آراء الحداثيّين العرب في تبنّي المنهجيّة الغربيّة - البنيويّة - وترسّخها في تراثهم الدينيّ، بقدر ما نريد إظهار أهمّ الدراسات الحداثيّة وأشدّها حرصًا على متابعة أرباب الفكر الاستشراقيّ من خلال ممارسة المنهج البنيويّ في الحقل القرآنيّ المعاصر.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق البنيويّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

والنماذج على وجود السلطة البنيويّة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة كثيرة نكتفي بدراسة بعض المصطلحات القرآنيّة التي عكف بعض الحداثيّين على دراستها كدراسة محمد شحرور الذي سلّط الضوء فيها على مصطلحي «الكتاب، والقرآن»، في كتابه الكتاب والقرآن قراءة معاصرة عمد إلى التفريق بين المصطلحات المذكورة، مستندًا إلى الآية الكريمة ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ**﴾ (الحجر: ١)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، تلك الآيات وغيرها شكّلت ضبابيّة فكريّة لدى شحرور، فعمد إلى دراستها بنيويًّا: «تصادفنا في المصحف إلى جانب لفظة الذكر الألفاظ التالية الكتاب، والفرقان، والقرآن، فهل هذه الألفاظ كلّها تشير إلى معنى واحد لأنَّها مترادفات؟ أم أنَّها تشير إلى معان مختلفة؟ وإذا كانت معاني مختلفة فما معنى كلّ لفظة»[٣]، ثمّ يستمرّ في تطبيق المنهج البنيويّ عبر دراسته لمفردة الكتاب ودلالتها في اللغة ثمّ في سيرة النبيّ ﷺ وحديثه، مستدلاًّ

١- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ١٤٥.

٢- أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلّي، كمال أبو ديب، ٧-٨.

٣- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ٥١.

بتقسيم المجامع الحديثيّة على كتب ككتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب الحجّ... الخ، على أنَّ هذا المعنى وارد في القرآن الكريم بقوله تعالى :﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا**﴾ (النساء: ١٠٣)، فيخلص إلى نتيجة هي أنَّ كلمة الكتاب لا تعني القرآن، ولم يقدّم شحرور أيّ دليل على ادعائه سوى تقسيمات كتب الحديث التي لا تنهض كدليل على إثبات زعمه، ولم ينفكّ عن ذلك حتّى عاد بدراسته للآيات المحكمة والمتشابهة على إنَّها كتابين الأوّل كتاب محكم والآخر كتاب متشابه وليس الأمر كتابًا واحدًا، فهو يفرّق بين كتاب النبوّة وكتاب الرسالة على حدّ زعمه، إذ يقول: «وعليه فالكتاب يحتوي كتابين رئيسين الكتاب الأوّل كتاب النبوّة... والكتاب الثاني كتاب الرسالة...»[١]، ولم يذكر أدلّة على مدّعاه بل ألقى ما عنده وتركه هملاً، ثمّ يعود ليقسم النوع الثاني من الكتاب على كتابين؛ الأوّل أطلق عليه السبع المثاني، والآخر أطلق عليه القرآن، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالقرآن الْعَظِيمَ**﴾ (الحجر: ٨٧)، ثمّ يقول: «وها هنا واضح تمامًا أنَّ القرآن شيء والسبع المثاني شيءٌ آخر، وهي ليست من القرآن؛ بل هي من الكتاب»[٢]، وفي إطار دراسته البنيويّة يرى أنَّ القرآن جزء من الكتاب بدليل العطف الوارد بين المصطلحات القرآنيّة الذي جاء على نوعين من العطف، عطف العام على الخاصّ، وعطف التغاير، وعليه فعندما ذكرت كلمة الكتاب قال «هدى للمتّقين»؛ لأنّ مضمون الكتاب يشتمل على أحكام العبادات والمعاملات والأحكام، وعندما ذكرت كلمة القرآن «هدى للناس»؛ لأنّ هذه اللفظة تشمل المتّقين وغير المتّقين، وعليه يجب التفريق بين الكتاب والقرآن[٣]، لا ريب أنّ شحرور قد أفرط في الاعتماد على المنهج البنيويّ في التفريق بين المصطلحات القرآنيّة؛ لأنَّه لم يُجِدْ قراءة النصّ القرآنيّ بمناهج رصينة تراعي حالة النصّ وظروفه، بل قرأه قراءة سطحيّة داخل سياق اللغة وفق مناهج غربيّة، وهذا عين ما يريده رعاة السلطة، والردّ عليه تتكفّل به الآيات القرآنيّة التي تبيّن أنَّ الكتاب هو القرآن كقوله تعالى: ﴿ **الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف:

١- شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن، ٥٥.

٢- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ٥٥.

٣- ينظر: شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ٥٧.

١-٢)، فكلمة «**أَنْزَلْنَاهُ**» تعني الكتاب، وهو القرآن الذي تبيّنه كلمة «**قُرْآنًا عَرَبِيًّا**» وكذلك قوله تعالى: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (فصلت: ١-٢)، فان اجتماع كلمة القرآن والكتاب في آية واحدة دلالة على أنَّهما شيء واحد[1]، وهنا لا بدّ من ذكر عدّة أمور:

أوّلًا: إنَّ عمليّة التفريق بين المصطلحات القرآنيّة لم يكن قصب السبق فيه من نصيب الحداثيّين، فقد سبقهم في ذلك علماء التراث الإسلاميّ بمناهجه الأصيلة وتوافروا على بيان الوجوه المرادة والمحتملة من تلك المصطلحات ضمن ضوابط صارمة، تارة قائمة على الأثر وأخرى على الاستدلال النظريّ، وبهذا نصل إلى محصّلة هي إعادة عرضها من قبل روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر، سيراً على خطى الاستشراق.

ثانيًا: لم يكن تطبيق المنهج البنيويّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة بريئًا، والذي يدلّ على ذلك موافقته المطلقة للدراسات البنيويّة الاستشراقيّة حول النصّ القرآنيّ، وكذلك النتائج التي توصّل إليها هي نتائج الغربيّين نفسها، وإنْ اختلفت الصياغة والأسلوب، وعليه فإنَّ غالبيّة تلك الدراسات ترمي إلى مخالفة ما عليه الموروث الإسلاميّ وتخطئته وإبراز علوّ كعب المنهجيّة الغربيّة على نظيرتها الإسلاميّة، ولا شكّ أنَّ هذا مراد أرباب السلطة.

ثالثًا: هزالة الطرح الحداثيّ ووهنه وتبعيّته جعلته يفقد الروح العلميّة الموضوعيّة كونه يسير على نسق معدّ مسبقًا؛ مما حدا به إلى الإفراط في تناول تلك المنهجيّات بحيث إنّ المتأمّل في تلك الدراسات يجدها محاولات لإثبات الولاء للثقافة الأعلى إنْ صحّ التعبير، وليس دراسة موضوعيّة علميّة بحتة هدفها الوقوف على معانٍ جديده للنصّ القرآنيّ.

رابعًا: وهناك جملة أسئلة تفرض نفسها، هل هذه المنهجيّة صحيحة ومجدية في دراسة النصّ القرآنيّ؟ ولو كانت البنيويّة منهجًا علميًّا صحيحًا، فلماذا أفل نجمه بعدما سطع في سماء الفكر الغربيّ؟ لماذا ترك أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة

١- ينظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ٩/ ١٠٤.

المناهج التراثيّة وبذلوا كلّ جهدهم في تطبيق المناهج الغربيّة؟ ما هي المخرجات التي حصدوها من تلك الدراسة؟ كلّ تلك التساؤلات تجيبنا عنها كلمة واحدة هي سلطة الاستشراق.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق التفكيكيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم التفكيكيّة

إنَّ التفكيكيّة مصطلح مثير للجدل بسبب ما يتبناه من مفاهيم معادية للغيبيات وعليه فالتفكيكيّة قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النصّ أيًا كان، دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثمّ تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النصّ من معان تتناقض مع ما يصرّح به، لقد استطاع التفكيك أنْ يسهم في زعزعة المسلّمات التقليديّة الميتافيزيقيّة الغربيّة، إلاّ أنَّه وصل إلى دوّامة مُحيرّة، إذ إنّ دريدا لم يطرح بديلاً عن هذه المسلّمات بعد أن قوضها، وعليه تعرَّف التفكيكيّة بأنَها تمثّل «... نقدًا معرفيًّا لأيديولوجيا التمركز الغربيّ حول الذات وسبراً لأغوار الاستراتيجيّات المعرفيّة التي تؤدّي إلى هذا الإقصاء للآخر»[١]، والتفكيكيّة هي نزعة فكريّة فلسفيّة سعت منذ البداية إلى نقد الميتافيزيقيا الغربيّة، وهي حركة نشأت على يد الفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا عام ١٩٦٦ بعد محاضرته الشهيرة في جامعة هوبكنز[٢]، «التفكيك قد يكون في أبسط أشكاله مجرّد فكّ للحرف لدرك المعنى، وقد يكون اشتغالاً على المعنى بتفكيك بنيته وأصوله، أو تعرية مسبقاته ومحجوباته، أو تبيان خدعه وألاعيبه، أو فضح سلطته وتحكّماته؛ للكشف عمّا يمارسه الكلام من الحجب والخداع، والاعتباط أو الادّعاء والتحكّم والمصادرة»[٣]، وبهذا تكون التفكيكيّة وليدة التراث الغربيّ البحت.

١- دي مان، بول، العمى والبصيرة مقالات في بلاغة النقد المعاصر، ٣٠.

٢- بولكعيبات، نعيمة، النصّ الدينيّ ومقولات التفكيكيّة قراءة في أعمال محمد أركون، ١٣٣.

٣- حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ٢٦.

ثانيًا المنهج التفكيكيّ عند المستشرقين

لا يَشُك ذو لبّ في أنَّ ماكنة الفكر الاستشراقيّ تعمل بكلّ الوسائل من أجل إرساء قواعد خاصّة ومناهج معيّنة تزرعها في نفوس أبناء التراث لغرض تحقيق أهدافها؛ لذا سعى المستشرقون إلى التأكيد على المنهج التفكيكيّ القائم على الهدم والبناء في دراسة النصّ القرآنيّ، وهنا تظهر دراسة المستشرق ويلش[١] علامة شاخصة في إرساء أسس المنهج التفكيكيّ في الدرس القرآنيّ بعد أنْ سلّط الضوء في دراسته على مسألة تدوين المصحف، فيرى أنَّ القرآن الكريم لم يدوّن في زمن النبيّ ﷺ، بل مرّ بثلاث مراحل، وبهذا فهو يهدم عمليّة التدوين النبويّ والتركيز على الشفاهية؛ إذ يقول: «إنَّ تاريخ القرآن بعد وفاة محمّد ﷺ لا يزال غير واضح، وإنَّ إعداد النسخة الرسميّة والقانونيّة للقرآن مرّ بثلاث مراحل عبر تطوّرها يصعب وضع تاريخ محدّد لكلّ منها. وإنَّ الاعتقاد السائد بين المسلمين هو أنَّ القرآن الكريم كان محفوظًا بطريقة شفويّة ثمّ كتب أثناء حياة النبيّ ﷺ أو بعد موته بقليل...»[٢]، وبهذا يظهر الغرض الحقيقيّ للمستشرق عبر تفكيك وهدم عمليّة التدوين الفوريّ للنصّ القرآنيّ وتأسيس لمفهوم جديد اسمه الشفاهيّة، لينسجم هذا الأمر مع مراد المستشرقين في أنَّ القرآن الكريم حاله حال الكتب السماويّة الأخرى التي لم تدوّن في زمن أنبيائها، وهذا الحلم طالما راودهم كثيراً.

أمّا برجستراسر فهو الآخر أبى أنْ تفارق دراسته المنهج التفكيكيّ الذي يراه الأداة المناسبة لهدم ما يريده من التراث الإسلاميّ، فسلّط الضوء على الروايات التي جاءت عبر بعض أمّهات المؤمنين قائلاً: «بعد نجاح هذا التقدير للمواضع باتت الرواية القديمة حول وجود أخطاء في النصّ القرآنيّ مزعجة للغاية، وقد حاول بعض تلافي هذا باللجوء إلى وسائل الجرح، وهو ما أثار صعوبات في حالة روايات

١- ويلش، مستشرق أمريكيّ، عمل أستاذ دراسات الأديان في جامعة ولاية ميشيغان حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات العربيّة والإسلاميّة من جامعة إدنبرغ عام ١٩٧٠، وحصل كذلك على درجة الماجستير في لغة الكتاب المقدّس، وأدب وتاريخ الشرق الأدنى من الكلّيّة اللاهوتيّة المعمدانيّة الجنوبيّة. تشمل أبحاث ولش مجالات الأديان والتاريخ، والدراسات العربيّة والإسلاميّة، وقد كتب مع مونتغمري وات؛ مقالة «القرآن» في الطبعة الجديدة https//ar.wikipedia.org/wiki/D988%%D984%%D8%B4

٢- دائرة المعارف الإسلاميّة، ٤٠٤، نقلاً عن: المهندي، بدرية، دعوى التحريف في كتابة النصّ القرآنيّ عند الحداثويّين، ٦٠.

السيّدة عائشة أو التفسير أو ببساطة رفض هذه الروايات باعتبارها عديمة الصدق، ويمكننا تقريبًا تأريخ بداية هذه المحاولات: فبينما كان أبو عبيدة لا يزال يردّد هذه الروايات، فإنَّ ابن الأنصاريّ وكذلك الطبريّ كانا يسعيان بصفة عامّة إلى إنقاذ النصّ العثمانيّ»[1]، لا ريب أنَّ هذه فرصة سانحة للمستشرق ليمارسَ التفكيك عبر بعض الروايات التي تمسّ النصّ التي لا شكّ أنَّها موضوعة، فضلاً على أنَّه عكس صورة صراع بين الصحابة الكرام لغرض حفظ النصّ العثمانيّ وتناسى الحفظ الإلهيّ بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، ولم ينكفئ المستشرق على ممارسة المنهج التفكيكيّ عبر هدم الرسم العثمانيّ للمصحف الشريف بإيجاد مؤاخذات لغويّة عليه بحسب زعمه؛ إذ يقول: «إذا ما أضيف إلى كلّ هذه التأرجحات في نوع الكتابة... وأنَّ الرسم لا يقدّم مساعدة للنطق، وأنَّ الكلمات لم تكن تنفصل انفصالاً مناسبًا عن بعضها فإنَّه يمكن القول إنَّ العرض التحريريّ للنصّ المقدّس كان فيه نقص كبير»[2]، والمتأمّل في دراسته يجد أنَّها قد سلّطت الضوء على هدم أمور عدّة بناء أخرى على أنقاضها، وهذا هو فحوى التفكيك منها: هدم عصمة النصّ القرآنيّ، وتأسيس مصطلح التحريف، عدم تدوين النصّ في زمن النبيّ ﷺ، فهو إذنْ نصّ شفاهيّ؛ مما قد يعرّضه للتلاعب، وهنا تظهر المعاني الحقيقة لدراسة المستشرق الذي يروم إثبات عمليّة التحريف عبر المنهج التفكيكيّ.

لقد شغلت مسألة الخطّ العربيّ أذهان جملة من المستشرقين الذين يرومون دراسة القرآن تفكيكيًّا عبر مباحثه المتعدّدة، فكانت دراسة جولد تسيهر خير مثال على المنهج التفكيكيّ الذي سعى لهدم القراءات القرآنيّة، فهو يزعم أنَّ اختلاف القراءات ناتجٌ من اختلاف الخطّ العربيّ «ترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصيّة الخطّ العربيّ الذي يقدّم هيكله المرسوم مقادير صوتيّة مختلفة تبعًا لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته أو عدد تلك النقاط...»[3]، وهنا لو كان غير جولدتسيهر لقلنا إنَّ جهله باللغة والخط العربيّ هو من أوصله لهذه

١- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣/ ٤٦٦-٤٦٧.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣/ ٤٩٠.

٣- سيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٨.

النتيجة، ولكن غرضيّته هي من أرادت تلك النتيجة؛ لأنَّه يؤسّس لمدرسة تسير بعده إلى ضرب النصّ القرآنيّ عن طريق ضرب كلّ شيء، وما يؤكد هذا الكلام ما ذهب إليه بلاشير في السير على خطى المنهج التفكيكيّ وفي ضرب الخطّ القرآنيّ، «إنَّ أوّل ما نعثر عليه إحدى الصعوبات التي ذكرت آنفًا، وهي عدم ثبوت الخطّ العربيّ لقد كان هذا الخطّ بمظهره الناقص يثير ويحدث الغموض في النصّ»[١]، إنَّ الغموض يكنف عقل المستشرق وليس النصّ.

وقد يسأل بعض الباحثين أو يستغرب من أنَّ التفكيكيّة قد انبثقت رسميًّا في ستينات القرن العشرين، بينما دراسات بعض المستشرقين كانت سابقة لذلك الوقت، كالمستشرق جولدتسيهر ونولدكه، فكيف يمكن ذلك، نقول إنَّ بلورة المصطلح كانت حديثة، أمّا تطبيقاته القائمة على الهدم والتأسيس، فكانت حاضرة في دراسات المستشرقين السابقين، وهذا حال نولدكه في دراسته الشهيرة تاريخ القرآن، فقد سلّط الضوء على كثير من المفاهيم والمباحث القرآنيّة وقام بهدمها وبناء مصطلحات أخرى على أنقاضها، وهذه من صميم المنهج التفكيكيّ، فلم يكد يسلم مبحث من مباحث القرآن إلّا وتعرّض للدراسة التفكيكيّة، وهنا نكتفي بدراسته حول الفواصل القرآنيّة التي يراها المستشرق ذات تأثير كبير: «تأثير الفاصلة على خطاب القرآن ليس بلا أهمّيّة من شكل الفاصلة، يتبدّل أحيانًا شكل الكلمات المعتادة وحتّى معناها، فحين تتكلّم سورة الرحمن عن جنّتين سماويّتين مع عينين وزوجين من الفاكهة وجنّتين مماثلتين نرى بوضوح استعمال المثنّى هنا إنَّما هو من أجل الفاصلة فقط... أخيراً يضاف إلى ما سبق التأثير الخاصّ الذي يمارسه كلّ شكل شعريّ على ترتيب البنية وسياق الأفكار»[٢]، وهنا يُستشفّ حجم التوجه الاستشراقيّ في إرساء المنهج التفكيكيّ وزرعه في الحقل القرآنيّ ليكون بابًا يلج منه الدراسون السائرون على خطاهم في الحقل القرآنيّ المعاصر.

١- بلاشير، القرآن نزوله ترجمته تأثيره، وينظر: المهندي، بدرية، دعوى التحريف في كتابة النصّ القرآنيّ عند الحداثيّين، ٦٢.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ١/ ٣٧-٣٨.

ثالثًا المنهج التفكيكيّ عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد استعان الحداثيّون في المناهج الغربيّة من أجل إحداث قراءة جديدة للنصّ القرآنيّ بغية فكّ رموزه وأسراره المسكوت عنها في التراث الإسلاميّ، وكانت هذه المنهجيّة هي التفكيك الذي ذهب إليه أركون بقوله: «قراءة تفكيكيّة تكشف تعدّديّته التي حاولت الأرثوذكسيّة تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها»[١]، وهنا يأتي حثّه على ممارسة المنهج التفكيكيّ في التراث عمومًا والقرآن خصوصًا؛ «لأنّهم يستنفذون كلّ جهودهم في جمع الوقائع والأخبار دون أي تحليل تفكيكيّ، في حين يستميت الآخرون في التأكيد على أهمّيّة الأهداف النظريّة والتفكيكيّة النقدية»[٢]، وفي نظر أركون فإنّ الباحثين الإسلاميّين كانوا يفتقرون إلى عمليّة تفكيك النصوص الدينيّة مكتفين بجمعها، وعليه فإن الهدف «من قراءة القرآن ليس تعويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة، وإنّما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفيّة إنتاجه»[٣]، أي أنَّه يبحث في أصول القرآن وكيفيّة إنتاجه كخطاب، وعليه فهو يُعدّ من أبرز مفكّكي النصّ القرآنيّ والناقدين للعقل اللاهوتيّ الذي يُبنى عليه، إذ يفكّك التصوّرات اللاهوتيّة الملحقة تلك التي تتعلّق بقداسته وتعاليه ولاهوتيّته[٤]؛ لذا نجده يحاول في قراءته أن يجسّد منهج التفكيك القائم على الهدم والتقويض، ومن ثمّ إعادة البناء عبر تسليط الضوء على ما أسماه باللامفكّر فيه أو المسكوت عنه، كقضيّة خلق القرآن التي يقول فيها: «أنْ نحفر عليها أركيولوجيًّا، أنْ ننبشها من تحت الأرض، أنْ نذكّر الناس بها، وكلّ ذلك من أجل أنْ نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ... هذه هي النظريّة التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ»[٥]، والحال كذلك مع مسألة شفاهية القرآن الكريم التي حاول في منهجه التفكيكيّ أنْ يدرسها مشكّكًا في جمع القرآن الكريم على أنّه كان يتداول مشافهةً ثمّ نسخ وكتب فيما بعد،

١- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ١١٢.

٢- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٨٨.

٣- حرب، علي، الممنوع والممتنع نقد الذاكرة والمفكّرة، ١٢٠

٤- م.ن، ١٢٠.

٥- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم، ٢٧٨.

ولعلّ الدافع لذلك هو ما صرّح به قائلاً: «لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، وإنَّما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي، كنت أهدف في المرحلة الأولى من الخطّة المنهجيّة إلى لفت الانتباه إلى المشروطيّة اللغويّة والثقافيّة والاجتماعيّة لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلّم ما»[١]، مؤكّدًا على أنَّ المنهج الفقهيّ كان غافلاً عن النظر إلى عمليّة تدوين القرآن، لقد عدّ عمليّة النقل الشفهيّ للقرآن الكريم من الأمور المسكوت عنها في التراث؛ لذلك حاول أنْ يتناولها مفصحًا عن السلطة الاستشراقيّة في مشروعه التفكيكيّ؛ اذ يقول: «أعود إلى التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهيّ والخطاب المدوَّن أو المكتوب، وأقول إنَّه يتيح لنا أنْ نلقي إضاءات جديدة ليس على النصّ القرآنيّ فقط وإنَّما على كلّ النصوص الدينيّة التأسيسيّة الأخرى كالتوراة والإنجيل، فهي أيضًا لم تكتب إلاّ بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى، وعندئذٍ لا نعود نكتفي في البحث عن صحّة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفليولوجيّ الاستشراقيّ، وإنَّما نحبّ أنْ نطرح الأمور من زاوية أوسع بكثير»[٢]، وهنا على الرغم من المراوغة في عمليّة الطرح الأركونيّ حول تبنّي المنهجيّة التفكيكيّة في عمليّة كشف المسكوت عنه من التراث كما يدّعي، إلاّ أنَّ الغرض من المنهجيّة كان واضحًا، وهو السير على خطى المستشرقين في القول بأنَّ القرآن الكريم لم يُجمع في زمن النبيّ ﷺ، بل جُمع بعده كما هو حال التوراة والإنجيل، ولعلّ الأمر أصبح هاجسًا عنده في الجرأة على النصّ القرآنيّ حتّى قيل فيه: «أحد أبرز مفكّكي النصّ القرآنيّ والعقل اللاهوتيّ الذي جسّده أو انبنى عليه أنَّه يوظّف ترسانة معرفيّة ومنهجيّة هائلة ضدّ تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي دينيّ يتجاوز التاريخ ويعلو عليه... ذلك أنَّ هاجس أركون هو تفكيك النصّ القرآنيّ لتعرية آليّاته في الحجب والتحوير والتحويل... هاجسه هو خرق الممنوعات وانتهاك المحرّمات التي سادت فيما مضى وتسود اليوم»[٣].

ويُعدّ علي حرب من أبرز مؤيّدي المنهج التفكيكيّ؛ بل والمطبّقين له في

١- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم، ١٨٦.

٢- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ١٨٨.

٣- حرب، علي، الممنوع والممتنع نقد الذاكرة والمفكّرة، ١٢٠.

دراساتهم؛ لاسيّما في كتابه «هكذا أقرأ ما بعد التفكيك» والذي يرى أنَّ التفكيك هو أكبر من مجرّد منهج، إذ يقول: «هذا شأن التفكيك الذي هو أوسع وأغنى من مجرّد منهج، إذ هو يشكّل منطقة خصبة من مناطق عمل الفكر... إنَّ التفكيك هو تشخيص وتنوير بقدر ما هو تحرير يسهم في صنع إمكانات للفكر، والعمل بكشف المسكوت عنه وتذليل الممتنع، وليس ذلك التفكيك تخريبًا للواقع أو تقويضًا للمعنى، بالعكس إنَّه قراءة في محنة المعنى وأنقاض الواقع»[١]، ثمّ لا يقف عند هذا الحدّ، بل نجده يصرّح بكلمات دوغمائيّة استشراقيّة لوصف عمليّة نقد الوحي تفكيكيًّا «لا يقف ناقد العقل الإسلاميّ واللوغوس[٢]، القرآنيّ موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل، بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف المحجوب على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيّته موظِّفًا لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك»[٣]، وبعد مراء طويل يفصح عن نواياه الاستشراقيّة بقوله: «لا مراء أنَّ التفكيك كما نمارسه في العالم العربيّ قد تشكّل بالإفادة من الانعطافة التي شهدتها علوم اللغة، ومن الطفرات المعرفيّة التي تجسّدت في الحركة البنيويّة وعند فلاسفة الحفر والاختلاف والتفكيك ممن افتتحوا آفاقًا جديدة للتفكير عبر نقد الحداثة»[٤]، وعجبي على من ينكر وجود السلطة المنهجيّة للاستشراق إذا كان أرباب الشأن يصرّحون بذلك كما هو حال حرب وغيره.

وهنا يمكن القول إنَّ التأسيس المنهجيّ الاستشراقيّ قد أينعت ثماره عبر إنتاج منظومة فكريّة جديدة في التراث الإسلاميّ تمثّلت في الحداثيّين الساعين إلى تطبيق المناهج الغربيّة -لا سيّما التفكيكيّة- في دراسة النصّ القرآنيّ أكثر من سعي المستشرقين أنفسهم على تطبيقه.

١- حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ٢٨٩.

٢- اللوغوس، هي كلمة لها معان مختلفة ففي الثقافة اليونانيّة تعني القانون الكلّيّ للكون، وفي الديانة اليهوديّة هي كلمة الله المخلوقة، وهي أوّل القوى الصادرة من الله، وفي الديانة المسيحيّة تعني الله لأنّه الكلمة عندهم، وقد استعارها علي حرب من الثقافات الخرى واستعملها في الإسلام، وهذا عين سلطة الاستشراق في توريد المصطلحات، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٣٧١.

٣- حرب، علي، نقد النصّ، ٦٦.

٤- حرب، علي، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، ٢٨٩.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق التفكيكيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

من أهمّ التطبيقات التي تُساق في مضمار الدراسات التفكيكيّة للنص القرآنيّ مسألة شفاهية القرآن الكريم كأبرز التطبيقات المستفادة من الفكر الاستشراقيّ، والتي تمّت بلورتها بلغة الحداثة التي روّج لها المستشرقون أمثال جولدتسيهر؛ إذ يتبنّى في المسألة قول نولدكه: «وقد عالج هذه الظاهرة علاجًا وافيًا، وبيّن علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن، الذي نال جائزةَ أكاديميّةِ النقوش الأثريّة بباريس»[١]، وبالرجوع إلى هذه المسألة عند نولدكه نجد أنَّه يتبنّى مسألة الشفاهيّة في النصّ القرآنيّ قائلاً: «...اختلاف المأثور الشفويّ عن النصّ العثمانيّ، حتّى في تكوينات النصّ المكتوب في وقت مبكر»[٢].

لقد كرّر أركون مسألة شفاهيّة القرآن الكريم التي ذكرها المستشرقون في بعض مصطلحاته التي تشير إلى ذلك كـ«المدوّنة المغلقة»، كتعبير عن المصحف المدوّن، وعبارة «التبليغ الشفاهي» كتعبير عن القرآن الشفويّ[٣]، وكتعبير عن المنهج التفكيكيّ القائم على ثنائيّة الهدم البنّاء نجده قد استعمل مصطلحات خاصّة كلّها تشير إلى تطبيق ذلك المنهج كمصطلح «المدوّنة المغلقة» و«القرآن الشفهيّ» و«المصحف المكتوب» و«الظاهرة القرآنيّة» و«الكلام القرآنيّ الملفوظ» وغيرها من الألفاظ[٤]؛ لذا يؤكّد على تطبيق المنهج التفكيكيّ عبر هدمه عمليّة تدوين النصّ في زمن النبيّ ﷺ والتأكيد على أنَّ النصّ القرآنيّ كان نصًّا شفويًّا؛ إذ يقول: «القرآن ليس إلاّ نصًّا من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفوّارة الغزيرة كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسّسة للبوذيّة أو الهندوسيّة وكلّ نصّ تأسيسيّ من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسّعات تاريخيّة معيّنة، وقد يحظى بتوسّعات أخرى في المستقبل[٥]، ثمّ يضيف: «نؤثر أنْ نتكلّم عن خطاب قرآنيّ لاعن نصّ قرآنيّ في

١- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٧.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ٥٥٧.

٣- ينظر: أركون، محمد، نافذه على الإسلام، ٦٥.

٤- ينظر: المهندي، بدرية، دعوى الحداثيّين في تحريف النصّ القرآنيّ، ٦٦.

٥- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ٣٥-٣٦.

المرحلة الأوّليّة من تبليغ النبيّ ﷺ له، أمّا عن تدوين مجموع هذا الخطاب المنزل فقد تمّ في عهد ثالث الخلفاء...»[١]، ولا عجب إذا قال ذلك، فكثير من الروايات الضعيفة في التراث الإسلاميّ تشير إلى هذا المفهوم[٢]، وهذا عين ما يريده رعاة السلطة، وهو الاعتماد على المَوَاطِن الرخوة في التراث الإسلاميّ.

وعلى النهج ذاته سار الطيب تزيني الذي يرى أنَّ النصّ القرآنيّ كان شفويًّا طيلة فترة حياة النبيّ ﷺ، وإنَّما جُمع بعده «لم يُجمع القرآن في مصحف إلّا بعد موت الرسول ﷺ ببضع سنين، وذلك بمبادرة أولى صدرت عن عمر بن الخطّاب، بصيغة اقتراح طرحه على أبي بكر، الخليفة في حينه، مما يعني أنَّه في حياة محمّد ﷺ لم يكن هنالك شيءٌ حاسمٌ على الأقلّ، من هذا القبيل»[٣]، مستدلًّا بعدم تدوين الحديث الشريف، حيث إنّ «هذين النسقين الدينيّين -أي القرآن والحديث- ما كانا منذ البدء نصّين مكتوبين، بل مرّا كلاهما بمرحلة القول الملفوظ المتداول شفهيًّا عن طريق العنعنة، وهذا يعني أنَّهما خضعا لعمليّة مركّبة من حالة الخطاب الحرّ المرسل إلى حالة الخطاب المنصّص المفقه المكتوب مما يفضي بنا إلى مواجهة السؤال التالي: كيف لنا في تلك الحالة الأولى من الخطاب المرسل غير المكتوب أنْ نتبيّن ما حدث على صعيد عمليّة التناسخ والتوالد التي اخترقت النسقين المعنيّين... هذا أوّلًا، وأمّا ثانيًا -وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نصّ مفقّه مكتوب- فإنّ السؤال الآخر التالي يبرز ملحاحًا بأهمّيّة خاصّة: ما الذي افتُقد وما الذي اكتُسب في سياق تحوّل ذلك الخطاب الملفوظ إلى هذا الخطاب المكتوب؟؟ وثالثًا وأخيراً يفصح السؤال عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجهنا في تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيّات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والاختراقات الإيديولوجيّة والتنسيقات والتحقيقات المعرفيّة التي يعتقد أنها رافقت عمليّة جمع القرآن وكتابته حتّى القرن الحادي عشر الميلاديّ»[٤]، الحق أنَّه قد مارس نوعًا من الدهاء في الربط

١- أركون، محمد، نافذة على الإسلام، ٥٣.

٢- ينظر: البخاري، محمّد بن إسماعيل، الناصر، محمد زهير بن ناصر، صحيح البخاري، ٦/ ١٨٣.

٣- تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٦٣.

٤- م.ن، ٥١-٥٢.

بين تدوين النصّ القرآنيّ وتدوين الحديث الشريف فهناك بون شاسع بين الاثنين، فالأوّل هناك تعهّد إلهيّ بحفظه[١]، وهناك رعاية نبويّة بتدوينه أوّلاً بأوّل بينما الثاني خضع لظروف منع التدوين مما حدا به إلى التأخّر، والربط بين التدوينين، إنّما هو ضرب من عدم الموضوعيّة لضرب سلامة النصّ القرآنيّ والتشكيك بصحّته.

وهشام جعيط لم يتخلّف عن ركب السائرين على المنهج التفكيكيّ في هدم التدوين النبويّ وتبنّي الشفاهيّة «...والقرآن بذاته لم يكن مكتوبًا، بل هو أثر شفويٌّ، وأراد لنفسه ذلك وعاب على اليهود أنّهم يخطُّون الكتاب بأيديهم، والمفترض أنَّ التوراة - الشريعة أثرٌ شفويّ»[٢]، والدراسة ليست بصدد حصر دراسات من يدّعي شفويّة القرآن في المرحلة الأولى بقدر ما هي تهدف إلى بيان السلطة الاستشراقيّة في هذا المضمار؛ لأنَّ الأدلّة لتفنيد ما ذهب إليه الحداثيّون كثيرة، فالقرآن كان يدوّن ساعة نزوله، وإذا كان الحداثيّون قد اعتمدوا على بعض الروايات الواهية التي تعطي معنى الشفاهيّة، فهناك جملة من الروايات المضادة لها منها قول النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه»[٣]، إلى جانب أنّ سيرة النبيّ ﷺ تفنّد ذلك أيضًا، فكان ثمّة جمع من الصحابة يطلق عليهم كتّاب الوحي[٤]، بالإضافة إلى بعض الروايات الصحيحة التي تشير إلى أنّ القرآن كان يدوّن ساعة نزوله[٥]، وهنا يمكن أنْ نستشعر السلطة المنهجيّة للاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، عبر ممارسة التفكيك، وفي إطار نقد تلك الدراسة نقول:

١- ينظر: قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ سورة الحجر، الآية ٩. وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ*لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ سورة فصّلت، الآيتان، ٤١-٤٢.

٢- جعيط، هشام، السيرة النبوية، ٤٥.

٣- ينظر: الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، ١/ ٤٠. وينظر: المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ٩٢/ ٤٨.

٤- ينظر: الزنجانيّ، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، ٤٨.

٥- هناك جملة من الروايات التي تشير إلى أن النبيّ ﷺ كان يملي القرآن على أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام أي أنّه كان يدوّن القرآن ساعة نزوله منها، «فما نزلتْ على رسول الله ص آية من القرآن إلّا أقرَأنيها وأملاها فكتبتُها بخطّي، وعلَّمني تأو يلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصَّها وعامَّها» وأيضا قوله عليه السلام، «يا طلحة، إنَّ كلّ آية أنزلها الله على محمّد ص عندي بإملاء رسول الله ص وخطي بيدي وتأو يل كلّ آية» ينظر: الشيخ الكليني، الكافي، ١/ ٦٤، حديث ١.وينظر: الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، ٢١١.

أوّلًا: إنّ مسألة الشفاهيّة فكرة استشراقيّة طُبّقت على الإنجيل من قبل سبينوزا الذي حاول التفريق بين الوحي المطبوع في القلب والعقل، والوحي المطبوع في الصحف؛ لأنَّ الثاني سيكون عرضة للتحريف دون الأوّل؛ لذلك فهو يسمّي المعنى نصًّا إلهيًّا لا يشوبه التحريف دون الكلمات التي يعتريها التحريف أحيانًا[1]، وكلّ المناهج النقديّة التي طُبّقت على الإنجيل يسعى المستشرقون إلى تطبيقها على القرآن لتحقيق النتائج نفسها، وبهذا تكون جذور المنهجيّة التفكيكيّة الممارسة في الحقل القرآنيّ غير بريئة.

ثانيًا: ما هي النتائج المرجوّة من تطبيق تلك التفكيكيّة؟ وهل حقّق الحداثيّون شيئًا جديدًا غير ما حقّقه المفسّرون؟ والجواب على ذلك بالنفي فالحداثيّون لم يطبقوا المنهجيّة التفكيكيّة على القرآن بدافع الحرص عليه وإنَّما بدافع التقليد والإيحاء الغربيّ لهدم بعض الثوابت القرآنيّة وبناء أفكار على أنقاضها، كفكرة الشفاهية مثلاً، حتّى تنسجم تلك الفكرة مع حال الكتب المقدسة إبان تدوينها، أمّا النتائج المستفادة من تلك المناهج فهي تصبّ في حيّز الاستشراق، وهي تطويع المعتقدات والمفاهيم الإسلاميّة لتنسجم مع مفاهيمهم ومعتقداتهم، أمّا على مستوى الجِدَة فلم يحقّق الحداثيّون شيئًا سوى الحياد عن الموضوعيّة.

ثالثًا: يرى أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة رجحان المنهجيّة الغربيّة -التفكيكيّة- على المنهجيّة الإسلاميّة -الكلاسيكيّة- في إعطاء نتائج واقعيّة ودقيقة بعيدًا عن الدوغمائية والكلاسيكيّة في تفسير النصوص الدينيّة، ونحن هنا نطالب الحداثيّين الدارسين للقرآن الكريم بأدلّة على رجحان تلك المناهج، هذا أوّلاً، وثانيًا نُطالبهم وبموضوعيّة بيان النتائج الدقيقة والواقعيّة التي توصّلوا إليها، فواقعيّتهم المزعومة تتمحور حول أنَّ القرآن كان مدوّنة شفويّة ولم يُكتب في زمن النبيّ ﷺ لكي يتساوى مع الكتب المقدّسة، ولعلّ هذه الدراسة نتاج إرادة الغرب وليس منهجيّتهم المزعومة.

١- سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ١٦٨. وينظر: المهندي، بدرية، دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيّين، ٤٧.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق السيميائيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم السيميائيّة

تُعد السيميائيّة من أقدم النشاطات البشريّة، فمنذ فجر التاريخ أخذ الإنسان يستنطق العلامات للحصول على المعنى، فاللغات البشريّة الأولى كانت رموزًا وعلامات سعى من خلالها الجنس البشريّ للحصول على المعنى، أمّا الجذور اللغويّة للكلمة، فتعود للفعل «وسم»، وهو أثر الكيّ أي العلامة، وقيل من الوسامة أي الحسن، قيل من الموسم أي الزمن المعلوم كموسم الحج، وقيل من التوسّم أي التخيّل[١]، ورد لفظ السيماء في القرآن الكريم في مواضع عدّة كقوله تعالى: ﴿**تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ**﴾ (البقرة: ٢٧٣)، أي علامتهم أو هيئتهم[٢]، وقوله تعالى: ﴿**سِيمَاهم فِي وُجُوهِهِم مِن أَثَرِ السُّجُودِ**﴾ (الفتح: ٢٩)، أي العلامة التي رسمت على جباههم نتيجة السجود[٣]، وقيل الصفاء والإشراق المتخيّل منهم[٤]، وقوله تعالى: ﴿**وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ**﴾ (آل عمران: ١٤)، أي المعلمة[٥]، وهنا نجد أنَّ المعنى القرآنيّ منسجم مع المعنى اللغويّ للسيمائيّة.

أمّا في الاصطلاح فيعرفها رولان بارت بأنَّها «لعبة الدلائل، أي القدرة على إقامة تعدّد حقيقيّ للأشياء في اللغة المستعيدة ذاتها»[٦]، وتعرّف أيضًا بأنّها «الدراسة العميقة للنصّ والغوص إلى المعاني البعيدة وقراءة ما بين السطور ومحاولة اكتشاف الفكرة التي يريد الكاتب أنْ يوصلها بطريقة غير مباشرة»[٧]، وتعرّف أيضًا «علم يهتم بدراسة

١- ينظر: الخليل، العين، ٧/ ٣٢١. وينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤/ ١٦٩. وينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٦٣٥.

٢- ينظر: الطوسي، التبيان، ٢/ ٣٥٦.

٣- ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٩/ ٢١٢.

٤- ينظر: مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، ٧/ ١٠٣.

٥- ينظر الطباطبائي، الميزان، ٣/ ١٠٥. وينظر: الشيرازي، الأمثل، ٢/ ٤١٩.

٦- بارت، رولان، درس السيميولوجيا، ٢٠.

٧- نقلًا عن: الجعبري، محمود، الأستاذ، محمود، فاعليّة السيميائيّة بصفتها استراتيجيّة تدريس النصّ القرآنيّ في تنمية الإبداع النقديّ لدى طلبة الجامعة، ١٢٧.

أنظمة العلامات، اللغات، أنظمة الإشارات، التعليمات..الخ. وهذا التحديد يجعل اللغة جزءًا من السيميائيّة»[١]، ويعرّفها بعضهم بأنّها «ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات أيًّا كان مصدرها، لغويًّا أو سننيًّا أو مؤشّريًّا حسب مدلول الجذر اللغويّ للكلمة، فهي تعني علم العلامات والأنظمة الدالّة»[٢]، ويعرّفها صلاح فضل «هي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزيّة في كلّ الإشارات الدالّة، وكيفية هذه الدلالة»[٣]، بهذه التعريفات نجد أنَّ المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ متقاربان، فكلاهما يشيران إلى العلامة والإشارة.

ثانيًا: السيميائيّة عند المستشرقين

لقد أخذت السيميائيّة حيّزًا واسعًا في دراسات المستشرقين، باعتبارها علم الإشارة أو العلامة أو الرموز، فيمكن عدّ المستشرقين الذين توجّهوا لدراسة الحروف المتقطّعة في أوائل السور القرآنيّة من الدارسين السيميائيّين، على أساس أنَّ تلك الحروف هي نوع من الرموز أو الشفرات التي تحتاج إلى تفكيك وتحليل، وعليه تأتي دراسة تيودور نولدكه على رأس الهرم السيميائيّ؛ لأنَّه يذهب إلى «أنَّ الحروف المقطعة هي الحروف الأولى أو الأخيرة مأخوذة من أسماء بعض الصحابة الذين كانت عندهم نسخ من سور قرآنيّة معيّنة، فالسين من سعد بن أبي وقّاص، والميم من المغيرة ابن شعبة، والنون من عثمان بن عفان، والهاء من أبي هريرة، وهكذا»[٤]، يتابعه على هذا القول هرشفليد وشيفالي وبوهل وغيرهم[٥]، والحقّ أنَّ رأي نولدكه هذا مردود بكلامه هو عن عمليّة تدوين المصحف كونه لم يدوّن في حياة النبيّ ﷺ وتبنّيه مسألة المشافهة التي عدل فيها عن رأيه فيما بعد، وعليه فهو من الحماقات الصبيانيّة التي أقرّ بها نولدكه نفسه.

١- غيردو، بيير، السيمياء، ٩٥.

٢- الرغيني، محمّد، محاضرات في السيمولوجيا، ٥-١٢.

٣- فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر، ١٢١.

٤- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ٣٠٣.

٥- ينظر: اسكندرلو، محمّد جواد، الحروف المقطّعة من وجهة نظر المستشرقين، ٦٢.

أمّا ويلش ففي ضوء دراسته السيميائيّة لهذه الرموز يقول: «لأربعة عشر قرنًا ظلّت هذه الحروف موضع غموض وحيرة لعلماء المسلمين، إذ يرى بعض العلماء أنَّ فيها اختصارًا لعبارات ما، على سبيل المثال «الر» اختصار للرحمن، «الم» اختصار للرحيم، «حم» اختصار للرحمن الرحيم، «ص» اختصارُ يا محمّد، «يس» يا سيّد المرسلين»[١]، وبهذا يعدّها رموزًا وعلامات توحي إلى معان أخرى، وثمّة مستشرقون كثر سلّطوا الضوء على الحروف المقطّعة فعدّوها نوعًا من الرمز والإشارات الغامضة ليس البحث في صدد استعراضها.

ومن أبرز الدراسات التي تناولت علم الدلالة -السيميائيّة- هي دراسة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتو، وذلك في كتابيه «بنية المصطلحات الأخلاقيّة في القرآن» و«الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم»، لقد ركّز المستشرق الياباني في دراسته على بعض المصطلحات الإسلاميّة التي وردت في القرآن الكريم وملاحظة تقلّبها الدلاليّ واستشفّ منها المعنى الخفيّ والغامض عبر الإشارة أو العلامة، وهذا لبّ الدراسة السيميائيّة، ففي قوله تعالى: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ**﴾ (الزمر: ٣)، وقد استشف أنّ المقصود هنا الشفاعة، وهو معنى لم يُذكر بصورة نصّيّة وإنّما ذُكر بصورة الإيماء[٢]، أي الإشارة وفي قوله تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ (يوسف: ٤٠)، فكلمة أسماء هي جمع لمجموعة آلهة اتخذها بعض الكافرين للعبادة من دون الله تعالى، كالملائكة والجنّ وغيرها، ولم يذكرها القرآن، وإنَّما اكتفى بالإشارة إليها، وهنا قد تكون دراسة المستشرق الألسنيّة توجّهت لعلم الدلالة والمعنى وعلاقة المصطلحات القرآنيّة، إلّا أنَّها تدور في فلك المنهج السيميائيّ.

من المستشرقين المعاصرين الذين لهم جهود سيمائيّة جوليا كريستيفا التي تقول: «ومن ثمّ تنطرح مشكلة إثبات حقّ الوجود لخطاب يكون قادرًا على إنتاج معرفة خاصّة بالاشتغال النصّيّ وإعطاء الانطلاقة للمحاولات الأولى لبناء هذا الخطاب،

١- أبو ليلة، محمّد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقيّ دراسة تحليليّة نقديّة، ٢٢٦.
٢- ينظر: إيزوتو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن علم الدلالة القرآنيّ، ٣٦.

ويبدو لنا أنَّ السيميائيّة تمنح أرضيّة مفتوحة لبلورة ذلك الخطاب»[١]، وبهذا ترى كريستيفيا أنَّ الدراسة السيميائيّة للنصّ أيًّا كان نوعه تتيح الوقوف على الدلالات المتعدّدة الناتجة عنه؛ لأنَّها تعتمد على نظام الإحالات إحالة الدالّ إلى مدلوله، والمدلول إلى مراجعه، فهي بهذا تسعى إلى تطبيق مفهوم اعتباط العلامة الذي يقود إلى فائض الدلالة التي تقول عنه إنّه: «ناجم عن النظرة القائلة بأنَّ اللغة قادرة بأنْ تقول أكثر مما يقصد مستخدمها»[٢].

وبهذه الروح البحثيّة توجّهت معظم الدراسات الاستشراقيّة نحو المنهج السيميائيّ لترسيخه في الحقل القرآنيّ ليكون أرضًا خصبة يستلهمها المتلقّون للحضارة الغربيّة والمتلهّفون لها لتنعكس فيما بعد على دراساتهم في الحقل القرآنيّ كسلطة عليا لا يمكن الحياد عنها.

ثالثًا: السيميائيّة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا يمكن الحديث عن تلقّي أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة للمنهجيّات الغربيّة دون الحديث عن تلقّيهم للمنهج السيميائيّ، وفي سياق هذا الحديث العلميّ يبرز أركون الذي يعدّ رائد تطبيق المنهج السيميائيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، إذ يقول: «إنيّ لا أزال مصرًّا على موقفي، ولا أزال أقول بأنّ التحليل السيميائيّ العلاماتيّ الدلاليّ ينبغي أن يحظى بالأولويّة، وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالنصوص الرئيسيّة ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائيّ يقدّم لنا فرصة ذهبيّة لكي نمارس تدريبًا منهجيًّا ممتازًا يهدف إلى فهم كلّ المستويات اللغويّة التي يتشكّل منها المعنى أو يتكوّن من خلالها»[٣]، إذ يسعى عبر السيميائيّة إلى الكشف عن لحظة تشكّل المعنى، فهو يرى أنّه من خلال المقاربة السيميائيّة يمكن معرفة الأصول التي يتكون خلالها المعنى الأصليّ للنصّ القرآنيّ، وأيضًا يمكن سبر أغوار المعاني والبنى المكوّنة له للوقوف على معان جديدة متجاوزًا التقليد الموروث، وذلك لا يتمّ حسب

١- كريستيفا، جوليا، علم النص، ٨.

٢- م.ن، ٨.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٣٤-٣٥.

زعمه إلاّ بالمزاوجة بين الألسنيّة والسيميائيّة، لأنَّها تنظر للنص القرآنيّ بعيدًا عن سياج القداسة باعتباره نصًّا لغويًّا، وبهذا يفهم أنَّ السيميائيّة عنده تنظر إلى النصّ القرآنيّ بأنَّه نصٌّ بشريّ خاضع لتطوّرات اللغة وتقلّباتها.

أمّا نصر حامد أبو زيد فقد أشار في بحوثه إلى مسألة المنهج السيمائيّ مصطلحًا عليه تسمية السيموطيقيا أسوة بالمستشرق بيرس، باحثًا عن الآليّات التي يدرس فيها النصّ: «تتحدّد مهمّة هذا البحث إذًا في الكشف عن الآليّة أو الآليّات التي يحوّل النصّ القرآنيّ بها العالم كلّه إلى مجموعة من العلامات الموحّدة الدلالة أو ذات البؤرة الدلاليّة الواحدة، يسعى البحث من خلال ذلك إلى بيان الكيفيّة مع اللغة الأصل (اللسان) كما يتعامل مع التعبير الشفويّ مع الاستعارات والتمثيلات والكنايات، حيث ينقلها من المعنى الحرفيّ المباشر إلى (معنى المعنى) العقليّ، أي ينقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام العلامات السيموطيقيّة، كذلك ينقل النصّ القرآنيّ اللغة الأصل إلى فرع دالّ سيميوطيقيًّا في نظامه الخاصّ»[1]، وبناء على ذلك يسعى أبو زيد إلى قضيّة مهمّة هي أنَّ اللغة العربيّة تمّ تحويلها إلى لغة دينيّة بعد أنْ سيطر عليها النصّ القرآنيّ عبر نظامه النسقيّ الخاصّ، أي عبر تحويله للمفاهيم اللغويّة وإعطائها معاني خاصّة تنسجم مع ما يريده النصّ الدينيّ.

لقد ركز أبو زيد في تطبيقه للسيمائيّة على انفتاح المعنى وتعدّد الدلالة، أي أنَّ النصّ القرآنيّ نصّ ذو دلالات متعدّدة يمكن قراءتها بقراءات مختلفة، وفي إطار دراسته السيميائيّة للنص القرآنيّ يصل أبو زيد إلى نتيجة هي «... ستنتهي هذه القراءة لأن لا يكون للنصوص الشرعيّة معنى ثابت فما يفهم عند أهل زمن أنَّه مطلوب يصبح عند غيرهم غير مطلوب، وما يفهم عند غيرهم على أنَّه غير مطلوب يفهم عند غيرهم على أنَّه مطلوب، ونتيجة تغيّر الثقافات بين الأجناس»[2]، ثمّ يكمل «ويظلّ إنتاج الدلالة فعلاً مشتركًا بين القارئ والنصّ»[3]، وفي إطار تطبيق المنهجيّة السيميائيّة على النصّ

١- أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة الحقيقية، ٢١٩.

٢- م.ن، ١٣٩.

٣- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٢٠٠-٢٠١.

القرآنيّ يذهب أبو زيد إلى أنّه «إذا كان النصّ القرآنيّ في جانب منه يقوم بهذا الدور دور الأمارة أو العلامة، فإنَّ هذا يمثّل أحد وجهي الدلالة، الدلالة السيميوطيقيّة، أمّا الوجه الثاني من دلالته فلا يتحقّق إلّا بعد تحقّق المعرفة العقليّة التي تؤدّي إلى معرفة القصد؛ ولهذا كان شرطا الدلالة اللغويّة هما المواضعة والقصد»[١]، في حين ركّز بعض الحداثيّين على الرموز أو محاولة كشف المعنى الدلاليّ للنصوص الصامتة «انطاق الصوامت أي قراءة المعنى بين السطور وليس في السطور ذاتها...»[٢]، ويحسم أركون الأمرَ «إنَّ أجدى السبل المتّبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا هو ذلك الذي دشّنته اللسانيّات والسيمولوجيا... فإنّ اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى فإنَّ الألسنيات والسميولوجيا أمرٌ لا بدّ منه من أجل جعل الروابط مفهومة...»[٣].

ويتضح أثر الإفراط في الاعتماد على الدراسة السيمولوجيّة عبر إحلال المصطلحات الألسنية والسيميولوجيّة بديلاً عن مصطلحات التراث عبر المناداة بالقطيعة بين الماضي والحاضر تحت ذريع العصرنة وعدم مناسبتها للعصر، حتّى قال بعض الحداثيّين «إنَّنا نستخدم المصطلحات التقنية والصعبة والجافّة والتجريديّة لعلم السيميائيّات «علم العلامات والرموز اللغويّة» ليس حبًّا بالتعقيد أو جريًا وراء الموضة الباريسيّة...وإنمَّا من أجل إنجاز مهمّة فكريّة خصوصيّة...»[٤]، وهنا يسأل الباحث ما هي المهمّة الفكريّة الخاصّة التي يسعى إليها أركون والحداثيّون الآخرون؟ لا ريب أنَّها بثّ روح السلطة الاستشراقيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر تبنّي كلّ ما هو غربيّ في هذا الحقل.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق السيميائيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

بما أنَّ السيميائيّة هي نوع من الألسنيّات التي تهتمّ باللغة وبنيتها وكيفيّة تشكّل

١- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى السيميوطيقا - مقالات مترجمة ودراسات، ٨٧.
٢- حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة من البنيويّة إلى التفكيك، ٢٠٩.
٣- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ١٢١.
٤- أركون، محمد، القرآن من التفسير إلى الموروث، ٣٦.

المعنى، يمكن متابعة دراسات الحداثيّين لبعض المفاهيم القرآنيّة ومحاولة تتبّع تشكّل المعنى، وفي هذا الإطار تظهر لنا دراسة نصر حامد أبو زيد الذي تناول فيها بعض المفاهيم والمصطلحات التي أعطيت معاني جديدة في النصّ القرآنيّ تختلف عما كانت عليه في اللغة الأمّ، وذلك عبر دراسته لمجموعة من الآيات الكريمة التي حملت مفاهيم دلاليّة ثلاثة هي: «العالم» و«العلم» و«العلامة»؛ إذ يقول: «العالم، والعلم، والعلامة ثلاث مفردات لغويّة - دوالّ - تنتمي إلى جذر لغويّ واحد، ومن الطبيعيّ أنْ يكون بين الدوالّ الثلاثة علاقة دلاليّة في بنية اللغة الأمّ، ولكن الذي يعنينا هو تتبّع تلك العلاقة في الاستخدام القرآنيّ»[1].

ويبدأ أبو زيد بعرض الآيات الدالّة على المفردات المطلوبة ودراستها سيمائيًّا، كقوله تعالى: ﴿**وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾ (النحل: ١٥-١٦)، ثمّ استعرض آراء المفسّرين الكلاسيكيّة وأيّدها على أنَ هذه الآية فيها إشارة إلى الهداية المادّيّة عن طريق النجوم، ثمّ عكف على دراسة المفردة الأخرى «العلم» التي وردت في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ**﴾ (الزخرف: ٦١)، وتعرّض إلى اختلاف القراءات القرآنيّة هل الكلمة تقرأ بالكسر «عِلم» أم تُقرأ بالفتح «عَلم»، فمن ذهب إلى قراءتها بالفتح جعل الضمير «الهاء» عائدًا إلى ما ورد سابقًا من ظهور النبيّ عيسى(ع) يوم القيامة على أنَّه من علامات الساعة، أمّا من قرأ بالكسر، فإنَّه يرى أنَّ الضمير «الهاء» عائد إلى القرآن نفسه كدلالة على أنَّ القرآن الكريم يخبرنا عن علم الساعة، أمّا الدالّ الثالث «عالم» والتي لم ترد إلّا بصيغة الجمع «العالمين» ولم ترد بصيغة المفرد، وهذا له دلالته الخاصّة؛ لأنَّه يمثّل دلالة جزئيّة في سياق التعامل اللغويّ خارج النصّ القرآنيّ وحضور كلمة العالم بصيغة الجمع دون المفرد في حال إضافتها إلى السياق القرآنيّ تعطي نتيجتين، الأولى: إنَّ اللغة الدينيّة تتجاوز الجزئيّ إلى الكليّ -أي عالمين لا عالم- والثانية: أنَّه خاضع خضوعًا مطلقًا أي أنَّه في ملكيّة الربّ من تصرّف وخلق

١- أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة، ٢٢٠.

وغيرها[١]، ويبدو أنّ أبو زيد قد سار حرفيًّا على نظريّة دي سوسير للعلامة التي يراها تحمل دالًّا ومدلولًا ثمّ يعلّق على ذلك «وهاتان النتيجتان تبرزان لنا حقيقة أنْ النصّ القرآنيّ كان يعتمد مرجعيّة اللغة، مخضعًا معطياتها لطبيعته بوصفه نصًّا دينيًّا»[٢]، وأبو زيد في دراسته السيميائيّة يؤكّد أنَّ القرآن وظّف مفاهيم اللغة لصالحه؛ مما ولّد لغةً دينيةً على حدّ تعبيره؛ لأنَّ النصّ يسعى إلى إقحام تلك المفاهيم داخل إطار نسقي لا يتطابق مع اللغة الأصل، ولم يبيّن لنا أبو زيد وجه المخالفة بين اللغة والنسق الدينيّ، وعليه لا بدّ من إخضاع تلك اللغة لآليّة الاستبعاد أي غياب كلمة عالم بصيغ الأفراد، وآليّة الاقصاء، أي وضع كلمة عالمين في حال مضاف دون الأحوال الأخرى، وهنا انبرى أبو زيد إلى دراسة المفاهيم القرآنيّة دراسة في ضوء المنهج السيميائيّ عبر تتبّع دلالة تلك المفاهيم ومعانيها والعلاقات القائمة فيما بينها ضمن المناهج الغربيّة.

والحال لا يختلف كثيراً عند أركون، فهو تعرّض أيضًا إلى دراسة جملة من المفاهيم القرآنيّة دراسة لغويّة سيميائيّة، لا سيّما في أثناء دراسته لسورة الفاتحة المباركة منها: «الله» «الحمد» «الصراط»، ففي دراسته السيميائيّة لكلمة «الله تعالى»، فهو يرى أنَّها مشتقّة من كلمة أله، وبإضافة ال التعريف لها أصبحت بهذه الهيئة، وهذا يحيلنا إلى تكوين مفهوم جديد وحيد وكونيّ ترتبط به كلّ الاضافات الأخرى مثل «بسم» التي تضاف إلى لفظ «الله»، فتصبح «باسم الله»، وهي الأخرى تأخذ بعدًا عقديًّا بعد ارتباطها الإضافيّ، فتأتي «بسمك» أو «بسمه تعالى»، وهنا يؤكّد في دراسته السيميائيّة على العلاقة بين الوظيفة النحويّة والقيمة المعنويّة؛ لذا نجده يؤيّد عمليّة انبثاق المعنى وتشكّله الأساس عبر الإضافة التعريفيّة[٣]، وهذه الدراسة تسري على كثير من المصطلحات التي وظّفها توظيفًا سيمائيًّا، ككلمة «بسم الله» «الحمد لله» «ملك يوم الدين» وغيرها من العبارات الأخرى التي انبثقت عبر تعريفها الإضافي معان جديدة، وهنا نصل إلى نتيجة واحدة وهي حرص الحداثيّين العرب الدارسين للقرآن على تطبيق المنهجيّة الغربيّة السيميائيّة بدقّة وإخلاص، وهذا ليس بدافع

١- ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة، ٢٢١-٢٢٣.

٢- م.ن، ٢٢٣.

٣- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١٢٦-١٢٧.

الحرص على إظهار معان جديدة كما يدّعون، وإنَّما بدافع ممارسة المناهج النقديّة على النصّ القرآنيّ أسوة بالمستشرقين.

وعليه يمكن القول: إنّ الدراسة السيميائيّة التي طبّقها الحداثيّون على القرآن الكريم هي امتداد للدراسات التي طبّقها علماء التنوير الغربيّ على الكتب المقدّسة، فقد صدرت دراسات أكاديميّة كثيرة لتطبيق السيميائيّة على الكتب المقدّسة، منها مشروع مركز تحليل الخطاب الدينيّ بباريس، وإصداره لمجلّة السيميائيّة والتوراة[١]، مشروع مجموعة أنتر فان حول أدلّة ورمز السيميائيّة في النصّ الإنجيليّ، وجهود العلماء «شابرول واتيس» حول سيميائيّة الحكايات التوراتيّة[٢]، ولا يمكن تفسير إلحاح الحداثيّين على دراسة القرآن سيميولوجيًّا إلّا من ذلك الباب، إلى جانب ضعف النتائج التي توصّل إليها الحداثيّون من عرض منهجيّتهم الاستشراقيّة على النصّ القرآنيّ، وكذلك غياب الدليل على النتائج التي توصّلوا اليها، لأنَّها لم تقدّم شيئًا جديدًا للتراث الإسلاميّ، بل إنَّ ما قدّمته يصبّ في حيّز البحث الاستشراقيّ.

المبحث الثالث: المعالم الحفرية لسلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق الفيليولوجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم الفيليولوجيا

لا إشكال في أنَّ مصطلح الفيليولوجيا غربيّ الولادة والمنشأ؛ لأنَّه عبارة عن ترجمة للكلمة الإنجليزيّة «philologie»، وهو مصطلح ذو جذور إغريقيّة؛ كونَه مزيجًا من كلمتي «philos» بمعنى الصديق، و«Logos» بمعنى الخطبة أو الكلام[٣]،

١- ينظر: كوكي، جان كلود، وثيقة السيميائيّة مدرسة باريس، ٢٢٦.

٢- ينظر: مداقين، هشام، المقاربة السيميائيّة في تحليل الخطاب القرآنيّ محمّد أركون سورة الفاتحة أنوذجًا، ٣٩.

٣- ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، دراسة القرآن عند أنجيلكا نويفرت من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب، ٤٦-٤٧.

وتعرف الفيليولوجيا بأنَّها «منهج دراسة النصوص دراسة مقارنة للتحقّق من أصولها، تبحث في معجمها من أجل ملاحقة التطوّرات المختلفة للكلمات عبر اللغات القريبة المجاورة من خلال استعمالاتها في النصوص القديمة»[١]، وهذا التعريف أقرب إلى واقع الفيليولوجيا؛ لأنَّه تعريف عامّ لا يحدّد الفيليولوجيا بعلم معيّن كما حاول غير واحد جعله مقابلاً لفقه اللغة، فيما يراها بعض الباحثين» بأنَّها الدراسة العلميّة للنصوص الأدبيّة، وتُعنى بتوثيق النصوص وتحقيقها ونشرها والتعليق عليها، ولا نعني بها فقه اللغة الذي يدرس اللغة على المستويات الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة أو النحويّة والدلاليّة والأسلوبيّة والبلاغيّة والشعريّة»[٢]، ولا شكّ في أنَّ هذا التعريف ضيّق الأفق، فقد حصر الفيليولوجيا بالنصوص الأدبيّة إلاّ أنَّه فرّقها عن فقه اللغة، وبناء على ذلك يظهر أنَّ الفيليولوجيا هو علم يبحث في أصل الكتابة واللغات القديمة ومقارنتها ومحاولة نقدها وإعادة تشكيلها عبر تتبّع المخطوطات القديمة وإحياء اللغات الميتة.

لم يتّفق العلماء على الجذور الأولى لنشأة الفيليولوجيا، فبعضهم أرجَعَهُ إلى القرن السادس قبل الميلاد وما رافقه من تنقيح للأدب اليونانيّ، كملحمة الإلياذة والأوذيسة من الزوائد، في حين أرجع بعض الباحثين ظهور البوادر الأولى لنشأة الفيليولوجيا إلى عصر النهضة الأوروبيّة، فكانت جلّ تلك الدراسات منصبّة على نقد الكتب المقدّسة[٣].

لا ريب أنَّ هناك خلطًا بين مفهوم الفيليولوجيا وفقه اللغة، ولا شكّ أنَّ هذا تصوّر خاطئ؛ لأنَّ بيئة نشوء العلمين مختلفة تمامًا، ومنهجيّتهما أيضًا، وهذا يُثبت عبر نظرة خاطفة على مدلول كلّ من العلمين، فعلم الفيليولوجيا هو دراسة النصوص القديمة والبحث في أصل المخطوطات ومقارنتها ومحاولة نقدها وإعادة تشكيل اللغات المندثرة... أمّا فقه اللغة فهو العلم الذي يسلّط الضوء على اللغة ومنها

١- ينظر: فرانك، بالمر، مدخل إلى علم الدلالة، ٤٦.

٢- بنين، أحمد شوقي، دراسات في علم المخطوطات والبحث الببلوغرافي، ١٣.

٣- ينظر: بوتقفة، سلمى، المنهج الفيليولوجيّ ودراسة النصّ الدينيّ استعماله ونقده كريستوف لكسمبورغ من خلال كتابه قراءة آريّة سريانيّة للقرآن، مساهمة في تحليل اللغة القرآنيّة، بحث إلكترونيّ، ٣٠.

العربيّة حصرًا، فيدرس نشأتها أصولها وتطوّرها ولهجاتها ودلالات ألفاظها وأصواتها واشتقاقها وأصول مفرداتها وقواعد نحوها وصرفها والخوض في العلاقات التي تحصر هذه الظواهر في إطار واحد بعضها ببعض أو تربطها بغيرها من الظواهر أو التي تربط اللغة العربيّة أو ظاهرة منها، بما عداها من فصيلة اللغات الساميّة[١]، وبهذا يظهر الفرق واضحًا جليًّا في أنَّ الفيليولوجيا أوسع من فقه اللغة فقد يدخل فقه اللغة ضمن الميدان الفيليولوجيّ كون الفيليولوجيا لا تختصّ بلغة معيّنة بل تدرس كلّ اللغات والمخطوطات والنصوص القديمة، واللغة العربيّة واحدة من تلك اللغات، بأصولها ومخطوطاتها وتاريخها، هذا ما حرص المستشرقون على ممارسته في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة على اعتبار أنَّ اللغة العربيّة هي لغة القرآن الكريم فدراستها فيليولوجيًّا من أولويّاتهم.

ثانيًا: الفيليولوجيا عند المستشرقين

لقد كان لصعود نجم المنهج الفيليولوجيّ في القرن التاسع عشر في البلاد الأوروبيّة أثر كبير في تزاحم المستشرقين على استعمال هذا المنهج في دراساتهم نحو الشرق وعلومه، وقد فُتن المستشرقون بهذا المنهج حتّى أدخله بعضهم في تعريف الاستشراق نفسه بقوله: «الاستشراق هو علم يختصّ بفقه اللغة الفيليولوجيا خاصّة»[٢]، في حين حثّ آخرون على بثّ السلطة المنهجيّة للاستشراق عبر دراسة علوم الشرق عن طريق هذا المنهج حتّى عُدّ جزءًا من مهام المستشرق نفسه، فالمهمّة الرئيسيّة للمستشرق «هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقيّة، وثقافتها، بأداة فليولوجيّة سليمة»[٣]، والحديث عن الدراسات التي رسّخت السلطة المنهجيّة في الدرس القرآنيّ عبر تبنّي المنهج الفيليولوجيا كثيرة جدًّا نذكر منها جهود «جوستاف فايل»[٤]؛

١- ينظر: الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، ٢٢.

٢- باروت، رودي، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ١١.

٣- ترجمة حياة جولدتسيهر، جوزف سوموجي ضمن كتاب دراسات محمّديّة، ٣٨٩.

٤- جوستاف فايل، هو مستشرق ألمانيّ يهوديّ، ولد عام ١٨٠٨م مدينة زولتسبورج بألمانيا كان جدّه الحاخام الأكبر للمجمع الإسرائيليّ، تنقّل بين المدن العربيّة الجزائر والقاهرة. من أبرز نتاجه العلميّ كتاب النبيّ محمّد حياته مذهبه، وترجمته للسيرة النبوية لابن هشام، وغيرها تُوفيّ عام ١٨٨٩م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٣٩٠-٣٩١.

إذ سلّط الضوء على فكرة تقسيم سور القرآن الكريم، وبهذا فتح الباب للمستشرقين الآخرين، حيث سار على أثره مستشرقون كثر أمثال نولدكه، الذي تبلورت على يديه فكرة المنهج الفيليولوجيّ، حتّى عُدّ رائد هذا المنهج، حيث نشر عام ١٨٥٦م بحثًا بعنوان «أصل وتركيب سور القرآن الكريم» الذي تمّ تطويره لنشره فيما بعد تحت عنوان «تاريخ القرآن»، لاسيّما الجزء الأوّل أصل القرآن الذي تجلّت فيه معالم المنهج الفيليولوجيّ، وإلى ذلك أشار مترجم الكتاب: «يعتمد نولدكه بالإضافة إلى الفيليولوجيا على الأحداث التاريخيّة التي تشير إليها بعض الآيات والسور، وبربطها ببعض بهدف تشكيل قاعدة تاريخيّة يمكن الاعتماد عليها في إعداد ترتيب زمنيّ للسور والآيات ويؤدّي بدوره إلى فهمها بشكل أفضل»[١]، لقد قسّم فيه سور القرآن على أربعة أقسام، جعل ثلاثًا منها مكّيّة وواحدة مدنيّة[٢]، إنمازت الفترة المكّيّة الأولى -حسب زعم المستشرق- بكونها مفعمة بالصور الصارخة والنبرة الخطابيّة والقِصر الآياتيّ؛ مما يجعلها فترة حافلة بالعمل الكهنوتيّ والوثنيّ، أمّا الفترة المكّيّة الثانية فقد طبعت بطابع هادئ وغلب عليها أسلوب النثر ومالت الآيات فيها إلى الإطناب، وكثر فيها الحديث عن الطبيعة والتاريخ، أمّا الفترة المكّيّة الثالثة، فقد غلب عليها طابع اللغة النثريّة المطنبة، وشاع فيها التكرار. أمّا البراهين فيها فهي تفتقر للحدّة والقطعيّة، بحيث إنَّ الخصوم لا يقنعون أو يفحمون بل يخجلون، مما يجعلها مملّة، أمّا الفترة المدنيّة فهي التي صدرت فيها التشريعات التي تواكب التغيير في المجتمع الجديد، فشاع استعمال مصطلحات جديدة مما جعل هذه الفترة مشوّقة[٣]، وقد استند نولدكه في تقسيمه هذا على أمرين: الأوّل النقل، وهو بهذا يوافق تقسيم المسلمين من حيث الأصل أي المكيّ والمدنيّ وإنْ اختلف من حيث المضمون والأسلوب، والثاني العقل والاجتهاد، وهذا مردود لأنَّ الاجتهاد الإسلاميّ إنمَّا هو قائم على بذل الجهد في الأدلّة من قبل الفقيه أو المفسّر، أمّا نولدكه فجاء تقسيمه مفتقرًا إلى ذلك وقائمًا على العقل عبر تتبّع أسلوب بعض السور، وهذا واضح عبر قوله: «هي المراقبة

١- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، كلمة المترجم.

٢- ينظر: الهاشمي، علي حسن مطر، قراءة نقديّة في تاريخ القرآن للمستشرق تيودور نولدكه، ٣١١-٣١٢.

٣- ينظر: رجب، عبد الرزاق، الظاهرة الفيليولوجيّة في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين عرض وتحليل ونقد، ١٩١.

الدقيقة لمعنى القرآن ولغته ونظمهُ، فالقارئ السطحيّ يدرك أنَّ القطع ذات اللغة والأفكار المتأجّجة أقدم من القطع التي تعتبر هادئة وطويلة»[١]، والثانية يعوّل فيها على النقل أي الاستفادة من الروايات التي تتعلّق بالقرآن الكريم سواء أكانت روايات تفسيريّة أو أسباب نزول[٢]، كما سلّط الضوء في دراساته الفيليولوجيّة على مسألة تعدّد المصاحف في التراث الإسلاميّ، فقد ذهب إلى أنَّ هناك مصاحف خاصّة تسرّبت عبر كتّاب الوحي إضافة إلى المصحف الرسميّ، ولا ريب أنّهُ كان يقصد «مصحف الامام علي عليه السلام وأُبيَ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، مشيراً إلى الاختلاف فيها مقارنةً بالمصحف الحاليّ، سواء على مستوى ترتيب السور أو الزيادة في بعضها»[٣]، وبهذا يوجّه سهام المنهج الفيليولوجيّ بقوّة نحو القرآن الكريم، واضعًا الموضوعيّة جانبًا، لأنَّه عبر تقسيمه هذا يروم إثبات أنَّ هناك تفاوتًا في المنهج القرآنيّ بين مكّة والمدينة حسب فترات القوّة والضعف، وهذا غير حاصل، إلى جانب أنَّه يحاول إثبات أن هناك مصاحف متعدّدة ومختلفة ليحاول إثبات عمليّة التحريف المزعومة.

من المفيد أن نعي أنَّ الدراسات الاستشراقيّة الفيليولوجيّة للقرآن الكريم اتّسمت بحدّة أيديولوجيّة واضحة، لا سيّما مع جولدتسيهر، وذلك في كتابيه «مذاهب التفسير الإسلاميّ، والعقيدة والشريعة» الذي صوّب فيها سهام المنهج الفيليولوجيّ نحو الإسلام والقرآن، إذ يقول: «إنَّ اكتمال نموّ الإسلام إنمَّا كان نتيجة لتأثيرات تكون بعضها باعتباره تصوّرًا وفهمًا أخلاقيًّا للعالم، وباعتباره نظامًا قانونيًّا عقديًّا حتّى أخذ شكله السنّيّ النهائيّ»[٤]، ويرى جولدتسيهر أنَّ هناك نوعين من التأثيرات والقوى التي كان لها دور في عمليّة النضج الإسلاميّ، هي القوى الداخليّة أو الذاتيّة، والقوى الخارجيّة أو الروحيّة التي ساعدت على التطوّر والنضج، فقد زعم أنَّ حالة التأمّل التي عاشها النبيّ صلى الله عليه وآله إلى جانب الاقتباس من المصادر اليهوديّة والمسيحيّة كان لها أكبر الأثر في تكوين ظاهرة الوحي حتّى صارت اعتقادًا، وأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو الأداة لهذا

١- نولدكه، تاريخ القرآن، ١/ ٥٨-٥٩.

٢- ينظر: م.ن، ١/ ٥٨-٥٩.

٣- ينظر: م.ن، ٢٥٨-٢٧٧.

٤- زيهر، جولد، العقيدة والشريعة، ١٠.

الوحي[١]، لا شكّ أنَّ الخلفيّات العقديّة لديه كانت حاكمة في دراسته الذي جاءت حافلة بهذا المفهوم، فهو تارة يرجع المصادر القرآنيّة إلى المسيحيّة أو اليهوديّة، وأخرى يحاول ضرب قداسة الكتاب بتعدّد المصاحف، مشيراً إلى أنَّ هناك مصاحف متعدّدة في الدين الإسلاميّ، فترد عنده عبارة «مصاحف كتبت بخطّ عليّ»[٢]، وهو بهذا لا يختلف عن نولدكه، وهذا إنْ دلّ على شيء فإنَّما يدلّ على مدى شيوع وتوجّه المنهج الفيليولوجيّ في الفكر الاستشراقيّ.

ثمّ توسع الاعتماد على المنهج الفيليولوجيّ ليصل إلى مستوى المفردة القرآنيّة، وهنا يظهر اسم المستشرق «ألان تورينغ»[٣]، الذي نشر بحثًا حول هذا الأمر ووسمه بـ «المفردات الحسابيّة اللاهوتيّة في القرآن الكريم، «وكان ذلك عام ١٨٨٢م، حيث أجرى فيه مقارنة للمفردات القرآنيّة مع المفردات الشائعة في المجتمع العربيّ آنذاك، لأنَّه كان يعتقد أنَّ النبيّ ﷺ قد وظّف الكلمات الشائعة في المجتمع آنذاك لخلق نظام عقديّ مستقلّ[٤]، فهو يرى أنَّ المسألة برمّتها عمليّة توظيف من قبل النبيّ ﷺ لا غير، وعليه فهو يضرب عمليّة الأصل الإلهيّ للمفردات القرآنيّة بالكامل، وتردّه الشواهد التاريخيّة التي تثبت أنَّ النبيّ ﷺ كان يتلقّى الوحي لفظًا ومعنًى، وأنَّ المفردات القرآنيّة ذات أصول وحيانيّة، والحال أيضًا ينطبق على جريميه[٥]، الذي كان له جهدٌ ومحاولة في دراسة لترتيب سور القرآن وتقسيمها، بيد أنَّهُ استعمل المواضيع كأساس لهذا التقسيم كالقيامة والتوحيد وغيرها[٦]، ويبدو أنَّ موير هو الآخر حرص على تطبيق الفيليولوجيا في دراسته للنصّ القرآنيّ، فقد شرع في تقسيم سور القرآن على ست

١- ينظر: العقيدة والشريعة، م.س، ١٠-١٢.

٢- مذاهب التفسير الإسلاميّ، جولدتسيهر، ٩.

٣- ألان ماتيسيون تورينغ، مستشرق وعالم رياضيّات وحاسوب وعالم منطق ومحلِّلَ شفرات وفيلسوف بريطانيّ، ولد عام ١٩١٢م في العاصمة لندن، تخرَّج من كينجز كوليدج في مدينة كامبريدج في تخصّصه المفضَّل الرياضيّات حصل على شهادة الدكتوراه من قسم الرياضيّات في جامعة برينستون، من أهمّ أعماله «المفردات الحسابيّة اللاهوتيّة في القرآن الكريم، تُوفيّ عام ١٩٥٢م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

٤- ينظر: الحاج، عبد الرحمن، المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآنيّ، ٩٨.

٥- جريميه، هو مستشرق ألمانيّ ولد عام ١٨٦٤م، وعمل أستاذ اللغات الشرقيّة في مونستر، من أبرز أعماله ترجمة القرآن، وكتب عن حياة النبيّ، ونشر عدة بحوث في المجلّات منها اللغات الساميّة نشر في المجلّة الأشوريّة. وتُوفيّ عام ١٩٤٢م. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٧٦٠.

٦- ينظر: الهاشمي، علي حسن، قراءة نقديّة في تاريخ القرآن، ٣١٤.

مجموعات خمس منها مكّيّة وواحدة مدنيّة حتّى أرجع قسمًا منها إلى ما قبل البعثة، وهذا ما يشير إلى أنَّه قد أفرط في تطبيق هذا المنهج[١]، وعمليّة إرجاع سور القرآن إلى ما قبل البعثة أمر مردود عقلاً، ناهيك عن كونه يفتقر للدليل، ثمّ يذكر مميزات كلّ فترة ويصفها بالمحدّدات، «وهذه المحدّدات تتصف بالجموح والعاطفة في الفترة الأولى والنثريّة والقصصيّة في العهد الثاني والسلطويّة الآمرة في الأخير، وفيما بعد يلاحظ تطوّر المذهب والقانون... وفي النهاية ثمّة معالم واضحة إلى إشارات تاريخيّة، حيث فيها معطيات معيّنة تعيّن زمن النظم، خمس في مكة وواحدة في المدينة»[٢]، لا شكّ أنَّ دراسة موير تنماز بخروج واضح عن المنهج العلميّ؛ لأنّ دراسته كانت مبنيّة على حكم مسبق، مع مخالفتها للعقل والمنطق، لا سيما أنَّه يروم إثبات التأثير البيئيّ على القرآن الكريم عبر تقسيمه هذا، وهنا تظهر غرضيّة المنهج الفيليولوجيّ في درسه.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الدراسات الفيلولوجيّة المتعلقة بالقرآن الكريم بلغت الذروة في العصر الحديث لاسيما مع أرنست رينان[٣]، وذلك في محاولة إسقاط النتائج التي وصلوا إليها بشأن الكتاب المقدّس على القرآن الكريم، عبر محاولاتهم الرامية إلى إثبات أنَّ القرآن يخضع لأثر البيئة، ويتطوّر بتطوّرها، وتنعكس فيه المصالح الاجتماعيّة والتوجّهات السياسيّة، وهذا كلّه لا يتحقّق إلاّ بتطبيق المنهج الفيليولوجيّ الذي فُتِنَ به حتّى قال: «من غير الفيلولوجيا لن يكون العالم الحديث كما هو عليه الآن، وقد مثّلت الفيلولوجيا الفارق الأبرز بين القرون الوسطى والعصر الحديث»[٤]. لقد انمازت دراسات رينان بالعنصريّة والتمييز بين الساميّة والآريّة «إنَّ الشرط الضروريّ الوحيد لنشر الثقافة الأوروبيّة هو تحطيم العنصر الساميّ...»[٥]،

١- ينظر: الهاشمي، علي حسن، قراءة نقديّة في تاريخ القرآن، ٣١٤-٣١٥.

٢- موير، وليام، القرآن نظمه وتعاليمه وشهادته للكتب المقدّسة، كتاب إلكترونيّ، ٢٩.

٣- إرنست رينان، مستشرق ومؤرّخ فرنسيّ ولد عام ١٨٢٣م، اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينيّة نقدًا تاريخيًّا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التاريخيّة والعناصر الأسطوريّة الموجودة في الكتاب المقدس. عني خصوصًا بتاريخ المسيحيّة وتاريخ شعب إسرائيل. اشتهر أيضًا بعدائه للإسلام، تُوفيّ عام ١٨٩٢م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٩٩٢

٤- نقلاً عن: السكران، إبراهيم، التأويل الحداثيّ للتراث، ٢٢.

٥- م.ن، ٢٤.

كما انمازت بالتعسّف في تطبيق المنهج الفيليولوجيّ، وقد سار على هذا المنوال مستشرقون كثر أمثال مكسيم رودنسون[١]، وبرنارد لويس[٢].

ولعلّ من أكبر الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة التي طبّقت المنهج الفيليولوجيّ على القرآن الكريم هي دراسة الباحثة أنجليكا نويفرت التي جاءت ضمن المشروع الكبير الذي وُسم بـ«موسوعة القرآن»[٣]، والتي تقوم على أمرين الأوّل هو الرهان داخل الجماعة الإسلاميّة أي الحوار بين النبيّ ﷺ والمؤمنين والذي أنتج بدوره النصّ الذي نقل مشافهةً، ثمّ كتابة فيما بعد، والثاني الذي أشارت فيه إلى أنَّ القرآن الكريم ليس منتجًا إسلاميًا فقط؛ بل هو جزء لا يتجزّأ من الثقافة القديمة المتأخّرة؛ لذا حاولت إسقاط العهدين على القرآن، إذ تقول: «إنَّ القرآن بحسب السور المكّيّة لا يريد تقديم جديد، بل يمنح ما سبق -أي العهدين- تبليغه لغة جديدة»[٤]، ثمّ تعكس المنهج الفيليولوجيّ على القرآن الكريم عبر قولها: «لكن القصص الإنجيليّة لا يتمّ قصّها لأجل ذاتها، ولكن لهدف تأويليّ جديد، وهذا ما يفسّر البناء الشذريّ لهذه القصص في القرآن»[٥]، وبهذا يظهر المنهج الفيليولوجيّ واضحًا عند نويفرت، ولا يقف البحث الفيليولوجيّ في دراسات المستشرقين عند هذا الحدّ؛ بل هناك دراسات استشراقيّة كثيرة حرصت على تطبيق المنهجيّة الفيليولوجية في دراستها للنصّ القرآني[٦]، نرجئها طلبًا للاختصار لا الإطالة.

١- رودنسون، مكسيم، جاذبيّة الإسلام، ٧٣.

٢- نقلاً عن: محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ١٣٩.

٣- موسوعة القرآن، هو مشروع ألمانيّ معاصر ترعاه أكاديمية برلين براندنبورغ للعلوم الإنسانيّة، تمّ إطلاقه عام ٢٠٠٧ وتشرف على إدارته الباحثة الألمانية أنجليكا نويفرت، لقد بدأ العمل بالمشروع علم ٢٠٠٧ ورصد له مبلغ قدره ٢ مليون يورو، يقوم على فريقين الأوّل تكوين بنك للمعلومات حول القرآن الكريم، والثاني متابعة الأصول القرآنيّة كالمخطوطات القديمة والنسخ المتحفيّة وغيرها. ينظر: دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت،حامد الوائلي، ٤١ ومابعدها

٤- نقلاً عن: م.ن، ٥٨.

٥- نقلاً عن: م.ن، ٦٠

٦- من الدراسات الفيليولوجيّة الأخرى التي وظّفها المستشرقون في دراسة النصّ القرآنيّ هي دراسة المستشرق الألمانيّ سيجموند فرانكيل الذي صنّف كتابًا أسماه» الكلمات الأجنبية في القرآن «تناول فيه الكلمات التي أخذها القرآن من اللغات الأخرى حسب زعمه، والمستشرق الألمانيّ رودولف دوراك الذي صنّف كتابًا أسماه «الكلمات الفارسية في القرآن» الذي سلّط الضوء فيه على الكلمات الفارسيّة الأصل التي وجدت في القرآن حسب زعمه، والحال لا يختلف عند المستشرق الإنجليزيّ آرثر جفري فقد خاض في هذا الموضوع وصنّف كتابًا أثار الجدل في ذلك حتّى ردّت عليه دراسات كثيرة، من أبرزها دراسة المستشرقة كاثرين بيناتشو تحت مسمّى «الاستعارة المعجميّة في

والمتأمّل في تلك الدراسات يقف على مدى حرص المستشرقين الدارسين للقرآن الكريم على تطبيق المنهج الفيليولوجي في دراساتهم، وهذا إنْ دلّ على شيء فإنَّما يدلّ على مدى التوجّه الاستشراقيّ لتأسيس المنهجيّة الحديثة في الحقل القرآنيّ وسلخ ما عداها؛ ليتسنّى لهم نقل نتاج التجربة الغربيّة في التراث الإسلاميّ، وهذا لا يتحقّق إلّا عبر جيل من أبناء التراث نفسه، فكان الحداثيّون العرب خير أداة لتلقّي السلطة الفيليولوجيّة، وهذا ما سيدور الحديث عنه.

ثالثًا: الفيليولوجيا عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد خضع الاستشراق ردحًا من الزمن لسلطة المناهج الفيليولوجيّة، وعَجَّ المستشرقون بهذا المنهج الجديد، حتّى أضحت دراساتهم نحو الشرق وعلومه متخمة بهذا المنهج، فعمدوا إلى دراسة المخطوطات القديمة وإعادة تحقيقها وأصل اللغة وتقسيماها ونظريّاتها والتحقيق في أصل المفردات القرآنيّة، وهذا الأمر لم يكن بريئًا وعفويًّا، بل كان مقصودًا بعناية؛ لأنَّ ما يجري في الغرب تنعكس آثاره على البلاد العربيّة بصورة أو بأخرى؛ لذا فإنّ أوّل من تلقّف الفيليولوجيّة الغربيّة وطبّقها على التراث العربيّ هو جرجي زيدان[١]، متأثّرًا بنظريّة النشوء والارتقاء لدارون[٢]؛ لذلك ذهب إلى دراسة اللغة العربيّة التي هي لغة القرآن ومقارنتها باللهجات المحلّيّة؛ لأنَّه يرى أنَّ اللغة كائن حيّ ينشأ ويتطوّر ويتبلور وقد يضعف ويموت تبعًا لقوانين الطبيعة، وهذا ما يؤيّده كتابه الذي وسمه بـ«اللغة العربيّة باعتبارها كائنًا حيًّا تامًّا خاضعًا لناموس الارتقاء»، وقد تلقّف زيدان المنهج الفيليولوجيّ متأثّرًا أيضًا بفانديك[٣]،

القرآن». ومن المستشرقين الذين خاضوا في الفيليولوجيا المستشرق إبراهيم جايجر الذي أشار إلى أنّ هناك أربع عشرة كلمة مستعارة من القرآن الكريم، كذلك المستشرق الفونسو ميغانا الذي ألّف كتابًا أسماه التأثير السرياني على أسلوب القرآن» والحديث يطول. للمزيد ينظر: احمامو، عبد العالي، الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقيّ آرثر جفري أنموذجًا، ١٣٠ وما بعدها.

١- ينظر: السكران، إبراهيم، التأويل الحداثيّ للتراث، ٢٥.

2- https//arabiclanguageic.org/view_page.php?id=11144.

٣- كرنيليوس فان الآن فانديك، هو مستشرق وأديب وعالم ومدرّس أمريكيّ ولد عام ١٨١٨م، أسهم على نحو فعّال في النهضة العربيّة وأسس المدارس العربيّة والمستشفيات في لبنان، وكتب كتبًا أكاديمية بالعربيّة، كما كان من المسهمين في تأسيس الجامعة الأمريكيّة في بيروت. لُقّب بـ«أستاذ سورية الكبير» و«فيلسوف الشرق»، تُوفيّ في لبنان عام ١٨٩٥م. ينظر: زيدان، جرجي، مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ٢/ ٤٨.

الذي ترجم الكتاب المقدّس إلى العربيّة[١]، والذي يعدّ رائد نشر سلطة الفيليولوجيّة الغربيّة في المجال الثقافيّ العربيّ، ومن ملامح المنهج الفيليولوجيّ عند زيدان هو دراسته لأصل اللغة العربيّة وتبنّي النظريّة القائلة بأنَّ أصل اللغة هي نتيجة محاكاة الأصوات في الطبيعة، ثمّ تطوّرت تدريجيًّا لتصبح كائنًا مستقلًّا، لا شكّ أنَّ زيدان قد خضع لسلطة المستشرقين، فنجده يقسم اللغة متأثّرًا بماكس مولر[٢]، والتطوّريّين الأوروبيّين إلى طورانيّة وآريّة وساميّة، مرجّحًا أنَّها ترجع إلى لغة واحدة أصليّة؛ لذلك دعا زيدان إلى تبسيط اللغة وفتح مجامع اللغة في الحواضر العربيّة[٣]، وعليه يمكن عدّ تلك الدراسات هي البذور الأولى للخضوع للسلطة الفيليولوجيّة في التراث العربيّ.

ومن الضروريّ أن نعي أنَّ روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة مختلفون في تلقّيهم لسلطة الاستشراق المنهجيّة، وبالأخصّ الفيليولوجيا، فبعضهم سار على أثر المستشرقين بهدوء، والآخر كانت حركته أكثر حدّة والتزامًا في تطبيق المنهج الفيليولوجي، فكان أداة لتطبيق السلطة الغربيّة بحرفيّة، بينما راح بعضهم يتفوّق على أساتذته في نشر المنهجيّات الغربيّة، فكان أكثر خطرًا من المستشرق نفسه، ودراسة الصادق النيهوم، كان من الصنف الثاني الذي تأثّر كثيراً بأساتذته المستشرقين حرفيًّا لاسيما كريستوف لكسمبورغ[٤]، فسعى إلى بلورة دراسته حول الأصل السريانيّ للكلمات القرآنيّة، باحثًا متكلّفًا في بعض الكلمات القرآنيّة، ففي سورة العلق مثلاً يسلّط الضوء على كلمة الرب الواردة في قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ (العلق: ١)، ويرجعها إلى أصل كلدانيّ، فيقول «إنَّ كلمة ربّ في لغتنا العربيّة

١- ينظر: دية، إسلام، علل اللغة رحلة جرجي زيدان من الباثولوجيا إلى الفيليولوجيا، ١٦.

٢- فريدريش ماكس موللر، مستشرق بريطانيّ الجنسية ألمانيّ الأصل، ولد في ٦ ديسمبر ١٨٢٣م، كان عالمًا لغويًّا وطبيعيًّا. صنّف الأساطير وفقًا للغرض الذي هدفت إليه، ودرس الأديان دراسة مقارنة. اهتمّ بصفة خاصّة باللغة السنسكريتيّة الهنديّة القديمة، من أشهر أعماله، «محاضرات في علم اللغة» و«المدخل إلى علم الدين»، وتُوفيّ في ٢٨ أكتوبر ١٩٠٠م. ينظر: الزركلي، موسوعة الأعلام، ١٤٥.

٣- ينظر: الريح، هويدا محمد، جرجي زيدان روايات تاريخ الإسلام، ٣٢.

٤- كريستوف لكسمبورغ، هو اسم مستعار لمستشرق ومؤرّخ وعالم عربيّات وساميّات ألمانيّ، اشتهر بكتابة «كتاب قراءة آراميّة سريانيّة للقرآن» التي افترض فيها كتابة أجزاء من القرآن باللغة السريانيّة، نشر كتابه تحت اسم مستعار ينظر: /https//ar.wikipedia.org/wiki

مشتقّة من كلمة (الربّ)في القاموس الكلدانيّ التي لا تعني الله فقط، بل تعني أيضًا (السيّد)، وهي كلمة لاتزال حيّة في قلوبنا فـ(ربّة البيت)، أيّ سيذدة البيت، وقد دأبت الكنيسة العربيّة على تسمية السيّد المسيح باسم (الربّ) بمعنى السيّد والمعلم»[١]، وفي الحقيقة هذه مغالطة واضحة، فكلمة «الربّ» إذا جاءت منفردة ومعرفة لا تطلق إلّا على لفظ الجلالة وتبريره لعقائد الكنيسة مردود؛ لأنهم يعتقدون أنَّ السيّد المسيح ابن الله، وهذا ما يثبته القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ**﴾ (التوبة: ٣٠)، وهذا ما يفنّد زعم النيهوم ويجعل خلفيّته واضحة في دراسته.

أمّا أركون فعلى الرغم من أنَّه يعمد إلى نقد منهجيّة المستشرقين أحيانًا، إلا أنَّه لا يستغني عن تلك المنهجيّات، فهو يقول: «فأمام مجمل عبارات الإيمان ونصوصه فإنَّ التحرّي الأوّليّ الذي يفرض نفسه منهجيًّا وابستمولوجيًّا... هو التحرّي التاريخيّ الذي يموج بين الأداة الفيليولوجيّة... لفهم النوتة الصلبة للاعتقاد الإسلاميّ وتفكيكها من الداخل»[٢]، ثمّ يظهر مدى اهتمام أركون وحرصه على استيراد المنهجيّات ومحاولة تطبيقها على التراث الإسلاميّ؛ إذ يقول: «المنهجيّات التي أطبّقها على التراث الإسلاميّ هي المنهجيّات نفسها التي طبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتينيّ المسيحيّ الأوروبيّ»[٣]، ولم يلحظ أركون أنَّ هناك بونًا شاسعًا بين التراث المسيحيّ والإسلاميّ، لكن التأثير الاستشراقيّ المقصود جعله يتغافل عن ذلك، ويظهر المنهج الفيليولوجيّ عنده مرّة أخرى في دراسته لسورة الكهف المباركة التي قسّمها على وحدات سرديّة لا يجمعها موضوع واحد، فجعل الثمان آيات الأولى في حدة، وما بعدها حتّى الآية الخامسة والعشرون في وحدة، ثمّ جعل الآيات حتّى التاسعة والخمسين في وحدة، فمثلاً الوحدة الأولى التي تتألّف من ثمان آيات هي بحسب البحث التاريخيّ لا تؤلّف مقدّمة السورة؛ لكون موضوعها مختلفًا، حيث يكتسب صفة العموم، وكذلك سبب نزولها مختلف، فهي مدنيّة والوحدات الأخرى

١- الصادق، النيهوم، إسلام ضدّ إسلام شريعة من ورق، ٢٢.
٢- أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ٣٣٣.
٣- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٢٤٧.

مكّيّة[١]، والحقّ أنَّه كان عيالاً على بلاشير الذي تناول هذه السورة، فقام بترجمتها؛ لأنَّها حظيت بأهمّيّة كبيرة في الإسلام، فهم حريصون على تلاوتها في المساجد يوم الجمعة، فضلاً عن أنَّ التفسير عدّها مكّيّة مع بعض الإضافات المدنيّة؛ مما يؤدّي إلى صعوبة الربط بين البداية والنهاية للربط بين الأجزاء السرديّة المقوّمة للهيكل الكليّ[٢]، وهذا ما ذهب إليه أركون أيضًا؛ إذ يقول: «تقوّي وحدة النصّ الكليّ للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النصّ الجزئيّ»[٣]، وبعد هذا البيان تظهر السلطة الفيليولوجيّة عند أركون في قوله: «ولكن أستثني منهم ريجيس بلاشير؛ لأنَّه كان متخصّصًا محترفًا في فقه اللغة (الفيليولوجيا). لقد علّمني الدقّة والصرامة الفيليولوجيّة، ولكنه لم يعلّمني كيف أخرج من الفيليولوجيا بعد أنْ دخلتها... لا ريب أنَّه من المهم جدًّا أنْ يتعلّم المرء المنهجيّة الفيليولوجيّة»[٤]، لقد وفّر عينا أركون الجهد واختصر المسافة في ردّ مقولته وتقسيماته للسورة على أنَّها نتاج استشراقيّ بحت، وبالتالي يظهر سلطة الاستشراق الفيليولوجيّة عنده، فلا حاجة إلى أكثر من ذلك لردّه.

ولا يمكن الكلام عن الفيليولوجيا في الدراسات القرآنيّة المعاصرة دون ذكر دراسة الجابري الذي تجذّرت فيها الفيليولوجيّا، حتّى ضمّنها في عنوان كتابه: «فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»؛ لأنَّه تبنّى مسألة التحقيق في أصل السور القرآنيّة وإعادة ترتيبها حسب النزول «وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحى العام، بمعنى أنَّ هناك استثناءات، وإذا كان من الممكن إخراج سورة الفاتحة من إطار هذا الترتيب بوصفها فاتحة الكتاب كلّه، لتكون البداية من البقرة؛ كونها أوّل سورة نزلت في المدينة»[٥]، فهو لم يأت بجديد، بل قام بتحريك تلك الفكرة بطريقة حداثويّة» ما قام به -أي الجابري- هو عبارة عن تجديد للمحاولات الاستشراقيّة ليس إلّا، فالرجل اتّبع خطوات نولدكه على الرغم من نقده الشديد لها مع بعض التعديل، ولو قارنّا مؤلّف الجابري مع

١- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١٤٩.

٢- ينظر: بلاشير، ريجيس، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تاثيره، ٣١٧.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١٤٧.

٤- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٢٤٧.

٥- عابد، محمد، مدخل إلى القرآن، الجابري، ٢٣٣.

مؤلّف تاريخ القرآن، لوجدنا أنَّ مشروع الجابري نسخة مطوَّرة لمشروع نولدكه»[١]، وهنا نجد أنَّ الجابري قد أخطأ في طرحه؛ لأنَّه جعل المعيار الكمّيّ هو الفاصل في معرفة مكان السورة في المصحف، فلو سلّمنا بأنَّ تريب السور اجتهاديّ، فهو أيضًا قد وُجدت إشاراته في سنّة النبيّ ﷺ «اقرؤا القرآن فإنّه يأتي يوم القيامة شفيعًا لأصحابه، اقرؤا الزاهراوين البقرة وسورة آل عمران...»[٢]، كما أنَّ إخراج سورة الفاتحة من الترتيب غير صحيح؛ لأنَّها توقيفيّة بأمر النبيّ ﷺ «لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب»[٣]، فسمّاها فاتحة الكتاب على الرغم من أنَّها لم تكن أوّل سورة، وبهذا النفس الغربيّ راح روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر يمارسون الدراسات الفيليولوجيّة على النصّ القرآنيّ، سائرين في ظلّ وإرادة الفكر المؤسّس لمثل تلك المنهجيّات.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق الفيليولوجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لا يخفى على الدراسين والمهتمّين في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة أنَّ المنهج الفيليولوجيّ قد ارتبط بالاستشراق ارتباطًا وثيقًا؛ لأنَّه يقدّم سلطة استشراقيّة تنطلق من تصوّر مركزيّ متفوّق للعقليّة الأوروبيّة على أساس مركزيّة المنتج الغربيّ وإرجاع كلّ منتج شرقيّ إلى أصل غربيّ، وهذا بدوره قد انعكس كسلطة خفيّة غير مباشرة على الدارسين العرب حتّى استحكم في دراساتهم المعاصرة للنصّ القرآنيّ، ومن أبرز تطبيقات هذا المنهج في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي مسألة «تحقيق المفردات القرآنيّة ودراستها» التي حرص كثير من المستشرقين والحداثيّين من بعدهم على إرجاعها إلى أصول غير عربيّة عبر ممارسة المنهج الفيليولوجيّ كان من أبرزها دراسة «آرثر جفري» أثناء مناقشته لبعض الكلمات وإرجاعها إلى أصول يهوديّة أو مسيحيّة أو سريانيّة كما هو حال دراسته لكلمة «كاهن» الواردة في القرآن الكريم في موضعين[٤]، التي يراها قريبة من المصطلح الإنجيليّ «kohen» ويحاول إرجاعها إلى

١- حسن، سامي عطا، الاتجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الجابري أنموذجًا، ١٦.

٢- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ٢/ ١٩٧.

٣- م.ن، ١/ ٢٩٥.

٤- وردت كلمة كاهن في القرآن الكريم في موضعين؛ الأوّل في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ سورة الطور الآية ٢٩، وقوله تعالى: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ سورة الحاقة، الآية ٤٩.

أصلها الذي قبل الإسلام على أنّها كلمة تدلّ على معنى العرّاف أو الرائي، مستشهدًا ببعض دراسات المستشرقين الفيليولوجيّة لهذه الكلمة، كدراسة فيشر الذي يرى أنَّ أصل الكلمة الحقيقيّ هو الرائي أو العرّاف[١]، وهنا يمكن القول إنَّ القرآن الكريم لم يستعر كلمة كاهن من المعاجم الإنجيليّة أو التوراتيّة؛ لأنَّها مصطلح شائع، سواء أكان «kohen» أو «kahin» تعني القسّ ورجل الدين، ولعلّ هذا التداخل بين اللغتين العربيّة والعبرية نتج من الأصل المشترك للكلمة «khn» التي يرى بعض الباحثين أنَّها تعني الوسيط الروحيّ أو القيّم الدينيّ أو الوصيّ، إلّا أنَّ وظائفهما قد تغيّرت، فالأوّل قد تغيّرت علاقته بالمعبد أي «kohen» ليصبح فيما بعد العرّاف أو الرائي، بينما اكتسب الثاني «kahin» وظائف كهنوتيّة[٢].

وعلى هذا النهج سار روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة في إظهار السلطة الفيليولوجيّة في دراسة المفردات القرآنيّة وإبراز مفاهيم ترتبط باللغات القديمة التي جاءت بها الكتب المقدّسة، ومن أبرز تلك الدراسات دراسة الصادق النيهوم الذي حرص على مناقشة بعض المفردات القرآنيّة وإرجاعها إلى أصول غير عربيّة، ومنها مفردة «أمّيّ» والواردة في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النبيّ الْأُمِّيَّ**﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وقد ذهب بعض المفسّرين إلى تفسيرها بأنَّ النبيّ ﷺ كان أمّيًّا لا يقرأ ولا يكتب[٣]، في حين وظّفها بعض الحداثيّين توظيفًا آخر عبر إرجاعها إلى أصل عبريّ أو توراتيّ «إنَّها مصطلح توراتي مشتقّ من كلمة «أ وم ت ي ا» أي أمَميّ، أي غير تابع لأهل الكتاب من اليهود بالذات...، فالأمي في لغة التوراة ليس هو غير المتعلّم، بل هو غير اليهوديّ... ورغم أنَّ رُسُلَ المسيح رفضوا هذا الموقف اللاديني، وخرجوا للتبشير بالمسيحيّة بين الأمم فإنَّ الكلمة نفسها ظلّت تعني غير الكتابيّ، وظلّت صفة لازمة لجميع الشعوب التي لا تتعلّق بشريعة سماويّة»[٤]، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ**

١- ينظر: احمامو، عبد العالي، الاستعارة المعجميّة من منظور استشراقيّ، ١٣٨.

٢- ينظر: Catherine pennachio, Étude du vocabulaire commun entre le Coran, 2011, p.5.

٣- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ١٩/ ٢٦٤.

٤- الصادق، النيهوم، إسلام ضد إسلام، ٢٣.

وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢)، ثمّ يُعَقّب: «فالعرب لم يكونوا في ضلال مبين؛ لأنَّهم كانوا لا يعرفون القراءة، بل لأنَّهم كانوا لا يملكون شريعة»[١]، والحقّ أنّ هذا زعمٌ مردودٌ تفنّده الآيات الكريمة الدالّة على أنَّ المقصود بالأمّيّ هو من أمّ القرى بقوله تعالى:﴿**لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾ (الشورى: ٧)، وليست الكلمة ذات أصل يهوديّ، فضلاً عن أنَّ الحداثيّ لم يقدّم دليلاً واحدًا على أنَّ هذه الكلمة هي ذاتها الكلمة التي جاءت في السياقات العبريّة.

ومن الأمثلة الأخرى لمظاهر السلطة الفيليولوجيّة هي دراسة المستشرقين والحداثيّين لمفردة «الحنيف» التي وردت في آيات متعدّدة، منها ما كان مقترنًا بنبيّ الله إبراهيمعليه السلام[٢]، ومنها ما جاء غير مقترن باسم النبيّ إبراهيمعليه السلام[٣]، لقد نالت هذه المفردة نصيبًا وافيًا من الدراسة لما لها من ثقل عقديّ، فالمستشرقون أرجعوها إلى أصول آراميّة؛ لأنَّها كانت معروفة عند النصارى ثمّ اقتبست من المسيحيّة وأطلقت على مجموعة من الزهّاد في اليمن، بينما ذهب آخرون إلى أنَّها كلمة ذات أصول عبريّة، كما يرى توراي أنَّها مشتقّة من الكلمة العبريّة «تحنوث» وتعطي معنى الصلوات المهمّ أنَّها غير عربيّة[٤]، وهذه الآراء لا تخلو من الغرضيّة؛ لأنَّ حجّتهم في ذلك التشابه البنائيّ بين كلمة حنيف وكلمة تحنوت العبريّة، وهذا مخالف للمنهج المقارن في اللغة؛ لأن كلمة حنيف مفرد مذكّر، وكلمة تحنوت جمع، ويجب أنْ يجرّد من الزوائد قبل عرضه على المنهج المقارن، وإذا ما جُرّد أصبح مفرده المذكّر «تحن» وهذا بعيد صوتيًّا ودلاليًّا عن حنيف[٥]، بينما من ذهب إلى أنَّها متسرّبة من عرب

١- الصادق، النيهوم، إسلام ضد إسلام، ٢٣.

٢- وردة كلمة حنيف في القرآن الكريم مقترنة بنبيّ الله إبراهيم في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ سورة البقرة، الآية ١٣٥. وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية ٦٧. ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ ۗ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية ٩٥. وغيرها من الآيات الكريمة..

٣- أمّا ما لم يقترن بنبيّ الله إبراهيم، فقد وردت في مواضع عدّة، منها قوله تعالى، ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ سورة يونس، الآية ١٠٥. وقوله تعالى، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة الروم، الآية ٣٠. ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ سورة الحج، الآية ٣١. وغيرها من الآيات الكريمة.

٤- ينظر: الطاهر، علي جواد، المفصل في تاريخ العرب، ١٢/ ٢٩-٣٠.

٥- ينظر: ملكاوي، محمد أحمد، المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ للحنيفيّة دراسة استقرائيّة تحليليّة،٢٢٣.

جنوب الجزيرة، فهو مكرٌ مبيّت يُراد منه أنَّ اليهود والنصارى الذين كانوا متواجدين في بلاد اليمن أي جنوب الجزيرة لهم تأثير على الديانة الإسلاميّة..

والحداثيّون ساروا في ظلّ المستشرقين عاكسين مدى تغلغل الفكر الغربيّ فيهم عبر تكرار الطرح الاستشراقيّ نفسه من أنْ كلمة «حنيف» كلمة دخيلة على العربيّة، وأنَّها مشتقّة من الكلمة الكنعانيّة الآراميّة «حنف»، ومعناها «المنافق أو الملحد أو الوثنيّ أو الكافر» ولكن هذا بعيد للغاية، لأنَّ هذه المعاني بعيدة كلّ البعد، بل مناقضة تمامًا لكلمة «حنيف» العربيّة التي تعطي معنى الميل من الشرّ إلى الخير أو العكس، وفي الاصطلاح تعني «المسلم الذي يتحنّف عن الأديان، أي يميل عنها إلى الدين الحقّ. وقيل: هو الذى يستقبل قبلة البيت الحرام على دين إبراهيم»[1]، ثمّ يقول النيهوم: «فالحنيف في لغة الكنيسة الآراميّة هو الوثنيّ الذي لا ينتمي إلى اليهوديّة والنصرانيّة ومصدرها «حنف» بمعنى كفر وصبأ وارتدّ إلى الوثنيّة، وهو مفهوم تلقائيّ في قاموس القرن السابع»[2]، وهذه الدراسة تظهر عجز الحداثيّين والمستشرقين من ورائهم أمام أصالة المفردة القرآنيّة؛ وذلك لما لها من ثقل عقائديّ راسخ، وبهذا تتضح معالم السلطة الفيليولوجيّة في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة من خلال متابعة الحداثيّين للمستشرقين واقتفاء أثرهم.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق الأنثربولوجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أولاً: مفهوم الأنثربولوجيا

الأنثروبولوجيا «Anthropo Logy» كلمة أجنبيّة ذات أصل يونانيّ وهي مشتقّة من «Anthropos» وتعني الإنسان، و«Locos» وتعني علم، أي علم الإنسان، وبناءً على ذلك يمكن تعريف الأنثربولوجيا كعلم بـ«العلم الذي يدرس الإنسان طبيعيًّا

١- مبارك، صفوك حامد، موسوعة المفاهيم الإسلاميّة العامّة، ١/ ٢٤٥.
٢- م.ن، ٢٤.

واجتماعيًّا وحضاريًّا»[١]، أي من حيث هو كائن عضويّ حيّ يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعيّة في ظلّ ثقافة معيّنة، وتعرف أيضًا بأنَّها «العلم الذي يحدّد المجتمعات الإنسانيّة إلّا أنَّ هذا العلم ظلّ محصورًا بماضي المجتمعات التي أطلق عليها اسم المجتمعات المتوحّشة، ثمّ البدائيّة التقليديّة القديمة بعبارة أخرى دول العالم الثالث»[٢]، أو هي «علم من العلوم الإنسانيّة يهتمّ بدراسة مظاهر حياة الإنسان دراسة كليَّة وشموليّة، كما يهتمّ بدراسة الإنسان من حيث قيمُه (الجماليّة، الدينيّة، الأخلاقيّة، الاقتصاديّة، الثقافيّة، الاجتماعيّة) ومكتسباتُه الثقافيّة[٣]، وتعرّف أيضًا «بأنَّها علم الأناسة أو هي العلم الذي يدرس الإنسان كمخلوق ينتمي للعالم الحيوانيّ من جهة، ومن جهة أخرى إنَّه الوحيد من الأنواع الحيوانيّة كلّها الذي يصنع الثقافة ويبدعها والمخلوق الذي يتميّز عنها جميعًا»[٤]، وعليه فإنّ الأنثربولوجيا كعلم تعنى بدراسة أحوال الإنسان ومدى تأثيره في صنع الثقافة، أمّا الأنثربولوجيا كمنهج فهي تسعى إلى كشف النقاب عن الثقافة الغامضة التي تحيط بالكائن البشريّ، وعليه فالأنثربولوجيا في الفكر الغربيّ كانت على أنواع متعدّدة كانت عند الأمريكيّين على نوعين؛ الأوّل: الأنثربولوجيا الجسميّة الفيزيقيّة وتعني الجانب البيولوجيّ العضويّ، والثاني: الأنثربولوجيا الثقافيّة وتغطّي كافة الجوانب العلميّة الأخرى اجتماعيّة ثقافيّة وغيرها، أمّا الفرنسيّون فقد وظّفوا مصطلح الأثنولوجيا للإشارة إلى الأنثربولوجيا، أمّا الإنجليز فكانت النظرة عندهم للمصطلح أكثر دقّة؛ لأنّهم توّجوا دراسة السلوك الاجتماعيّ الذي يَتّخذ في العادة شكل نظم اجتماعيّة كالعائلة... والعبادات الدينيّة[٥]، والأنثربولوجيا تقسم على قسمين الأوّل يعنى بالإنسان ويسمّى الأنثربولوجيا الطبيعيّة، والثاني يبحث في أعمال الإنسان ويسمى الأنثربولوجيا الثقافيّة، ولعلّ المنهج الثاني هو محلّ الدراسة.

١- سليم، شاكر، قاموس الأنثربولوجيا، ٥٧.

٢- لكرك، جيرارد، الأنثربولوجيا والاستعمار، ١١.

٣- تيلوين، مصطفى، مدخل عام في الأنثروبولوجيا، ١٩-٢٠.

٤- الجبّاوي، علي، علم الاناسة، ٩.

٥- ينظر: فهيم، حسين، قصّة الأنثربولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، ١٤.

ثانيًا: الأنثربولوجيا عند المستشرقين

تعدّ العلاقة بين الأنثربولوجيا والاستشراق علاقة وطيدة جدًّا، فقد حرص كثير من المستشرقين على استعمال الأنثربولوجيا في دراستهم للمجتمعات العربيّة، وقبل الخوض في غمار تلك الدراسات والإفصاح عن كنهها، لا بدّ من بسط الأساس الذي تسير عليه الدراسة، حيث عُدَّ المستشرقون الدارسون لسيرة النبيّ الأكرمﷺ والشخصيّات الإسلاميّة الأخرى، بل أحوال المجتمعات الإسلاميّة كالفرق وغيرها، مستشرقين أنثربولوجيّين؛ لأنَّهم في إطار تلك الدراسات قد طبّقوا مبادئ علم الإنسان (الأنثربولوجيا) من حيث شعروا أو لم يشعروا، فحقّ عليهم القول بأنَّ دراستهم أنثربولوجيّة، كان من أبرزهم جولد تسيهر الذي سعى إلى مناقشة بعض الآيات التي تشير إلى بعض الشخصيّات الإسلاميّة، على أنَّها مِنْ التفسيرات الضيّقة أو المذهبيّة، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ (الرعد: ٧)، والراجح أنَّ سعيد بن جبير[١]، نقل تفسيرها عن ابن عباس[٢]، أنَّها نازلة في حقّ الإمام عليّ عليه السلام فيقول: «حقًّا يرجع هذا إلى الإعتراف بحجّيّة عليّ عليه السلام في العلم فحسب، لا إلى حقّه وحقوق بنيه السياسيّة، بيد أنَّ الناس قد بدأوا أيضًا في عهد مبكر باستخراج الأدلّة الشرعيّة على هذه الحقوق من القرآن»[٣]،وهذا الزعم لا يصمد أمام كثرة الأدلّة التي تشير إلى أحقّيّة الإمام عليّ عليه السلام في ما اسماه بالحقوق السياسيّة، أي الخلافة، فمسألة توصية النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام تزخر بها

١- سعيد بن جبير الأسديّ، تابعيّ جليل وعالم بالدين، وُلد سنة ٤٥هـ، ودرس العلم عن عبد الله بن عباس، كان من صحابة الإمام عليّ بن الحسين، سكن الكوفة ونشر العلم فيها، وكان من علماء التابعين، فأصبح إمامًا ومعلّمًا لأهلها، قتله الحجاج بن يوسف الثقفيّ بسبب خروجه مع عبدَ الرحمن بن الأشعث في ثورته على بني أمّيّة. ينظر: العسقلانيّ، شهاب الدين أحمد بن عليّ ابن حجر، تهذيب التهذيب، / ١١.

٢- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، هو صحابيّ محدّث وفقيه وحافظ ومُفسِّر، وابن عم النبيّ محمّد، وأحد المكثرين لرواية الحديث، ولد في السنة الثالثة قبل الهجرة، ولد في مكّة في شعب أبي طالب قبل الهجرة النبويّة بثلاث سنوات، وهاجر مع أبيه العباس بن عبد المطلب قبيل فتح مكّة، فلقوا النبيّ محمّدًا بالجحفة؛ وهو ذاهب لفتح مكّة، فرجعا وشهدا معه فتح مكة، ثمّ شهد غزوة حنين وغزوة الطائف، ولازم النبيّ وروى عنه، ودعا له النبيّ قائلاً، «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»، وقال أيضًا، «اللهم علّمه الكتاب، اللهم علّمه الحكمة»، اشتهر بتفسير القرآن حتّى لُقِّب بحَبر الأمّة وترجمان القرآن، تُوفيّ سنة ٦٨هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٣٢.

٣- جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٢٩١.

كتب المسلمين، وهي خير دليل على دحض هذا الزعم الأنثربولوجيّ[١].

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى الأنثربولوجيا عند «كانون سل» الذي يحاول تفنيد الآيات التي تتكلّم عن الإمامة والشخصيّات المرتبطة بها، منها قوله تعالى: ﴿**وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً**﴾ (هود: ١٧)، على أنَّ الإماميّة تقرأها: «ويتلوه شاهدٌ منهُ إمامًا ورحمة ومن قبله كتاب موسى»، على أنَّ الشاهد المذكور في الآية هو الإمام عليّ عليه السلام وكلمة «منه» تعني من النبيّ صلى الله عليه وآله وهذا لا يعتمد على نصّ القرآن المعتمد[٢]، وكذلك دراسته الأنثربولوجيّة لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ (المائدة: ٦٧)، وهذه الكلمة إنَّما حُذفت لدلالتها على نصّ الإمامة، وبهذا يقرأها الشيعة: «يا أيّها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربّك [في عليّ] حتّى يكتمل النص[٣]، وبهذا يرى المستشرق أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يوصِ بنظام محدّد أو شخص معيّن يقوم مقامه في خلافة الأمّة، متغافلين عن حادثة الغدير التي حازت مساحة واسعة من الاهتمام في مصادر الفريقين[٤]، وهنا يمكن القول إنّه على الرغم من تعهّدهم بالموضوعيّة في الدراسة، غير أنّهم لم يلتزموا بها؛ لأنَّهم لم يتمكّنوا من التخلّص من الركام الفكريّ القديم.

لقد قدّم روّاد المدرسة الفرنسيّة دراسة واسعة حول الأنثربولوجيا تجلّت في إسهامات «لامنس في كتبه التي ألّفها في دراسة الشخصيّات الإسلاميّة التي منها «فاطمة وبنات محمّد»، وكتابه «معاوية والآخر» الذي تعرّض فيه إلى الإمام عليّ عليه السلام وحادثة التحكيم والخوارج، وحتى إلى بعض الأئمّة كالإمامين «الحسن والحسين عليهما السلام» ناهيك عن البحوث المنشورة في المجلّات الغربيّة[٥]، ولا يعنينا

١- ينظر: الطبريّ، تفسير الطبريّ، ١٦/ ٣٥٧. وينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٤٣٤. وينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٣/ ٢٧٤. وينظر: الطباطبائي، الميزان، ٥/ ١٩٧.

٢- ينظر: سل، كانون، تدوين القرآن، http.//.www.muhammadanism.org

٣- ينظر: سل، كانون، تدوين القرآن، ١٥.

٤- ينظر: الظاهريّ، أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسيّ القرطبيّ، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ٤/ ١١٦. وينظر: المجلسيّ، بحار الأنوار، ٣٧/ ١٦٢.

٥- ينظر: ناجي، عبد الجبار، التشيّع والاستشراق عرض نقديّ مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعيّة وأئمّتها، ٣٤٩.

تعصّبه وموضوعيّتهُ بقدر ما يعنينا حرصه على تطبيق منهج الأنثربولوجيا عبر تتبّعه لحياة شخصيّة من الشخصيّات الإسلاميّة والبحث في جوانبها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وفي هذا الإطار تأتي دراسة هنري كوربان الذي قدّم إسهامات واسعة أيضًا، فقد صنّف ثلاثة كتب تناولت في طيّاتها كثيراً مِن المفاهيم العقديّة عند الإماميّة كان أبرزها كتابه «الإمام الثاني عشر» الذي تناول فيه عقائد الغيبة والتقيّة والمهديّ وغيرها، وكتابه «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة» الذي سلّط الضوء فيه على الأئمّة الأربع عشر[١]، لقد تناول في دراسته الأنثربولوجيّة المنصفة تفسير بعض الآيات القرآنيّة الكريمة الدالّة على تلك الحادثة، لا سيّما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ (المائدة: ٦٧)، على أنّها أساس قرآنيّ لحادثة الغدير؛ بأنَّ العلماء الربانيّين هم أهل البيت عليهم السلام[٢]، وهي بهذا تُعدّ ردًّا حاسمًا على من ينكر أحقّيّة الإمام عليّ في الخلافة.

أمّا إسهامات المدرسة البريطانيّة، فكانت كبيرة في مجال الأنثربولوجيا، وتجلّت في كتابات جيمس فريزر[٣]، صاحب كتاب «المهديّ في عيون رحّال إنجليزيّ» الذي تناول فكرة المهديّ أو المنقذ وما يرتبط به من عقائد وأيديولوجيّات، وما هي وجهات الارتباط بينها وبين العقائد السماويّة الأخرى، ولا ننسى الإضافة الكبيرة للمدرسة البريطانيّة عبر المستشرق دونالدسون[٤]، في كتابه «عقيدة الشيعة» الذي درس فيه حياة الأئمّة على نحو مفصّل، كما سلّط الضوء على جغرافيّة التأريخ الإماميّ عبر توثيقه لمراقد الأئمّة الأطهار ثمّ خصّص بعض الفصول لمناقشة بعض المبادئ العقديّة الخاصّة بالإماميّة مثل التقيّة، والعصمة، والرجعة، والعقيدة، المهدويّة،

١- ينظر: كوربان، هنري، في الإسلام الإيرانيّ جوانب روحيّة وفلسفيّة، ٥٩ -١٠٧ و٢١٥- ٣٠٢. وينظر: كوربان، هنري، الإمام الثاني عشر، ٥١-٢٤٩.

٢- ينظر: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ٨٥.

٣- جيمس فريزر، مستشرق اسكتلنديّ ولد عام ١٨٥٤م، اهتمّ بدراسة اللغات لاسيما الآراميّة له مؤلّفات عدّة أبرزها كتاب القفص الذهبيّ، تُوفيّ عام ١٩٤١م. ينظر: فريزر، جيمس، القفص الذهبيّ دراسة في تاريخ السحر والدين، ٦.

٤- دوايت م دونالدسون، مستشرق بريطانيّ، ولد عام ١٨٨٤م، اهتمّ بدراسة التشيع، له عدّة مؤلّفات في هذا المجال أبرزها كتاب سلمان الفارسيّ وكتاب الزواج العرفيّ في الإسلام وكتاب الإسلام في الهند وكتاب عقيدة الشيعة الذي ترجم في العراق وأعيد طبعه في لبنان وتُوفيّ ١٩٧٦م. ينظر: مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين ، ٥٢٥.

وغيرها [١]، وكانون سل أيضًا ترك أثره في الجانب الأنثربولوجيّ؛ إذ نشر بحثًا في إحدى المجلّات أسماه «تبجيل عليّ أو تقديس عليّ» دارت مباحثه حول الفرق المنحرفة عن الخطّ الإماميّ، لاسيّما ممن يضفون صفة التأليه لأهل البيت عليهم السلام، وله بحث آخر أسماه «الاثني عشريّة» وعلى هذا النهج سار عدد كبير من روّاد الاستشراق البريطانيّ أمثال «توماس أرنولد»[٢]، ولم ينكفئ الاستشراق البريطانيّ في دراسة المجتمعات الإسلاميّة التي تعدّ عماد المنهج الأنثربولوجيّ، فظهرت دراسة الرحّالة إدوارد وليم لين[٣]، الذي اختلط في المجتمع المصريّ لأوّل مرّة، حيث أقام فيه أكثر من ثلاث سنوات متخفيًّا تحت اسم مستعار بعد أنْ أتقن اللهجة المصريّة ليتواصل مع المصريّين بسهولة، وفي الزيارة الثانية أقام فيها أكثر من سبع سنوات مصطحبًا زوجته وشقيقته التي ألّفت كتابًا عن المرأة في مصر، لقد حرص لين في دراساته للمجتمع الإسلاميّ في مصر على تطبيق الأنثربولوجيا بدقّة[٤]، والحديث لا يختلف عند أرنست غيلينر[٥]، عبر كتابه «مجتمع مسلم» الذي وضع فيه الأسس الأنثربولوجيّة على الطريقة البريطانيّة في محاولة لإيجاد نظريّة تفسيريّة للمجتمعات الإسلاميّة، وذلك بإسقاط الأفكار الغربيّة على التراث الإسلاميّ كأفكار دوركهايم[٦]، الذي يؤكّد

١- ينظر: ناجي، عبد الجبار، التشيّع والاستشراق، ٢٢٨١.

٢- توماس أرنولد، مستشرق إنكليزيّ ولد عام ١٨٦٤م امتاز بتعاطفه مع الإسلام، له مؤلّفات عدة منها، الدعوة الإسلاميّة، تُوفيّ عام ١٩٣٠م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٩-١١.

٣- وليم لين، مستشرق وفيلسوف تحليليّ ولاهوتيّ مسيحيّ أمريكيّ معاصر، ولد في يوم ٢٣ أغسطس ١٩٤٩ م في مدينة بيوريا في ولاية إلينوي في الولايات المتّحدة، وهو من أشهر اللاهوتيّين الدفاعيّين في العالم، وهو من خرّيجي جامعة بيرمنغهام وجامعة لودفيش ماكسيميليان في ميونخ، وقد قام بمُناظرة عدّة مروّجين الإلحاد، منهم ريتشارد دوكينز وسام هاريس، كما ناظر المسلم شبير علي عدّة مناظرات. وقد كتب عدّة كُتُب منها الإيمان المنطقيّ. ينظر: /https//ar.wikipedia.org/wiki

٤- ينظر: عبد الغني، إسلام عبد الله، إسهامات انثربولوجيا الاستشراق في حفظ التراث الإسلاميّ الاستشراق البريطانيّ أنموذجًا، ١٠٦.

٥- إرنست غلينر، مستشرق يهوديّ وُلد في باريس عام ١٩٢٥م درس الفلسفة ثمّ درّس لاحقًا الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة كامبردج إلى أن تقاعد وعاد إلى براغ، حيث أسّس مركزًا للدراسات القوميّة، وقد ترك وراءه مجموعة كتب ترجمت إلى عدّة لغات مثل «أمم وقوميّات» و«حركة التحليل النفسيّ» و«المحراث والسيف والكتاب» و«ما بعد الحداثة والعقل والدين» و«شروط الحرّيّة» وغيرها. ولكن من كتبه الكثيرة يبقى كتابه «مجتمع مسلم» يتمتّع بجاذبيّة خاصّة، تُوفيّ عام ١٩٩٥م. ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، الأنثربولوجيا الإسلاميّة مقاربة في الاستشراق الجديد إرنست غلينر أنموذجًا، ٧٦.

٦- دايفيد إميل دوركايم، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ. ولد عام ١٨٥٨م، يعدّ أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجيّة مستقلّة تقوم على النظريّة والتجريب في آن معا، أبرز آثاره «في تقسيم العمل الاجتماعيّ»، و«قواعد المنهج السوسيولوجيّ» تُوفيّ عام ١٩١٧م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٤٨٠.

على أهمّيّة الدين في نشأة المجتمع؛ لأنَّ التمثّلات الدينيّة تمثّلات جمعيّة ولها أثر كبير في ولادة الحضارة الإنسانيّة، وفيبر الذي يؤكّد على مسألة السلطة الكارزميّة وأثرها في المجال الدينيّ على أن الشخصيّات المميّزة لها أكبر الأثر في المجتمع الإسلاميّ[١]، ولقد أدلى روّاد المدرسة الإيطاليّة بدلوهم في مجال الأنثربولوجيا، فقدّمت دراسات قيّمة لشخصيّات إسلاميّة كدراسة موسكاتي[٢]، الذي تناول في كتابه «صحيفة أبي هاشم محمّد بن الحنفيّة»، كذلك فيشيا فاغيليري[٣]، كان لها دور في مجال الأنثربولوجيا التي دافعت عن الأئمّة وفنّدت أفكار القسّ المتعصّب «هنري لامنس» عبر بحثها عن غدير خمّ، وكذلك كتاباتها حول الخوارج والإمام عليّ عليه السلام والذي كشفت النقاب عبره عن حادثة خلاف الإمام عليّ عليه السلام مع الخوارج وقضيّة التحكيم[٤]، كذلك المستشرق جبرييلي[٥]، كانت له إضاءة واضحة في المجال العقديّ في كتابه «أصول حركة الخوارج» الذي سلّط الضوء فيه على الأحداث التي رافقت تلك الحركة، دراسة المستشرق ديلا فيدا[٦]، لا سيّما في دراسته التي وسمها بـ«الخليفة عليّ»[٧]، ومن أفضل الدراسات الأنثربولوجيّة المنصفة دراسة كارليل في كتابه الأبطال الذي يجسّد البطولة في النبوّة في شخص النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله[٨].

وتوجد دراسة أنثربولوجيّة جديرة بالذكر للمستشرقة كارين أرمسترونغ[٩]، فقد

١- ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، الأنثربولوجيا الإسلاميّة، ٧٧-٧٩.

٢- موسكاتي، مستشرق إيطاليّ ولد عام ١٨٨٠م وتُوفيّ عام ١٩٢٧م عني بالدراسات التاريخيّة والمخطوطات الإسلاميّة واللغات السامية من أبرز أعماله مجموعة محاضرات في تاريخ الشرق الأدنى. ينظر: المستشرقون، العقيقي، ٤٠١/١.

٣- فيشيا فاغيليري، مستشرقة إيطاليّة ولدت عام ١٨٩٣م. اهتمّت بدراسة اللغة العربيّة، تخرّجت من جامعة نابولي اشتهرت بدفاعها عن الإسلام، من أبرز مؤلّفاتها محاسن الإسلام. ar. Wikipedia.org//http،تم الإطلاع عليه بتاريخ ٩/ ٣/ ٢٠٢٠.

٤- ينظر: زاهد، عبد الأمير كاظم، الممانعة البنيويّة الشيعيّة، ١٩.

٥- جبرييلي، مستشرق إيطاليّ ولد عام ١٨٧٠م في مدينة كاليميرا اهتمّ بالشعر العربيّ وكتب في السيرة النبويّة عصر وحياة محمّد، تُوفيّ عام ١٩٤٢م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٧٦.

٦- ديلا فيدا، مستشرق إيطاليّ ولد عام ١٨٨٦م، من أسرة يهوديّة امتاز بغزارة إنتاجه العلميّ من أبرز مؤلّفاته خصائص الساميّين واهتمامه بالنقوش اليونانيّة. ينظر: م.ن، ٢٤٦-٢٤٩.

٧- ينظر: ناجي، عبد الجبار، التشيّع والاستشراق، ٣٥٦.

٨- ينظر: كارليل، توماس، البطل وعبادة الأبطال، ٥٣.

٩- كارين ارمسترونغ، مستشرقة وراهبة إنجليزيّة ولدت عام ١٩٤٤م، التحقت بجامعة أكسفورد لدراسة الأدب

سلّطت الضوء على المسألة من جانب آخر؛ إذ أقرّت بأنّ الإمام عليّ عليه السلام وصيّ لرسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ قرنت بين منصب الوصيّ ومنصب النبيّ، وهذا يعني أنّ مخالفة الإمام عليّ عليه السلام تُعدّ مخالفة للنبيّ كونه وصيًّا لرسول الله صلى الله عليه وآله[١]، والمستشرق دومنيك سوردل[٢] سلّط الضوء أيضًا على هذه الحادثة أثناء حديثه عن الأعياد والمناسبات عند الإماميّة؛ إذ يقول: «وعيد الغدير أو عيد ذي الحجّة أو عيد غدير خمّ، حيث أعلن محمّد صلى الله عليه وآله تنصيب عليّ عليه السلام خليفةً له»[٣]، ولا شكّ بأنّ المنهج الأنثربولوجيّ ليس سيّئًا بذاته، بل هو تابع للخلفيّة الفكريّة للمستشرق الذي يستعمله، فتارة يعالج المسألة بتعصّب وأخرى بموضوعيّة، ولا ريب أنَّ سلطة الاستشراق تقبل الأوّل ولا تستسيغ الثاني.

ثالثًا: الأنثربولوجيا عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

إنَّ دراسة القرآن عبر المنهج الأنثربولوجيّ تعني إعادة النظر في كلّ النظام القرآنيّ من إعجاز وقصص ولغة وعقائد وعبادات وغيرها، وهذا لا يتمّ إلّا عن طريق تطبيق المنهجيّة الغربيّة ومنها الأنثربولوجيّة على مفاصل الدراسة القرآنيّة، وهذا ما حرص الحداثيّون على الترويج له وتبنّيه في مقولاتهم: «إنَّ المنهج الذي ندعو إلى تطبيقه في دراسة مصادر الفكر الإسلاميّ الأولى؛ إذ هو المنهج الأنثربولوجيّ... وهي مسألة يعين على حلّها بعض العلوم الإنسانيّة، وخاصّة منه علم الأنثربولوجيا[٤]، إنَّ «الإفادة من أطروحات تلك المدارس الأنثربولوجيّة أمر لا غنى عنه اليوم، ننبّه إلى الاتجاه التاريخيّ التجزيئيّ... مع روث بيندكت والأنثربولوجيا الجديدة»[٥]، وفي إطار هذه الدعاوى على اعتماد المنهج الأنثربولوجيّ والاستفادة منه في الدراسات القرآنيّة

الإنجليزيّ، ترفض وصمها بالمستشرقة، لها عدّة مؤلّفات القدس مدينة واحدة وثلاثة أديان وكتاب محمّد سيرة النبيّ. ينظر: مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ٨٤٨.

١- ينظر: آرمسترونغ، كارين، الإسلام مرآة الغرب محاولة جديدة في فهم الإسلام، ٢٩٥.

٢- دومنيك سوردل، مستشرق فرنسيّ ولد في سنة ١٩٢١م، من أبرز مؤلّفاته كتاب وصفة الدواة والقلم، مفهوم الإمامة في مطلع القرن إلحاديّ عشر في رأي الشيخ المفيد. ينظر: يحيى، مراد، معجم أسماء المستشرقين، ٤٥٦.

٣- سوردل، دومنيك، الإسلام العقيدة السياسة والحضارة، ١١٧-١١٨.

٤- مجموعة مؤلفين، قراءة في النصّ الدينيّ، ٤٢-٤٤.

٥- م.ن، ٧٤.

لغرض إعطاء قراءة جديدة أو تفسيرات جديدة للمصطلح الإسلاميّ تظهر دراسة هشام جعيط في تناوله للآيات التي تتكلّم عن اسم النبيّ محمّدﷺ الذي يؤكّد أنَّ النبيّﷺلم يكن اسمه محمّدﷺ قبل الإسلام، مسلّطًا الضوء على الآيات الكريمة التي يذكر فيها اسم النبيّﷺ صريحًا، كقوله تعالى: ﴿**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾ (الفتح: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ**﴾ (آل عمران: ١٤٤)، وقوله تعالى: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ**﴾ (الأحزاب: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿**وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم**﴾ (محمد: ٢)، تلك الآيات التي يعدّها جعيط دليلاً على أنَّ اسم النبيّﷺ لم يكن محمّدًا في الفترة المكّيّة؛ لأنَّ الآيات نازلة في المدينة، ولا توجد آيات مكّيّة تصف النبيّﷺ باسمه الصريح، وهذا يدلّ على أنَّ اسمه ليس بمحمّدﷺ حسب زعمه، وذهب إلى إنَّ اسمه قثم؛ لأنَّ أحد أعمامه كان اسمه قثم ومات في صغره، ومن عادة العرب أنْ تكرر الأسماء؛ إذ يقول: «إنَّ من أبناء عبد المطلب من اسمه قثم تُوفيّ في الصغر، وأنَّ أباهُ كان يحبّهُ كثيراً، فمن المعقول أنْ نستنتج أنّ النبيّﷺ قد سمّي على اسم عمّه المفقود، وهذا من عادات قريش»[1]، ومن المؤكّد أنّه لم يأت بجديد، بل كرّر ما طرحه المستشرقون وأصحاب الشبهات، وهذا يدلّ على أنّه أداة لتنفيذ الأفكار الاستشراقيّة التي غُرست فيه. أمّا الردّ على هذا الزعم، فيكون في أمرين؛ الأوّل: أنَّه لم يقدّم دليلاً على مدّعاه، وإنَّما تابع المستشرقين المثيرين لتلك الشبهة[2] ليس عدم ذكر اسم النبيّﷺ صريحًا في القسم المكيّ دليلاً على عدم صحّة التسمية، ولو كان كذلك لأشكل عليه المعاصرون له من المشركين، وعدم إشكالهم يعني أنّهم كانوا يعرفون أنَّ اسمه محمّدﷺ وهذا ما يدحض هذا الافتراء.

وفي إطار إماطة اللثام عن سلطة الاستشراق المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة

١- جعيط، هشام، السيرة المحمّديّة تاريخ الدعوة المحمّديّة في مكّة، ١٤٩. وينظر: مسعي، عفاف، إعادة قراءة السيرة النبويّة عند هشام جعيط، بحث إلكترونيّ، ١٤٥-١٤٦.

٢- جاءت هذه الشبهة في كتابات المستشرق الألمانيّ تويودور نولدكه صاحب كتاب «تاريخ القرآن»، وردَّدها أيضًا المستشرق النمساوي لويس سبرنجر في كتابه عن سيرة النبيّ، والمستشرق الفرنسيّ اليهوديّ هرتويغ درنبرغ، والمستشرق الإيطاليّ الأمير ليون كايتاني في كتابه الشهير «حوليّات الإسلام وغيرهم الكثير». ينظر: https//islamqa.info/ar/answers.

المعاصرة تظهر دراسات أركون الموسومة بـ«الإسلاميّات التطبيقيّة» التي يروم عبرها تطبيق المنهجيّات الغربيّة بديلاً لما أسماه بـ«الإسلاميّات الكلاسيكيّة»، أي المناهج التقليديّة في دراسة النصّ الدينيّ؛ لذا نجده يربط الأنثربولوجيا بقراءة النصوص التراثيّة عبر مشروعه «الذي يدرس الإسلام ضمن موضوع المساهمة العامّة للأنثربولوجيا الدينيّة»[١]، وهي في الحقيقة إعادة توجيه لكتاب المستشرق باستيد[٢]، الأنثربولوجيا التطبيقيّة.

قد ألحّ أركون في تطبيق المنهج الأنثربولوجيّ وتوظيفه في دراسة التراث الإسلاميّ عمومًا والنص القرآنيّ خصوصًا، إذ عاب على العلماء المسلمين تجاهل منهج الأنثربولوجيا وعدم الاستفادة منه، ووصفهم بعدم التحرّر وبالدوغمائيّة واللاهوتيّة، إذ يقول: «إنَّ العقل الحديث لم يتقيّد بتعاليم الأنثربولوجيا... ولا شكّ أنّ الفكر الإسلاميّ بقي أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الانثربولوجيّ بالمعنى الذي ندعو إليه من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب؛ ولذلك فقد ألححتُ ومنذ سنوات على ضرورة دراسة العلم الأنثربولوجيّ وتدريسه»[٣]، وهنا ليته تحرّر نفسه من دوغمائية الغرب حتّى يعيب على علماء الإسلام بالدوغمائيّة، إنَّ إصراره على توظيف الأنثربولوجيا نابعٌ من الأهمّيّة الكبيرة التي يراها هو في هذا المنهج التي تتمثّل في إخراج العقليّة الإسلاميّة من التفكير الدوغمائيّ المغلق، كما أنَّ المنهج الانثربولوجيّ يجعل العقليّة الإسلاميّة منفتحة على كلّ الثقافات الإنسانيّة، بعيدًا عن مظاهر التخلّف المؤسّساتيّ حسب زعمه، والحقيقة أنَّه نابعٌ من المتابعة العمياء للمستشرقين، كما أنَّه يسهّل عمليّة النقد التفكيكيّ البنّاء لكلّ الثقافات الإنسانيّة،

١- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١١١.

٢- روجيه باستيد، عالم الاجتماع والإثنولوجيا فرنسيّ، ولد في عام ١٨٩٨م في مدينة نيم. تحصّل سنة ١٩٢٤ على الأستاذيّة في الفلسفة، ودرّس في عدد من المدارس الثانويّة، ونشر دراستين في علم الاجتماع الدينيّ ساعدتاه في الالتحاق بجامعة ساو باولو البرازيليّة أستاذًا في علم الاجتماع، وتمكّن خلال هذه الفترة من الالتقاء بكلود ليفي ستروس، وفيليب برودال، وموارزي، وغورفيتس، وهيرسكوفيتش. واستطاع الاطلاع على أصول التحليل النفسيّ واكتشاف أعمال فرانز بواس، وهو ما دفعه للاهتمام أكثر بدراسة المجتمع البرازيليّ بمختلف أشكاله، وشملت أعماله الإثنولوجيا الدينيّة، والطبّ النفسيّ الاجتماعيّ، وظواهر التثاقف. وقد تركّزت بحوثه على الظاهرة الدينيّة وخاصّة الطقوس، من أهمّ مؤلّفاته إشكالات الحياة الصوفيّة، تُوفيّ عام ١٩٧٤م. ينظر: بيار بونت وميشال إيزار وآخرون، معجم الاثنولوجيا والانتربولوجيا، ٢٧٧-٢٧٩.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٦.

بغضّ النظر عن الخلفيّات الأيديولوجيّة وتأويلاتها المثقلة، وكذلك بلورة المثلّثات الأنثربولوجيّة -الوحي التاريخ الحقيقة-[١]، وهنا يظهر أنَّ إصرار أركون على تطبيق المنهج الإنثربولوجيّ في الحقل القرآنيّ نابع من متابعة المستشرقين.

أمّا حضور المنهجيّة الأنثربولوجيّة في دراسات نصر حامد أبو زيد، فتنطلق من كون النصّ القرآنيّ نصًّا بشريًّا وضعيًّا متأثّرًا بالبيئة التي نشأ فيها، ولكن اللاهوت الدينيّ والتعامي الأيديولوجيّ أكسبه سياجًا من القداسة، وعليه فإنَّ خضوعه للمنهج الأنثربولوجيّ ضرورة حتميّة حسب زعمه لغرض تصحيح المفاهيم «النصّ القرآنيّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ، والمقصود أنَّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة لا تزيد عن عشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيّة ومتّفقًا عليها، فإن الايمان بوجود ميتافيزيقيّ سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة ويعكّر من ثمّ إمكانيّة الفهم العلميّ لظاهرة النصّ»[٢]، في الحقيقة جعل النصّ القرآنيّ منتجًا ثقافيًّا وليد بيئته مجاف للحقيقة ومخالف للمنهج العلميّ، لاسيما أنَّه يلغي مسألة التنزيل السماويّ للنصّ «الواقع إذًا هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكون النصّ ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتحدّد دلالته، فالواقع أوّلًا والواقع ثانيًا والواقع أخيراً»[٣]، وخلاصة ما يصبو إليه أبو زيد في دراسته الإنثربولوجيّة إلغاء الجانب الميتافيزيقيّ للنصّ القرآنيّ، وجعله منتجًا أرضيًّا، والحقّ أنّ كلام أبو زيد لا يصمد أمام النقد العلميّ، وكثرة الأدلّة التي تشير إلى سماويّته، ومراعاة القرآن الكريم لبعض الجوانب التي يفهم منها أبو زيد وأضرابه أنّه منتج أرضيّ لا يثبت ذلك؛ بل فيه إشارة إلى شموليّة القرآن الكريم وعالميّته.

ولمحمّد شحرور نصيبٌ في تطبيق المنهجيّة الغربيّة -الأنثربولوجيا- على التراث الإسلاميّ، فكانت دراسته في هذا المجال انعكاسًا لما يراه علماء الغرب، مثل دارون في نظريّة النشوء والارتقاء عبر تفسيره للآيات الكريمة التي تتكلّم عن الإنسان وأصل

١- ينظر: دبديبي، عبد الحليم، حضور البعد الانثربولوجيّ في القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ نماذج من أعلام الفكر العربيّ المعاصر، ٢٦٩.

٢- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٢٤.

٣- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٩٩.

تكوينه والذي بدوره قصر تفسيرها بنظريّة النشوء الداروينيّة، مستخدمًا الأنثربولوجيا كمنهج رئيس لتلك الدراسة؛ إذ يقول: «إنَّ خير من أوّلَ آيات خلق البشر عندي هو العالم الكبير دارون، فهل عرف دارون القرآن، أقول ليس من الضروريّ أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أنْ يتطابقا إن كان دارون على حقّ، وأعتقد أنَّ نظريته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة؛ لأنَّها تنطبق على تأويل آيات الخلق»[١]، وبناءً على هذا، فهو يرى أنَّ من الاستحالة أنْ يكون الإنسان موجودًا بهذه الهيئة بالأزمان الغابرة، بل كان نتيجة التطوّر والارتقاء من مملكة الحيوان حتّى وصل إلى شكله الحاليّ: «فإذا كان دارون قد اعتقد أنَّ جدّ الإنسان الحقيقيّ هو قرد، فقوله هذا أقرب إلى الحقيقة العلميّة من القول بأنَّ الإنسان وجد على الأرض بصورته الحاليّة»[٢]، وهذا الزعم تفنّده الحفريّات التاريخيّة التي تشير إلى وجود هياكل عظميّة لإنسان النياندرتال التي تعود لآلاف السنين، وهي تثبت أنَّ الشكل الحاليّ للإنسان هو ذاته، فضلاً عن تصريح الديانات السماويّة وحتّى الوثنيّة بشكل الإنسان؛ لكونه مخلوقًا مستقلاً وليس متطوّرًا من حيوان، إنَّ حضور النظر الداروينيّ في فكر شحرور وتوظيفه للأنثربولوجيا في مقرّراته حول آيات أصل الخلق ومحاولة تأويلها يعدّ منهجًا إسقاطيًّا زائفًا؛ لأنَّ شحرور قد نسف ظواهر الآيات القرآنيّة والتفاسير المأثورة وجهود السابقين ودراساتهم لهذه الآيات، وعمد إلى نشر مقرّرات المستشرقين وعلماء الغرب في أصل الخلق، وهو بهذا نسف حتّى مقرّرات العلم الحديث، ومن ثمّ فهو نظر شخصيّ «لا يمثّل براهين علميّة ولا أدلّة عقليّة، ولا علاقة له بأيّ منهج علميّ، إلاّ إذا جعلنا التصوّرات المتخيّلة هي من الحقائق العلميّة... ثمّ إنَّ هناك آيات تبيّن نشأة الإنسان بجلاء ينتهي معه أيّ شكّ»[٣]، وبهذا يظهر مدى عمق السلطة الاستشراقيّة، بحيث إنَّه نسف كلّ طرائق التفسير وجمد العقل من أجل بثّ سموم أسياده.

لقد شكّل الجابريّ نقطة فارقة في تطبيق المناهج الغربيّة على التراث الإسلاميّ،

١- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ١٠٦.

٢- م.ن.

٣- المنجد، ماهر، الإشكاليّة المنهجيّة في الكتاب والقرآن دراسة نقديّة، ٥٧١-٥٧٢.

وعلى الرغم من ذلك، فهو يقف موقف النقيض من المنهج الأنثربولوجي؛ إذ يقول: «لقد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانب الثقافة الشعبيّة من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها؛ لأنَّ مشروعنا نقديّ؛ ولأنَّ موضوعنا هو العقل، ولأنَّ قضيّتنا التي ننحاز لها هي العقلانيّة، نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثربولوجيّ الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه باستمرار؛ بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية»[١]، ومن الغريب أنَّ يتخلّف الجابري عن تطبيق الأنثربولوجيا رغم حرصه الشديد على تطبيق المنهجيّات الغربيّة، ولعل السبب أنَّ الأنثربولوجيا لا تلائم مشروعه النقديّ ليس إلاّ.

رابعًا: تطبيق لسلطة الاستشراق الأنثربولوجيية في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

من أبرز تطبيقات السلطة الأنثربولوجيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة هي القول «بأسطوريّة القصص القرآنيّ» التي تبنّاها المستشرقون ثمّ انسحبت إلى ساحة البحث القرآنيّ المعاصر، فهذا ميرسيا إلياد[٢]، يقول: «إنَّ الأساطير تنبعث من حاجة دينيّة عميقة تظهر في صيغة اجتماعيّة ومتطلّبات عمليّة وفي المجتمعات البدائيّة تلعب الأساطير دورًا ضروريًّا، إذ تعبرّ عن المعتقدات، إنَّها تشريح حقيقيّ للديانة البدائيّة وللحكمة العمليّة كما يقول العالم الأنثربولوجيّ مالينو فسكي»[٣]. وعلى هذا الأساس سار محمّد أحمد خلف الله الذي طالب بإعادة النظر في القصص القرآنيّ ومحاولة إيجاد تفاسير جديدة والخروج من الموقف الكلاسيكيّ لتفسير القصص القرآنيّ الذي يجب أنْ لا تُفهم على أنَّها الحقّ التاريخيّ والواقع العمليّ[٤]، وهنا يتكئ خلف الله على التأويل لينتصر لمذهبه «إنَّ القرآن نفسه لم يحرص على أنْ ينفي عن نفسه وجود الأساطير فيه، وإنَّما حرص على أنْ ينكر أنْ تكون هذه الأساطير هي

١- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربيّ، ٧.

٢- ميرسيا إلياد، مستشرق وكاتب رومانيّ ولد في العاصمة الرومانيّة بوخارست ١٩٠٧م، تنقّل بين لشبونة وبوخارست بعد حصوله على الدكتوراه من الهند في اليوغا، درس في السوربورن ثمّ التحق بجامعة شيكاغو لدراسة المثيولوجيا، وتاريخ الأديان. من أبرز مؤلّفاته تاريخ الأفكار والمعتقدات بثلاثة أجزاء». ينظر: الحساني، كريم جهاد، الإمام زين العابدين في فكر المستشرقين دراسة وتحليل، ١٥٠.

٣- بشور، وديع، الميثولوجيا السوريّة أساطير آرام، ١١.

٤- ينظر: خلف الله، محمد أحمد، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، ١/ ٢٠٥.

الدليل على أنَّه من عند محمّد عليه السلام وليس من عند اللّه»[١]، وكذلك يقول: «إنّ العقل الإسلاميّ أصبح غير ملزم بالإيمان برأي معيّن من هذه الأخبار التاريخيّة الواردة في القصص القرآنيّ...»[٢]،

ثمّ يذهب الكاتب إلى استعراض الآيات الكريمة التي وردت فيها كلمة أسطورة في القرآن الكريم، ويذهب إلى مناقشتها ويصل إلى نتيجة هي «إنّا لا نتحرّج من القول بأنَّ في القرآن أساطير؛ لأنّنا في ذلك لا نقول قولاً يعارض نصًّا من نصوص القرآن»[٣]، والذي يثبت السلطة الاستشراقيّة الأنثربولوجيّة عند خلف الله هو أنَّ المستشرقين قد سبقوا خلف الله في القول بأسطوريّة القصص القرآنيّ، وهو يعلم بذلك ويسير على مسارهم: «وإذا ما ضممنا إلى ذلك ما يذهب إليه بعض المستشرقين من أنَّ قصّة أصحاب الكهف قصّة أسطوريّة»[٤]، وفي إطار الردّ على من ذهب إلى الأسطوريّة يمكن القول إنَّ الأساطير في اللغة تعني الأباطيل، وقولهم في القرآن أساطير - أباطيل - يتعارض مع قوله تعالى: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤٢)، ناهيك عن مطابقة القصص القرآنيّ للواقع والمعالم الأثريّة للحضارات القديمة كالفرعونيّة والبابليّة خير دليل على ذلك.

أمّا أركون فيرى أنَّ القصص القرآنيّ لا يخلو من الجانب الأسطوريّ، مقارنًا بينه وبين القصص الواردة في التوراة والإنجيل، وهذا ما يريده أرباب السلطة التي عكسها في دراسته قائلاً: «إنَّ الحكاية التوراتيّة والخطاب القرآنيّ هما نموذجان رائعان من التعبير الميثيّ ثمّ إضفاء رداء القداسة عليه في ظروف تاريخيّة معيّنة»[٥]، ومقارنته هذه باطلة لعدّة وجوه، منها: وحدة المصدريّة للكتب الثلاث تقتضي أن يكون هناك تقاربًا في القصص، ومنها اختلاف فحوى القصّ بين تلك الكتب يدحض زعمه، ومنها تحريف بعضها دون أخرى، ناهيك عن إسدال السماء لتلك القداسة على الكتب،

١- ينظر: خلف الله، محمد أحمد، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، ٢٠٩.

٢- م.ن، ٤٥.

٣- م.ن، ١/ ٢٠٧

٤- م.ن، ١/ ٢٠٨.

٥- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٢١٠.

ومن ثمّ فهو يرى أنَّه يجب التعامل مع تلك النصوص بالمنهج الأنثربولوجيّ؛ وذلك لغرض الوقوف على حيثيّاتها الميثيّة وفكّ شفرتها الأسطوريّة، فهو يرى أنَّ الكتب الثلاث «شهادات حيّة رسخت بإحداث ذات أهمّيّة مثاليّة نموذجيّة للوجود البشريّ وتحوّلت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من الأمّة المؤمنة، ليس كوثائق تاريخيّة تخصّ الأمم والأزمنة الغابرة، وإنَّما ككلام حيّ باستمرار»[1].

وهنا يظهر منهج أركون الأنثربولوجيّ عبر القول بأسطوريّة القصص القرآنيّ؛ حيث تناول جملة من الآيات الكريمة وقام بالتعليق عليها، كقوله تعالى: ﴿**وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ۚ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (هود: ١٢٠)، حيث يقول تعقيبًا على هذه الآية: «هناك مفهومات خمسة تتيح لنا أنْ نوضح كيف أنَّ هذه الآية تحيل إلى الاستخدام الأسطوريّ للتاريخ، واستخدام تاريخيّ للأسطورة»[2]، ثمّ يحتجّ بما جاء على لسان المشركين أنفسهم وذكره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾ (الفرقان: ٥)، ويراها المفسّرون على أنَّها اتّهام باطل من المشركين للنبيّ ﷺ بسبب عجزهم عن مجاراة القرآن وفهم معناه[3].

أمّا الشق الثاني فهو الذي صرّح فيه أركون علنًا بسلطة الاستشراق وعلوّ كعبه؛ وذلك عبر تبنّيه مقولات المستشرقين أنفسهم إلى جانب السير على مناهجهم؛ إذ يقول: «ننتقل الآن إلى النقطة الثانية من موضوعنا، وهي التداخليّة النصّانيّة بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أنْ نقوم بقراءة تاريخيّة أفقيّة للخطاب القرآنيّ، وذلك ضمن منظور المدّة الطويلة جدًّا بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرّخ الفرنسيّ فيرنان بروديل، وهذه المدّة الطويلة جدًّا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصّيّتان الكبيرتان اللتان تتمتّعان بحضور كثيف

١- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١٢٥.
٢- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٩٩.
٣- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ١٥/ ١٨١.

في القرآن أو الخطاب القرآنيّ، وإنَّما ينبغي أنْ تشمل أيضًا الذاكرات الجماعيّة الدينيّة الثقافيّة للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول إنَّ سورة الكهف يمكن أنْ تشكّل مثلاً ساطعًا على ظاهرة التداخليّة النصّانيّة الواسعة الموجودة أو الشغّالة في الخطاب القرآنيّ، فهناك ثلاث قصص هي أهل الكهف، وأسطورة غلغامش -يقصد به الخضر- ورواية الإسكندر الأكبر -ويقصد به ذو القرنين- وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافيّ المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم»[1].

وهنا نجد أن أركون قد تابع المستشرقين في القول إنَّ القصص القرآنيّ مأخوذ من التوراة والإنجيل، ولم يقدّم أركون أيّ دليل كعادته على التشابه المزعوم بين القصص الميثيّة للشرق الأوسط القديم والقصص القرآنيّة، مما يجعل زعمه باطلاً، ولا يفهم من هذا الطرح الحداثيّ سوى حمل فحوى الفكر الاستشراقيّ في الجرأة والتعدّي على حياض النصّ القرآنيّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، دون أنْ يقدّم التابع والمتبوع أيّ دليل على صحّة مدّعاهم، وبالتالي فهم لم يطبّقوا المنهج الأنثربولوجيّ لغرض المعرفة، بل طبّقوه لغرض تقرير مدّعاهم وإسقاط مبانيهم المنحرفة على النصّ القرآنيّ، وهذا هو لب السلطة.

١- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٢٠-٢٢١.

الفصل الرابع

مظاهر سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

الأنسنة أنموذجًا

المبحث الأوّل

الأنسنة مفهومها ونشأتها وأساليبها

المبحث الثاني

سلطة الاستشراق في أنسنة الوحي والإعجاز القرآنيّ

المبحث الثالث

مظاهر أخرى لسلطة الاستشراق في أنسنة النصّ القرآنيّ

توطئة

يُعدّ الحقل المعرفيّ للقرآن الكريم من أخصب حقول المعرفة الإسلاميّة وأكثرها ثراءً، كون البحث فيه يدور حول الكتاب السماويّ الوحيد الذي شرّف الله تعالى به العرب وحفظه من كلّ تحريف، فكان بحقّ يحتلّ موقع القلب من الجسد بالنسبة للعقيدة الإسلاميّة، وعليه فقد نظر إليه المسلمون نظرة القداسة والاحترام، وتعاملوا معه بأدوات ومناهج خاصّة تراعي حالة القداسة التي أضفتها إرادة السماء على ذلك النصّ، ولطالما أثارت هذه النظرة حفيظة المستشرقين الذين يرون أنَّ النصّ القرآنيّ نصٌّ بشريٌّ، ويرفضون النظر إليه من زاوية القدسيّة، بل يضعونه في مصافّ النصوص الأدبيّة ويتعاملون معه بطرائق ومناهج بشريّة بغية إضفاء الصفة الإنسانيّة عليه.

لذا فقد دارت رحى الفكر الاستشراقيّ باحثةً عن فكرة خاصّة تسعى إلى بلورة القرآن الكريم في الأذهان على إنَّه نتاج بشريّ، والبحث عن أدوات ترسّخ تلك الفكرة في الحقل الدارس للقرآن الكريم، فكانت الأنسنة هي السبيل إلى ذلك؛ لا سيّما بعد أنْ حققت مرادهم في الوسط العلميّ الدارس للكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، مما حدا بهم لسحبها إلى ساحة النصّ القرآنيّ، ولا شكّ أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى من يقوم بتطبيقه، فكان روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة خير أدوات لتطبيق تلك الفكرة الغربيّة الوافدة على الدرس القرآنيّ المعاصر.

وعليه فقد سعت كلتا الفئتين إلى ضرب المصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ والنظر إليه على أنَّه من مقتبسات البيئة العربيّة، إلى جانب استبدال المصطلحات القرآنيّة الأصيلة بأخرى بشريّة من نسج مخيّلتهم، كذلك توافدهم على دراسته بأدوات بشريّة والابتعاد عن أيّ منهج يتعامل مع القرآن الكريم بضوابط إسلاميّة خالصة تراعي حالة النصّ القرآنيّ كونه نصًا سماويًّا فريدًا ويتميز بصفة الخاتميّة؛ لذا سوف نسلّط الضوء على الأنسنة كمظهر لسلطة الاستشراق في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأوّل: الأنسنة مفهومها ونشأتها وأساليبها

المطلب الأوّل: مفهوم الأنسنة ونشأتها

أوّلًا: مفهوم الأنسنة في اللغةً والاصطلاح

١- الأنسنة لغةً

يمكن الرجوع في تعريفات الأنسنة إلى معاجم اللغة العربيّة عبر الجذر «أنس» الذي يشير إلى معان كثير منها معنى الأنس، أي الإنسان الذي هو اسم جنس يطلق على الرجل والمرأة والاختلاف في اشتقاقات الكلمة قائم بين الأُنس أو النسيان[١]، قيل إنَّ الإنسان أصله أُنسيان؛ لأنَّ العرب تميل إلى تصغيره، وقيل الأُنس جمع من الناس، والجمع أناس. والأنس بخلاف الوحشة والأنس من الاستئناس والتأنس؛ لأنَّ الناس يأنَّس بعضهم بعضًا[٢]، وردت لفظة الأناس في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا**﴾ (الفرقان: ٤٩)، التي جاء في تفسيرها «يعني الأناسيّ: جمع إنسان وجمع أناسي، فجعل الياء عوضًا من النون التي في إنسان، وقد يجمع إنسان: إناسين... أناسيّ جمع واحده إنسيّ،... ومما يصحّح جمعهم إيّاهُ بالتخفيف، قول العرب: أناسية كثيرة»[٣]، ولعلّ بعد هذا البيان يتّضح مفهوم الأنسنة في اللغة بأنّها كلمة مأخوذةٌ من مفهوم الإنسان أو النزعة الإنسانيّة أي الميل إلى تقدير وتبجيل كلّ ما يتعلق بالإنسان.

٢- الأنسنة اصطلاحًا

أمّا على المستوى الاصطلاحيّ، فتوجد للأنسنة تعريفات عدّة نعرض أهمّها وعلى مسارين، الأوّل: عند الفلاسفة الغربيّين، والثاني عند أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

١- ينظر: الخليل، العين، ٧/ ٢٠٨، وينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، ٢/ ٢٦.

٢- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ١١٠، ١١٣.

٣- الطبري، تفسير الطبري، ١٩/ ٢٧٩.

أ- الأنسنة عند الفلاسفة الغربيّين

لقد عُرّفت الأنسنة عند الغربيّين بتعريفات كثيرة كلّ حسب مشربه نذكر أهمّها، ومنها ما جاء في معجم وبستر «عقيدة أو مجموعة من السلوكيّات أو طريقة للحياة تتمركز حول اهتمامات الإنسان وقيمه، كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة وتعتبر الإنسان موضوعًا طبيعيًّا وتؤكّد الكرامة الأساسيّة وقيمة الإنسان الفرد وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلميّ والتجريبيّ»[١]، ولعلّ التعريف الذي قدّمه معجم وبستر يعدّها عقيدة، وهو تعريف غير جامع لأنَّها في الحقيقة نزعة وليست عقيدة.

أمّا هايدغر[٢]، فيميل إلى حصر تعريفات الأنسنة في ضوء حقيقة الوجود «إنَّ كلّ تعريف أو تعيين لماهيّة الإنسان لا ينطلق من حقيقة الوجود... ويتناساها فهو بالتأكيد نزعة إنسانيّة وميتافيزيقيا»[٣]، ثمّ يعرّفها بأنَّها: «تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقيّة معيّنة للوجود في إمكانيّة تحرير قدراته وتأمين حياته والاطمئنان إلى مصيره، وفي النزعة الإنسانيّة... يتمّ الدوران في فلك الإنسان دائمًا... في مدارات يتّسع مداها باستمرار»[٤]، وهذا التعريف يقترب كثيرًا من إصابة مفهوم الأنسنة كحركة تجعل المركزيّة بيد الإنسان، ويضيف «ذلك التفسير الفلسفيّ للإنسان الذي يفسّر ويقيم كلّيّة الموجود انطلاقًا من الإنسان وفي اتجاه الإنسان»[٥]، ويظهر من تعريفات هايدغر أنَّ الإنسان هو صاحب

١- الرماح، إبراهيم بن عبد الله، الإنسانويّة المستحيلة إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، ٢٠.

٢- مارتن هايدغر، فيلسوف ألمانيّ ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسّس الظاهريات، ثمّ أصبح أستاذًا فيها عام ١٩٢٨. وجّه اهتمامه الفلسفيّ إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرّيّة والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلّفاته، الوجود والزمان؛ دروب مُوصَدة؛ ما الذي يُسَمَّى فكرًا؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا؛ نداء الحقيقة؛ في ماهيّة الحرّيّة الإنسانيّة. ينظر: زين الدين، رشا، مارتن هايدغر سيرته فلسفته وأبرز أعماله، ٣٧٦.

3- Heidegger, L'Époque des conceptions du monde in chemin qui nemenent nulle part. paris, Gallimard 1962, p.84.

نقلاً عن:الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، ٤٣.

٤- ينظر: م.ن، ٤٣.

5- Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier 1964, P.161.

القوى المحوريّة في الوجود، وما يؤخذ على هذه التعريفات إنَّها افترقت بين النزعة والفلسفة، ولكنّها اتّحدت في جعل المركزيّة بيد الإنسان، ومع ذلك لم تحدّد لنا بدقّة ماهيّة الأنسنة.

بينما تعرفها في موسوعة لالاند الفلسفيّة بأنَّها «مركزية إنسانيّة متروّية تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقويمه باستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشريّة، أم بتشويهه باستعماله استعمالاً دونيًّا، دون الطبيعة البشريّة»[١]، ولا شكّ أنَّ هذا التعريف يقع في مزالق الاختلاف؛ لأنَّه يرقى بها إلى مصاف المنهج أو النسق والنظام.

ويبدو أنَّ تعريفات الأنسنة الاصطلاحيّة عند الغربيّين متعدّدة، بحيث يمكن القول بالكلّيّة أنَّها تشير إلى أنَّ الأنسنة «هي تصوّر عامّ للحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاخلاقيّة تقوم على الاعتقاد بخلاص الإنسان بواسطة القوى البشريّة وحدها»[٢]، وبهذا فهي تؤكّد على مركزيّة الإنسان الكونيّة بدل المركزيّة الإلهيّة.

ب - تعريفات الأنسنة عند أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لقد دأب بعض الحداثيّين على استلهام المفاهيم الغربيّة وإعادة عرضها وإعطاء تعريف لها في ضوء الفكر الاستشراقيّ والأنسنة لم تكن بدعًا من ذلك؛ لذا يُعدّ أركون أوّل من تكلّم عن الأنسنة في الفكر العربيّ، فيعرّفها بأنَّها «نشاط مبدع يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلّق بوجود الإنسان وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخيّ لهذا»[٣]، ويعرّفها أيضًا: «هي عمليّة الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدّس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان»[٤]، وهنا يقدّم تعريفين للأنسة، وكلاهما لم يبتعد عن تعريفات الغربيّين؛ كونه لم يحدّد لنا ماهيّة الانسنة هل هي نزعة أو مذهب أو عقيدة؛ بل اكتفى

١- خليل، خليل أحمد، موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ٥٦٩.

٢- موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، ٥٦٩. وينظر: الشحماني، فؤاد صالح، الأنسنة الماهيّة المناشئ المباني عرض ونقد، ١١٧.

٣- عاطف، خوالدية، أنسنة النصّ عند الحداثيّين، مقال منشور على موقع https//www.msf-online.com. وينظر: السيف، خالد عبد العزيز، طاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربيّ المعاصر دراسة نقديّة إسلاميّة، ٢٥٢.

٤- الرماح، الإنسانويّة المستحيلة إشكالات تأليه الإنسان، ٥٥.

بالسعي إلى تبنّي الأنسنة المعتدلة التي تنبذ التكفير والتحريم وتشيد بفضائل الإنسان وحده.

في حين عرّفها حسن حنفي بأنَّها «اتجاه عقليّ يضع الإنسان في مركز الاهتمامات»[١]، وفي الحقيقة لم يختلف تعريف حنفي عن تعريفات من سبقه سوى في جعلها اتجاهًا، ويرى شريعتي أنّ المشكلة تكمن في «أنَّ المذاهب القديمة والأديان قد حطّمت شخصيّة الإنسان وحملته على أنْ يقدّم نفسه قربانًا للآلهة والتخلّي عن إرادته مقابل إرادة الإله والظهور بمظهر العاجز»[٢]، وبهذا يكون شريعتي من مؤيّدي الأنسنة ذات المظهر النيتشويّ، إلّا أنَّه اكتفى بالمرور عليها دون تحديد ماهيّتها؛ مما يجعل عمله هذا أقرب إلى الشرح منه إلى التعريف.

إنَّ المتتبّع للتعريفات التي صدرت من قبل أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة لمفهوم الأنسنة الاصطلاحيّ تدور في فلك التعريفات الغربيّة له، وهذا ما يشير إلى أنَّ هناك سلطة فكريّة غربيّة حتّى على مستوى التعريفات؛ لأنَّ تعريفات الحداثيّين تشير إلى مركزيّة الإنسان بدل من المركزيّة الإلهيّة، وهذا عين ما يريده الفكر الغربيّ؛ وعليه يمكن القول إنَّ الأنسنة هي نزعة أو حركة فلسفيّة قديمة ذات أصول متمرّدة وقابليّة تطوّرية تعطي للإنسان والقيم الإنسانيّة الثقة المطلقة في تدبير كلّ ما يتعلّق به، وتروم سحب المركزيّة الإلهيّة وجعلها بشريّة.

ثانيًا: نشأة الأنسنة

١- نشأة الأنسنة في الفكر الاستشراقيّ

لا شكّ في أنَّ الجذور الأولى لنظريّة الأنسنة في الفكر الغربيّ مشتقّة من الكلمة اللاتينيّة «Humanism» والتي ظهرت بوصفها مصلحًا لأوّل مرّة عام١١٢٠م[٣]، الذي يدلّ على الصفات الإنسانيّة، في حين أطلقها أحد علماء التربية الألمان عام ١٨٠٨م

١- حنفي، مصطفى، النزعة الإنسانيّة وإرث الأنوار، ٥٧.

٢- شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، ١٠.

٣- ينظر: الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، ١٨٩.

نظامًا تربويًّا تحت مسمى النزعة الإنسانويّة دلالة على قيمة الإنسان ومكانته[١]، إنَّ للصراع القائم بين الكنسية والعلم الحديث أثرًا في تغذية النزعة الإنسانيّة، فمثّلت الكنيسة الفكر اللاهوتي الدينيّ ومثّل أنصار العلم الحديث الفكر الإنسانيّ متأثّرين بفلاسفة اليونان القدماء أمثال بروتاغوراس[٢]، وحكمته الرامية إلى أنَّ «الإنسان هو المقياس لكلّ الاشياء»[٣]، إنَّ هزيمة الكنيسة ووهنها أمّا النظريّات العلميّة الحديثة أدّى إلى مقت الفكر اللاهوتيّ وحصره في زوايا المدارس الكهنوتيّة الخاصّة في قبال انتشار المدارس الفلسفيّة المدعومة من قبل السلطة العلمانيّة؛ وعليه أصبحت الفلسفة دين العالم الجديد[٤]، وكان من أوائل المنظّرين لفكرة الأنسنة في العصر الحديث الفيلسوف الألمانيّ نيتشة في دراساته التي تشير إلى اختفاء الله جلّ شأنه من ساحة الفكر الأوروبيّ[٥]، وهذا يعدّ باكورة العمل الأولى للاهتمام بالنتاج الإنسانيّ في قبال العمل الإلهيّ.

لم يكتف الفكر الأوروبيّ بتبنّي نزعة الأنسنة؛ بل سعى إلى تصديرها عالميًّا بحيث تتجاوز حدود الأديان والطوائف، وبغير ذلك يراها تفقد إنسانيّتها وقيمتها، فكانت مدينة باريس مركز حركة الأنسنة في عصر التنوير بعد إن تقاربت وجهات نظر العلماء حول النزعة الإنسانيّة وإبراز قيمة الإنسان، فكان روّاد عصر التنوير من أبرز الداعين إلى نشر الأنسنة كمذهب جديد في العالم أجمع، وخاصّة بعد اكتشاف العالم الجديد والانفتاح على العالم القديم[٦].

ويظهر أنَّ المسار التاريخيّ لحركة الأنسنة في الفكر الغربيّ قد مرّ بمراحل عدّة،

١- موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، م.س.

٢- بروتا غوراس، هو فيلسوف يونانيّ ولد عام ٤٨٧ ق.م، وكان زعيم الفكر السوفسطائيّ في القرن الخامس قبل الميلاد. وتُعتبر أفكار بروتاجوراس هي أساس أفكار السوفسطائيّين. كان يعتقد أنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء، أي أنّ الخير والشر الصحّ والخطأ، كلّها يجب أن تُحدد بحسب حاجات الكائن البشريّ، تُوفيّ عام ٤٢٠ ق.م. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

٣- ينظر: موسوعة لالاند الفلسفيّة، لالاند، ٥٦٩.

٤- ينظر: أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتوحيدي، ٢٤.

٥- الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، ٢٤.

٦- ينظر: عاطف، أحمد، النزعة الإنسانيّة دراسات في النزعة الإنسانيّة في الفكر العربيّ في العصر الوسيط، ٢٤.

ففي العصر القديم أو العصر الكلاسيكيّ كانت الثقافة اليونانيّة لمفهوم الأنسنة حاكمة، وهي ردّة فعل فلسفيّة ضدّ آلهة الإغريق كما هو حال الفلسفة الرواقيّة التي كانت تمجّد الجنس البشريّ وغيرها، أمّا في العصور الوسطى، فكانت الأنسنة في صراع ضدّ اللاهوت المسيحيّ، فكان المناهضون للكنيسة هم من يحمل لواء الأنسنة، ولم يكن حال عصر النهضة الأوروبيّة بأفضل من غيره، فظهرت الأنسنة حركة فلسفيّة تركّزت في إيطاليا، لاسيّما عند من يُعرفون بالإنسانيّين، وهم أساتذة الأدب الكلاسيكيّ وطلبتهم، ثمّ كانت الأنسنة في أوج ازدهارها في عصر التنوير؛ لا سيّما بعد ضعف سيطرة الكنيسة وانهزامها أمام كثرة المناوئين لها. لقد كانت الأنسنة حاضرة في كتابات المنظّرين الأوروبيّين وعلماء الاجتماع الذين يرون أنّ الإنسان قادر على سبر أغوار الكون وبخاصّة مع تسارع التطوّر العلميّ، ثمّ العصر الحديث، فقد توالى صدور البيانات الإنسانويّة التي ترى في الإنسانويّة دينًا جديدًا يهدف إلى التعالي وتجاوز الأديان ذات الأصل الإلهيّ، ومن المؤكّد أنّ لكلّ عصر محاولات لتصدير الأنسنة إلى المجتمعات الأخرى، وهذا ما حرص عليه المستشرقون في دراستهم للوسط العلميّ العربيّ.

٢- نشأة الأنسنة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أمّا على مستوى الفكر الإسلاميّ، فيمكن القول إنَّ الأنسنة لم تكن غائبة عند قدامى علمائهم، فقد وجدت إشاراتها الأولى في كتابات بعض الفلاسفة المسلمين كالرازي (ت ٤٠٦هـ)، والتوحيدي (ت ٤١٤هـ)، وابن سينا (٤٢٧هـ)، وابن خلدون (٨٠٨هـ)، لم تكن هذه الفكرة يومًا على مستوى الدعوة إلى القطيعة بين العمل البشريّ والإلهيّ كما هي في الفكر الأوروبيّ، إلّا أنَّ هذا الحال لم يدم طويلاً، فقد تتلمذ بعض المفكّرين العرب في بعض جامعات الغرب ليزرعوا في قلوبهم نزعة الأنسنة الغربيّة وينبروا للدفاع عنها وبثّها في أوساطهم العلميّة، وعلى الرغم من أنَّهم نقّبوا عن جذور الأنسنة في الفكر العربيّ، إلّا أنَّ محاولاتهم بقيت تنبعث منها روح الأنسنة في الفكر الغربيّ. ويعدّ أركون من أوائل المفكّرين العرب الذين يُنسب إليهم نشر الأنسنة في الفكر العربيّ في أطروحته: «نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ

جيل مسكويه والتوحيدي»، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه استقاها من الكتابات الاستشراقيّة التي سبقته في هذا المجال[١]، وهنا دخلت الأنسنة الغربيّة في الفكر العربيّ بصورة رسميّة عبر تلك السلطة المضمرة التي مثّلت في حقيقتها معركة فكريّة ضدّ الإسلام، وهذا بتصريح أرباب الشأن أنفسهم «ولكي أمثّل على ما قدّمته في معاركي من أجل الأنسنة»[٢]، ويكرّرها في قوله: «إنَّ الهدف الأوّل من كلّ معاركي من أجل الأنسنة إذنْ هو وضع الفكر الإسلاميّ في أزمة روحيّة فكريّة»[٣]، فإذا كان أركون طرفًا في معركة، فإنَّ طرفها الآخر المسلمون وفكرهم وكتابهم -القرآن الكريم- ثمّ سرى هذا الفكر الدخيل إلى كثير من الحداثيّين العرب الذين درسوا في الجامعات الغربيّة كنصر حامد أبو زيد: «هكذا لا ألتقي بنفسي وإنسانيّتي إلاّ بالخروج كلّيًّا من النظرة الدينيّة الوحدانيّة»[٤]، ولم يختلف الحال كثيراً عند علي حرب الذي روّج لعمليّة الأنسنة في كتاباته عن كيفيّة غياب الإنسان في الفكر العربيّ وحضوره الفاعل في غيره من الثقافات[٥]، وكذلك الحال عند صادق جلال العظم الذي ألّف كتابًا في النزعة الإنسانويّة حمل عنوان: «الإسلام والنزعة الإنسانويّة العلمانيّة» الذي أرجع فيه جذور الأنسنة التي يروم الحديث عنها إلى الفكر الغربيّ دون وجل ولا تردّد، وكأنَّه يفصح عن إملاء تلك الرغبة عليه[٦]. وتستمرّ المحاولات الرامية إلى ترسيخ النزعة الإنسانيّة في الفكر العربيّ المعاصر على غرار النهج الأوروبيّ؛ مما يعزّز فكرة أنَّ السلطة الاستشراقيّة حاكمة في هذا المضمار العلميّ، لا سيّما بعد أنْ علمنا أنَّ جُلّ المستشرقين الذين كان الحداثيّون العرب يدرسون تحت أيديهم من دعاة الحركة الإنسانويّة.

لقد راعى القرآن الكريم جانب الإنسانيّة وجعل الإنسان كائنًا مكرّمًا، وأشار إلى

١- ينظر: أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، ٦.

٢- أركون، محمد، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخيّ نقديّ، ٢٦.

٣- م.ن، ٤٥.

٤- نقلاً عن: الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ٦٠.

٥- ينظر: حرب، علي، فتوحات العولمة ومأزق الهويّة، ٧٥.

٦- العظم، صادق جلال، الإسلام والنزعة الإنسانويّة العلمانيّة، ٦.

هذه الحقيقة الجليّة في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهم فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهم عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ (الإسراء: ٧٠). مؤكّدًا على أنّ الكرامة هي صفة أصيلة في النوع الإنسانيّ، وعلى أنّ هذه الصفة تشمل جميع الناس الذين يرجعون في أصلهم الإنسانيّ إلى بني آدم دون استثناء، وليس هناك صنف من البشر خارج عن هذا الأصل الإنسانيّ المشترك، وهنا تفترق الإنسانيّة في المفهوم القرآنيّ الدالّ على التكريم والتنعيم في إطار الضوابط الإلهيّة عنها في المفهوم الغربيّ الدالّ على إلغاء المقدّس وإحلالها مكانه، مما يظهر الأثر الاستشراقيّ المقصود على من ذهب إلى المفهوم الثاني وأهمل الأوّل.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في أساليب أنسنة النصّ القرآنيّ

أوّلًا: سلطة الاستشراق في أنسنة المصطلحات القرآنيّة

١- أنسنة المصطلحات القرآنيّة عند المستشرقين

لقد كانت هذه الآليّة باكورة العمل الاستشراقيّ فيما يتعلّق بأنسنة النصّ القرآنيّ؛ لأنَّ المستشرقين حريصون على بثّ أفكارهم في الدرس القرآنيّ، لاسيّما بعد أنْ وقفت البنية المعرفيّة للنصّ القرآنيّ حاجزًا أمام أفكارهم وتوجّهاته المريبة؛ لذا فقد توجّه المستشرقون إلى استعمال هذه الآليّة، أي أنسنة المصطلح القرآنيّ، وذلك عبر مصطلحات جديدة تتناغم مع دراساتهم وأفكارهم، مما حدا بالمستشرقين إلى إطلاق مصطلحات لا أساس لها في محاولة لتغيير البنية المعرفيّة للتراث الإسلاميّ، وهذا هو حال ريتشارد بل[1]، في كتابه «مقدّمة القرآن»، حيث طبّق هذه التقنية بدقّة فأطلق جملة من المصلحات الجديدة، مستبدلاً بها بعض مفاهيم التراث الإسلام كان أهمّها استبدال مصطلح السيرة النبويّة بمصطلح «الموقف التاريخيّ»؛ لأنَّ القول بالسيرة النبويّة يعنى الاعتراف والإذعان بها، وهذا ما لا يرضي المستشرق؛ مما حدا به

١- ريتشارد بل، مستشرق بريطانيّ، ولد عام ١٨٧٦م، درس في جامعة أدنبره قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزيّة ترجمة موثوقة في السنوات ١٩٣٧-١٩٣٩. وله كتاب أصل الإسلام في البيئة المسيحيّة. ومحاضرات غانينغ. جامعة أدنبره في عام ١٩٢٥، تُوفيّ عام ١٩٥٢. ينظر: https//www.iicss.iq/?id=14&sid=1071

إلى استبدال المصلح وإحلال آخر مكانه، وكذلك الحال عندما أطلق مصطلح «نموّ القرآن»، وهو مصطلح غريب استبدله بعمليّة النزول التدريجيّ للقرآن، فعمليّة النموّ عمليّة تنطبق على كلّ الاشياء الماديّة كنمو البشر مثلاً، فأطلقها على القرآن ليزيل البنية المعرفيّة لعمليّة النزول المنجّم وأنسنة المصطلح بإحلال كلمة النمو ذات البعد الماديّ، واستمرّ الحال عنده في تطبيق عمليّة الأنسنة على المصطلحات القرآنيّة؛ إذ استبدل كلمة الترتيب حسب أسباب النزول بعبارة «الترتيب الزمنيّ للقرآن»، حتّى يتخلّص من ثقل المصطلح العقديّ ويتمتّع بحرّيّة في التفسير، فمصطلح الترتيب حسب أسباب النزول يعني أنَّ النصّ قد تكامل في عهد النبيّ ﷺ حسب الوقائع التي استوجبت نزول القرآن، أمّا كلمة الترتيب الزمنيّ، ففيه إشارة إلى أنَّ النصّ القرآنيّ لم يكتمل في عهد النبيّ ﷺ، بل استمرّ إلى أكثر من ذلك[١]، وقد سار المستشرق بلاشير على خطى سابقه في ابتداع مصطلحات جديدة ليتخلّص من عقبة البنية المعرفيّة للمصطلح القرآنيّ، كان أهمّها مصطلح «التحديد النهائيّ للقرآن» كدلالة على عمليّة جمع القرآن في زمن الخليفة الثالث؛ لأنَّ كلمة تحديد تخلو من الثقل العقديّ، أي أنَّه قابل للزيادة والنقصان وغيره فأطلقها المستشرق في محاولة لأنسنة عمليّة الجمع[٢]، ويبدو أنَّ عمليّة أنسنة المصطلح منهجًا متجذرًا عند بعض المستشرقين كاستبدال «القرآن» بمصطلح «الوثيقة» الذي يشير إلى إمكان تحريرها من قبل أيّ شخص، وهذا ما يشير إلى السمة البشريّة للقرآن، وأطلق على اللغة العربيّة اسم اللغة الدينيّة، ولم يطلق عليها لغة القرآن؛ لأنَّ فيه تبجيلاً لها، كما أطلق على التفسير تسميات ذات صبغة يهوديّة، فمثلاً التفسير الموضوعيّ استبدله بمصطلح «التفسير الهالاخيكيّ» والتفسير اللغويّ استبدله بمصلح التفسير المازورتيكيّ، وتفسير القصص القرآنيّ أطلق عليه اسم التفسير الهاجاديّ، وأخرى التفسير التلموديّ[٣]، وكل ذلك في محاولة يائسة لأنسنة النصّ القرآنيّ عبر تغيير المصطلحات القرآنيّة، ومن أهمّ مظاهر

١- ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، ١٠١-١٠٦.

٢- م.ن، ١١٥.

٣- ينظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ١٧٢-١٧٣.

أنسنة المصطلح هو محاولة المستشرقة كريستينا نيلسون[١]، التي أطلقت على النصّ القرآنيّ تسمية «الظاهرة القرآنيّة»، بدلاً من النصّ القرآنيّ، وهي تسمية لا تخلو من الغرضيّة؛ لأنَّها عدّت القرآن ظاهرة صوتيّة، أي أنَّها كانت تنظر إلى النصّ القرآنيّ على أنَّه نصّ شفويّ في إشارة إلى عدم تدوينه في العهد النبويّ[٢]، وهذا ما يساعدها على أخذ مساحة واسعة في الدرس القرآنيّ.

وعلى هذا المنوال سار مستشرقون كثر أمثال أنجليكا نويفرت التي أشير إلى دراستها في الفصل الاول، والتي حرصت هي الأخرى على استعمال مصطلحات ذات بعد إنسانيّ عبر ترأسها لمشروع استشراقيّ ألماني اسمه «موسوعة القرآن» أو «Corpus Corani» وتعني «الجسد القرآنيّ» وهو بحد ذاته مشروع يوحي بأنسنة النصّ القرآنيّ، فهو مشروع ينظر للقرآن على أنَّه تطوّر خلال مدّة زمنيّة معيّنة، فهو يبحث في تاريخ تكوينه عبر جمع المخطوطات القديمة ومقارنتها[٣]، لقد أكّدت المستشرقة في مشروعها على استعمال عبارات خاصّة في محاولة أنسنة النصّ القرآنيّ، منها «الصوت القرآنيّ» في إشارة إلى القرآن الشفويّ، وكذلك «الخطاب الشعائريّ»، بدلاً من النصّ القرآنيّ في إشارة إلى أنَّ القرآن تطغى عليه الممارسات الشعائريّة[٤]، وبهذا الاتجاه يذهب المستشرقون إلى تأسييس منهج خاصّ يسعى إلى عمليّة أنسنة النصّ القرآنيّ عبر استبدال مصطلحاته الأصيلة بأخرى بشريّة لتعطي لهم المعنى المراد لا المعنى القرآنيّ، وبالوقت نفسه ليرسّخوا سلطتهم الفكريّة في الحقل القرآنيّ عبر تلامذتهم السائرين على أثرهم كما سيأتي.

١- كريستينا نيلسون، مستشرقة وباحثة أمريكيّة، ولدت عام ١٩٤٥م، زارت مصر وانبهرت بتلاوة القرآن الكريم فتخصّصت في المجال القرآنيّ تدربت على تلاوة القرآن الكريم، لها عدّة مؤلّفات، منها كتاب فنّ تلاوة القرآن الكريم صدر عام ٢٠١٠م. ينظر: بوعود، أحمد، البنية الصغرى للنصّ القرآنيّ مدخلاً لتاريخ القرآن عند أنجليكا نويفرت، ١٨٩.

٢- القرآن كظاهرة صوتيّة في دراسة استشراقيّة منصفة، مقال منشور على موقع
https//fanack.com/ar/religion-ar/the-quran-as-a-phonetic-phenomenon-in-a-fair-orientalist-study~208212/

تمّ الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢٢/١٠/٤

٣- ينظر: الوائلي، عامر عبد زيد، دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت، ٤٠-٤٤.

٤- ينظر: م.ن، ٤٤.

٢- موقف رواد الدراسات القرآنيّة من أنسنة المصطلحات القرآنيّة

لقد فعل الاستشراق فعلته في مضمار أنسنة النصّ عبر إرساء قواعد سلطته في أنسنة المصطلحات القرآنيّة من خلال إزالة الستار بين العقل الإسلاميّ والمفاهيم الغربيّة؛ مما جعل المفاهيم الغربيّة تسيطر على العقل المسلم وتبعده عن بنائه المعرفيّ؛ ومما أدّى به إلى الوقوع في استلاب شبه تامّ، وذلك عبر الترويج لمنهجيّة استبدال مفاهيم التراث الإسلاميّ بمفاهيم مستوردة حديثة، وقد ساعد الغربيّين في هذه العمليّة جملة من رواد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وكانت هذه الفكرة في الوسط العلميّ تسير في اتجاهين الأوّل: استيراد المفاهيم الغربيّة كالعصريّة والليبراليّة والحداثة والعلمانيّة وغيرها من المصطلحات التي حرص الحداثيّون على تبنّيها ونشرها والترويج لها، والثاني: هو ابتداع مصطلحات جديدة وزجّها في الوسط القرآنيّ أسوة بالفكر الاستشراقيّ، فعمد جملة من أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة إلى توليد مصطلحات جديدة واستبدالها بمفاهيم التراث، فمثلاً استخدم أركون مصطلح «النصّ التأسيسيّ» في إشارة إلى النصّ القرآنيّ، ومصطلح «النصّ الثانويّ» في إشارة إلى السنّة الشريفة، كما استخدم مصلح «الخطاب النبويّ» مكان «الخطاب الإلهيّ»؛ إذ يقول: «مصطلح الخطاب النبويّ كان قد بلور انطلاقًا من التحليل الألسنيّ والسيميائيّ الصرف للخطاب الدينيّ المتجلّي في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن ثمّ فهو ينطبق على المجموعات النصّيّة الثلاث، وهذا يعني أنَّ الكتب الثلاث تتميّز بخصائص لغويّة وسيمائيّة دلاليّة متشابهة ومشتركة»[١]، وفي إطار نقد هذه التقنية «وليس هذا المصطلح من نحت يده، وإنَّما اجتلبه اجتلابًا من دائرة المنهج الألسنيّ السيميائيّ الذي طبّق على التوراة والإنجيل... وهذا اعتراف من أركون بأنَّ المصطلح قد نشأ في بيئة غربيّة خالصة وبمناهج ألسنيّة وافدة»[٢]، ويستمرّ إفراطه في عمليّة التلاعب بالمصلحات القرآنيّة عبر إطلاقه تسمية «المدوّنة الرسميّة المغلقة» على القرآن الكريم، لأنَّ في كلمة مدوّنة إشارة إلى القرآن الشفويّ وعمليّة

١- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٧٨.

٢- الريسوني، قطب، النصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآنيّ، ٢٣٠.

نقله إلى التدوين في المصحف، بل والتشكيك في تلك العمليّة. وما يفنّد هذا الزعم هو التدوين في العهد النبويّ، وكذلك تلازم القراءة والتدوين جنبًا إلى جنب، وهي في الحقيقة فرية واهية من أركون استقاها من أستاذه بلاشير[١]، أمّا كلمة رسميّة، فهي تشير إلى حقبة الجمع العثمانيّ وما رافقها من تجاذبات سياسيّة، وقد شرع بنفسه في بيان هذه المفردة بقوله: «رسميّة لأنَّها ناتجة عن جملة من القرارات المتّخذة من قبل سلطات روحيّة تعترف بها الجماعة»[٢]، ويضيف هاشم صالح «إنَّ القرآن لم يثبت كما نظنّ في عهد عثمان، وإنَّما ظلّ الصراع حوله محتدمًا حتّى القرن الرابع الهجريّ»[٣]، وهذا رأي شاذّ لأحد المستشرقين تمّت مناقشته مسبقًا[٤]، وقد كرّره صالح مفصحًا عن عقيدته وعقيدة أستاذه حيال القرآن، أمّا لفظة مغلقة فهي تعني أنَّ المصحف صار تامًّا بعد الإقرار الرسميّ، أمّا قبله فبالإمكان أنْ تضاف عبارات أو تحذف أخرى؛ إذ يقول: «مغلقة لأنَّها لا يسمح لأيّ كان أنْ يضيف أو يحذف كلمة أو يعدل في قراءة في المجموعة المدوّنة»[٥]، وفي هذا إشارة واضحة إلى السلطة الاستشراقيّة الرامية إلى تبديل المصطلحات وإحلال أخرى مكانها لنزع القداسة عن النصّ القرآنيّ وتحويله إلى نصٍ بشريًّا. ولعلّ أركون رائد هذا الأمر في الدراسات القرآنيّة المعاصرة؛ إذ حرص كلّ الحرص على تبنّي تلك الآليّة بقوله: «إنّ عمليّة النقل من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشريّ تقوم على عمليّات منهجيّة خاصّة تلعب على تغيير المفاهيم والمصطلحات... واستبدال مفاهيم أخرى مقرّرة بأخرى جديدة من صنع الإنسان، كاستبدال «العبارة» مكان «الآية»، واستبدال مصطلح «نزول القرآن» بالظاهرة القرآنيّة»، و«الخطاب النبويّ» مكان «الخطاب الإلهيّ»[٦]، وبهذا حاز أركون على وسام السبق في أنسنة المصطلح القرآنيّ الذي كان رائدها في الدراسات القرآنيّة المعاصرة ليسير على هذا النهج الجابريّ، مستبدلاً عمليّة الجمع بمصطلح

١- الريسوني، قطب، ينظر: النصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ٢٣٠

٢- أركون، محمد، نافذة على الإسلام، ٥٧- ٥٨.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١١٥.

٤- ينظر: سلمان، علي شاكر، البحث التفسيريّ عند الامامية في دراسات المستشرقين، ١٧٦.

٥- أركون، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٩٩.

٦- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٣٩-٥٥. الطعّان، أحمد إدريس، والعلمانيّون والقرآن الكريم، ٧٨٨.

«مصحّفة»، أي جعل القرآن في مصحف، وهو منهج استشراقيّ يرمي إلى عدم الجمع في العهد النبويّ[١]، ثمّ يطلق الجابري على القرآن مصطلح الظاهرة القرآنيّة ويقصد به مصطلحًا عامًّا يشمل كلّ ما يتعلّق بفهم القرآن الكريم أو تصوّر أحد موضوعاته[٢]، وبهذا تغدو سلطة الاستشراق في أنسنة المصطلح القرآنيّ واضحة المعالم عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

ثانيًا: النصّ القرآنيّ بين القداسة وعدمها

١- قداسة النصّ القرآنيّ عند المستشرقين

إنَّ النظرة التي تحكم السياق الاستشراقيّ في التعامل مع النصّ القرآنيّ نظرة خالية من القداسة، فالمستشرقون قد تعاملوا مع كتبهم المقدّسة عبر نزع ثوب القداسة وإخضاعها للنقد والمناهج الدراسيّة البشريّة، فلا ريب أنَّ تعاملهم مع النصّ القرآنيّ لا يخرج عن هذا الإطار، وخير دليل على تعامل المستشرقين مع النصّ القرآنيّ كأيّ نصّ بشريّ آخر هو مجال الترجمة، فمثلاً حرص المستشرقون على ممارسة الترجمات القرآنيّة بعيدًا عن طابع القداسة الذي يحفّ النصّ القرآنيّ، فأوّل ترجمة للقرآن الكريم كانت في عام ١١٤٢م في دير كلوني[٣]، وهي البذرة الأولى التي تعامل بها المستشرقون مع النصّ القرآنيّ بعيدًا عن القداسة؛ لأنَّها مُنيَت بأخطاء فادحة، ثمّ توالت الترجمات الأخرى للقرآن الكريم، وأهمّها الترجمة المشتركة بين المدرسة الألمانيّة والإنجليزيّة في عام ١١٤٣م، أي بعد عام واحد من الترجمة المذكورة والتي تبنّاها المستشرقون روبرت كيتون[٤]، وهرمان دالتا[٥]، التي حملت اسم شريعة

١- ينظر: طرابيشي، جورج، إشكاليّات العقل العربيّ، ٦٠.

٢- ينظر: خالد، بلمصابيح، مصطلح الظاهرة القرآنيّة في المنظور الحداثيّ، ١٣٣.

٣- دير كلوني، هو دير بندكتي أطلق حركة إصلاحيّة لدعوة أوروبا إلى المسيحيّة، كان يمثّل مع بقيّة الأديرة الأخرى قوّة الديانة المسيحيّة في القرن العاشر والحادي عشر الميلاديّ حدثت فيه أوّل ترجمة للقرآن الكريم. ينظر: الزيدي، ١/ ٢٨٩.

٤- روبرت كيتون، مستشرق وعالم فلك ومترجم وكاهن ودبلوماسي إنكليزيّ، ولد عام ١١١٠م، نشط في إسبانيا، ترجم العديد من الأعمال العربيّة إلى اللاتينيّة، بما في ذلك الترجمة الأولى للقرآن في أوّل ترجة إلى لغة غربيّة بين ١١٤٤ و١١٥٧، وتُوفيّ عام ١١٦٠م ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٥- هرمان دالتا، مستشرق وراهب بندكتي، عيّن رئيسًا لشمامسة سرابيلونا، ثمّ راعيًا لكنيسة شيني، ثمّ أسقفًا على استورجه، واهتمّ بالفلسفة وكتب عنها، وليست له آثار مباشرة في التنصير وترجمة القرآن ينظر: العقيقي، المستشرقون، ١/ ١١٣-١١٤. وينظر: النملة، علي بن إبراهيم، كتاب المستشرقون والتنصير، ١٥٩.

العرب، والتي احتوت على مغالطات لغويّة وإسقاطات تفسيريّة خاطئة في خطوة لنزع القداسة عن النصّ الدينيّ[١]، والغريب في هذه الترجمة أنَّها غيّرت اسم القرآن الكريم إلى شريعة العرب لتكسر حاجز القداسة القرآنيّة، وعلى هذا المنوال سارت كثير من ترجمات القرآن الكريم [٢].

أمّا على مستوى الدراسات الداعية إلى خرق جانب القداسة، فقد ذهب المستشرقون إلى العمل على تأييد هذا الجانب أمثال جولدتسيهر الذي يفترض خطّة لانتقال المسلمين من الجانب المغلق إلى الحضارة المدنيّة، ومن أهمّ جوانبها هي خرق قداسة النصّ القرآنيّ والتعامل معه بطريقة نقديّة[٣]، وكلود كاهن هو الآخر يدعو إلى نزع القداسة عبر الدعوة إلى تفسير القرآن الكريم بناءً على معطيات العلوم الإنسانيّة المعاصرة في الغرب، وهذا يتطلّب نزع قداسة النصّ القرآنيّ؛ إذ يقول: «إنَّ تطوّر الدراسات القرآنيّة بالغرب في أواسط القرن العشرين قد حدث تحت تأثير التقدّم الملحوظ في تفسير الكتاب المقدّس وتحت تأثير النظريّات الأدبيّة، إنَّ أثر العلوم الإنسانيّة، وخاصّة علم دراسة المجتمعات البدائيّة الأنثربولوجيا وعلم تاريخ الأديان بدأ يظهر في مجال تفسير القرآن بالغرب، مثل البحث عن دور الشعارات والرموز الدينيّة دور الوجدان ودور الأساطير المرتبطة بالدين...»[٤].

وهنا يمكن القول إنَّ تعامل المستشرقون مع عمليّة القداسة التي تحف النصّ القرآنيّ بطريقة مجحفة نابع أفكارهم الشخصيّة وتجاربهم العقدية إبان دراستهم للكتب المقدّسة التي أثبتت الدراسات الفليولوجيّة أنَّها من تأليف تلامذة الأنبياء؛ مما جعل حاجز القداسة لتلك الكتب ينهار أمام حركة التمرّد الغربيّ ضدّ الكنيسة، أمّا بالنسبة للنصّ القرآنيّ فحاجز القدسيّة محفوظ بنصوص القرآن وعباراته التي رافقت التنزيل نفسه، فكثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى طابع القدسيّة للنصّ الكريم كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالقرآن الْعَظِيمَ**﴾ (الحجر: ٨٧)، وقوله

١- ينظر: عبود، فاطمة علي، نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان، ٧٠.

٢- م.ن، ٧١.

٣- ينظر: بوقفة، جمعي، موقف المستشرقين من تفسير القرآن الكريم ومقاربتهم التجديديّة، ٧٧.

٤- نقلاً عن: هرماس، عبد الرزّاق، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ج١٥، ٩٧.

تعالى: ﴿**وَالقرآن الْحَكِيمِ**﴾ (يس: ٢)، وقوله تعالى: ﴿**ق وَالقرآن الْمَجِيدِ**﴾(ق: ١)، وكلّ هذه عبارات تقديس أطلقها الله تعالى على كتابه الكريم[١]، فأيّ كلام للمستشرقين بعد ذلك، ولا أخال أنَّ المستشرقين لم يكونوا مدركين للقدسيّة إلّا أنَّهم يؤسّسون لمنهج خاصّ لدراسة النصّ القرآنيّ عبر استبعاد موضوع القدسيّة من حسابات الدارس القرآنيّ ليسوّغ لهم تمرير أهدافهم وإرساء سلطتهم.

٢- موقف رواد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من قداسة النصّ القرآنيّ

لقد دخل أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة إلى حقل قداسة النصّ القرآنيّ بعقليّة غربيّة بحتة، تاركين وراءهم كمًّا هائلاً من التراث الإسلاميّ الدالّ على القدسيّة، فكانت نظرتهم إلى النصّ القرآنيّ مجرّدة من طابع القداسة والاحترام كونه منتجًا أرضيًّا، ولم يكتفوا بذلك، بل كانت جهودهم موجّهة ورامية إلى نزع حلّة القداسة عن النصّ القرآنيّ بأيّ وسيلة، وهنا راح أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة يتسابقون في إظهار السلطة الاستشراقيّة التي زُرِعت فيهم، وكان أركون كعادته يحتلّ موقع الصدارة في تقبل السلطة الاستشراقيّة وبسطها في دراساته الرامية إلى إظهار الفكر الغربيّ بحلّة إسلامية جديدة؛ لاسيّما في مجال نفي قداسة النصّ القرآنيّ ويقول في هذا الصدد: «ينبغي تفحّص كلّ مكانة العامل الدينيّ والتقديسيّ والوحي ودراستها على ضوء النظريّات الحديثة للمعرفة»[٢]، ويضيف أيضًا: «وفي هذا المستوى الأيديولوجيّ المتطرّف الذي لم يتمّ تجاوزه حتّى الآن يتأسّس التوتّر بين العنف والمقدّس والحقيقة»[٣]، في محاولة إظهار أنَّ طابع القداسة إنمَّا تأسّس في جوّ خاصّ، أي أنَّه خال من القداسة في الأصل، لكنّها أسدلت عليه لاحقًا ومن ثمّ يذهب إلى إعادة النظر في مسألة المقدّس «ينبغي إعادة النظر بكلّ تقويماتنا وتصوّراتنا المتعلّقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، عندئذٍ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافيّة الكبرى المتمثّلة في

١- ينظر: الطباطبائيّ، الميزان، ١٢/ ١٩٢، ١٧/ ٦٢، ١٨/ ٣٣٨

٢- أركون، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ١٨٣.

٣- أركون، الأنسنة والإسلام، ٤٠.

الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادّيّة والعضويّة التي لا يزال العلم الحديث يواصل اكتشافها»[١]، وهنا يظهر الهدف الحداثيّ ومن ورائه الاستشراقيّ، وهو نفي دوائر التعالي والقداسة وإخضاع النصّ للدعامات المادّيّة عبر التعاطي مع النصّ على أنَّه نتاج مخيال فرديّ.

وتستمرّ معركة نزع القداسة في الوسط القرآنيّ المعاصر لتصل إلى خالدة سعيد التي تقول: «عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزّاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصليّة فيه، وردّه إلى حدود الموروث التاريخيّ، فيؤكّدان أنَّ الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أنْ يحيله إلى موضوع للبحث العلميّ والنظر، كما يملك حقّ إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحقّ نزع الأسطورة عن المقدّس، وحقّ طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة»[٢]، وبهذا فإنَّها تبيّن الجذور الأولى لعمليّة نزع صفة القداسة عن النصّ القرآنيّ على مستوى الدراسات القرآنيّة المعاصرة، كما أنّها بيّنت روّاد تلك الحركة.

وعلي حرب لم يتخلّف عن تلك المعركة، ليؤكّد سيره على خُطى سابقيه، قائلاً: «كيف نقرأ النصوص قراءة نقديّة تاريخيّة ونزعم أنَّنا لا ننزع صفة التعالي والقداسة، لامجال إذًا للمداورة والالتفات...»[٣]، وعليه فإنَّ أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة، لاسيما المنادين بإعادة قراءة النصّ الدينيّ أو ما يطلق عليه مصطلح القراءة الجديدة إنمَّا هو في واقعه يتضمّن نزع القداسة عن النصّ الدينيّ ليتم ممارسة النقد عليه أو إخضاعه للمناهج النقديّة أسوةً بالكتب المقدّسة، «فالقراءات الحداثيّة لا تريد أنْ تُحَصّل اعتقادات من القرآن، وإنمَّا تريد أنْ تمارس نقدها على هذه الآيات»[٤]، وعليه فإنَّ التخلّص من القيم الدينيّة صار أمرًا محتومًا في نظر العلمانيّين: «إنَّ العلمانيّة هي نزع القداسة عن الدين أي عن المقدّس، ولكنّها جعلت من المادّيّ والدنيويّ غير

١- أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، ٢٦.

٢- سعيد، خالدة، الملامح الفكريّة للحداثة، ٢٦.

٣- حرب، علي، نقد النصّ، ٧٧.

٤- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ١٧٦.

المقّدس مقدّسًا أيضًا»[١]، بحيث يُعدّ أيّ تفكير خارج قدسيّة المادّة تفكيراً ظلاميًّا في نظرهم[٢].

وفي إطار الردّ على تلك السلطة ونقدها يمكن القول إنّ عمليّة التقديس هي منهج إلهيّ استعمله القرآن الكريم مع الكتب السماويّة ففي تقديس التوراة قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ**﴾ (المائدة: ٤٤)، وفي مديح الإنجيل قال تعالى: ﴿**آتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُور**﴾ (المائدة: ٤٦) كما استعمله مع القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ**﴾ (البروج: ٢١)، إلى جانب التناقض الواضح الذي مُني به روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة؛ إذ يعتقدون بقدسيّة الكتب السابقة وينعتونها بـ«الكتاب المقدّس» ويحاولون نزع القداسة عن القرآن لا ريب أنَّه منهج مقصود تقف وراءه أيادٍ غربيّة.

ثالثًا: أنسنة النصّ في إهمال عبارات الاحترام والتقديس

١- إهمال عبارات التقديس عند المستشرقين

ليس غريبًا أن يهمل المستشرقون عبارات الاحترام والتقديس في التراث الإسلاميّ، سواء إذا كانت تطلق على النصّ القرآنيّ نفسه أم كانت تطلق على الشخصيّات الدينيّة كلفظ الجلالة أو اسم النبيّ ﷺ، وذلك لكونهم ينطلقون من خلفيّات عقديّة لا صلة لها بالتراث الإسلاميّ، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّهم لا يعتقدون بأنَّ القرآن الكريم نصّ سماويّ، فحرصوا على رفع تلك العبارات إبان دراساتهم القرآنيّة، ولا نُغالي إذا قلنا إنَّ هذا المنهج هو ديدن الجمع الكثير من المستشرقين الخائضين في الحقل القرآنيّ، منهم من صرّح بذلك، كالمستشرق مونتجمري وات في كتابه محمّد في مكّة، مفصحًا عن منهجه في التخلّي عن ألفاظ القداسة وعبارات الاحترام قائلاً: «فيما يتعلّق بالمسائل الفقهيّة التي أثيرت بين المسيحيّة والإسلام، فقد جهدت في اتخاذ موقف محايد منها، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن الكريم كلام الله أو

١- الميسري، عبد الوهاب، العلمانيّة تحت المجهر، ٨٨.
٢- م.ن، ٨٩.

ليس كلامه امتنعت عن استعمال تعابير مثل «قال تعالى» أو «قال محمّد ﷺ». في كلّ مرّة أستشهد فيها بالقرآن أقول ببساطة يقول القرآن»[١]، وبهذا حرص المستشرقون أثناء تعاملهم مع النصّ القرآنيّ على إهمال تلك العبارات عمدًا بغية أنسنته.

أمّا في مجال تعاملهم مع الأسماء المقدسة في التراث الإسلاميّ كاسم القرآن الكريم، فقد جاء مجرّدًا أيّ لفظ تكريميّ من أو عبارة تعظيم، وهذا المنهج نجده في سيل من الدراسات الاستشراقيّة التي وردت فيها كلمة القرآن الكريم ضمن هذه التقنيّة. وهذه دراسة المستشرق ويلش حول أصل كلمة القرآن تدلّ على صرامته في تطبيق هذه الآليّة؛ إذ يقول: «إنَّ معظم علماء الغرب قد قبلوا وجهة النظر التي طوّرها إسكوللي وآخرون والتي تذهب إلى أنَّ لفظ قرآن مأخوذ من الكلمة السريانيّة قريانا والتي تعني درسًا في قراءة الكتاب المقدّس...»[٢]، وهنا نجد الازدواجيّة واضحة في منهجه، فقد جرّد لفظ القرآن الكريم من أيّ لقب تكريميّ أو تقديسيّ بينما تعامل مع العهدين على أنَّهما مقدّسان، وهذا خلاف شروط البحث العلميّ، ولا شكّ في أنَّها عمليّة مقصودة في سعيه للأنسنة، ولعلّ تعامله هذا مع لفظ القرآن الكريم لا يختلف عن غيره من المستشرقين، فقد درج على إهمال عبارات التكريم والتعظيم للمقدّسات الإسلاميّة؛ إذ يقول: «أمّا أنَّ محمدًا ﷺ كان في الحقيقة هو مؤلّف القرآن...»[٣]، وكيف له أنْ يعظّم القرآن وهو يتّهمه بأنَّه من تأليف النبيّ الأكرم ﷺ، وعلى هذه الآليّة سارت قوافل المستشرقين في إرساء قواعد الأنسنة.

أما تعاملهم مع اسم النبيّ ﷺ، فكثيراً ما يرد في دراسات المستشرقين خاليًا من عبارات التعظيم، ففي دراسات نولدكه مثلاً نجد هذه الظاهرة واضحة: «... ولا بدّ أنَّ محمدًا ﷺ منح المقاطع القرآنيّة شكلها النهائيّ التي احتفظت به من خلال تلاوته إيّاها من أجل أنْ تُحفظ أو تُدوّن، إنَّ محمدًا ﷺ الذي لم يتحرّج من تبديل

١- وات، مونتجمري، محمّد في مكة، ٥.

٢- العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٤١٠.

٣- زناتي، محمود أنور، معجم افتراءات الغرب على الإسلام، كتاب إلكترونيّ، ١٢٨.

الآيات....»[١]، لا بدّ أنَّ هذا المنهج مقصود من قِبَلِه ليسعى إلى إهمال أيّ صفة احترام أو عبارة تعظيم ليؤسّس لمنظومة اسمها الأنسنة، وعلى هذا النهج سار سيديو الذي يعمد إلى هذه التقنية ليرسّخ فكرة الأنسنة عبر قوله: «كانت سنوات محمّدﷺ الأولى غامضة»[٢]، لا سيّما عند حديثه عن سيرة النبيّ الكريمﷺ فقد ذكر اسم النبيّﷺ مجرّدًا من أيّ لفظ تعظيميّ، والحال ذاته عند غوستاف لوبون الذي شرب ذلك المنهج سريعًا ليرِدَ في كلامه اسم النبيّﷺ مجرّدًا من أيّ عبارة احترام أو لفظ تعظيم يتناسب معه؛ إذ يقول: «نعرف ما فيه الكفاية عن حياة محمّدﷺ...»[٣]، ولعلّ إهمال عبارات التقديس أصبح منهجًا متجذرًا في دراسات المستشرقين، فكثير من دراساتهم لم تعطِ لأسماء الشخصيّات الإسلاميّة أيّ احترام أو صفة تقديسيّة، كما هو حال دراسة بدلي[٤] الذي صوّر رحلة النبيّﷺ إلى الشام بطريقة قصصيّة خالية من القداسة: «فراح الراهب يحادث العربيّ الصغير -أي النبيّﷺ- وكأنَّما يحادث رفيقًا من رفقائه»[٥]، وهنا نقول إنَّ مَن عظّمتهُ السماءُ فهل للمستشرقين أنْ يرجئوا ذلك التعظيم، إلى جانب أنَّ تعظيم اسم النبيّ محمّدﷺ قد ورد في الكتاب المقدّس «جاء الربّ من سيناء، وأشرق لهم من سَعير، وتلألأ من جبال فَارَان، وأتى من ربْوات القدس، وعن يمينه نار شريعة لهم»[٦]، إذ أشار بعض العلماء إلى أنَّ هذا النصّ إنَّما هو تبشير وتعظيم للنبيّ محمّدﷺ «وهذا النصّ ينطبق تمامًا على سيّدنا محمدﷺ، فقد ذكرت هذه البشارة مواطن الرسالات الثلاث، فقد ذكرت (سيناء): وهو الجبل

١- نولدكه، تاريخ القرآن، ٤٣-٤٤.

٢- سيديو، لويس، تاريخ العرب العام، لويس سيديو، ٥٨.

٣- التميمي، حيدر قاسم، الرسول في عيون غربيّة منصفة، ٨٨.

٤- رونالد فيكتور كورتيناي بودلي، مستشرق إنجليزيّ، ولد عام ١٨٩٢م في مدينة باريس، درس في معهد إيتون في مدينة إيتون مقاطعة بيركشير، وأيضًا في أكاديميّة ساندهيرست، ومن هناك فوض ملتحقًا بالجيش البريطانيّ، حيث خدم معهم بعد ذلك خلال الحرب العالميّة الأولى، قُلّد وسام الصليب العسكريّ عام ١٩١٦م، ثمّ تدرّج إلى أن وصل إلى رتبة الكولونيل، يومها كان في فرنسا، وعُيّن مساعدًا للملحق العسكريّ لباريس بتاريخ ١٥ أغسطس ١٩١٨م. وبصفته هذه كمساعد حضر مؤتمر باريس للسلام ١٩١٩ حيث سمع في هذا المؤتمر ما جعله يشعر وكأن كلّ ما قدمه هو وقدّمه الملايين من الجنود في الخدمة العسكريّة إنّما كان للاشيء، وبسبب خيبة الأمل في الخدمة العسكريّة فضّل بودلي امتهان السياسة، تُوفيّ عام ١٩٧٠م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٥- الزهو، سامي أحمد، رسالة الاستشراق الأمريكيّ والسيرة النبويّة إرفنج أنموذجًا، ١٢٥.

٦- سفر التثنية، الإصحاح، ٣٣.

الذي كلّم الله تعالى عليه موسى، و(ساعير): في أرض الخليل، وهو موطن عيسى، (فاران): وهي مكّة كما هو معلوم من كتب اللغة، وكتب أهل الكتاب»[١]، وبهذا تكون دراسات المستشرقين فاقدة للقيمة العلميّة على أساس أنَّ كتبهم المقدّسة أسبغت صفة التعظيم على النبيّ محمّدﷺ.

٢- إهمال صيغ التقديس وعبارات الاحترام عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

لم يَطُبْ لروّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة أنْ يتعاملوا مع النصوص الدينيّة والشخصيّات الواردة فيها بطابع الاحترام وإظهار عبارات التقديس، سعيًا منهم إلى إثبات أنسنة النصوص الدينيّة عبر التعامل معها بإهمال تلك الصيغ والعبارات، ولا شكّ في أنَّ هذا المنهج الذي سار عليه الحداثيّون هو منهج غربيّ تمامًا، فقد أسّسه المستشرقون سابقًا لينشروا سلطتهم الفكريّة على الدارسين الحداثيّين، لذا فقد سعى الحداثيّون إلى التعامل مع النصوص بنزع طابع السلطة القدسيّة، وهذا واضح في عبارات أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة التي تندّد بقداسة تلك الكتب وتدعو إلى إهمالها على أنَّها عبائر بشريّة أسدلت عليها من قبل بعض الشخصيّات الإسلاميّة بدوافع خاصّة، اذ يقول حنفي: «وفي هذا المجال -أي القداسة- والسبيل إلى ذلك هو بالتخلّص من سلطة النصوص المغلقة والتحرّر من قال الله وقال الرسول...»[٢]، أمّا أركون فلم يفته هذا المضمار «التقديس للكتب المقدّسة خلع عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكريّة الاستدلاليّة... وأقصد الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة»[٣]، وعليه يرى روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة أنَّ إجراء عمليّات النقد على النصوص الدينيّة من الأمور التي لا يقبلها المسلمون، مع التأكيد على أهمّيّة هذا النقد كي يحافظ الإنسان على توازنه المنهجيّ، فهم يرون أنَّ الأوروبيّين إنَّما تطوّروا بسبب نقدهم للكتب المقدّسة[٤]، وهذا الرأي في واقعه يثبت سلطة المستشرقين عليهم؛ لأنَّ هذا الاعتقاد في واقعه غربيّ المنشأ ولا يمكن قبوله

١- السامرائي، فاضل صالح، نبوّة محمّد من الشكّ إلى اليقين، ٢٥٧.

٢- حنفي، حسن، دراسات إسلاميّة، ٥١.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٢٦.

٤- الطعان، أحمد إدريس، العلمانيّون والقرآن، ٧٥٦.

في أوساط المسلمين، فأُعيد طرحه عبر ثلّة من أبناء التراث.

وأنسنة النصوص عبر إهمال القداسة والاحترام أصبح منهجًا للأعمّ الأغلب من الحداثيّين أمثال علي حرب: «مع أنَّ مبرّر كلّ مفكّر جدير بلقبه أنْ يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أنْ يكون مجرّد شارح مبسِّط، أو تابع مقلّد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة يعني: أنْ نُبدّل وننسخ، أو نُحرّف ونُحوّر، أو نُزحزح ونُقلّب، أو نُنقّب ونكشف، أو نَحفر ونُفكّك، أو نُرمّم ونُطعِّم، أو نُفسّر ونُؤوّل، فهذه وجوه للتفكير والقراءة في النصوص لا أزعم أنني أقوم بحصرها واستقصائها»[١]، والحداثيّ بهذا القول ينفي كلّ صفة احترام أو مراعاة لضابطة في النظر إلى النصّ على أنّه مقدّس فهو يفسّر برأيه، ويمارس التأويل بلا ضوابط، ويحرّف ويزحزح في النصوص كيف يشاء.

ولم يكتفِ الحداثيّون بهذه الدعوة، بل نجدهم أثناء بحوثهم لا يعطون الشخصيّات الإسلاميّة أو المصطلحات الدينيّة أيّ صفة تدلّ على الاحترام، فمثلاً حينما يذكرون لفظ الجلالة يذكرونه مجرّدًا من أيّ لفظ بعده، وكذلك الحال للنبيّ ﷺ، فمثلاً نجد أنَّ هذا المنهج حاضر في دراسة الشرفي، إذ يقول «...التي بلّغها الرسول ﷺ إلى الجماعة التي عاصرته... لم يقم به النبيّ ﷺ ولم يأمر به»[٢]، فنجده يذكر اسم النبيّ ﷺ بدون صفة تقديس أو عبارة احترام وتعظيم، وهذا الحال ينطبق على هشام جعيط؛ إذ يورد اسم القرآن الكريم دون عبارة تعظيم، وليس هذا إلّا سعيًا لأنسنته؛ إذ يقول: «إنَّ القرآن بذاته لم يكن مكتوبًا، بل هو أثر شفويّ...»[٣]، وهذه العبارة ذكرت كلمة القرآن بغير صفة احترام، ويستمرّ قائلاً: «وليس في كلام أصحابه حجّة تدعم منعهم لكتابة القرآن بغير الرسم العثمانيّ...»[٤]، بينما نجد أنَّ الله تعالى يذكر القرآن الكريم بصفات تشير إلى قدسيّته واحترامه، كالمجيد، والحكيم، والكريم، كما يذكر صفات خاصّة بالنبيّ محمّد ﷺ تشير إلى تلك القدسيّة، كقوله تعالى: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ**

١- حرب، علي، نقد النصّ، ١٣٣.

٢- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ٤٩.

٣- جعيط، هشام، في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوّة، ٤٥.

٤- المحجوبي، إبراهيم، الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ٣٥.

﴿مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦)، إذًا عمليّة التكريم للقرآن والنبيّ ﷺ عمليّة إلهيّة وصفة خاصّة بالمؤمنين.

وهنا يظهر ضعف دراسة الحداثيّين ومخالفتهم للمنهج العلميّ، ولا يعنيهم ذلك بقدر ما يعنيهم تطبيق فكرة الأنسنة على النصّ بنزع صيغ الاحترام وعبارات التعظيم، هذا ما يريده المستشرقون الداعمون لهم.

رابعًا: أنسنة النصّ القرآنيّ عبر دراسته بأدوات بشريّة

١- أنسنة النصّ عبر تفسيره بأدوات بشريّة عند المستشرقين

لقد حاول المستشرقون دراسة القرآن الكريم بطرائق ومناهج بشريّة ليثبتوا أنَّه كتابٌ بشريّ، غير معترفين بمصدريّته الإلهيّة، فتعاملوا معه على أنَّه نصّ أدبيّ كغيره من النصوص الأدبيّة الأخرى، وهذه الفكرة انبثقت عند المستشرقين إبان عمليّة النقد الموجّه إلى الكتب المقدّسة، أي في فترة الصراع مع الكنيسة وتحوّلهم من الطرق المعتادة لدراسة الكتب المقدّسة إلى مناهج أخرى ذات صبغة إنسانويّة، ولعلّ هذه الخلفيّة هي التي سوّغت لهم التوجّه إلى دراسة النصّ القرآنيّ بمناهج خاصّة وإبعاد المناهج الكلاسيكيّة عن ساحة الدرس القرآنيّ، ولعلّ من أهمّ المستشرقين الذاهبين لأنسنة النصّ القرآنيّ عبر تبنّي طرائق بشريّة في دراسته المستشرق نولدكه الذي يعدّ درسه حلقة وصل بين الاستشراق القديم والحديث، فعمد إلى اعتماد منهج صارم في دراسة النصّ القرآنيّ عبر أدوات ومناهج إبداعيّة «لقد فتح في كتابه هذا بابًا ولجه كثير من المستشرقين النزّاعين إلى دراسة القرآن الكريم على نحو يرى أنَّ الدراسات القرآنيّة لا يمكن أنْ تبحث بمعزل عن المناهج اللغويّة والمناهج الفليولوجيّة»[1]، ثمّ سار على نهجه مستشرقون كثر في تبنّي المناهج النقديّة لدراسة القرآن الكريم لإنجاز ترتيب تاريخيّ للسور القرآنيّة، الذي نادى به مستشرقون كثر، وذلك بالاعتماد على النقد التاريخيّ والنصّيّ، أو ما يسمّى الفيلولوجيا التي هي إحدى طرق أنسنة النصّ

١- ينظر: عزوزي، حسن، مناهج المستشرقين البحثيّة في دراسة القرآن الكريم، ٤.

القرآنيّ في الدرس الاستشراقيّ[١]، ومن أهمّ الدارسين للنصّ القرآنيّ بأدوات بشريّة للدلالة على أنسنته هو جولدتسيهر عبر كتابه مذاهب التفسير الإسلاميّ، مسلّطًا الضوء على طرائق التفسير والخطّ والتدوين والمراحل التي رافقت النصّ القرآنيّ، مستخدمًا مناهج تفكيكيّة بشريّة بغية أنسنة النصّ[٢].

لقد أدّت المناهج الحديثة التي انبثقت على يد علماء التنظير الغربيّ دورًا مهمًّا عند المستشرقين في دراسة النصّ القرآنيّ، فمثلاً حرص جملة منهم على تبنّي المناهج اللسانيّة في دراسة النصّ القرآنيّ بغية تسويغ عمليّة الأنسنة عبر التوسّل بالطرق والمناهج البشريّة، فعلى صعيد المنهج البنيويّ تظهر دراسة بروكلمان في كتابه فقه اللغة الساميّة الذي يعدّ من أهمّ كتب دراسة القرآن بنيويًّا[٣]، ثمّ أنجليكا نويفرت في موسوعتها «Corpus Corani» أو «الجسد القرآنيّ» سلّطت الضوء على الجانب البنيويّ في بعض المواطن من دراستها لعدم اعتقادها بسماويّة النصّ القرآنيّ[٤]، وغيره الكثير ممن سعى إلى أنسنة القرآن عبر دراسته بمناهج بشريّة[٥]، أمّا على صعيد دراسة القرآن وأنسنته عبر المنهج التفكيكيّ، فقد برز مستشرقون آخرون اهتمّوا بأنسنة النصّ عبر دراسته بهذا المنهج ومحاولة تفكيكه بوصفه نصًّا بشريًّا. ولعلّ دراسة المستشرق ويلش تعدّ باكورة العمل التفكيكيّ للنصّ القرآنيّ الذي سلّط الضوء على النصّ بأدوات بشريّة بغية أنسنته، والحال ذاته مع المستشرق برجستر آسر الذي ركّز في تعامله مع النصّ القرآنيّ على الوسائل البشريّة الداعمة لأنسنته، لا سيّما التطوّر اللغويّ والخطّ القرآنيّ وغيرها[٦]، أمّا الدارسون للقرآن الكريم عبر

١- ينظر: الدراسات القرآنيّة في الغرب والعالم الإسلاميّ حوار مع أحد الكتّاب منشور على موقع حوار: https//tafsir.net/interview/ ghrbyh تمّ الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢٢/١٠/٨ .

٢- ينظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٨.

٣- ينظر: بروكلمان، كارل، فقه اللغات الساميّة، ٤٥، ٤٧، ٨٦، ١١١، ١١٣، ١١٤.

٤- الجهجاه، الجوهرة بنت بخيت، موقف المستشرقين النقّاد من القرآن الكريم وإعجازه البلاغيّ، ٨٠٢.

٥- من أهمّ المستشرقين الدارسين للنصّ القرآنيّ بنيويًا المستشرق الألمانيّ برجستر سر في كتابه التطوّر النحويّ للغة العربيّة، والمستشرق الإنجليزيّ ألن الذي سلّط الضوء على الاختلافات البنيويّة في النصّ القرآنيّ والمستشرق اليهوديّ الأصل فريدمان، دارسًا الثنائيّة في البناء القرآنيّ، والمستشرقة البلغاريّة جوليا كريستيفا والمستشرق الفرنسيّ روجيه غارودي وغيرهم.

٦- ينظر: المهنّد، بدرية، دعوى التحريف في كتابة النصّ القرآنيّ عند الحداثويّين، ٦٢.

المنهج السيميائيّ من المستشرقين فهم كثر[١]، ولم يكتفِ الذاهبون لأنسنة القرآن من المستشرقين بالمناهج اللسانيّة، بل لجأوا إلى المناهج الحفريّة مثل المنهج الفليولوجيّ الذي عكف على دراسة القرآن بالاستناد عليه كثير من المستشرقين، أمثال نولدكه الذي سلّط الضوء على مسألة التنقيب في أصل المخطوطات والنسخ القرآنيّة واقتراح تقسيم لآيات القرآن الكريم[٢]، وكذلك المستشرق جولدتسيهر الذي عكف على دراسة النصّ القرآنيّ بأدوات بشريّة عبر تبنّيه المنهج الفلليولوجيّ؛ لأنَّه كان يرى أنَّ اللغة هي الأداة الفليولوجيّة لفهم النصوص[٣]، ومن بين الدارسين الفليولوجيّين للنص القرآنيّ المستشرق آلان توراي الذي سلّط الضوء في دراسته للنصّ القرآنيّ على المفردات القرآنيّة عبر مقارنتها بمفردات المجتمع العربيّ آنذاك[٤]، أمّا المنهجيّة الأخرى التي درس بها النصّ القرآنيّ بغية أنسنته، فهي المنهجيّة الأنثربولوجيّة التي عكف على تبنّيها جملة من المستشرقين أمثال كانون سل في دراسته حول النصّ القرآنيّ وبحثه عن تغيّر معاني بعض الكلمات، متّهمًا الفرق الإسلاميّة ومحاولاً بث سمومه عبرها[٥]، وكذلك هنري لامنس الذي درس القرآن بوسائط بشرية معتقدًا بإنسانيّته في جملة من كتبه[٦]، وتطوّرت هذه العمليّة بتطوّر الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة، فنجد أنَّ بعض المستشرقين المعاصرين قد اعتمد على طرق جديدة مثل عمليّة «التعالق النصّيّ»[٧]، التي ركّزت عليه المستشرقة أنجليكا نويفرت في بحوثها لتسوّغ لنفسها القول بأنسنة النصّ القرآنيّ على أساس أنّ القرآن متعلّق بالكتب

١- من أهمّ المستشرقين الدارسين للنصّ القرآنيّ عبر المنهج السيميائيّ المستشرق نولدكه في كتابه تريخ القرآن، وعلى إثره سار مستشرقون كثر أمثال شيفالي وبرجستر سر وبوهل وويلش وغيرهم. ينظر: إسكندرلو، محمّد جواد، الحروف المقطعة من وجهة نظر المستشرقين، ٦٢.

٢- ينظر نولدكه، تاريخ القرآن، ١/ ٥٨-٥٩. وينظر: الهاشمي، علي حسن، قراءة نقدية في تاريخ القرآن، ٣١١-٣١٢.

٣- ينظر: تسيهر، جولد، العقيدة والشريعة، ٩-١٢.

٤- ينظر: الحاج، عبد الرحمن، المفردة بوصفها اداة لتحليل الخطاب القرآنيّ، ٩٨.

٥- ينظر: سل، كانون، تدوين القرآن، ١٥.

٦- ينظر: ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق، ٣٤٩.

٧- التعالق النصّيّ، هو مصطلح نقديّ حديث انبثق على يد المفكّر إمبرتو ايكو، ويعني أنّ أيّ نصّ ينبثق من نصّ سابق له أو يقصد به وجود تشابه بين نصّ وآخر أو بين عدّة نصوص بحيث لا يمكن التفكيك بينها، لذا حاولت المستشرقة نويفرت أن تستخدم هذا المصطلح وتطبّقه على النصّ القرآنيّ كأشارة إلى أنّه منثق من النصوص السابقة له، أي التوراة والإنجيل. ينظر: سروري، فاطمة، النصّ القرآنيّ، التفسير الاستشراقيّ للنص القرآنيّ في النصف الثاني من القرن العشرين، ٢٢.

السماويّة السابقة أو مقتبس منها، ومن ثمّ فهو نصّ بشريّ وليس إلهيًّا[١]، ولو سلّمنا جدلاً بما ذهبت إليه المستشرقة، مستفيدة من ورود بعض العبارات التي لها جذور في الكتب المقدّسة، إلاّ أنّها أغفلت حقيقة مهمّة، وهي وحدة المصدر الإلهيّ للكتب السماويّة، وهذا يدحض الأنسنة المزعومة، ولعلّ دراسة المستشرقين للنصّ القرآنيّ بأدوات ووسائل بشريّة بغية أنسنته هي عمليّة تأسيسيّة مقصودة ترمي إلى تأكيد هذا المبدأ وترسيخه في نفوس الدارسين للنصّ القرآنيّ لاسيّما ممن يعشقون التقليد الغربيّ ويسيرون على خطاهم بغية بسط سلطة فكريّة في هذا الحقل.

٢- موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أنسنة النصّ عبر دراسته بأدوات بشريّة

لم يكن موقف الحداثيّين من عمليّة أنسنة النصّ القرآنيّ موقفًا إيجابيًّا، فتنصّلوا عن طرائق دراسة النصّ المعهودة واستمدّوا أسس دراستهم للنصّ القرآنيّ من الفكر الاستشراقيّ بلا تردّد، معتمدين مناهج بشريّة خاصّة لتسويغ عمليّة الأنسنة، وبعضهم عبّر عن كيفيّة أنسنة النصّ عن طريق دراسته بوسائل بشريّة بقوله: «من الواضح أنّنا لو تبنّينا هذا الاتجاه، فإنّ الكلام الوحيانيّ الذي نقله النبيّ ﷺ للناس يصبح كلام ذلك الإنسان النبيّ الذي يتميّز بتأييد الإرادة الإلهيّة له، وفي هذه الصورة، وبما أنّ هذا الكلام هو كلام بشر، فسوف يكون من الممكن فهمه من خلال المعايير الموجودة لفهم كلام الإنسان»[٢]، وعليه شرع الحداثيّون لدراسة النصّ القرآنيّ بوسائل بشريّة بغية أنسنته، يتقدّمهم في هذا المهمّة أركون الذي اعتمد على عدّة مناهج وطرق في دراسة النصّ القرآنيّ استقاها من موارد غربيّة استشراقيّة، كاعتماده على المنهج التفكيكيّ في قراءة النصّ الدينيّ، محاولاً دراسة اللامفكّر فيه أو المسكوت عنه في التراث الإسلاميّ عبر منهج الحفر الأركيولوجيّ أو القراءة التاريخيّة أو الاعتماد على المناهج اللسانيّة كالبنيويّة والتفكيكيّة والسيمائيّة التي أخذت حيّزاً واسعًا في دراسته[٣]، إذ يقول: «ننظر أنْ يتم تناول القرآن من جميع الوجوه، وأنْ يخضع للقراءة

١- ينظر: م.ن، ٢٣-٢٤.

٢- شبستري، محمود، قراءة بشريّة للدين، ٢٤٥.

٣- ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٢١. وينظر: رحماني، أمجد، قضية قراءة النصّ القرآنيّ، بحث إلكترونيّ، ٧٤.

والتأويل... وذلك للإجابة على مختلف الأسئلة العلميّة والاكتشافات الجديدة لأنظمة القرآن في اللسانيّات والتاريخ والأنثروبولوجيا والعقيدة والفلسفة»[١]، وبهذا فإنّه يدعو إلى دراسة النصّ القرآنيّ حتّى من قبل بسطاء الناس، بل وحتى من غير ذوي الاختصاص، وهذا خلاف الإنصاف لأنَّ بعض النصوص لها مستويات عالية لا يدركها عامّة الناس، بل تحتاج إلى الإلمام بعلوم عدّة حتّى تتمّ دراستها، وبعض النصوص فيها إشارات وشيفرات تحتاج إلى أناس ذوي تخصّص لتفكيك رموزها، فهل يستطيع أنْ يدرسها عامّة الناس، فإذا كان هذا حال النصوص البشريّة، فكيف بالنصّ السماويّ -القرآن الكريم-؟! وهذا يثبت أنَّ أركون لا يؤمن بسماويّة القرآن، ثمّ إنَّ أركون نفسه يصرّح بأنّ طلبته يشكون من صعوبة عباراته، وأنَّها ذات مستوى عال ويعانون من فهمها، فأين كتاباته من نصوص القرآن الكريم؟! إنَّه تناقض واضح. وفي الإطار نفسه يذهب الشرفي إلى دراسة النصّ القرآنيّ بأدوات بشريّة، معتمدًا على نتائج منهج دراسة الأديان والأنسنة واللسانيّات والتاريخيّة الجديدة، وأهمّ المناهج التي كانت حاضرة في دراسته للنصّ الدينيّ هو المنهج التاريخيّ والمنهج التأويليّ والمناهج المقارنة والقراءة الجديدة[٢]، أمّا نصر حامد أبو زيد، فلم يتخلّف عن ركب القائلين بأنسنة النصّ القرآنيّ، فقد شرع في دراسة القرآن الكريم عبر مناهج تؤدّي إلى أنسنته، معتمدًا على النظريّات التأويليّة الغربيّة كالهرمنيوطيقيّا والنظريّات اللسانيّة الأنثربولوجيّة والمناهج التاريخيّة المقارنة[٣]، ولا يختلف الحال عند شحرور كثيراً، فتوسّل هو الآخر بالمناهج التي وضعها الغربيّون لأنسنة النصّ القرآنيّ كالمناهج التشطيريّة والتجزيئيّة في الدرس المعجميّ واللغويّ، مما سوّغ له في دراسته تعطيل بعض الأحكام، بحجّة أنَّها قديمة ولم تعد صالحة للعصر[٤]، ولعلّ هذا حال كثير من الحداثيّين أمثال حسن حنفي الذي سلّط الضوء على مسائل

١- مناهج الحداثيّين النابعة من معارف العصر وعلومه في فهم النصوص كتابًا وسنّة، خوالدية عاطف، مقال منشور على https//www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=21298# تم الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢٢/١٠/٨م.

٢- ينظر: مصطفى، بوبكري، الخطاب الدينيّ وإشكاليّة القراءة - قراءة لعبد المجيد الشرفي، ٣٢٠-٣٢٨.

٣- ينظر: الريسوني، قطب، النصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، ٢٠٧.

٤- ينظر: النصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، م.س، ٢٠٧. وينظر: رحماني، أمجد، قضية قراءة النصّ القرآنيّ، ٧٤.

العقيدة ودراستها بمناهج بشرية، والطيب تيزيني الذي شرع في أنسنة النصّ عبر قراءته بمناهج بشرية كالمناهج اللسانيّة والتاريخيّة في محاولة لقراءة النصّ الدينيّ بمعزل عن مصدريته السماوية ومحاولة إنتاج معان جديدة للنصّ[١]، أما أدونيس، فتعد دراسته لأنسنة النصّ القرآنيّ أشدّ وطأة من المستشرقين أنفسهم، فهو يعمد إلى دراسة النصّ القرآنيّ بنظريّات غربيّة كنظريّة موت المؤلّف، مقتفيًا أثر فلاسفة التنوير الغربيّ ومن بعدهم المستشرقين[٢]، وهذا حال علي حرب في معظم مؤلَّفاته مشيدًا بالمناهج الغربيّة المؤنسِنَة للنصّ القرآنيّ؛ إذ يقول: «لا يقف ناقد العقل الإسلاميّ واللوغوس القرآنيّ موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل؛ بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف المحجوب على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيّته، موظِّفًا لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك»[٣]، أي أفضل الطرق التي تؤدّي إلى أنسنة النصّ، وبهذا يظهر وجه السلطة الاستشراقيّة في هذا المضمار جليًّا عبر متابعة الحداثيّين للمستشرقين متابعة حرفيّة.

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق أنسنة في الوحي والإعجاز القرآنيّ

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في أنسنة الوحي القرآنيّ

أوّلًا: أنسنة الوحي القرآنيّ عند المستشرقين

ينظر المستشرقون إلى الوحي القرآنيّ من منظور فلاسفة التنوير الغربيّ للوحي عمومًا، والذي يقوم على أنَّ الوحي نوع من الخيال والوهم، وليس ثمّة وحي إلهيّ، وما جاءت به الأديان إنَّما هو نتاج بشريّ محض، فتارة عندهم يرجع للعقل البشريّ وأخرى للعاطفة والوجدان[٤]. جعل بعض الفلاسفة الوحي خاضعًا للتطوّر الطبيعيّ؛ إذ يقوم الدين عندهم على الفطرة البشريّة والعقل الذي يستطيع التمييز بين الخير

١- ينظر: رحماني، أمجد، قضية قراءة النصّ القرآنيّ، ٧٥.
٢- ينظر: أدونيس، النصّ القرآنيّ وافاق الكتابة، ٤٢.
٣- حرب، علي، نقد النصّ، ٦٦.
٤- ينظر: بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ٢٧-٢٨.

والشرّ[١]، ومن ثمّ أصبح هذا الاتجاه يحصر مصدر المعرفة بين الإنسان والعقل وما عداه وهم وخيال، وهذه فحوى الأنسنة، وقد تبنّاها جملة من فلاسفة الغرب، كبودان وهربرت يوهان[٢]، وفيورباخ، وأوجست كونت، ولعلّ نظرة الفلاسفة منبثقة من الظروف التي كانت تسود البلاد الغربيّة، وأعني بها ما جاءت به الكنيسة من تعاليم وأطلقت عليها وحيًا، فكانت التعاليم المسيحيّة بغثّها وسمِينها مناط بحثهم حول الوحي، وبهذا عكس المستشرقون تلك النظرة وتعاملوا مع الوحي في الإسلام بالطرق نفسها التي تعاملوا بها مع تعاليم المسيحيّة.

لذا ذهب حشد من المستشرقين إلى ربط الوحي القرآنيّ بشخص النبيّ محمّدﷺ، زاعمين بشريّته -أنسنته-، فلا يمكن تصوّر الوحي ظاهرة مستقلّة عن ذلك، فجاءت دراساتهم مشكّكة بمصدر الوحي القرآنيّ ومؤكّدة المصدر البشريّ للوحي بين النبوغ العقليّ وبين حالات المرض، أو الاتصال بمصادر أخرى[٣]، والتي حرص المستشرقون على إرجاع الوحي القرآنيّ إليها مؤسّسين لنظريّة اسمها الأنسنة، ومن أهمّ روّاد هذه النظريّة المستشرق «جريمه»، الذي يرى بشريّة الوحي عبر تبنّيه مسألة النبوغ العقليّ؛ لأنَّه يرى أنَّ النبيّ محمّدﷺ لم يكن يفكّر بدين جديد في بادئ الأمر ولكن نبوغه دفعه إلى إصلاح مجتمعه عبر وضع خطّة جديدة لمساعدة فقراء مكّة عن طريق فرض ضرائب داخليّة على الأغنياء، ولكي يدفعوا تلك الضريبة جاء بفكرة الحساب يوم القيامة؛ مما ساهم في فرض الزكاة وتطبيق خطّته الإصلاحيّة، ولم يكن الأمر اتّصالاً بالسماء[٤]. ولعلّ النظرة الماديّة البحتة للمستشرق، وحياده عن الموضوعيّة، وانعكاس الخلفيّة الفكريّة كانت وراء توصّله لهذا الرأي، فالإسلام لم يكن نظامًا إصلاحيًّا مقتصرًا على توزيع الثروة وتحرير العبيد؛ بل هو نظامٌ شاملٌ يراعي كافّة متطلّبات الحياة الإنسانيّة وعلى مستوى الدارين، إلى جانب أنَّ المستشرق

١- ينظر: الندوي، محمد تقي الأميني، عصر إلحاد خلفيّته التاريخيّة وبداية نهايته، ٦٣.

٢- هربرت يوهان فريدريخ، فيلسوف ومربٍّ وعالم اجتماع ألمانيّ، ولدعام ١٧٧٦م، درس الحقوق واهتمّ بالفلسفة والرياضة والأدب، تأثّر بالفيلسوف بيستالوزي وطريقه في التعليم، تولّى التدريس في جامعة جوتنجن، من أبرز مؤلّفاته «التربية العامّة» و«محاضرات في التربية» و«علم النفس»، وغيرها، تُوفّي عام ١٨٤١م. ينظر: الأميني، عصر الإلحاد، ٦٣.

٣- ينظر: القارئ، حسان، أنسنة الوحي دراسة نقديّة، ٤٠٥.

٤- ينظر: ساسي، سالم، الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها، الحاج، ٢٩٩.

لم يطلع على حقيقة الزكاة وأنَّها شرعت في مكّة وليست في المدينة[١]، مما يظهر زيفه. وتأكيدًا لنظريّة الأنسنة التي يروم المستشرقون إحلالها في الدراسات القرآنيّة أطلقوا على دين الإسلام اسم الديانة المحمّديّة، كأمثال هاملتون جب الذي يقول: «الحقيقة أنَّ الإسلام يقوم على فكرة الخلافة والوراثة المتعلّقة بالحواريّين والبابا التي يبلغ ذروتها في النبيّ محمّدﷺ»[٢]، وما يؤكّد عمليّة التأسيس المقصود لفكرة الأنسنة ما ذكره المستشرق المستبصر موريس بوكاي[٣]، بقوله: «لم يكن لديّ حافز في فترة الشباب للبحث حول الإسلام؛ لأنَّهم في الغرب يستخدمون مصطلح (محمّديّون) بدلاً من الإسلام، وأشاعوا بأنَّ الدين الإسلاميّ نتاج الإنسان وليس دينًا يستحقّ التحقيق...»[٤]، وهذا ما يثبت غرضهم من القول بعمليّة النبوغ العقليّ التي لم يقدّم المستشرقون دليلاً واحدًا على أنَّ ما جاء به النبيّ ليس وحيًا وإنَّما هو نوع من أنواع النبوغ العقليّ، أضف إلى ذلك أنَّه لماذا لم يتكرّر هذا النبوغ وتوقّف على شخص النبيّﷺ؟ هل عجزت البشريّة عن النبوغ العقليّ ونحن نشاهد يوميًّا الاكتشافات المبهرة؟ الحق أنَّ النبوغ العقليّ اليوم في أوج عظمته. هذا إلى جانب مخالفة هذا الرأي لصريح السيرة العطرة التي تؤكّد أنَّ النبيّﷺ لم يقم بحدث مبهر قبل الرسالة، بل كان موضع ثقة قومه[٥].

وعلى الدرب نفسه سار رودنسون الذي يعزو الوحي إلى التصوّف والعرفان والرياضة الروحيّة، فقد تبنّى مسألة الاتحاد والحلول وناقشها وعَدَّ الوحي القرآنيّ نوعًا من أنواع التصوّف الذي يمارسه النبيّ محمّدﷺ وليس اتّصالاً بالسماء، وهو ما يفضي إلى بشريّته، على اعتبار أنَّ النبيّﷺ كان يعيش حياة الزهد، وحياة الخلوة عبر

١- ينظر: الكاندهلوي، محمد زكريا، الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، ٣/ ٢٤١.

٢- نقلاً عن: اسكندرلو، محمّد جواد، الوحي والتجربة الدينيّة من جهة نظر المستشرقين، ٢١.

٣- موريس بوكاي، طبيب ومستشرق فرنسيّ، ولد ١٩٢٠، دان بالمسيحيّة الكاثوليكيّة، وكان الطبيب الشخصيّ للملك فيصل آل سعود، وبعد دراسة للكتب المقدّسة عند اليهود والمسلمين ومقارنة قصّة فرعون، أسلم وألّف كتاب التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث الذي ترجم لسبع عشرة لغة تقريبًا، منها العربيّة. تُوفيّ عام ١٩٩٨م. ينظر: https//ar.wikiquote.org/wiki/

٤- نقلاً عن: اسكندرلو، محمّد جواد، الوحي والتجربة الدينيّة من جهة نظر المستشرقين، ٢١.

٥- ينظر: جعفر، مرتضى، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، ١/ ١٧.

تأمّله في غار حراء، وهو ما ينسجم مع أفعال المتصوّفة على حدّ زعمه[١]، ولم يقدّم لنا دليلاً واحدًا على دعواه، وهذه الدعوى تردّها سيرة النبيّ الأكرمﷺ، لأنَّهُﷺ كان يقود أمّة ويرأس مجتمعًا متكاملاً ويجهّز حملات عسكريّة وغيرها مما يعني أنَّهﷺ كان يمارس الحياة بطبيعتها، أمّا المتصوِّفة فيعتزلون الناس ويسكنون الجبال منقطعين تمامًا عن المجتمع، فشتّان بين شخص يتصدّى ويقود ويوجّه وآخر يهرب وينعزل، فضلاً عن أنَّ التصوف ترافقه نوبات هستيريّة مما يضطر أرباب الطرق الصوفيّة إلى استعمال الموسيقى[٢]، والنبيّﷺ منزّه عن ذلك، وهذا يدلّ على أنّه ليس من المتصوّفة، وعليه فما ذهب إليه ماسينون كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى.

بينما ذهب غوستاف لوبون إلى ترسيخ فكرة أنسنة الوحي القرآنيّ عبر تبنّي حالات المرض والصرع والهستيريا؛ لأنَّه يراها تصرّفات شخصيّة وحالات خاصّة تنتاب مؤسّسي الديانات، وليس وحيًا؛ إذ يقول: «لم يكن ذوو المزاج البارد من المفكّرين هم الذين ينشؤون الديانات ويقودون الناس، وإنَّما أولي الهوس هم الذين مثّلوا هذا الدور هم الذين أقاموا الأديان وهدموا الدول وأثاروا الجموع وقادوا العالم، ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»[٣]، وكأنّ المستشرق هنا يريد القول إنّ الفوضى هي من تقود العالم. والحقّ يقال إنّ هذا الرأي قد تمّ تفنيده من قِبل المستشرقين أنفسهم، أمثال رودنسون وغيره؛ لكونه من الآراء التي تفقد قيمتها في الأوساط العلميّة؛ وذلك بسبب اختلاف الحالات المرضيّة كالصرع والهستريا عن الحالات التي يمرّ بها النبيّﷺ عند نزول الوحي عليه كالعَرَق والغشية،لأنَّ الصرع كان معروفًا عند العرب، وكانوا يميّزون المصروعين من غيرهم، فلو رأوا آثار الصرع عليهﷺ، لما وفَّروا تلك التهمة، إلى جانب أن المصروعين كانوا يأتون إلى النبيّﷺ للدعاء وشفائهم من الصرع كما في الحديث عن «عَطَاء بْنِ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ: أَلَا أُرِيكَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: هَذِهِ الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ أَتَتْ النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقَالَتْ: إِنِّي أُصْرَعُ وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ

١- ينظر: الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها، الحاج، سالم ساسي، ٣٠٣.

٢- ينظر: بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلاميّ منذ البداية حتّى نهاية القرن الثاني، ١٩.

٣- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ١٤١.

اللَّهَ لِي قَالَ: إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ. قَالَتْ: أَصْبِرُ، قَالَتْ: فَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ لَا أَتَكَشَّفَ، فَدَعَا لَهَا[١]، وبهذا تسقط شبهة الصرع والحالات المرضيّة لضعف أدلّة مدّعيها وتوافر أدلّتها.

ولم يكتفِ المستشرقون في زرع فكرة أنسنة الوحي عبر الحالات السابقة، بل بعضهم أنكر الوحي جملة وتفصيلاً، بينما أرجعه آخرون إلى مصادر مسيحيّة قديمة، يُمثّل المستشرق مونتجمري وات القائلين بذلك، فهو تارة يذهب إلى فقدان الدليل على الوحي الإلهيّ وأنَّه خاضع للآراء الاجتهاديّة والتفسيريّة؛ إذ يقول: «وصف تجربة الوحي توقّفت إلى حدّ كبير عند المستوى السكيولوجيّ، أمّا بقيّة الملمح فهو الاعتقاد بأنَّ المحتوى والرسالة قد أرسلها الله سبحانه، فهذا أمر تفسيريّ أو اجتهاديّ، وليس لدينا عليه دليل حسّيّ، بل ربما ليس لدينا حتّى إمكانيّة تخيّله، بل ربما كان يتمشّى مع الطريقة الحديثة في التفكير»[٢]، وأخرى يسلّط الضوء فيها على مسألة تأثّر النبيّ ﷺ بالمصادر المسيحيّة، كتأثّره ﷺ بورقة بن نوفل قائلاً: «ويبدو ورقة من الذين اتّصل بهم محمّد ﷺ بسبب معرفته بكتب المسيحيّة المقدّسة، ولا شكّ أنّ المقطع القرآنيّ حين ردّده محمّد ﷺ يجب أنْ يكون قد ذكره بما هو مدين به لورقة»[٣]. لقد غفل وات أو تغافل عن حقيقة مهمّة، وهي أنَّ الوحي في الإسلام مختلف تمامًا عن الوحي في المسيحيّة، فالوحي المسيحيّ خاضع لنظريّات[٤] خمس، ثلاث منها تدعم الأنسنة واثنتان تنسجم مع الوحي الإسلاميّ، فأيّ نوع منها قصد المستشرق، إلى جانب الدلائل التاريخيّة التي تشير إلى أنَّ ورقة لم يكن داعية ولا مبشّرًا للمسيحيّة، مما يشير إلى أنَّ مسيحيّته كانت لغرض التعبّد أي قاصرة على نفسه[٥]، وهذ يدحض زعمه.

١- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ٧/ ١١٦.

٢- وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر، ٥٣.

٣- وات، مونتجمري، محمّد في مكة، ٩٣.

٤- ينظر: بلال، هولي، نظريّات الوحي الخاطئه والفرق بينها وبين الوحي من المنظور الكتابيّ، مقال منشور على موقع Ihttps//www.drghaly.com/articles/display/10274

٥- ينظر: عتر، حسن ضياء الدين، وحي الله حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنّة نقض مزاعم المستشرقين، ١٤٥.

وفي محاولة أنسنة الوحي يذهب جملة من المستشرقين إلى تسليط الضوء على رحلة النبيّ ﷺ إلى الشام والتقائه ببحيرى الراهب ليؤسسوا لفكرة الأنسنة عبر هذا اللقاء، ومن أهمّ القائلين بذلك واشنطن إيرفنج[١]، الذي يسلّط الضوء على فكرة اللقاء الذي حصل بين النبيّ ﷺ وبحيرى الراهب، وذلك أثناء الرحلة إلى بلاد الشام مع عمّه أبي طالب عليه السلام والتي حاول المستشرق أنْ يضعها في دائرة الأنسنة على أساس أنَّ النبيّ ﷺ تعلّم من بحيرى الراهب[٢]، يتابعه في ذلك المستشرق سيديو[٣]، لا شكّ أنَّ ما ذهب إليه أرباب هذه الشبهة لا يصمد أمام النقد العلميّ؛ لأنَّ سيرة النبيّ ﷺ تشير إلى أنَّه ذهب إلى الشام مرّتين، الأولى مع عمّه أبو طالب ووفد قريش، ولم يلتقِ بالراهب المذكور إلّا يومًا واحدًا أثناء مبيت القافلة، ولا أعتقد أنَّ مثل هذا الوقت يكفي لتعلّم رسالة بضخامة وثقل الرسالة الإسلاميّة، وكذلك القافلة القريشيّة كانت معه ولم يختلِ به بحيرى، والثانية كانت أثناء تجارته في أموال السيّدة خديجة عليها السلام. والمصادر تشير إلى أنَّه لم يلتقِ بالراهب المذكور قطعًا، وهذا ما يفنّد فرية التعليم عن الرهبان بالكلّيّة، أضف إلى ذلك أنّه لو كان بحيرى يعرف كلّ هذه العلوم، فلماذا يعطيها إلى النبيّ محمّد ﷺ ولم يقم هو بنشرها والحصول على الشهرة والمكانة.

لقد حرص كثير من المستشرقين[٤]، أشدّ الحرص على أنسنة الوحي القرآنيّ، وذلك بجعله منتجًا بشريًّا مقتبسًا من الديانات السابقة عبر تتابعهم على تكرار هذه الفرية، كما هو الحال عند جولدتسيهر الذي يتّهم الوحي القرآنيّ بأنَّه قد أُخذ عن اليهوديّة، لاسيما فيما يتعلّق باليوم الآخر والقيامة وأهوالها، على أنّ الوحي القرآنيّ ما

١- واشنطن ايرفنج، مستشرق ومؤلّف وكاتب سير ومؤرّخ ودبلوماسيّ أمريكيّ، ولد عام ١٩٧٣م، برز في النصف الأوّل من القرن التاسع عشرمن أبرز مؤلفاته التاريخيّة سير جورج واشنطن وأوليفر غولدسميث والنبيّ محمد، تُوفيّ عام ١٨٥٩م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki

٢- ينظر: إيرفنج، واشنطن، حياة محمد، ٤٧-٤٨.

٣- سيديو، لويس، تاريخ العرب العام، ٦٦.

٤- من أهمّ دراسات المستشرقين التي سلّطت الضوء على اقتباس الوحي من الديانات السابقة هي دراسة المستشرق لوت حول الحروف المقطّعة على أنّها مقتبسة من اليهوديّة، وكذلك المستشرق مونتجري وات الذي حرص على إرجاع الوحي القرآنيّ إلى المصادر مسيحيّة واليهوديّة، وكذلك هنري لامنس من الذين سلّطوا الضوء على أنسنة الوحي القرآنيّ عبر اقتباسه من المسيحيّة، والحال لايختلف كثير عند المستشرق كلير تسدال في كتابه مصادر النصّ القرآنيّ، فهو يقول بأنسنة الوحي.

هو إلاّ مزيج من معارف وآراء دينيّة استقاها النبيّ ﷺ أثناء اتصاله ببعض الشخصيّات الكهنوتيّة[١]، وسار المستشرق بلاشير على ما سار عليه من سبقه من أنسنة الوحي؛ إذ يقول «التشابه الموجود في القصص القرآنيّة مع القصص اليهوديّة والمسيحيّة يقوّي نظريّة أنَّ القرآن كتاب بشريّ ومتأثّر بعوامل خارجيّة، وعلى الخصوص في السور المكّيّة الذي يبدو تأثرها بالمعارف المسيحيّة واضحًا جدًّا»[٢].

وفي إطار الردّ على مثل هكذا أراء نكتفي بقول الشيخ هادي معرفة: «وليعلم أنَّ أعمدة مستند القول باستيحاء القرآن وتعاليمه الدينيّة من زبر الأوّلين هو تواجد التوافق نسبيًّا بين شريعة الإسلام وشرائع سالفة، ولكن هذا لا يجدي نفعًا بعد اعترافنا بوحدة أصول الشرائع وأنَّها جميعًا مستقاة من عين واحدة... هذا فضلاً عن وجود التخالف الفاحش بين أكدار أحاطت بتلك الكتب على أثر التحريف، وقداسة زاكية حظي بها القرآن الكريم»[٣]، وهذه المقولة تدحض كلّ شبهة تتعلّق بعمليّة تأثّر الوحي القرآنيّ بالوحي من الديانات الأخرى.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أنسنة الوحي القرآنيّ

لا يختلف موقف روّاد الدراسات القرآنيّة كثيراً عن موقف المستشرقين فيما يتعلّق بقضيّة أنسنة الوحي القرآنيّ، فقد حرصوا أشد الحرص على إظهار الوحي القرآنيّ بحلّة بشريّة سائرين على خطى المستشرقين في ذلك، ومظهرين حجم السلطة الاستشراقيّة الممارسة في هذا المضمار، وكلّ الدارسين للوحي القرآنيّ كانت خلفيّاتهم الفكريّة حاضرة في أروقة الدراسة، فالمستشرقون حرصوا على إرجاع الوحي إلى الديانات السابقة لإظهار أسبقيّة دياناتهم على الإسلام، أمّا الحداثيّون فقد مارسوا نوعًا من السفسطة في دراستهم عبر اعتماد بعدين أو مستويين للقرآن الكريم؛ أحدهما سماويّ والآخر أرضيّ، مسلّطين الضوء على بعض المصطلحات التي تعطي بعدًا سماويًّا للقرآن؛ مما يدلّ على أنَّه تجلٍّ أرضيّ لتلك الكتب، كاللوح المحفوظ وأمّ الكتاب،

١- ينظر: اسكندرلو، محمد جواد، الوحي القرآنيّ والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين، ٢٥.

٢- نقلاً عن: م.ن، ٢٥.

٣- معرفة، محمّد هادي، شبهات وردود حول القرآن الكريم، ٨.

وأهمّ من تبنّى ذلك أركون؛ إذ يقول: «كلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاذه، ونحن لا نعرفه بكلّيّته، فأنواع الوحي التي أُوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة ثمّ عيسى وأخيراً محمّدﷺ ليست إلّا أجزاءَ متقطّعة من كلامه ونظريّة الكتاب السماويّ التي نجهلها ليست إلّا رمزاً للقول بأنّ هناك كتابًا آخر يحتوي على كلّيانيّة كلام الله «أمّ الكتاب»، وبهذا المعنى نجد أنَّ القرآن يتكلّم عن اللوح المحفوظ، وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلّيّة كلام الله الموجود فقط في السماوات، فمهما يكن من أمر فإنّنا نجد في الخطاب القرآنيّ تجلّيًا أرضيًّا لكلام الله المحفوظ ذاك»[١]، إنَّ المتأمّل في هذه العبارة يلتمس أنَّ هناك تطويعًا لفكر خاصّ يُراد زجّه في الوسط العلميّ هو أنَّ القرآن كتاب بشريّ، ولكنّهم اصطدموا بالآيات التي تشير إلى سماويّته فابتدعوا فكرة البعد السماويّ والأرضيّ، ليسوغوا لأنفسهم القول بالأنسنة مستلهمين ذلك من المستشرقين وأصحاب اللاهوت الغربيّ «يقول لنا بعض كبار اللاهوتيّين المسيحيّين أنَّ الوحي القرآنيّ ليس وحيًا حقيقيًّا، وإنَّما هو لغة بشريّة تحاكي الوحي الحقيقيّ أو تقلّده»[٢]، وفي هذه المقولة إشارة صريحة إلى أنَّ المستشرقين هم من يملون على الحداثيّين ما يريدون؛ لأنَّهم أرباب سلطة، ويؤيّد هذا الأمر الطيّب تيزيني بقوله: «إنَّ القرآن... يبدأ بالانسلاخ عن نمط الوجود الثابت المتمثّل باللوح المحفوظ إيّاه للدخول في نمط متحرّك متغيّر للوجود حالما يتحوّل إلى نصّ يخاطب البشر، أي حالما يتموضع بشريًّا وفق تحرّك وتموضع مصالح البشر وأنماط وجودهم... وحالئذٍ كان لا بدّ من مواجهة النتيجة التالية والإقرار بها، ما لله مجسّدًا بـ«اللوح المحفوظ» وما للناس مجسّدًا بالقرآن»[٣]، وبهذا الزعم رسخ فكرة الأنسنة بطريقة أخرى، إلا أنَّ أكثر أفكار تيزيني خطورة فيما يتعلّق بأنسنة الوحي ما توصّل إليه في مسألة النسخ الذاتيّ للنصّ، أي أنَّ نسخ بعض الآيات يكون من قِبل النبيّ وهو ما أطلق عليه وقوع النسخ في عالم النبيّ الذاتيّ قال به جلّ الحداثيّين العرب[٤]، لا سيّما هشام جعيط

١- أركون، محمد، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحيّة، الغرب، ٨٣.

٢- أركون، محمد، قراءات في القرآن، ٨٦.

٣- تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٣٧٨.

٤- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الدينيّ، ٨٤-٨٩. وينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٦٥، ٦٧، ٧٠،٧١. وينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ٢٣٣.

الذي يرى أنَّ مؤسّسي الأديان الكبرى إنمَّا كانوا يتعرّضون لنداء باطنيّ ذاتيّ «الوحي إنمَّا هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيريّة، وقد يكون الوحي مستوحًى أيّ مطلوبًا في الفترة المدنيّة ومترقّبًا في آن، وكان من الممكن أنْ لا توجد رؤيا أو وحيّ إلهيّ وأن يتكلم النبيّ عن الله ووحدانيّته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، وكان هذا شأن ماني وبدرجة أقلّ زرادشت وبوذا»[١]، والحقّ أنّ هذه النظريّة من ابتكار المستشرق إدوارد مونتيه [٢]، وروّج لها المستشرق إميل درمنغهام التي تذهب إلى أنسنة الوحي على أنَّه من الفيوضات الذاتيّة للنبيّ ﷺ، ويبدو أنَّ المستشرقين قد استفادوا مما أكل الدهر عليه وشرب وأرجعوه بحلّة جديدة ليُعاد بثّه في الوسط العلميّ الإسلاميّ عبر أدواتهم الحداثيّة، وهذا هو عين ما يريده الاستشراق عبر سلطته على روّاد الدراسات القرآنيّة.

ولعل مفهوم أنسنة الوحي القرآنيّ عند عبد الكريم سروش في كتابه بسط التجربة النبوية كانت أشدّ وطأة من غيره؛ لأنَّ مفهوم الكتاب يحمل فكرة الأنسنة، أي اللحظة الدينيّة التي يبدو للإنسان أنَّ الله تعالى تجلّى له فيها، وهو ما يطلق عليه في الفكر الغربيّ اللحظة الدينيّة أو الإحساس الدينيّ[٣]، لقد رسم سروش ملامح أنسنة الوحي وبرهن على مدى استلهامها من الفكر الاستشراقيّ الذي جعل الأنسنة مدار بحثه،إذ يقول: « إنَّ الوحي المحمّديّ هو الذي نفخ في هذه المفردات روحًا جديدة على أساس محوريّة الله، فالأدوات ومصالح البناء كانت متوافرة في مجمل الثقافة العربيّة، ولكن محمّد ﷺ هو الذي شيّد هذه المواد عمارة روحيّة جديدة. إنّ استخدام النبيّ ﷺ لهذه المواد والمفردات في بناء مدرسته الفكريّة وتشييد مدرسته الدينيّة والمعرفيّة يعود إلى أنَّ هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام»[٤]، والحق أنَّ فكرة

١- جعيط، هشام، الوحي والنبوّة، ١٨.

٢- إدوارد مونتيه، مستشرق فرنسيّ ولد في مدينة باريس عام ١٨٥٦م، درس في جامعة جنيف وبرلين وهايدلبرج، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة باريس وعُيّن أستاذًا للعبريّة والآراميّة في الجامعة. ترجم القرآن الكريم إلى العربيّة وتبحّر في الثقافة الإسلاميّة. من أشهر مؤلّفاته الدعاية المسيحيّة وأشهر أعدائها المسلمون. تُوفيّ عام ١٩٢٧م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٩٨.

٣- ينظر: الفتلاوي، حليم عباس، فهم علماء الديانة المسيحيّة للنصّ القرآنيّ وأثره في الفكر الحداثيّ دراسة نقديّة، ٣٨٩.

٤- سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ٧٣.

الأنسنة عند سروش هي عين ما يعتقد به المستشرقون؛ لأنَّ التراث الدينيّ عندهم يشير إلى أنَّ كَتَبَة الأناجيل الأربعة إنَّما جاؤوا بها بحسب فهمهم لما يُوحَى اليهم، ولعلّ عمليّة الاستلهام والاتّباع واضحة في الفكر الحداثيّ.

بينما يذهب نصر حامد أبو زيد إلى التأسيس لفكرة جديدة يطرح عن طريقها أنسنة النصّ القرآنيّ، وبالتالي أنسنة وحيه عبر الضرب على وتر اللغة وقوانينها قائلاً: «إنَّ النصوص الدينيّة كانت أم بشريّة محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهيّ للنصوص الدينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنَّها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخيّ معيّن»[1]، ثمّ يضيف «إنَّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسولﷺ بالقرآن اختار النظام اللغويّ الخاصّ بالمستقبل الأوّل وليس اختيار اللغة لوعاء فارغ... طالما أنّه داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة، فإنَّ ألوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه للبشر»[2]، ثمّ يعمد إلى مقارنة غير منصفة بين القرآن والنبيّ عيسىعليه السلام على أنّ كلاهما بشريّ، كما أنَّ النبيّ عيسىعليه السلام كان كلمة الله تعالى للسيّدة مريمعليها السلام، إلّا أنَّه أصبح بشرًا، كذلك القرآن وحي الله إلى محمّدﷺ، إلّا أنّه أصبح بشريًّا بقوله: «المقارنة بين القرآن والسيّد المسيح من حيث نزول الأوّل وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينيّة لكلّ منهما على أنَّهما ليستا بنيتين بل بنية واحدة، رغم اختلاف العناصر المكوِّنة لكلّ منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام رسول الله وكلمته... وفي الحالتين يمكن أن يُقال إنَّ كلام الله قد تجسّد في شكل ملموس في كلتا الديانتين تجسّد في الديانة المسيحيّة في شكل مخلوق بشريّ وهو المسيح، وتجسد في الإسلام نصًّا لغويًّا في لغة بشريّة هي اللغة العربيّة، وفي كلتا الحالتين صار الإلهيّ بشريًّا وتأنسن الإلهيّ»[3]، والحقّ أنّ أبو زيد ومن قبله أركون قد تبعا أقوال علماء الدين المسيحيّ في هذه المقارنة، أي أنَّها ليست من إبداعهما، بل مما أُمليت عليهما ومما يدلّ على ذلك قول بعض الآباء المسيحيّين:

١- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ١١٩.

٢- أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة، ٢٤.

٣- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، -٢٠٨.

«كان المسيحيّون يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو غير المخلوقة ليرغموا المسلمين على الاعتراف بلاهوت المسيح إن كانت غير مخلوقة كان المسيح هو الله، وإن كانت مخلوقة لم يكن الله قبل تولّدها ذا كلمة وروح وربما كان ذلك هو الأصل في مناقشة القضيّة: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق، وكذلك القول في مسألة صفات الله، فالظاهر أنَّ الجدل المسيحيّ هو الذي أفضى إلى مناقشتها في الإسلام»[١]، وبهذا تظهر السلطة الغربيّة واضحة عن طريق تطبيق الأنسنة عبر المقارنة التي أجراها الحداثيّ مقتبسًا تلك الفكرة من التراث المسيحيّ.

أمّا علي حرب فهو يؤيّد أنسنة النصّ القرآنيّ «إنَّ المتعالي لا يتجلّى إلّا في التاريخ، والمقدّس لا يظهر إلّا عبر الدنيويّ والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلّا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلاميّ إنمَّا نطق به عربيّ على مقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذًا خطاب عربيّ، فضلاً عن أنَّ حيثيّاته أو بالأحرى إحداثيّاته أي أسباب نزوله تحيل دومًا إلى أحداث وممارسات تقع في الهُنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان ومن هنا أناسيّة الوحي وزمنيّته»[٢]، أمّا أنسنة الوحي في فكر أدونيس، فقد بلغت ذروتها؛ إذ يقول: «يمكن أنْ نقول إذًا عن هذا النصّ إنَّه نصّ إلهيّ إنسانيّ إلهيّ بإرساله، إنسانيّ بتلقّيه، أو لنقل إنَّه نصّ مكتوب إلهيًّا مقروء إنسانيًّا، القول لله والتأويل للإنسان، فلم ينزل الوحي ليبقى نصًّا في ذاته ولذاته وإنمَّا نزل تتأمّل فيه العقول وتتدبّره وتستقصيه وتتحاور معه وفيه وحوله لكي تستضيء به نظرًا وعملاً»[٣]، ويقول أيضًا: «منذ أنْ أصبح الوحي موجودًا في لغة، منذ أن تحوّل إلى نصّ مكتوب، صار بعده كتابة، هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلّمة»[٤].

١- قنواتي، جورج، المسيحيّة والحضارة القرآنيّة، ٩٨.

٢- حرب، علي، نقد الحقيقة، علي حرب، ٧٧.

٣- نقلاً عن: السلطاني، حكيم، الكريطي، حاكم، أنسنة النصّ القرآنيّ عند الحداثيّين النظام اللغويّ عربيّة النصّ أنموذجًا، بحث إلكترونيّ، ١٥

٤- أدونيس، النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، ٤٢.

إنَّ المتأمّل في أقوال الحداثيّين ودراساتهم للوحي القرآنيّ يجد أنَّها تدور في محاور ثلاثة، الأوّل: هو القول بأنّ للقرآن بعدين؛ البعد السماويّ والبعد الأرضيّ، يُقصد بالبعد السماويّ الميتافيزيقيّ «أمّ الكتاب» والأرضيّ القرآن، وهو في الحقيقة يحاول أن يجعل من القرآن كتابًا بشريًّا على أساس أنَّه تجلٍّ أرضيٍّ للكتاب السماويّ، وبهذا يخرجه من مصدريّته ويتعامل معه بطريقة أرضيّة، وهذا الزعم يفنّده قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: ٤)، والتي جاء في تفسيرها: «أنّ الكتاب عندنا في اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام لا تناله العقول لذينك الوصفين، وإنَّما أنزلناه بجعله مقروءًا عربيًّا رجاء أنْ يعقله الناس»[1]، وبهذا فأم الكتاب تعني أصل الكتاب وأصل كلّ شيء أمّه؛ وعليه فإنَّ أمّ الكتاب أي أصل الكتاب، والثاني: هي عمليّة النداء الباطنيّ للنبيّ أو نظريّة الإحساس الدينيّ، وهذه النظريّة هي عين ما يذهب إليه مونتجمري وات عن مسألة العلاقة بين الوحي في الديانات حاول الحداثيّون تبنّيها وزجّها في التراث الإسلاميّ والردّ على أصحاب هذا الاتجاه تتكفّل به شهادة الأشخاص الذين عايشوا الوحي النازل على رسول الله ﷺ كما ورد عن أمير المؤمنين قوله: «وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الإسلام غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَدِيجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرِّسَالَةِ وَأَشُمُّ رِيحَ النبوّة.... تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَلَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»[2]، والثالث: هو اللغة التي نزل بها الوحي على أساس أنَّها لغة بشريّة، فمنذ أنْ نطق به البشر بالحروف المعهودة أصبح بشريًّا، وهذا الادّعاء لم يقم عليه روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة أيّ دليل، بل هو نتاج استشراقيّ بحت، ويردّه أنَّ اللغة هي وسيلة الاتصال الأولى بين الشعوب، فمن الطبيعيّ أنْ يخاطبنا الله بها، إلى جانب أنَّ بعض الكلمات لا يمكن إعطاؤها بعدًا إنسانيًّا، وإنْ لُفظت بلغة بشريّة، فمثلاً لفظ الجلالة، ولفظ الملائكة، وبعد هذا لا يبقى شكّ بأنَّ الجهود الاستشراقيّة ظاهرة على روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر.

١- الطباطبائي، الميزان، ١٨/ ٨٣.

٢- الرضي، الشريف، نهج البلاغة، ٢/ ١٨٢.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في أنسنة الإعجاز القرآنيّ

أوّلًا: أنسنة الإعجاز القرآنيّ عند المستشرقين

لم يحظَ حقل الإعجاز القرآنيّ باهتمام المستشرقين والدارسين الغربيّين كما حظيت حقول الدراسات القرآنيّة الأخرى، فكانت الجهود الاستشراقيّة الدارسة للإعجاز القرآنيّ خجولة قياسًا بسيل الدراسات الاستشراقيّة التي تناولت حقول المعرفة القرآنيّة الأخرى، ولعلّ ذلك عائد إلى عدم إيمان المستشرقين بسماويّة النصّ القرآنيّ ومصدريّته الإلهيّة؛ مما حدا بهم إلى إغفال مسألة الإعجاز إلى جانب إنكارهم الجانب الغيبيّ للنصّ القرآنيّ، ولكن بعض دراسات المستشرقين جاءت فيها إشارات عابرة ودراسات ضمنيّة لبعض وجوه جوانب الإعجاز، وذلك أثناء دراستهم للجانب البنائيّ للنصّ القرآنيّ، ومن أهمّ الدارسات في مجال أنسنة الإعجاز القرآنيّ هي دراسة المستشرق نولدكه ويتبعه في ذلك تلامذته شفالي وبرجستر أسر وغيرهم[١]، الرامية إلى أنسنة الإعجاز القرآنيّ عبر التركيز على مسألة نفي الوجه الإعجازيّ للحروف المقطّعة واعتبارها مقاطع بشريّة مضافة للنصّ القرآنيّ، كإيماءات لأشخاص معيّنين ممن لهم سلطة تأسيسيّة للنصّ القرآنيّ[٢]؛ وبهذا نجد نولدكه ومدرسته يذهبان إلى ترسيخ فكرة الأنسنة في الدرس القرآنيّ عبر أنسنة الإعجاز القرآنيّ، وإلى هذا الرأي مال المستشرق يوهان تورنبيرج[٣] إلى جعلها نوع من الخيال البشريّ أو التفسيرات العبثيّة الذي يقول: «يوجد أمام الآية الأولى كثير من الأحيان أحرف التي تعطي فرصة لخيال المترجم لابتكار تفسيرات عبثيّة والتي بقيت دائمًا لغزًا»[٤]، وإلى ذلك مال

١- ينظر: غلاّب، محمّد، نظرات استشراقيّة في الإسلام، ٣٥.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٠٣.

٣- كارل يوهان تورنبيرج، هو مستشرق سويديّ، ولد عام ١٨٠٧م، برز في علم النقود العربيّة والتاريخ الإسلاميّ. عمل عضوًا في أكاديميّة سانت بطرسبرغ للعلوم، والأكاديميّة الملكيّة السويديّة للعلوم، والأكاديميّة الروسيّة للعلوم، والأكاديميّة الملكيّة السويديّة للآداب والتاريخ والآثار حقّق ونشر كثير من الكتب العربيّة ككتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير. تُوفيّ عام ١٨٧٧م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٤- Koran, p.6, Carl Johann Thurnberg نقلاً عن: السعيدي، عصام هدي، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق السويديّ، ٨٤.

أيضًا المستشرق زترستين[١]، الذي يرى أنَّ الحروف المقطّعة إنمَّا عبارات بشريّة[٢]، وهنا لم يقدّم المستشرقون ولو دليلاً واحدًا على مدعاهم بأنَّها إضافات بشريّة للنصّ القرآنيّ، مما يجعله زعمًا ليس إلاّ، ويردّه التعهّد الإلهيّ بحفظ القرآن بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، وأنَّ القرآن الكريم منقول بالتواتر من جيل إلى جيل مما يجعل الإضافة فيه مستحيلة[٣].

في حين نظر المستشرق لوت[٤]، إلى الإعجاز على أنَّه بشريّ؛ وذلك بإرجاعه فكرة الحروف المقطّعة في فواتح السور إلى مصادر أجنبيّة، أي أنَّها من مكتسبات الديانات القديمة، وبالتالي تنتفي عنها الصفة الإعجازيّة؛ كونها كلامًا بشريًّا[٥]، ولعلّه عمد إلى أنسنة الإعجاز القرآنيّ بهذا القول قاصدًا أنَّ النبيّ ﷺ قد وقع تحت تأثير اليهود في المدينة المنورة، ويردّه الرجوع إلى علم المكيّ والمدنيّ الذي يثبت لنا أنَّ السور التي بدأت في الحروف المقطّعة ٢٩ سورة ٢٧ منها نزل في مكّة المكرّمة واثنان في المدينة، ولم يكن في المجتمع المكيّ يهود، ومن ثمّ فهي نزلت في مقام الإعجاز والتحدّي، وهذا ما يفنّد زعمه.

وحول أنسنة الإعجاز القرآنيّ يذهب المستشرق جولدتسيهر إلى أنَّ النصّ القرآنيّ غير معجز، بل النبيّ ﷺ من قرّر ذلك، بقوله: «لقد قرّر محمّد ﷺ نفسه أنَّ القرآن عمل معجز لا يمكن الاتيان بمثله؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة، ولا يرون فرقًا بين قيمة العناصر المكوّنة له، بل يعتبرونها معجزة إلهيّة حقّقت بواسطة النبيّ ﷺ،

١- كارل فلهالم زترستين، هو مستشرق سويديّ. ولد عام ١٨٦٦م، أسهم في دائرة المعارف الإسلاميّة. ترجم القرآن إلى اللغة السويديّة سنة ١٩١٧. تخرّج من جامعة أبسالا، وعُيّن أستاذًا للّغات الساميّة بها، وهو عضو بالمجمع العلميّ العربيّ حتّى وفاته. عام ١٩٥٣م ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٢- Koran, p.28, Carl Wilhelm Ztttersten نقلاً عن: السعيدي، عصام هدي، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق السويديّ، ٨٤.

٣- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ١٢/ ١٣٠.

٤- لوت، مستشرق فرنسيّ كبير، وهو أحد أساتذة جامعة السوربون الفرنسيّة، عمل عضوًا في مجمع الكتابات والآثار بفرنسا، تنقّل بين دول العالم الإسلاميّ من أهمّ آثاره، حال التعليم العالي بفرنسا ومصير الإمبراطورية في الغرب، ونهاية العالم القديم وبدء القرون الوسطى وغزو البرابرة وسكنى أوروبا، المجلد الأوّل. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقين، ١/ ٢٧١.

٥- ينظر: الطريحي، سحر، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ، ٧٠.

ويرونها أكبر معجزة تدلّ على صدق رسالته الإلهيّة»[١]، وهذ يعني أنَّه لا يرى أنَّ القرآن الكريم معجز، بل يراه عملاً إنسانيًّا، وأنَّ النبيّ ﷺ هو من أسدل عليه تلك الصفة، وليس الله تعالى، وبهذا يسعى إلى القول ببشريّة الإعجاز القرآنيّ، ويردّه قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣-٤)، والتي جاء في تفسيرها أنّ النبيّ ليس له أن يقول شيئًا بخصوص القرآن الكريم من تلقاء نفسه[٢]؛ كونه معصومًا، إلى جانب التحدّي الصادر من القرآن الكريم في مقام الإتيان بمثله بقوله تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**﴾ (يونس: ٣٨)، وعجز المشركين عن ذلك إلى جانب أنَّ المستشرق مشمول بذلك التحدّي المستمرّ، فلماذا لا يظهر صدقه ويأتي بمثله إذا لم يكن معجزًا.

ولم يتخلّف المستشرق هاملتون جب عن ركب القائلين بأنسنة الإعجاز القرآنيّ، عادًّا إيّاه صفة شعريّة، وهو رأي قديم يذهب إلى مقارنة القرآن بالشعر أو كونه حالة شعوريّة للنبيّ؛ إذ يقول: «وليس غريبًا أنْ لا يجد المسلم في أيّ كتاب مقدّس آخر شيئًا من هذه الصفة الشعريّة الشعوريّة...؛ إذ تقف شخصيّة محمّد ﷺ نفسه مرتبطة ارتباطًا لا انفصام له بالقرآن بروابط من المشاعر الحارّة التي يسبغها الحبّ الإنسانيّ، مكمّلة للقدرة العقليّة في تعاليمه وللجوانب الشعوريّة في لغته»[٣]، وهو في مقولته هذه يروم إثبات أنسنة النصّ القرآنيّ عبر تذويب الإعجاز القرآنيّ وجعله حالة من الشعر أو الخواطر الشعوريّة، لا بدّ أنَّ نظرته المادّيّة هي من رسمت تلك الصورة في ذهنه.

ويردّه قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ**﴾ (الحاقة: ٤١)، فالقرآن بعيد كلّ البعد عن الشعر لا من حيث الأسلوب ولا الأوزان والقوافي ولا حتّى التصوّر، فالقرآن يمتاز بعلوّ مضامينه وصدق حقائقه ورقيّ كلماته، بخلاف الشعر، فإنّ مضامينه عبثيّة ولا تتناسب حتّى مع الذوق العام حتّى قيل إنَّ أعذب الشعر

١- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ٢٢.

٢- ينظر: الطبري، تفسير الطبري، ٢٢/ ٤٩٧.

٣- جب، هاملتون، النظم والفلسفة والدين في الإسلام، ٧٥.

أكذبه، فمضامينه هابطة كالبكاء على الأطلال والغزل بالنساء والتفاخر وغيره، إلى جانب أنّه لو كانت هناك صلة من قريب أو بعيد بالشعر لما سكت المشركون عن ذلك، وهذا قول أحدهم: «ما فيكم رجل أعلم منّي بالشعر ولا بزجره، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ، ووالله ما يشبه الذي يقوله محمّد شيئًا من هذا، ووالله إنّ لقوله حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمنير أعلاه، مشرق أسفله، وإنّه ليعلو ولا يُعلى، وإنّه ليحطّم ما تحته»[١]، وبهذا يظهر وهن رأي المستشرق وسطحيّته؛ كونه يرمي إلى هدف بعيد هو رسم صورة غير صحيحة عن النصّ القرآنيّ.

والمستشرقة لاركن[٢]، هي الأُخرى تذهب إلى أنسنة الإعجاز عبر نفيه وجعله نوعًا من المهارات الشخصيّة في عمليّة ترتّب الكلام، «وعلى العكس فإنّ التميّز- الإعجاز في الكلام مستمدّ من المهارة في ترتيب الكلام...»[٣]، تضيف: «...فإنَّ هذا يعني أنَّ النموذج العقليّ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظاهرة اللغويّة للنصّ، وعلى وجه التحديد على محتواه النحويّ عندما نقوم بترسيم المكوّن الأسلوبيّ لجزء من الخطاب، فإنَّنا نصف قلب النصّ بواسطة إدراك الشكل الأسلوبيّ للتعبير المسموع، فإنَّنا يمكننا الوصول إلى الكلام النفسيّ حيث نقطة بدايته...»[٤]، يبدو أنَّ المستشرقة قد قصدت بذلك أنسنة الإعجاز البنائيّ للنصّ القرآنيّ؛ لأنَّها ركّزت في دراستها على الأسلوبيّة اللغويّة التي تميّز بها النصّ القرآنيّ على أنَّه مهارة شخصيّة، ولكن هذا أنْ دلّ على شيء إنمَّا يدلّ على مدى السبك البنائيّ للنصّ القرآنيّ الذي أذهل أرباب البلاغة والفصاحة بخلاف ما رمت إليه تلك المستشرقة.

وبعد الاطلاع على الدراسات الاستشراقيّة الرامية إلى أنسنة الإعجاز القرآنيّ يجد أنّها قد أسست لمنهج أنسنة الإعجازالقرآنيّ، وهو يهدف إلى التأسيس لفكرة جديدة

١- النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ٢/ ٥٥٠.

٢- ماركريت لاركن، مستشرقة أمريكيّة حاصلة على الدكتوراه من جامعة كولومبيا، تعمل بصفة أستاذ زائر في عدّة جامعات غربيّة، وهي أستاذة زائرة في الجامعة الأمريكيّة في القاهرة أيضًا، اهتمّت بدراسة الإعجاز الأسلوبيّ للقرآن الكريم وشعر المتنبّي، والأدب المملوكيّ. ينظر: الجهجاه، الجوهرة بن بخيت، موقف المستشرقين النقاد من القرآن الكريم، ٧٧٨.

٣- الجهجاه، الجوهرة بن بخيت، موقف المستشرقين النقّاد من القرآن الكريم، ٧٩٣.

٤- م.ن، ٧٩٣.

وجعلها منهجًا لدراسة النصّ القرآنيّ فيما بعد.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أنسنة الإعجاز القرآنيّ

لم يمتلك أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة الجرأة على إنكار الاعجاز القرآنيّ، وإنمَّا يذهبون إلى أنسنته عبر القول بأنَّه منتج ثقافيّ تشكّل في ظروف الواقع، في حين صرّح بعضهم بعدم إعجاز القرآن كونه بشريَّ المصدر؛ لأنَّ نظرتهم للقرآن بشريّة تامّة «إنَّ نظم القرآن ليس بمعجز في ثقافة تقوم على الإبداع الشعريّ واللغويّ...»[١]، هذا فضلاً عن التشكيك في معنى المعجزة بالكلّيّة، فيقول: «والحقيقة أنَّه لماذا تكون المعجزة من العجز، عجز الإنسان وقدرة الله؟ هل هذا احترام للإنسان وتعظيم لله، أم أنَّه تعظيم لله على حساب الإنسان»[٢]، والحقّ أنَّ هذه سفسطة وتصريح جليّ منه بإنكار المعجزات عمومًا وعدم قبولها، ولو كان النظم القرآنيّ ليس بمعجز كما يدّعي، فلماذا لم يتمكّن معاصروه من معارضته وبلوغ التحدّي، وهم أرباب الفصاحة والبلاغة، وليس ذلك إلاّ لعجزهم عن مجاراته.

ويذهب الجابري إلى مناقشة الإعجاز القرآنيّ في محاولة لأنسنته عبر تبنيه نظريّة نسبية الإعجاز القرآنيّ كون معنى المعجزة عنده ليس بالضرورة أنْ يكون خارقًا للعادة «والدليل على ذلك أنَّ كفّار قريش قد أكثرو من مطالبة الرسول صلّى الله عليه وسلّم بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوّته، فكان جواب القرآن أنَّ مهمّة محمّد بن عبد اللهﷺ هو أن يبلغ لأهل مكّة (أم القرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن)، وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة»[٣]، وبهذا نجده يسعى إلى تحديد التعامل مع التراث المشتمل على المعجزات بنسبيّة تامّة؛ وذلك باختيار ما يوافق العقل والمنطق ونبذ غيره؛ إذ يقول: «من واجبنا أنْ نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم

١- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة المقدّمات النظريّة، ٧١.

٢- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، ٤/ ٦٥.

٣- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ١/ ١٨٧.

في عصرنا»[١]، وهذا عين ما تريده السلطة الاستشراقيّة في هذا المجال، أي التمرّد على الثوابت والأسس؛ لأنّ القول بالإعجاز القرآنيّ يحجّم دور العقل حسب زعمهم، وهذا ما أفصح عنه الجابريّ، مؤكّدًا عدم شمول المعجزة لمعنى الخارق للعادة: «وواضح هنا أنّنا أمام إغلاق نهائيّ لمسألة إمكانيّة تخصيص خاتم النبيّين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش -أي خرق العادة-، لقد قرّرت الآية أنّ القرآن كافٍ وحده كمعجزة للنبيّ»[٢]، وهذا إنكار واضح للإعجاز القرآنيّ، داعيًا إلى نسبيّته والتشكيك فيه ومحاولة أنسنته؛ وبهذا نجد أنَّ الجابري يؤكّد على أنَّ النصّ لم يكن معجزًا، وإنَّما جاءته صفة الإعجاز بطريقة بشريّة، أي من عدم قدرة المشركين أنْ يأتوا بمثله وليس كونه معجزًا، والحقّ أنّه يتابع في ذلك المستشرق جولدتسيهر حرفيًّا في إعادة هذه التهمة، ثم يستعرض قضيّة الإعجاز على غير العرب.

يؤكّد الجابريّ أنسنة الإعجاز قائلاً: «بما أنَّ الدعوة المحمّديّة كانت موجّهة في البداية إلى المشركين بمكّة... فإنّ هذا الإعجاز قائم مادام المخاطبون به هم العرب وحدهم، ولكن عندما اتّسعت رقعة الإسلام وأصبحت تضمّ أقوامًا من غير العرب، صار من الضروريّ طرح قضيّة الإعجاز بالصورة التي تواجه بها غير العرب، ومن هنا وسّع علماء الإسلام مضمون الإعجاز القرآنيّ ليشمل معانيه، وهكذا أصبح المسلمون ينظرون إلى القرآن على أنّه معجز ليس بلفظه فقط، وإنَّما بمعانيه أيضًا»[٣]، والحقّ أنَّ دراسة الجابريّ حول الإعجاز انمازت بالاضطراب وعدم الاتّزان؛ لأنَّه تغافل عن حجم المعجزات التي نزلت على رسول الله ﷺ، كمعجزة انشقاق القمر وغيرها من المعجزات الأخرى التي زخرت بها كتب التراث[٤]، أمّا ادّعاؤه أنّ التحدّي كان موجّهًا للعرب فقط، فهو ادّعاء مردود بنصّ القرآن؛ لأنَّ التحدّي كان عامًّا ولم يختصّ بالعرب دون غيرهم، وهذا واضح من قوله تعالى: ﴿**وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا**

١- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ١/ ١٨٨.

٢- م.ن، ١/ ١٨٨.

٣- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ١٨٢. وينظر: بشارة، زكي مصطفى محمد، موقف الحداثيّين العرب من القرآن الكريم وإعجازه، ٢١٢.

٤- ينظر: ابن كثير، دلائل المعجزات، ١/ ٤٣٥.

عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٣)، والتي جاء في تفسيرها إنَّه تحدٍ عامّ لجميع المخلوقات من دون الله تعالى[١]، يعضده قوله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (الإسراء: ٨٨)، فأين كلام الجابري من هذا البيان.

أمّا نصر حامد أبو زيد، فكانت دراسته للإعجاز القرآنيّ سلبيّة تمامًا؛ لأنَّه يرى أنَّ المعجزة نصّ ملفّق على أساس أنَّه منتقى من الكتب السابقة؛ لذا يقول: «أمّا الموقف من النصوص الدينيّة، فقد اعتمد آليّة الانتقائيّة التي تقبل الأجزاء وتعيد توظيفها وتأويلها؛ أمّا الأجزاء المرفوضة فتمّ تصنيفها في حالة الانحراف أو التحريف الناتج عن الضلال»[٢]، كما أنَّه يرى أنَّ القرآن شبيه بالشعر الجاهليّ، زاعمًا أنّ فترة تشكّل القرآن التي استمرّت عشرين عامًا تساعد على ذلك مما تأثر بالبيئة التي شكلته «إنَّ النصّ القرآنيّ منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبه مع النصّ الشعريّ كما هو واضح في المعلَّقات الجاهليّة مثلاً، فإنّ الفارق بين القرآن وبين المعلّقة من هذه الزاوية المحدّدة يتمثّل في المدى الزمنيّ الذي استغرقه تكوّن النصّ القرآنيّ كما يتمثّل في تعدّد مستويات السياق المحدّدة لدلالة كلّ جزء من أجزائه، وهذه التعدّديّة النصّيّة في بنية النصّ القرآنيّ تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافيّ المنتج للنصّ القرآنيّ؛ لأنّها تمثّل عناصر تشابه بين النصّ ونصوص الثقافة عامّة، وبينه وبين النصّ الشعريّ بصفة خاصّة»[٣]، ويختم أبو زيد دراسته المؤنسنة للنصّ القرآنيّ بخاتمة سيّئة على أنّ الخطاب الموجّه للمرأة في القرآن إنمَّا كان متأثّرًا بشعر الصعاليك «وسياق مخاطبة النساء المغاير للرجال رغم الجمع بينهما في كثير من الأحيان يمثّل القرآن فيه تجاوزًا للنصوص الشعريّة السائدة وانحيازًا لنصوص الصعاليك...»[٤]، يبدو أنَّ دراسة أبو زيد للإعجاز القرآنيّ كارثة علميّة بحقّ، فقد

١- ينظر: الطبري، تفسير الطبري، ١/ ٣٧٣.

٢- نقلاً عن: عمارة، محمّد، التفسير الماركسيّ للإسلام، ٤٦.

٣- نقلاً عن: عمارة، محمّد، التفسير الماركسيّ للإسلام، ٤٨.

٤- التفسير الماركسيّ للإسلام، م.س، ٤٨.

فاقت دراسته أشدّ دراسات المستشرقين تعصّبًا، وهي دليل على أنَّ الحداثيّين قد نافوا على المستشرقين في بعض الدراسات المتعسّفة تجاه النصّ القرآنيّ وفي الوقت نفسه تخرجه من الموضوعيّة، وهذا يدلّ على مدى جهله ببنية النصّ القرآنيّ وأسلوبه الفريد الذي أجمعت الدنيا كلّها بأنَّه مختلف عن الشعر[١]، هذا إلى جانب ظهور خلفيّته الفكريّة في الدراسة؛ لأنَّها مستوحاة من دراسة المستشرق هاملتون جب؛ وهذا ما يغني عن الردّ عليها.

وفي هذا المضمار كانت دراسة الطيّب تيزيني محلّ استغراب واستهجان لأنَّه جعل النصوص كلّها معجزة ذاتيًّا سواء أكانت بشريّة أم لا، إذ يقول: «كلّ نصّ ذاتيّ خصوصًا هو، باعتبار ما وبلحظة ما، نصّ إعجازيّ، فهو من حيث ذاتيّته متفرّد وذو خصوصيّة تمنعه من أنْ يتماثل مع ما سواه من النصوص»[٢]، وعلى هذا فالطيب تيزيني يرى أنّ إعجاز النصّ يكمن في ذاته، وخصوصيّته خاصّة، وبهذا جعل كلّ النصوص معجزة ذاتيًّا؛ لأنَّ كلّ نصّ له خصوصيّة يتميّز بها عن غيره، والحقّ أنَّ هذا الكلام يشير إلى مغالطة وتمويه مقصودين؛ لأنَّ الحداثيّين أنكروا إعجاز النصّ القرآنيّ وجعلوه أمرًا بشريًّا، بخلاف تيزيني الذي جعل النصوص كلّها معجزة، ولعلّ أسس هذا الادعاء مقتبسة من أسس الحداثة نفسها الإنسانيّة والفرديّة والذاتيّة، «فعلى زعم طيب تيزيني هذا، يغدو كلامه معجزاً يتحدّى به، كما أنَّ فهاهة مسيلمة الكذاب الأفّاك معجزة يتحدّى به»[٣]، وعليه فهي فاقدة للقيمة العلميّة.

في حين يذهب أنور خلوف إلى مناقشة الآيات الداعية إلى إثبات الإعجاز القرآنيّ أو آيات التحدّي مدّعيًا أنّه تحدٍّ علميّ، وليس بيانيًّا؛ إذ يقول: «وفهم التحدّي الإلهيّ الوارد في الآيات ﴿**إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ**﴾ (البقرة: ٣٣) و﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ (الطور: ٣٤) على أنَّه تحدٍّ لغويّ بيانيّ هو فهم خاطئ مردود عليه من خلال آيات القرآن الكريم نفسه، إضافة إلى أنَّ

١- ينظر: عمارة، محمّد، التفسير الماركسيّ للإسلام، ٤٨.

٢- ينظر: الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، ٢٢٢.

٣- م.ن، ٢٢٢.

الآية الأخيرة يفهم منها حسب التعبير اللغويّ أنَّ التحدي هو تحدٍّ معلوماتيّ أو تحدٍّ في المضمون وليس تحدّيًا بيانيًّا... وإذ أخذنا الآية التي تقول: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**﴾ (يونس: ٣٨)، فإنْ استطاع الإنسان أنْ يأتي بعبارات مساوية في عدد كلماتها لبعض سور القرآن وتوازيها في بلاغتها فإنَّ هذا الإنسان يكون قد استجاب للتحدّي...»[١]، وهذا الأمر لم يكن جديدًا، فقد طُرح من قِبَل المعترضين على الإعجاز القرآنيّ والمتحدّين له منذ اللحظة الأولى لنزول النصّ القرآنيّ، إلّا أنَّه يريد سحب الإعجاز إلى أمر آخر هو التطوّر العلميّ، وبعبارة أخرى أنَّه يريد أن يضع النصّ القرآنيّ في مواجهة التحدّيات العلميّة الجديدة، وكأنَّه يعيد إلى الأذهان مسألة تعارض العلم والدين التي حدثت في الديانة المسيحيّة في العصور الوسطى وسبّبت جنوح الشعب الغربيّ للإلحاد، مستلهِمًا ذلك من المستشرقين، وهذا ما لا يمكن التسليم به على أنَّ الاعجاز الوارد في القرآن الكريم كلّه علميّ؛ لأنَّه ينفي باقي أنواع الإعجاز المثبتة كالاعجاز البلاغيّ والبيانيّ وغيره.

ولم ينفكّ الحداثيّون عن محاولة فصل النصّ القرآنيّ عن مصدره السماويّ وإلصاقه بالبيئة التي تكون فيها لكي تتمّ عمليّة أنسنة الإعجاز القرآنيّ بسهولة؛ لذا ركّز بعض أرباب الحداثة على النزول المنجّم للقرآن الكريم «ولعلّ أولى النكات التي يمكن ملاحظتها هو أنَّ الخطاب القرآنيّ نزل منجّمًا في ظروف خاصّة، هي ظروف شبه الجزيرة العربيّة... حتّى أقرَّ الكثيرَ من الأعراف والعادات والأحكام والشعائر التي كانت تُمارس آنذاك...»[٢]، وإلى هذا أيضًا ذهب خليل عبد الكريم والطيب تيزيني، حيث يؤكّدان أنَّ الإسلام قد ورث الكثير من عرب الجزيرة[٣]،

ويمكن القول إنَّ الحداثيّين الذين أنكروا الإعجاز القرآنيّ عبر القول إنَّ النصّ متأثّر بالبيئة العربيّة إنَّما كانوا يقتفون أثر المستشرق هاملتون جب في ذلك؛ لأنَّه كان يرى إنَّ بنية الفكر الدينيّ في الإسلام إنَّما هي تلك الأفكار الغيبيّة عند العرب طوّرها

١- خلوف، أنور، القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقليّ، ٩٣-٩٥.

٢- يحيى، محمّد، جدليّة الخطاب والواقع، ٦٥.

٣- ينظر: عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٩. وينظر: تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ١١٢-١١٤.

النبيّ محمّدﷺ -حسب زعمه- ثمّ عمد إلى إكساء ما لم يستطع تغييره بحلّة دينيّة هي الإسلام، ولم ينس أنْ يزوّده بهيكل من الأفكار الدينيّة الملائمة، ولمّا واجهته مشكلة العرب وغير العرب نسبها للقرآن[1]، وهذا ما سار عليه الحداثيّون الدارسون للإعجاز القرآنيّ، وما هذا إلاّ من باب سلطة الاستشراق على أرباب تلك الدراسات.

ويبدو مما عُرض من دراسات الحداثيّين للإعجاز القرآنيّ أنَّها كانت تسير في ظلّ الفكر الاستشراقيّ وتحت رعايته وتخطيطه، فهي لم تخالفه أو تردّ عليه وتناقضه حتّى في أبسط الجزئيّات؛ بل إنَّها لم تأت بجديد، وجُلّ ما فعلته أنَّها كرّرت طعونات المستشرقين حول الإعجاز القرآنيّ ونافت عليها في بعض الأحيان لا غير، وهذا ما يثبت سلطة المستشرقين في هذا الحقل.

المبحث الثالث: مظاهر أخرى لسلطة الاستشراق في أنسنة النصّ القرآنيّ

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في أنسنة الرسم القرآنيّ

أوّلًا: أنسنة الرسم القرآنيّ عند المستشرقين

لم يسلم حقل الرسم القرآنيّ من الدراسات الاستشراقيّة التي طالت العلوم المتعلّقة بالنصّ القرآنيّ، فقد اهتمّ بعض المستشرقين بعمليّة دراسة رسم المصحف الشريف كالمستشرق نولدكه وجملة من تلامذته، ساعين إلى أنسنة الرسم القرآنيّ عبر دراسة الآراء التي تناولت ذلك العلم في التراث الإسلاميّ وتقوية ما يوافق توجّهاتهم، لعلّ من أوائل من سعى إلى دراسة الرسم القرآنيّ هو جولدتسيهر الذي أكّد على أنَّ عمليّة الاضطراب المزعومة إنَّما كانت بسبب الخطّ الذي دُوّن به النصّ القرآنيّ؛ إذ يقول: «يرجع قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصيّة الخطّ العربيّ الذي يقدّم هيكله المرسوم مقادير صوتيّة مختلفة تبعًا لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته وعدد تلك النقاط... إذًا فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقاط

١- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ١٥٩-١٨٣.

واختلاف الحركات... كانا هما السبب الأوّل في اختلاف نشأة اختلاف القراءات»[١]، وإلى هذا الرأي مال آرثر جفري إذ يقول: «وكانت هذه المصاحف كلّها خالية من النقط والشكل، فكان على القارئ نفسه أنْ ينقّط أو يشكّل هذا النصّ على مقتضى معاني الآيات»[٢]، وبروكلمان أيضًا في قوله: «حقًّا فتحت الكتابة التي لم تصل بعد إلى درجة الكمال مجالاً لبعض الاختلافات في القراءة، لاسيما إذا كانت غير كاملة النقط ولا مشتملة على رسوم الحركات...»[٣]، ولا ريب أنَّهما قد سلّطا الضوء على مسألة الرسم القرآنيّ المختلف عن بقيّة مواطن المصحف ظنًّا منهم أنَّ المسألة شخصيّة، فأرادوا ترسيخ عمليّة الأنسنة عبر ضرب الرسم القرآنيّ، فمثلاً كلمة أيَّها تكتب بالألف في كامل المصحف إلّا في ثلاثة مواضع، فإنّها تُكتب دون ألف، مثلاً في قوله ﴿**أيّه الثقلان**﴾ فهي خالية من الألف، وغيرها من الكلمات التي اتّخذها المستشرق مسوّغًا للقول بأنَّ عمليّة الرسم القرآنيّ عمليّة بشريّة وليس في الأمر جنبة سماويّة. وللردّ عليهم نقول: إنَّ الرسم القرآنيّ ليس أمرًا تابعًا لاجتهادات الصحابة والنسّاخ كما يراد ترسيخه من قبل المستشرقين وأذنابهم وبسطاء الأمّة، وإنَّما هو أمر توقيفيّ صادر عن الوحي بدلالة حرص النبيّ ﷺ على تدوين القرآن ووضع الآيات في مواضعها الخاصّة بها، هذا إذا علمنا أنَّ عمليّة النزول التدريجيّ التي دامت ثلاثًا وعشرين سنة استدعت أن يعيّن النبيّ ﷺ كتبة للوحي السماويّ إلى جانب الرعاية الإلهيّة والتصويب الملائكيّ اللذين كانا على قدم وساق، هذا إذا سلمنا أنَّ عمليّة تدوين المصحف إنَّما كانت تتمّ على يد رسول الله ﷺ، وهنا نتساءل هل الرسم القرآنيّ الذي كان يُكتب به الوحي على عهد رسول الله ﷺ هو أمر توقيفيّ أم اجتهاديّ، لا ريب أنَّ هذا الأمر محلّ اختلاف بين فرق المسلمين، فبعضهم ذهب إلى توقيفيّته وأنَّه صادر من الله عن طريق الوحي جبرائيل عليه السلام، ويدلّ على ذلك حرص النبيّ الأكرم ﷺ على تدوينه، وشموله بالحفظ الإلهيّ الذي طال النصّ القرآنيّ بكلّ

١- جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ٨-٩.

٢- جفري، أرثر، المصاحف، المقدمة، ٧٠، نقلاً عن: السلطاني، حكيم، البرقعاوي، زهراء، إشكاليّة رسم المصحف العثمانيّ في ضوء الرؤية الاستشراقيّة، ٢٠٤

٣- بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ١/ ١٩٧.

مفاصله ورسم المصحف منها[١]، في حين ذهب آخرون إلى أنَّ الرسم القرآنيّ هو مسألة اجتهاديّة من قبل الصحابة الذين شرعوا في جمع النصّ وتدوينه معتمدين على بعض الروايات التي تشير إلى ذلك[٢]، وبينما اختار فريق ثالث الجمع بين الرأيين، أي أنَّ قسمًا من الرسم القرآنيّ توقيفيّ والآخر اجتهاديّ[٣]، والحال يقضي برجحان الرأي الأوّل لعدّة اعتبارات، منها الآيات الدالّة على الحفظ الإلهيّ للنصّ القرآنيّ إنَّما جاءت شاملة للنصّ بكلّ مفاصله والرسم أحدها، إلى جانب الوظيفة الإلهيّة للنبيّ ﷺ والحرص الذي صدر منه ﷺ يقضي أيضًا بأنَّ الرسم القرآنيّ كان توقيفيًّا؛ لأنَّه ﷺ كان يهتمّ بأدقّ تفاصيل التدوين، فهل يعقل أنْ يغفل -حاشاه عن ذلك- عن رسم كلمات المصحف، أضف إلى ذلك بعض المصاحف التي تنسب للإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كمصحف رأس الحسين بالقاهرة الذي وُجد منقّطًا[٤]، كلّ هذا وغيره يدلّ على أنَّ الرسم القرآنيّ كان توقيفيًّا.

وتُعدّ دراسة المستشرق نولدكه أساس ولوج المستشرقين حقل الرسم القرآنيّ، فقد خصّص فصلاً كاملاً من كتابه لدراسة الرسم القرآنيّ، بدءًا من روايات الرسم مرورًا بهجائيّة الكلمات وإدخال حروف سريانيّة فيها، وصولاً إلى أثر الرسم على القراءات القرآنيّة، فهو مرّة يصفه بالقديم وأخرى بالجديد وتارة يذهب إلى أنَّه شهد تطوّرًا كبيرًا، ولعلّ دراسات نولدكه انمازت بالتكرار المتعمّد، حتّى ترسخ الفكرة في ذهن القارئ، لقد استعرض نولدكه جملة من الكلمات القرآنيّة التي توحي باختلاف رسمها القرآنيّ عن حروف الخط العربيّ، وهو ما أوقع المستشرق في وهم أنَّها من تدبير النسّاخ، أي القول بأنسنتها، لا إلى توقيفيّتها، وهذا ما يوحي بوجود تحسينات بشريّة على الرسم القرآنيّ بدأ نولدكه يستعرض قائمة من التغيّرات التي طرأت على الرسم القرآنيّ مقارنةً بنظيرتها بالخط العربيّ[٥]، فمثلاً أشكل نولدكه على طريقة كتابة

١- ينظر: التونسي، إبراهيم المارغيني، دليل الحيران على مورد الضمان، ٣٣.

٢- عياض، القاضي، شرح الشفا، ٢/ ١٩٦.

٣- ينظر: إسماعيل، شعبان، كتاب رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، ٦٣.

٤- نفحات من غلافة التحف النبويّة، زينب عبد المنعم مقال إلكترونيّ منشور على:
html. ٥٧٠١٦/٤/٢٠٠٥/https//elaph.com/Reports

٥- ينظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ٤٤٦.

تاء التأنيث، فمرة تكتب بالتاء الطويلة وثانية بالمدورة وثالثة بالتاء المربوطة، وهنا يمكن القول: إنَّ جهل نولدكه باللغة العربيّة قد أوقعه في هذا المأزق، فكثير من الكلمات قد رُسمت في النصّ القرآنيّ بهذه الشاكلة كإشارة إلى بعض لغات العرب، فالوقوف بالتاء كان لغة قريش، والوقوف بالهاء كان لغة هذيل، فضلاً عن تعاور القراءات، فكان كثير من القراء يقرّونها وقفًا على الهاء وآخرين وقفًا على التاء، هذا إذا لم يكن من باب إعجاز الرسم القرآنيّ الذي غفل عنه نولدكه وغيره[١]، «وبهذا يتبيّن أنَّ ما في رسم المصحف من خصوصيّات إنَّما هي سمات رمزيّة في قوّة الكلمات في الدلالة على المعاني المرادة منها، أو أنّها ليست طرائق مختلفة لكتبة المصحف في صدر الإسلام، وأنَّ هذه الرموز مع معانيها التي تدلّ عليها وجوه الإعجاز القرآنيّ»[٢].

أمّا دراسة ديروش[٣]، للرسم الذي نُقش به المصحف الشريف، فهي تعدّ أكثر حدّة من غيرها، بل هي تعدّ رائدة الدراسات الاستشراقيّة الساعية إلى أنسنة النصّ القرآنيّ عبر الطعن في الرسم القرآنيّ، فهو يرى أنّ عمليّة كتابة المصحف الشريف لم تكن كاملة بسبب قصور الكتابة وفنّ الرسم آنذاك؛ لذلك استمرّت عمليّات تحسين رسم المصحف فترات طويلة بعد الجمع الرسميّ[٤]، ولا شكّ أنَّ المستشرق استند إلى بعض المخطوطات التي تشير إلى عمليّة الجمع الأولى والثانية والثالثة وما فيها من اختلافات على مستوى الرسم القرآنيّ، وفي إطار الردّ على ديروش يمكن القول إنّ الجمع الذي تمّ في العهد النبويّ وعمليّة الرسم التوقيفيّة التي أثبتت سابقًا ينفي جميع ما ذكره المستشرق، ولكن هنا يمكن القول تنزّلاً بأنَّ عمليّة التغيّر والاضطراب التي زعمها المستشرق ضمن جمع الخلفاء الثلاثة إنَّما هي توضع في حيّز تطوّر الخطّ العربيّ من الخطّ النبطيّ إلى الحجازيّ والخطّ الكوفيّ، فقد كان الخطّ النبطيّ

١- ينظر: سالم، جمعة حمدي، رسم المصحف الشريف في كتاب تاريخ القرآن لنولدكه وتلامذته دراسة نقديّة، ٥٣٢.

٢- المطعني، عبد العظيم، لطائف وأسرار خصوصيّات الرسم العثمانيّ للمصحف الشريف، كتاب إلكترونيّ، ١٤-١٦.

٣- فرانسوا ديروش، هو مستشرق فرنسيّ معاصر متخصّص في علم المخطوطات وعلم الكتابات القديمة تحديدًا. ولد في ١٩٥٢، هو عضو في الجمعيّة الآسيويّة الفرنسيّة وخبير لدى مؤسّسة الفرقان بلند من أهمّ مؤلّفاته فهرس المخطوطات العربيّة - ١٩٨٣م. التقليد العباسيّ، القرآن فيما بين القرنين الثامن والعاشر - ١٩٩٢م. القرآن - ٢٠١٤م. «المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العرب. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٤- ينظر: محمد، أحمد عبد القوي، إطلالة عربيّة على كتاب ديروش الكتاب العربيّ المخطوط في ضوء النقوش من خلال نسخة الترجمة العربيّة الصادرة عن معهد المخطوطات العربيّة لعام ٢٠١٦، ٦٣٨.

سائدًا لدى عرب الشمال قبل الإسلام ومنهم قريش، أمّا عرب الجنوب، فكان خطّ المسند اليمنيّ سائدًا، فلا عجب إذًا ببساطة الخطّ الكوفيّ بعد تطوّره واستقلاله عن الخطّ النبطيّ[1].

إنَّ المتأمّل في دراسات المستشرقين حول أنسنة الرسم القرآنيّ يجد أنَّها متشابهة من حيث المضمون، وإنْ اختلفت طرائق التعبير عنها بين مستشرق وآخر، فجميع المستشرقين الدارسين للرسم القرآنيّ يذهبون إلى اجتهاديّته ولا يعترفون بالتوقيفيّة، والجميع يتّفق على نفي عمليّة تدوين الرسم القرآنيّ في العهد النبويّ، ويرون أنَّه حدث بطريقة تدريجيّة، وهم أيضًا ينفون عنه صفة القدسيّة، ولكن من الضروريّ أنْ نعرف أنَّ طرائق تكرار المستشرقين للطروحات نفسها حول الرسم القرآنيّ لم يكن من باب الصدفة، كما أنَّها ليست عمليّة ساذجة، وإنَّما هو منهج مقصود، فكلّما زاد التكرار على فكرة أو طريقة معيّنة ترسّخت في أذهان الدارسين بعدهم وأصبحت منهجًا لا غنى عنه، وهذا ما حرص المستشرقون على ممارسته في حقل الرسم القرآنيّ وثماره أنَّ جلّ الحداثيّين الدارسين للرسم القرآنيّ ينادون اليوم بإعادة النظر فيه من جديد، وهذا ما سينتقل الباحث للحديث عنه.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة من أنسنة رسم المصحف الشريف

لم يحظَ حقل الرسم القرآنيّ باهتمام الدارسين الحداثيّين كثيراً بل غفل عنه كبار روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، إلّا أنّ بعض الباحثين الحداثيّين سلّط الضوء عليه منهم الدكتور إبراهيم المحجوبي الذي يذهب إلى أنسنة الرسم القرآنيّ عبر نفي صفة القدسيّة عنه؛ لأنَّ الرسم القرآنيّ عنده جهد بشريّ لا يمكن أنْ يُسبغ عليه مسوح القدسيّة[2]، فبعد أنَّ عرض رأي القائلين بتوقيفيّة الرسم القرآنيّ علّق عليه قائلاً: «ولا يخفى على كلّ ذي حِجر عند النظر في أقوال أرباب هذا الرأي ومذهبهم فيه إنَّه ليس بمذهب ذي أسس تعضده، وليس في كلام أصحابه حجّة تدعم منعهم لكتابة القرآن

١- ينظر: الكردي، محمد طاهر، تاريخ الخطّ العربيّ وآدابه، ٤٠.

٢- ينظر: الحمد، عانم قدوري، رسالة في تصحيح بعض ما وقع من أوهام في كتاب الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ١٤.

بغير الرسم العثمانيّ...»[١]، ثمّ أنكر على بعض العبارات التي صدرت من العلماء في التشدّد على توقيفيّة الرسم القرآنيّ، فقال: «وليس يظهر لي من أين للرجل أنْ يجعل الطعن في الكتابة كالطعن في التلاوة؛ لأنَّه لا وجه لقوله هذا أبدًا، ولا أثارة عليه من علم»[٢]، ويرد عليه: أنَّ عمليّة الإنكار على عبارة «الطعن في الكتابة كالطعن في القراءة» أمر غير مقبول تمامًا، على أساس أنَّ النصّ القرآنيّ إنمَّا قُرِأ وحفظ بالكتابة، أضف إلى ذلك تأكيد كبار العلماء على عمليّة الكتابة ودورها في قراءة النصّ: «واتّباع المصحف في هجائه واجب، ومن طعن في شيء من هجائه، فهو كالطاعن في تلاوته؛ لأنَّه بالهجاء يُتلى»[٣]، وكذلك الحال مع مناقضته لمنهج النقد التاريخيّ الحديث الذي يبرز أهمّيّة الوثائق التاريخيّة للمخطوطات القديمة ويعطيها من القيمة العلميّة ما يفوق قيمة النقل الشفويّ؛ لهذا نجد أنَّ بعض المخطوطات التاريخيّة القديمة التي كُتبت في عصور الإسلام الأولى تحتلّ موقعًا علميًّا مرموقًا في الاستدلال على الرسم القرآنيّ وباقي العلوم[٤]، ولعلّ كلّ هذا الاعتراض على التوقيفيّة من قبل الحداثيّ نابع من رؤيته بعدم تدوين النصّ القرآنيّ في العهد النبويّ، إذ يقول: «العبرة في نقل القرآن هي الرواية الفميّة الشفهيّة لا بالرسم المكتوب»[٥]، وكرّر ذلك الرأي في قوله: «إنَّ القرآن الكريم محفوظ بحفظ الله له والعبرة في نقله ليست بالرسم والخطّ، وإنمَّا بالسماع والمشافهة»[٦]، ويُردّ عليه بأنّه: «ولا يخفى على القارئ أنَّ المؤلّف اتّخذ من قضيّة الخلط بين المقدّس وغير المقدّس وسيلة للتخلّي عن الرسم العثمانيّ في كتابة المصاحف، فمادام الرسم القرآنيّ عملاً بشريًّا، فهو غير مقدّس ويجب عدم ربطه بالنصّ القرآنيّ المنزل الذي وحده يستحقّ صفة التقديس، وزاد على ذلك وصف

١- المحجوبي، إبراهيم، الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ٣٥.

٢- م.ن، ٣١.

٣- الحمد، عانم قدوري، رسالة في تصحيح بعض ما وقع من أوهام في كتاب الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ٢١.

٤- ينظر: فراستي، أمير حسن، التحريف في المخطوطات القرآنيّة دراسة لآراء أنيل بروبيكر في كتابه تصحيحات في المخطوطات القرآنيّة المبكرة، ١٣٠-١٣٧.

٥- المحجوبي، إبراهيم، الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ١٠.

٦- م.ن ٥٦.

الرسم بالبدائيّة، وعدم القاعديّة وأنّه مليء بمخالفة الرسم القياسيّ»[1]، وهنا نجد أنَّ الحال عند الدكتور المحجوبي لا يختلف كثيراً عمن سبقه من الحداثيّين، فهو يسير على النهج نفسه في تبنّي شفاهيّة النصّ القرآنيّ التي تبنّاها غيره من الحداثيّين والتي تسربت اليهم من الفكر الغربيّ كأحد فيوضات السلطة الاستشراقيّة عليهم.

وفي الآونة الاخيرة ظهرت في الاوساط العلميّة المعاصرة دعوات لإعادة كتابة الرسم القرآنيّ إذ نشرت أحدى الصحف السعودية مقالاً مثيراً للجدل حمل عنوان: «دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد» دعا فيه صاحب المقال إلى «إعادة النظر في كتابة القرآن»، مدّعيًا فيه أنّ «الرسم العثمانيّ المكتوب به لا يصلح لأمّة الإسلام في العالم المعاصرعلى حدّ وصفه، وأولى المسائل التي ندعو لها هي إعادة النظر في كتابة القرآن الكريم، لأنَّ الرسم العثمانيّ المكتوب به لا يصلح لأمّة الإسلام في العالم المعاصر، وخاصّة للمسلمين من غير العرب، بسبب الإحراج الملحوظ في لفظ الكلمات المرسومة بشكلها الخاطئ عن الرسم الإملائيّ الصحيح، ورغم دفاع أهل السنّة والجماعة على قدسيّة الرسم العثمانيّ في المصحف الشريف، إلاّ أنَّ السند لهذه القدسيّة غير منطقيّ ولا عقلانيّ، لأنّه لا يعقل فرض قدسيّة إلهيّة على شيء من صنع البشر، والكتابة صناعة بشريّة، ثمّ إنَّ كتابة وجمع آيات المصحف لم تحصل في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله، وإنمَّا وقعت بسنوات بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، حيث جمع في عهد أبي بكر، وتمّت كتابة المصحف في عهد عثمان بن عفان للاعتماد عليه كمصحف واحد من قبل جميع المسلمين، وتمّ نسخه وتوزيعه على الولايات الإسلاميّة، ولكنّ رسم الكتابة المعروف بالعثمانيّ احتوى على فروقات وأخطاء كثيرة في لفظ وقراءة كلمات الآيات، وظلّ الرسم على حاله إلى يومنا هذا بجميع أخطائه وعيوبه رغم التحوّلات والتطوّرات النوعية التي حصلت للغة العربيّة في كتابتها وقراءتها ولفظها خلال ألف وأربعمئة سنة المنصرمة، ولكن رغم التطوّرات بقي الرسم العثمانيّ للقران المليء بالأخطاء على شكله الأوّل قبل ألف وأربعمائة

١- الحمد، عانم قدوري، رسالة في تصحيح بعض ما وقع من أوهام في كتاب الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح، ١٦.

سنة»[١]، وهنا لا بدّ من وضع المقال على طاولة البحث والتشريح لنقف على غرض الكاتب من هذه الدعوى. لقد حاول الباحث الاستفادة من جائحة كورونا وما رافقها من مرونة في بعض الإجراءات كإيقاف بعض الفرائض الدينيّة كالحجّ وصلاة الجماعة حفاظًا على أرواح المسلمين في تجديد النظر إلى رسم المصحف، فدسّ السم في العسل، مستخدمًا إحدى القواعد القرآنيّة في غير محلّها؛ إذ يقول: «المهمّ في الأمر، أنَّ مساحة من المرونة الفقهيّة والسماح الشرعيّ برزت وفرضت نفسها في واقعنا الإسلاميّ الراهن، وهي تحدث لأوّل مرّة في التاريخ منذ خلافة الراشدين، وهذه المرونة سمحت بإحداث تغييرات نوعيّة في أداء الشعائر والممارسات، وحتى في العبادات، وذلك فقط من أجل حماية الإنسان، والقاعدة الذهبيّة القرآنيّة ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٦)، تبرّر من باب المنطق والعقل ما جرى من تغييرات وتحوّلات، ولو أنَّها نادرة ولم تحصل إلّا في واقعنا المعاصر، ولكنّها بادرة مشجّعة جدًّا لإعادة النظر في النصوص الإسلاميّة، وفي العبادات والممارسات، وذلك وفقًا لغايات ورؤى حديثة تخدم الإسلام والمسلمين في عالمنا المعاصر، وتخدم الإنسان والإنسانيّة التي تسعى كلّ الأديان من أجل تحقيقها»[٢]، وهنا نجد أنَّ الكاتب قد استخدم القاعدة القرآنيّة في «رفع التكليف بما لا يطاق»[٣] التي تستخدم ضمن ضوابط خاصّة وفي ظروف معيّنة في إعادة القراءة بطريقة حرة دون أيّ ضوابط، وهذا يعدّ خروجًا عن القاعدة نفسها، هذا أوّلًا، وثانيًا من المؤكّد أنَّ الكاتب لا يعتقد بتوقيفيّة وقدسيّة الرسم القرآنيّ، بل يعتقد بأنسنته وكونه من اجتهادات النسّاخ، وإلّا فما دخل الرسم القرآنيّ بالتطوّرات الحاصلة في الحياة البشريّة وإذا قصد مراعاة أرباب اللغات الأخرى وتسهيل قراءتهم للقرآن، فالمسألة ليست كيفيّة، بل هي إرادة إلهيّة؛ كون هذا الأمر حدث في زمن صاحب الشريعةﷺ، فكان الصحابة فيهم الفارسيّ والروميّ والحبشيّ مع ذلك خُطّ القرآن بهذا الرسم، أضف إلى ذلك أنَّ

١- الذيب، سامي، جرجيس كوليزادة دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد، مقال منشور على موقع الحوار المتمدّن https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=685665

٢- الذيب، سامي، جرجيس كوليزادة دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد، مقال منشور على موقع الحوار المتمدّن https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=685665.

٣- رفع التكليف بما لا يطاق.

ما ذكره الباحث من أمثلة على مدّعاه بوجود أخطاء جسيمة كاستعمال كلمة «بكة» والصحيح أنَّها «مكّة» وكلمة «عقيم» والصحيح «عظيم» ثمّ يقول: «وقد حورت الظاء إلى قاف نتيجة خطأ النسخ والكتابة، ولم يتجرّأ أيّ مرجع موثوق منذ ألفيّة ونصف تقريبًا للدعوة إلى تصحيح بكّة بمكّة... فإنَّ ضرورات علميّة ومنطقيّة وعقليّة وفقهيّة ولغويّة تستدعي إعادة النظر في الرسم العثمانيّ للقرآن الكريم»[1]، والردّ على هذا الزعم يستدعي عدّة أمور منها، نحن نطالب الكاتب بتقديم دليل مادّيّ ملموس على أنَّ هذه الكلمات الذي ذكرها هي الكلمات الصحيحة والكلمات المزبورة في القرآن الكريم هي الخاطئة، وكلّ كلام بلا دليل لا يعتدّ به، وهنا لا يوجد أيّ دليل على ذلك، ولم يقدّم لنا الكاتب أيّ دراسة حفريّة تثبت ذلك كمخطوط قديم أو ما شابه ذلك، ولم يذكر لنا أيضًا من قام بالتحوير المزعوم، فكلّ ما عنده إعادة لنتاج استشراقيّ ليس إلاّ، ومنها إنَّ الإشكال الذي استعصى عليه كلمة بكّة والبكّ تعني كثرة الزحام على الشيء، وبالتالي فإنَّ استعمال القرآن لكلمة مكّة في هذا المورد بالذات فيه بلاغة كبيرة ففيه إشارة إلى توافد الناس إلى البيت المقدّس من كلّ حدب وصوب؛ لأنَّ البكّ قادم من كثرة الزحام، وفيه أيضًا إشارة إلى الدقّة على أنَّ موضع البيت هو بكّة والقرية أو المدينة هي مكّة، فهذه دقّة القرآن الكريم، أمّا قوله عدم جرأة العلماء على تغيير هذه الكلمة، فقد تناولها جل علماء الإسلام بالبحث والتدقيق، فثبت أنَّ لغة العرب تتحمّل ذلك، «وقد احتمل بعض المفسّرين أيضًا أنْ تكون «بكّة» هي «مكّة» أبدل ميمها باءً، نظير «لازب» و«لازم» اللتين تعنيان شيئًا واحدًا في لغة العرب، وقد ذكر في علّة تسمية «الكعبة» وموضعها ببكة وجه آخر أيضًا هو أنّها سُمّيت «بكّة»؛ لأنّها تبكّ أعناق الجبابرة، وتحطّم غرورهم ونخوتهم؛ لأنَّ البك هو دقّ العنق، فعند الكعبة تتساقط وتزول كلّ الفوارق المصطنعة، ويعود المتكبّرون والمغرورون كبقيّة الناس، عليهم أنْ يخضعوا لله، ويتضرّعوا إليه شأنهم شأن الآخرين، وبهذا يتحطّم غرورهم»[2]، فأين كلام الكاتب عن عدم تعرّض العلماء لتلك الكلمة.

١- الذيب، سامي، جرجيس كوليزادة دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد، مقال منشور على موقع الحوار المتمدّن https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=685665.

٢- الشيرازي، الأمثل، ٢/ ٦٠٣.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمر مهمّ في دراسته هو إنَّ الكاتب يريد أنْ يجعل للقرآن الكريم نسختين؛ نسخة للمسلمين العرب، وأخرى للمسلمين غير العرب، فيدعو السياسيّين في المملكة السعوديّة لتبنّي هذا المشروع، أي طباعة نسخة للعرب برسم جديد، كما يدعو السياسيّين الأكراد إلى طباعة نسخة خاصّة برسم جديد لغير العرب، إذ يقول: «ولا شكّ فإنَّ عاتق هذه المهمّة تقع على المملكة السعوديّة بملكها ووليّ عهدها... ولهذا نرى أنَّ الظروف مواتية لتبنّي إعادة طبع القرآن المجيد برسم جديد... وكذلك يمكن لإقليم كردستان العراق تبنّي طبعة خاصّة لآيات القرآن الكريم خاصّة بالمسلمين من غير العرب،... وهذا الكتاب معدّ وجاهز من قبل العبد الفقير في حالة تبنّيه لطبعه ونشره، وهو ملائم للمسلمين من غير العرب ومن غير الملمّين باللغة العربيّة»[١]، لقد أغرق الكاتب نفسه في قطرة وأظهر نواياه وأغراضه التي تقف وراءها جهات غربيّة استشراقيّة معاصرة عبر ترويجه لنفسه بأنّه قد أعدّ نسخة خاصّة من القرآن الكريم للمسلمين غير العرب -الأكراد- ويدعو لطباعتها، وكأنَّه يريد الترويج إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الكرديّة أسوة بالترجمات الأوروبيّة السابقة، يعضده في ذلك الباحث السعوديّ أحمد هاشم، فقد نشر مقالاً بعنوان «تصحيح القرآن» يقول فيه: «أنَّ الرسم الحاليّ والذي شمل العديد من الأخطاء الإملائيّة والإعرابيّة والنحويّة قُدّرت بـ٢٥٠٠ خطأ، إنَّما كان من فعل الكُتَّاب، واللجنة التي تكوّنت لجمع كتاب الله»[٢]، والحقّ أنّ الكاتبين لم يأتيا بشيء جديد ولم يكن طرحهما خافيًا، فكما حاول الكثير من أرباب الدراسات القرآنيّة إرضاء أساتذتهم المستشرقين عبر القول بإعادة النظر في تفسير القرآن وعلومه تحت مسمّى القراءة الجديدة للقرآن، وكذلك فعل هذان الكاتبان، فهذا نتاج ولعهم بالغرب وتقليدهم له، هذا إذا لم يكن قد أملي عليهما؛ لأنّ دراستهما هذه إنّما هي نسخة مطورة من دراسة المستشرق نولدكه الذي ذهب فيها إلى أنَّ النصّ القرآنيّ قد أصابه التحريف في أكثر من خمسمئة موضع، غير أنّها بحلّة جديدة.

١- الذيب، سامي، جرجيس كوليزادة دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=685665

٢- م.ن.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ

أوّلًا: أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ عند المستشرقين

تقوم فكرة أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ عند المستشرقين على أبعاد عمليّة التدوين النبويّ المباشر للنصّ القرآنيّ الذي تمّ تحت إشراف الوحي الإلهيّ، وتبنّي آراء مهترئة من التراث الإسلاميّ تشير إلى أنَّ التدوين كان بعد العهد النبويّ، فإذا حدث ذلك أصبح الطريق سالكًا للقول بالأنسنة في حقل التدوين؛ لذا جاءت دراسات المستشرقين لهذا الجانب من تاريخ القرآن حاملةً الغثّ والسمين، فهي لم تفرّق بين عمليّتي الجمع والتدوين للنصّ القرآنيّ، فكثير من الدراسات الاستشراقيّة تذهب إلى أنَّ عمليّة التدوين تمّت في عهد الخلفاء، وهم بذلك يؤسّسون لتقوية هذه الفكرة وترسيخها في نفوس الدارسين، وبناءً على ذلك فقد راعى الباحث جانب الدقّة في العرض، فسلّطنا الضوء على الدراسات الاستشراقيّة التي درست مسألة تدوين النصّ بمعنى كتابته لا جمعه، فكانت دراسة المستشرق بلاشير حاضرة بقوّة في هذا المضمار، فهو تارة يرجع عمليّة إهمال التدوين المزعومة إلى عدم توفّر أدوات الكتابة في العهد النبويّ، مشيراً إلى أنَّ تلك الأدوات كانت بدائيّة وبسيطة، ولن تكن متوافرة عند العرب: «إنَّ عمليّة تدوين القرآن لم تكن واجبة، بل كانت مرهونة ببعض العوامل، منها: بدائيّة الكتابة وضياع بعض النسخ والحماسة الشخصيّة والنقل الشفويّ؛ إذ يرى أنَّها قد وقعت بعد العهد النبويّ[1]، وعليه فهو لا يرى كتابة القرآن في عهد النبيّ ﷺ، بل يؤيّد وقوعها بعده، مشيراً إلى أنَّ هناك نسخة ضائعة من القرآن، وعليه فإنَّه يلوّح إلى رواية المصحف الذي أكله الداجن[2]، على الرغم من تضعيفها ومخالفتها العقل والمنطق، إلى جانب أنّ طرق الكتابة البدائيّة لم تكن عائقًا أمام التدوين، فقد صدرت من النبيّ ﷺ في تلك المدّة كتب متعدّدة، وهذا ما يشير إلى إمكانيّة الكتابة آنذاك[3]،

١- ينظر: بلاشير، القرآن نزوله ترجمته تدوينه تأثيره، ٢٨-٢٩.

٢- هذه الرواية وردت عن السيّدة عائشة، «لقد نزلت آية الرجم، ورضاعة الكبير عشرًا، ولقد كان في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله ﷺ وتشاغلنا بموته، دخل داجن فأكلها». القزويني، محمّد بن يزيد، سنن ابن ماجة، ١/ ٦٢٦.

٣- ينظر: المازندراني، محمّد بن عليّ بن شهر أشوب، مناقب آل أبي طالب، ١/ ٨١.

ثمّ يعود المستشرق ليظهر خلفيّته الدينيّة في عمليّة الأنسنة عبر قوله إنّ الكتابة إنَّما جاءت متأخّرة، أي في المدينة، وقد تعلّمها العرب من اليهود، أمّا في مكة فلم يدوَّن شيء: «إنّ مفهوم النصّ المكتوب كان حاضرًا في أذهان المهتدين المكّيّين الأوائل الذين لم يتجاوز عددهم المئة إبّان الهجرة سنة ٦٢٢م، ولقد أمدّهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التوراة التي كانت بين أيدي المسيحيّين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجاريّة بهم، ومع ذلك فإنّ أنصار محمّدﷺ لم يشعروا مباشرةً بضرورة تدوين الرسالة الجديدة، ولقد يزيد هذا الأمر غرابة أنَّ تلك الرسالة هي الأولى المتلقّاة في اللغة العربيّة، تعلن عن ذاتها أنَّها آية من الله»[١]، وهنا يظهر غرض المستشرق الحقيقيّ من الخوض في تدوين النصّ، فهو يروم المساواة بين القرآن الكريم وبين الكتب المقدّسة السابقة، فكما أنَّها لم تدوَّن في زمن الأنبياء المنزلة عليهم، فالقرآن كذلك لم يدوّن في العهد النبويّ؛ لذا لجأ المستشرق إلى أنسنة عمليّة التدوين بإنكار عمليّة التدوين الفوريّ للنصّ القرآنيّ، وقول المستشرق مردود عليه جملةً وتفصيلاً على أساس أنَّ القرآن الكريم كان محفوظًا في الصدور والسطور، إلى جانب كثرة الدلائل التاريخيّة والحقائق العلميّة التي تشير إلى حرص المشرّع الإسلاميّ على التدوين الفوريّ للنصّ القرآنيّ، فكتّاب الوحي خير شاهد على عمليّة التدوين الفوريّ[٢]، ناهيك عن قول بعض علماء الإسلام: «إنَّ هناك واقعة أكيدة وهي أنَّ المؤمنين لم يتوانوا منذ البداية، بل وخلال صنوف الاضطهاد، في تسجيل الآيات القرآنيّة التي وصلتهم في مخطوطات شخصيّة لاستعمالهم»[٣].

أمّا «مونتجمري وات» فيقول: «لقد بذل المسلمون اهتمامًا وافرًا وجادًّا من أجل جمع القرآن الكريم فكانوا يبادرون إلى كتابة الآيات فور نزولها حتّى تمّ جمعه عام

١- بلاشير، القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ٢٨.

٢- الجوزية، ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ١/ ٢٩.

٣- دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ٣٤-٣٥.

٦٥٠ للميلاد رسميًّا»[١]، والمتأمّل في عام ٦٥٠ للميلاد يجده يوافق عام ٢٩ للهجرة، وبهذا فهو يرى أنَّ عمليّة التدوين إنَّما كانت بعد العهد النبويّ، أي في عهد الخليفة الثالث، ويوافقه على ذلك المستشرق «روم لاندو»[٢]، ولا يختلف قول المستشرق ومن تابعه عن قول سابقه؛ لأنَّ غرضهما واضح وهو أنسنة عمليّة التدوين أسوة بالكتب المقدّسة السابقة

لم يتخلّف المستشرق بيتر هاينة عن ركب القائلين بأنسنة تدوين النصّ القرآنيّ، إلا أنَّه أرتأى أنْ تكون عمليّة التدوين قد بدأت في المدينة، ولم يكن المسلمون يمارسون التدوين في مكّة «بعدما هاجر الرسولﷺ إليها واستوطن بها، حيث تولّى الصحابيّ زيد بن ثابت مهمّة توثيق ما يُوحى إلى النبيّﷺ... وكانت نصوص الوحي تُكتب على الرقاع، وأخرى على أغصان النخيل أو ألواح الخشب، وما تيسّر من وسائل الكتابة في ذلك العصر»[٣]، ثمّ يضيف قائلاً: «إن القسم المكيّ من القرآن والذي يشكل حوالي ثلثي المادّة القرآنيّة لم يدوَّن مطلقًا، وعلى فرض أنَّ محمّدًا كان قد دوّن بعض النصوص في مكّة، فإنَّها فقدت، لأنَّ الحوليّات التاريخيّة لا تذكر اصطحاب المسلمين لمدوّنات قرآنيّة أثناء ترحالهم للهجرة، إضافة إلى ذلك لا نجد في المصادر التاريخيّة أيّ حديث عن كتبة القرآن في مكّة»[٤]، لا ريب ان جهل المستشرق بمصادر كتابة النصّ القرآنيّ في مكّة دفعه إلى هذا القول؛ لأنَّ المصادر التاريخيّة التي ذكرها المستشرق تشير إلى أنَّ تدوين النصّ كان قائمًا على قدم وساق، فقد دوّن الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام القرآن في مكّة واستمرّ حتّى وفاة النبيّﷺ حتى قالعليه السلام: «فما نزلتْ على رسول اللهﷺ آية من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها فكتبتُها بخطّي، وعلَّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها

١- وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر، ١٢٨.
٢- ينظر: لاندو، روم، الإسلام والعرب، ٣٦.
٣- هاينة، بيتر، الإسلام، ٧٨-٧٩.
٤- ينظر: م.ن، ٧٩.

وخاصَّها وعامَّها»[١]، وفي حديث آخر أنّه قال: «يا طلحة إنَّ كلّ آية أنزلها الله على محمّد(ﷺ) عندي بإملاء رسول الله(ﷺ) وخطّي بيدي وتأويل كلّ آية»[٢]، فأيّ قيمة لكلام المستشرق وحوليّاته المزعومة ومصادره الموهومة أمام هذه الأدلّة الراسخة على التدوين الفوريّ للنصّ القرآنيّ سواء في مكّة أم المدينة؟!

ولعلّ بروكلمان كان أكثر اطلاعًا من سابقه، فاستدرك ما ذهب إليه سلفه على أنَّ التدوين في زمن النبيّ ﷺ كان يسيراً في الوقت الذي كان فيه أغلب الوحي محفوظًا بطريقة شفاهيّة، إذ يقول: «لعلّ نجومًا متفرقة من الوحي كانت قد كُتبت في حياة الرسول، ولكن أكثر الوحي كان يُروى بلا ريب شفاهًا من الذاكرة فحسب، فلما غاض بوفاة الرسول ﷺ منبع الوحي الذي كان قيّمًا على حياة الأمّة، أجمع المسلمون كلمتهم على تسجيل كلّ ما كان ممكنًا جمعه بعد من القطع والأجزاء»[٣]، وهنا لم يختلف طرح بروكلمان عن طروحات سابقيه ولا غرضه عن أغراضهم، فهو يؤكّد على أنَّ الحفظ كان بطريقة شفاهيّة، ولم تدون إلّا مقاطع طفيفة أسوة بالكتب السابقة، إلّا أنَّ من الغرابة إصرار المستشرقين على أنَّ القرآن لم يدوّن، على الرغم من كثرة الأدلّة التي تفنّد ذلك الرأي، وبعد التأمّل في هذا الأمر الذي أصبح ظاهرة في الدراسات الاستشراقيّة يتّضح أنَّ هذه الظاهرة مقصودة حتّى تتمركز هذه الفكرة في أذهان الدارسين للنصّ القرآنيّ وتصبح منهجًا يسيرون عليه.

لقد جاءت دراسة المستشرق «غيرهارد بويرينغ»[٤]، مختلفة عن سلفه، فقد

١- الكلينيّ، أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، ١/ ٦٤. وينظر: المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩/ ٩٩.

٢- الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، ، ٢١١.

٣- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربيّ، ١/ ١٣٩.

٤- غيرهارد بويرنغ، مستشرق وقسّ ألمانيّ معاصر، ولد وتعلّم في ألمانيا، وهو عضو في النظام اليسوعيّة وكاهن كاثوليكيّ، درس الفلسفة في ميونيخ، وحصل على دبلوم في الدراسات الإسلاميّة من جامعة البنجاب في لاهور، باكستان، ودرس أيضًا اللغة العربيّة في القاهرة، مصر. بعد الدراسات اللاهوتيّة في مونتريال، درس الإسلام في جامعة ماكغيل، مونتريال، حيث حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة في ١٩٧٥، من ١٩٧٥-١٩٨٤ كان مساعدًا أوّل وأستاذًا مساعدًا؛ ثمّ في جامعة بنسلفانيا، فيلادلفيا، في عام ١٩٨٤ تمّ تعيينه أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة ييل، منصبه الحالي، وهو عضو في الجمعية الأمريكيّة الفلسفيّة، والجمعيّة الأمريكيّة الشرقيّة، الأكاديميّة الأمريكيّة للدين ينظر. https//www.iicss.iq/?id=14&sid=2114

ذهب إلى القول إنَّ المسلمين بعد وفاة النبيّ ﷺ قد واجهوا ثلاث مهامّ أساسيّة فيما يتعلّق بتدوين بالقرآن هي: أنْ يجمعوا أدوات النصّ القرآنيّ، العسب الرقاع اللخاف الاكتاف، بل وحتى الحفظة الشفاهيّين، وتأسيس هيكليّة نصّيّة من الحروف الهجائيّة الساكنة، والعمل على إنتاج نصّ مضبوط بالعلامات والحركات وغيرها[1]؛ لذا يقول: «انبثق هذا السيناريو من افتراض أنَّ محمدًا ﷺ لم يترك نصًّا مكتوبًا كاملاً للقرآن، وأنَّ القرآن حفظ أساسًا بصيغة شفهيّة في ذاكرة عدد كبير من مستمعيه المباشرين، علاوة على صيغة كتابيّة من قبل الكتاب خلال حياته»[2]، والرأي القائل إنَّ النبيّ ﷺ لم يترك نصًّا مكتوبًا، فقد عضده المستشرق ديروش إذ ذكر «إنَّه من المستبعد أنْ تكون نسخة مكتوبة كاملة قد رأت النور خلال حياة النبيّ ﷺ وتحت إشرافه؛ إنَّ الأدلّة التي قُدّمت مؤخّرًا على وجود مثل هذا النصّ غير مقنعة؛ لأنَّ عوامل كثيرة تفيد عكس ذلك، وطالما أنَّ النبيّ ﷺ على قيد الحياة، كانت الرسالة القرآنيّة في تطوّر: ثمّة وحي مستمرّ، آيات سابقة تنسخ وتحلّ آيات أخرى محلّها، تتعايش دروس مختلفة وإنْ كان يجدر، في صدد المسألة الأخيرة، تفادي الارتماء في ماضي وقائع متأخّرة على نحو أبرز، إنَّ ضرورة فسح مجال مفتوح لمسار الوحي كان لها بلا شكّ دورٌ حالَ دون ضبط نسخة كاملة لها صورة كتاب تامّ، وهذا لا يستبعد تمامًا الملاحظات المذكورة أعلاه، وفي هذا الصدد، يمكن القول إنَّ ما ينقص الدعوة لكي تصير كتابًا هو أمر صريح حملته وفاة نبيّ الإسلام بشكل قاس جدًّا، ويهمّ قولنا بشكل مباشر أكثر موضوع القرآن منذ اللحظة التي أخذ فيها صورة كتاب»[3]، وهذا الرأي تفنّده كثير من الأدلّة التي تؤكّد بأنَّ القرآن كان يُدوَّن ساعة نزوله كآيات الحفظ الإلهيّ، والروايات الدالّة على أنَّ النصّ القرآنيّ قد كُتب في زمن النبيّ ﷺ فقد روي علي

١- بويرينغ، غيرهارد، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخيّ، ١٢١.
٢- بويرينغ، غيرهارد، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ١٢١، وينظر: ديموميين، موريس، النظم الإسلاميّة، ٨٥.
٣- ديروش، فرانسوا، استعمالات القرآن بوصفه كتابًا مخطوطًا، ٥٤.

بن الحسين[١]، عن أحمد بن أبي عبد الله[٢]، عن علي بن الحكم[٣]، عن سيف[٤]، عن أبي بكر الحضرميّ[٥]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ رسول اللهﷺ قال لعليّعليه السلام: «يا علي، القرآن خلف فراشي في المصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيّعت اليهود التوراة، فانطلق عليّ فجمعه في ثوب أصفر، ثمّ ختم عليه في بيته وقال: لا أرتدي حتّى أجمعه، وإن كان الرجل ليأتيه، فيخرج إليه بغير رداء حتّى جمعه»[٦]، وهذه الرواية الصحيحة تشير وبصراحة إلى أنَّ النصّ القرآنيّ قد تمّ تدوينه تحت إشراف رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى، في حين أنَّ المستشرق يصرّح بأنَّ الأدلّة غير مقنعة، ولا نعلم بأيّ أدلّة يقتنع المستشرق إذا لم يقتنع بالقرآن والسنّة وعلماء المسلمين، هل يقتنع بآراء المستشرقين مثلاً؟ أم هي غير مقنعة أيضًا، فهذا المستشرق والقسّ الإنجليزيّ مونتجمري وات الذي يعدّ من أشدّ المستشرقين تعصّبًا ضدّ القرآن يصرّح بأنَّ القرآن الكريم كلام الله، وقد دُوّن فور نزوله: «إنَّ القرآن ليس بأيّ حال من الأحوال كلامَ محمّدﷺ، ولا هو نتاج تفكيره، إنمَّا هو كلام الله[تعالى] وحده، قصد به مخاطبة محمّدﷺ ومعاصريه ومن بعدهم[٧]، وشهادة المستشرق هذه إنمَّا جاءت بعد دراسته للآية الكريمة التي تحسم الجدل بأنَّ المدوّن الأوّل للقرآن الكريم هو الله تعالى، وذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا**

١- «أبو الحسن الفقيه الدين علي بن الحسين بن علي الجاستي الجاسي، صالح، حافظ، ثقة، رأى الشيخ أبا علي ابن الشيخ أبي جعفر الطوسي، والشيخ الجد شمس الإسلام حسكا بن بابويه، وقرأ عليهما تصانيف الشيخ أبي جعفر رحمه الله» ينظر: ٤٤٧. السيد الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ١٢/ ٣٩٥.

٢- أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمان بن محمد بن علي البرقيّ أبو جعفر، أصله كوفيّ، وكان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل، وصنّف كتبًا، منها، المحاسن، ينظر: م.ن، ٣/ ٤٩.

٣- علي بن الحكم الأنباري، قال النجاشيّ «هو ابن أخت داود بن النعمان بيّاع الأنماط، وهو ينسب إلى بني الزبير الصيارفة، وعلي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير، لقي من أصحاب أبي عبد الله الكثير، وهو مثل ابن فضال وابن بكير». ينظر: م.ن، ١٢/ ٤٢٥.

٤- سيف بن عميرة، قال النجاشي، «سيف بن عميرة النخعي، عربيّ، كوفيّ، ثقة، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام». م.ن، ٩/ ٣٨٢.

٥- أبو بكر الحضرمي، روى في كامل الزيارات وتفسير القمّيّ فهو ثقة - وتقدّمت ترجمته بعنوان عبد الله بن محمد الحضرمي. ينظر: الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث، ٦٨٧.

٦- العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩/ ٤٨.

٧- عمارة، محمّد، الإسلام في عيون غربيّة بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، ١٦٢.

﴿جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثمّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٥-١٦)، فذهب إلى «أنَّ التفسير الطبيعيّ لهذه الآيات، هو أنَّ محمدًاﷺ ما دام يتبع تلاوة جبريل، فإنَّ الله متكفّل بجمع الآيات المتفرّقة أو التي أوحى بها في أوقات مختلفة لجعلها في سياق واحد، وإذا لم يكن محمّدﷺ هو الذي رتّب القرآن بناء على وحي نزل عليه، فمن الصعب أن نتصوّر أيّ مسلم آخر يقوم بهذا العمل... إنَّ القرآن كان يسجّل فور نزوله...»[١]، وهنا يمكن القول أنَّه لم يكن يهدف إلى المناقشة العلميّة البحثة حتّى يقتنع بالأدلّة المساقة، وإنَّما هو يهدف إلى الجدال والسفسطة ليس إلّا.

أمّا «جون وانزآبرو»[٢]، فيذهب إلى رأي لا يمكن قبوله حتّى من قبل أبسط الباحثين ناهيك عن المتمرّسين بالشأن القرآنيّ؛ إذ يرى أنَّ القرآن الكريم لم يُكتب أصلاً في عهد النبيّﷺ، ولا في عهد الخلفاء الثلاثة، بل إنَّ النصّ دوّن بطريقة تدريجيّة تبعًا للتطوّر الحاصل في الحياة الإسلاميّة، حتّى اكتمل في نهاية القرن الثاني الهجريّ؛ إذ توفّرت الظروف المناسبة فدوّن[٣]، ويشاطره الرأي «إميل درمنغهام»، إذ يقول: «لم تدوّن الكتب المقدّسة إلّا بعد تبليغها بطويل زمن، أي حين يكون حفظها قد ضعف وتكون رواياتها قد كثرت، ومثل هذا أمر القرآن الذي اختير له نصّ رسميّ بعد النبيّﷺ بسبعين سنة»[٤]، وفي الحقيقة أنَّه قد انطلق من واقع الكتب المقدّسة وظروف تدوينها، وحاول أنْ يسقط ذلك على النصّ القرآنيّ بطريقة قسريّة، فالكتب المقدّسة إنَّما دوّنها تلاميذ الأنبياء وحواريهم فشقّ عليه أنْ يكون القرآن الكريم مدوّنًا في زمن نزوله.

ثمّ إنَّ نظرة سريعة في جهود المستشرقين الدارسين لتدوين النصّ القرآنيّ، تظهر

١- عمارة، محمّد، الإسلام في عيون غربيّة بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، ١٦٦.

٢- جونز وان إبرو، مستشرق معاصر اهتمّ بدراسة العادات الشعبيّة في العالم الإسلاميّ والجزيرة العربيّة. من أثاره نماذج من الموسيقى الشعبيّة، التعليم الإسلاميّ. ينظر: العقيقيّ، المستشرقون، ١/ ٢٧٨.

٣- ينظر: زادة، متقي عيسى، محمدي، باب الله، جمع القرآن من قبل النبيّ والإمام علي من وجهة نظر المستشرقين وأهل السنة، ٨.

٤- درمنغم، أميل، حياة محمد، ٢٤٨.

لنا أنَّها منصبّة على عمليّة إبعاد القرآن الكريم من التدوين الفوريّ والإصرار على التدوين بعد العهد النبويّ -أي في العهد الراشديّ- ليتسنّى لهم ولأتباعهم القول بأنسنة النصّ القرآنيّ.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة من أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ

وعلى خطى الفكر الاستشراقيّ سار أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة في حقل تدوين النصّ القرآنيّ؛ إذ يرون أنَّ القرآن الكريم مرّ بمرحلتين الأولى هي المرحلة الشفهيّة، والثانية هي المرحلة الكتابيّة[١]، معتمدين هذا التقسيم في تدوين القرآن على أساس أنَّ القرآن لا يعني الكتابة، بل لم تكن هناك إرادة لأنْ يكون القرآن مدوّنًا[٢]، مفرّقين بين القرآن الحقيقيّ على حدّ زعمهم الذي هو القرآن الشفويّ وبين القرآن المدوّن[٣]، وهنا تعدّ دراسة أركون كأوسع الدراسات الحداثيّة الرامية إلى أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ عبر إبعاد التدوين الفوريّ للنصّ القرآنيّ الذي حدث تحت إشراف النبيّ ﷺ وإرجائه إلى فترات متأخّرة ليتسنّى لهم القول بالأنسنة أسوة بالدراسات الاستشراقيّة؛ إذ يقول: «فالنبيّ ﷺ تكلّم أوّلاً بالقرآن شفاهيًّا أمام الصحابة قبل أنْ يُسجّل ما قاله كتابةً، وهناك فرق بين الحالة الشفهيّة للكلام والحالة الكتابيّة...»[٤]، وهو يرى أنَّ المشكلة تكمن في «دراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهيّة التي ضاعت للأبد وبين الحالة الكتابيّة للنصّ الذي كان له تاريخ شفهيّ قبل أنْ يسجل كتابة»[٥]، وبهذا فإنَّه يرى أنَّ النصّ القرآنيّ ضاع للأبد ولم يُدوَّن، وما عندنا نصّ بشريّ؛ لذا نجده يستعمل عبارات خاصّة في التعامل مع النصّ القرآنيّ كلّها تشير إلى أنسنته،

١- ينظر: أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ١٣٥. وينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ٢٩. وينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٥٢-٥٤. وينظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ٤٩.

٢- ينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٥٢-٥٤. وينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ٢٩.

٣- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٧٧.

٤- أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ١٣٥.

٥- الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، م.س، ١٣٥.

فيقول: «قلت المصحف ولم أقل القرآن؛ لأنَّه يدلّ على الشيء المادّيّ الذي نمسكه بأيدينا يوميًّا؛ ولأنَّه يقابل التوراة والإنجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلَّف من صفحات سُجّل فيها الخطاب القرآنيّ بالخطّ المعروف»[١]، ويختم كلامه عن أنسنة تدوين النصّ القرآنيّ قائلاً: «هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهيّة في البداية، ولكنَّها دوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخيّة لم توضح حتّى الآن، ولم يُكشف عنها النقاب ثمّ رفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدّس من قبل العمل الجبّار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيّين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام الإلهيّ المتعالي لله والذي يشكل المرجعيّة المطلقة والإجباريّة الذي ينبغي أنْ تتقيّد بها كلّ أعمال المؤمنين وتصرّفاتهم وأفكارهم»[٢]، إنَّ المتأمّل في دراسة أركون لتدوين النصّ القرآنيّ وإنكاره للتدوين الفوريّ في العهد النبويّ ومحاولة سحب عمليّة التدوين إلى ما بعد وفاة النبيّ ﷺ، يجدها نسخة طبق الأصل من دراسة المستشرق بلاشير الذي يقول: «إنّ هذا التدوين كان جزئيًّا ومثارًا للاختلاف، كما كان متخلّفًا على الأخصّ بسبب عدم ثبات المواد والطرائق المستعملة في ذلك التدوين»[٣]، ثمّ يضيف قائلاً: «هكذا صار مقبولاً لدينا أنْ نتكلّم عن نصّ قانونيّ للمصحف كان قد وُضع واعتمد نهائيًّا في منتصف القرن العاشر»[٤]، إذًا فهو يذهب إلى إنَّ النصّ القرآنيّ قد اكتمل في القرن العاشر الهجريّ وأركون يرى ذلك أيضًا بقوله: «إنَّ القرآن مدوَّنة منتهية ومفتوحة على معان باللغة العربيّة لا نستطيع الوصول إليها إلّا عبر النصّ المثبت تدوينًا بعد القرن الرابع الهجريّ العاشر الميلاديّ...»[٥]، وبعد المقارنة بين ما قاله أركون وما قاله بلاشير يتّضح أنَّهما وجهان لعملة واحدة هي سلطة الاستشراق في حقل تدوين النصّ القرآنيّ.

١- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٨١.

٢- أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التاصيل، ٤١.

٣- بلاشير، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ٣٤.

٤- م.ن، ٢٩.

٥- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ١١٣-١١٤.

أمّا الشرفي فقد أدلى بدلوه في هذا المضمار ليؤكّد على نفي عمليّة التدوين في العهد النبويّ، بل يرى أنَّ النبيّ ﷺلم يأمر بتدوين القرآن أصلاً، وليس أنّه لم يدوّنه فقط: «لا يصحّ أنَّ يطلق حقيقة إلّا على الرسالة الشفويّة التي بلغها الرسولﷺ إلى الجماعة التي عاصرته، أمّا ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودُوِّن بين دفتين، فمن المعروف أنَّ الصحابة أنفسهم لم يكونوا متّفقين حول مشروعيّة هذا الجمع الذي لم يقم به النبيّﷺ ولم يأمر به»[١].

لقد أورد الشرفي مسألتين في غاية الخطورة، الأولى: هي أنَّ النبيّﷺ لم يدوّن القرآن، بل لم يأمر بتدوينه، وهذا الرأي لا يذهب إليه إلّا المتعصّبون من المستشرقين، أمّا المنصفين وجميع طوائف المسلمين، فيقولون إنَّ هناك عمليّات تدوين حدثت في العهد النبويّ على اختلاف أنواعها، وكان الرسولﷺ يدوّن الوحي فورًا، وأنَّه عيّن من الصحابة كتابًا للوحي، ولم يقدّم لنا الشرفي ولا المستشرقين وراءه أيّ دليل أو وثيقة تشير إلى أنَّ النبيّﷺ منع تدوين القرآن أو لم يأمر بتدوينه حتّى، ولعلّه هنا خلط بين بعض الآراء الذاهبة إلى منع تدوين الحديث الشريف والمستندة إلى بعض الروايات الواهية، فحسبها منعًا لتدوين النصّ القرآنيّ، وهو ما ذهب إليه تيزيني أيضًا[٢]، أمّا روايات الأمر بالتدوين، فنذكر منها ما ورد عن عُبَيْدُ اللَّه بْنُ مُوسَى[٣]، عَنْ إِسْرَائِيلَ[٤]، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ[٥]، عَنِ البَرَاءِ[٦]، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿**لاَ يَسْتَوِي القَاعِدُونَ**

١- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ٤٩.

٢- ينظر: تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٥١-٥٢.

٣- عبيد الله بن موسى، «ابن موسى بن أبي المختار العبسيّ الكوفيّ، من أصحاب الصادق عليه السلام، رجال الشيخ» السيد الخوئي، معجم رجال الحديث، ١٢/ ٩٥.

٤- إسرائيل بن يونس السبيعيّ، قال عنه محمّد بن شقيق البلخيّ عن أبيه أنّه قال أخذت الخشوع من إسرائيل. ينظر: الفهمي، عبد العزيز، إسرائيل بن يونس وأقوال النقّاد فيه، بحث إلكترونيّ، ٣٨.

٥- أَبِي إِسْحَاقَ، عمرو بن عبد الله بن عليّ الهمدانيّ الكوفيّ الحافظ، شيخ الكوفة وعالمها ومحدّثها. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥/ ٣٩٣.

٦- البراء بن عازب بن الحارث بن عديّ، ردّه رسول اللهﷺ من بدر لصغر سنّه وشهد أحدًا وعزا مع رسول الله أربع عشر غزوة، وكان من ثقاة الصحابة. ينظر: الجزري، أبو الحسن علي بن محمد، المعروف بابن الأثير، أسد الغابة في ١٠٦.

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿**وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾**، قَالَ النبيّ ﷺ: «ادْعُ لِي زَيْدًا وَلْيَجِئْ بِاللَّوْحِ وَالدَّوَاةِ والكَتِفِ -أَوِ الكَتِفِ وَالدَّوَاةِ-، ثمّ قَالَ: اكْتُبْ ﴿**لاَ يَسْتَوِي القَاعِدُونَ﴾**...»[1]، وفي هذه الرواية دلالة واضحة على التدوين الفوريّ من قبل النبيّ ﷺ ودحضًا لمزاعم الحداثيّ وافترائه، والثانية: هي أنَّ الصحابة غير متّفقين على مشروعيّة النصّ القرآنيّ، وهذا الزعم غير صحيح هو رأي استشراقيّ بحت يرجع أصله إلى دراسات المستشرقين حول جمع الخليفة الثالث للقرآن وما رافقه من خلاف بين الصحابة على القراءات وامتناع بعضهم من تسليم مصحفه وليس على مشروعية جمع القرآن، فالقرآن قد كتب في عهد النبيّ ﷺ على صحف متفرّقة وجمعه الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام[2]، ما صدر من جمع في عهد الخلفاء إنَّما هو من باب إنشاء نسخ خاصّة، وإلّا كيف كان المسلمون يتلون القرآن في البلاد البعيدة عن مكّة إذ لم يكن مدوَّنًا، وعليه يظهر خطر الحداثيّين في تكرار جهود المستشرقين.

أمّا هشام جعيط فهو يسلك طريقًا مختلفًا ليقول بأنسنة التدوين عبر مقارنة القرآن بالكتب السماويّة الأخرى على أنَّ كلًّا منهما أثر شفويّ، ويستغرب من إشكال القرآن على اليهود بأنَّهم يخطّون كتبهم بأيديهم، وكأنَّه يريد الإشارة إلى القول إنَّ القرآن أيضًا يخطّه المسلمون بأيديهم، فلما الإعابة على اليهود «إنَّ القرآن بذاته لم يكن مكتوبًا، بل هو أثر شفويّ وأراد لنفسه ذلك وأعاب على اليهود أنّهم يخطّون الكتاب بأيديهم، والمفترض أنَّ التوراة أثر شفويّ»[3]، يبدو أنّه كان مولعًا باتّهام القرآن فقط ورمي الكلام دون تدقيق، فلو نظر إلى الآية الكريمة التي تكلّم بها القرآن على اليهود لما أطلق هذا التخرّص فالقرآن نقل حادثة قد وقعت في أوساط اليهود فعلاً، ولم يتقوّل عليهم، فقد وردت هذه الحادثة في قوله تعالى:﴿**فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثمّ يَقُولُونَ هُذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾** (البقرة: ٧٩)، والذي جاء

١- الفارسيّ، علاء الدين علي بن بلبان، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، ١/ ٢٢٨.

٢- العلّامة المجلسيّ، بحار الأنوار، ٨٩/ ٤٨.

٣- جعيط، هشام، الوحي والنبوّة، ٤٥.

في تفسيرها أنَّ علماء اليهود لما بعث النبيّ محمدﷺ بالإسلام حرفوا ما عندهم من صفات النبيّﷺ في كتبهم وقالو هي من عند الله بغضًا بالإسلام، وحتّى لا تتمّ الحجّة عليهم باتّباع النبيّﷺ والدين الجديد وخوفًا على مصالحهم ومكانتهم من الضياع فغير الكتاب وكتبوه بأيدهم[1]، وهذا لم يكن اتّهامًا لهم، بل هي واقعة حقيقيّة جرى تصويرها بدقّة، ولا أعلم لماذا ارتفعت غيرة الحداثيّ على اليهود وبادر إلى اتّهام القرآن ولم ترتفع غيرته على القرآن الذي طالما اتّهمه اليهود، إلى جانب أنّه ليس لديه دليل على ما زعمه، فهذا إنْ دلّ على شيء إنمَّا يدلّ على سطحيّته وعدم تبحّره ومجافاته الموضوعيّة وقوّة من يقف وراءه.

وهنا يمكن القول إنَّ دراسة الحداثيّين لتدوين النصّ القرآنيّ تبلورت على شكل سلطة استشراقيّة أرسى قواعدها الألمانيّ نولدكه ورسّخها المستشرقون بعده حتّى دخلت في صميم نفوس أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

١- ينظر: تفسير الإمام الحسن العسكريّ، المنسوب للإمام الحسن العسكريّ، ٢٩٨. وينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١/ ٢٦٧.

الفصل الخامس

مظاهر سلطة الاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

الأرخنة أنموذجًا

المبحث الأوّل

الأرخنة تعريفها، مفهومها، مسوّغاتها

المبحث الثاني

سلطة الاستشراق في أرخنة علوم القرآن في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الثالث

سلطة الاستشراق في أرخنة التشريع القرآنيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

توطئة

لقد احتلّت الأرخنة مكانةً كبيرةً في الفكر الغربيّ بوصفها منهجًا تدور أغلب دراساتهم حوله، فهم يرون أنَّ فصل النصّ عن التاريخ يؤدّي إلى ضياع المعنى ويفقد القيمة التاريخيّة له؛ بل يؤدّي إلى ضياع الحقيقة التاريخيّة التي يقصدها المتكلّم؛ لذا سعى المستشرقون إلى إضفاء صفة التاريخيّة على النصّ القرآنيّ ودراسته عبر منهج تاريخيّ صارم؛ وذلك عن طريق ربط النصّ بالأحداث والوقائع التي رافقت تكوينه حتّى يكون النصّ حبيس الإطار التاريخيّ الذي رافق تشكّله بحيث إنَّ تقديم أيّ تفسير للنصّ لا يراعي الإطار التاريخيّ أمر مذموم عندهم، والفكر الاستشراقيّ لا يريد حصر التاريخيّة في الوسط الغربيّ، بل تصديرها للوسط العلميّ الإسلاميّ ودراسة النصوص الدينيّة عبرها، وهذا ما حرص المستشرقون على تطبيقه في دراساتهم التي طالما كانت حافلة بهذا المنهج.

ولم يكن العلماء المسلمون غافلين عن مبدأ التاريخيّة ولم يتمّ إهماله؛ بل تمّت مراعاته إبان دراستهم للنصّ القرآنيّ، كمراعاة التاريخيّة عبر أسباب النزول، ومراعاة التاريخيّة في التشريع وغيرها، إلّا أنَّ هذا الأمر لا يرضي ذائقة أرباب السلطة، فتوجّهوا إلى بثّ الأرخنة في الوسط القرآنيّ عبر جملة من تلامذتهم وأدواتهم ليروّجوا إلى دراسة القرآن الكريم تاريخيًّا عبر ربط المباحث القرآنيّة بالتاريخ، بل قصرها عليه بحيث إنَّ الآية إذا كانت نازلة في حادثة معيّنة فتفسيره يكون مقتصرًا على تلك الحادثة، ولا يتعدّاها لغيرها، وهذا حكم بموت النصّ القرآنيّ عبر إغراقه قسريًّا بالتاريخ، وهناك التفاتة مهمّة، وهي أنَّ هذا المنهج يؤدّي إلى قتل التشريع القرآنيّ عبر حبسه بالتاريخ؛ لأنَّهم لا يعترفون بالقاعدة التي تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وعليه فإنّ جميع الآيات القرآنيّة الحاملة للتشريع لا بدّ من أنْ تدرس تاريخيًّا، وهنا لا بدّ من تتبّع دراسات المستشرقين وروّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة ورصدها ونقدها لإظهار سلطة الاستشراق عليها.

المبحث الأوّل: الأرخنة تعريفها مفهومها مسوّغاتها

المطلب الأوّل: الأرخنة تعريفها ماهيّتها مائزيّتها عن غيرها

أوّلًا: الأرخنة في اللغةً والاصطلاح

١- الأرخنة لغة: لم يقف الباحث على تعريف خاصّ للفظة الأرخنة في معاجم اللغة كونه من المصطلحات الوافدة، إلاّ أنَّه يمكن أن يُقال في تعريفها على المستوى اللغويّ أنَّها صناعيّة المصدر «تعرّض بعض النحاة لصياغة هذا اللفظ المصدريّ من النسب إلى أسماء الأعيان والأسماء المشتقّة... فقالو الخشبيّة والذهبيّة...»[١]، أي نسبة إلى الخشب والذهب، وأيضًا التاريخيّة نسبة إلى التاريخ، وهناك إشارة في قرار مجمع اللغة العربيّة في القاهرة إلى تعريف الأرخنة حسب ما يسمّى بالأخذ في اللغة «... ولعلّ قرار المجمع يشمل فيما يشمل الاشتقاق من أسماء المعاني التي ليست مصادر؛ كالاشتقاق من أسماء العدد؛ فإنّ هذه أسماء معادن جامدة وليست بحسّيّة، ولا بمصادر، وكالاشتقاق من أسماء الأزمنة وأسماء الصوت، وهما من أسماء المعاني الجامدة أيضًا...»، وقد سبقت الإشارة إليه وإلى أنّ بعض القدماء كان يسمّى الاشتقاق من غير المصادر الصريحة: «الأخذ»، بناء على ما سبق من جواز الاشتقاق من أسماء الأعيان يقال: «كما جاء في مجلّة المجمع اللغويّ القاهريّ... مغنَطَ من المغناطيس، وقصدر من القصدير..»[٢]، وعلى الوزن نفسه تأتي كلمة أرخن من التاريخ أيضًا، وبهذا نقف على الاشتقاق اللغويّ لكلمة الأرخنة وحسب مصادر النحو العربيّة الحديثة.

٢- الأرخنة اصطلاحًا: أمّا على المستوى الاصطلاحيّ، فيمكن أنْ تسير تعريفات الأرخنة في اتجاهين، الأوّل عند علماء الغرب، والثاني عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

١- أبو السعود، عباس، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، ٢٨٤.

٢- حسن، عبّاس، النحو الوافي، ٣/ ١٨٥.

أ- الأرخنة عند الغربيّين: للأرخنة عند الغربيّين تعريفات عدّة من أبرزها تعريف الفيلسوف الأمريكيّ الآن تورين[١]، الذي ذهب في تعريفها على أنَّها مقدرة شخصيّة «المقدرة التي يتمتّع بها كلّ مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعيّ والثقافيّ الخاصّ به أيضًا»[٢]، في حين عدّها روبيركانم[٣]، بأنَّها عقيدة تدعو إلى تطوّر كلّ الأشياء في ضوء التاريخ، فيقول: «إنَّها العقيدة التي تقول بأنَّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر في التاريخ»[٤]، وقد ذهب إلى التسالم على تعريفها جملة من الفلاسفة أمثال برودون[٥]، وبوريكو[٦]، بقولهم: «يمكن تعريف التاريخانية في المعنى الضيّق بصفتها النظريّة أو الرؤية التي تَعتبِر أنّ التغيير الاجتماعيّ أو التطوّر التاريخيّ يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وِجهةً أو اتّجاهًا»[٧]، وقد أفرد لها المفكّر كارل

١- ألان تورين، مستشرق وعالم اجتماع فرنسيّ معاصر، ولد سنة ١٩٢٥، يعدّ من أشهر علماء الاجتماع المعاصرين حصل على عدّة شهادات دكتوراه فخريّة درجة الدكتوراه الفخريّة من جامعة «فالبرايسو» في تشيلي، وفي سنة ٢٠٠٦ تلقّى درجة الدكتوراه الفخريّة من الجامعة الوطنيّة في «سانت مارتن»، وفي ديسمبر ٢٠٠٦ من جامعة كولومبيا الوطنيّة، وفي سنة ٢٠٠٨ تلقّى أيضًا درجة دكتوراه فخريّة من جامعة «مايوردي سان ماركوس» في ليما، عمل باحثًا في المجلس الوطنيّ للبحوث الفرنسيّة حتّى سنة ١٩٥٨، أسّس مركز دراسات علم الاجتماع العمل في جامعة تشيلي في سنة ١٩٦٠، وأصبح باحثًا في إيكول «إيتوديس» في العلوم بباريس، اشتهر بتطويره مفهوم مجتمع ما بعد الصناعيّ. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٢- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ١١٦.

٣- روبير إسكندر غانم، كاتب وسياسيّ لبنانيّ ونائب سابق في مجلس النواب، ولد عام ١٩٤٢، حصل على الإجازة الجامعيّة في الحقوق من جامعة القدّيس يوسف. وفي الفترة ما بين ١٩٧٧ حتّى ١٩٩٢ مارس مهنة المحاماة في فرنسا وأوروبا كمستشار قانونيّ لرجال أعمال لبنانيّين وعرب، كان محاميًا بالاستئناف. ٢٠١٩. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/.

٤- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ١٣٩.

٥- بيير جوزيف برودون، فيلسوف فرنسيّ اشتراكيّ ولد عام ١٨٠٩م، كان أوّل شخص يطلق على نفسه صفة «لا سلطويّ» يعتبر على نطاق واسع أحد أكثر منظّري اللاسلطويّة تأثيراً، حتّى أنّ برودون يعتبر أب اللاسلطويّة، صار عضوًا بالبرلمان الفرنسيّ كان يعمل في إحدى المطابع الفرنسيّة قرّر برودون تكريس نفسه بشكل كامل للأبحاث العلميّة، تقدّم بطلب للحصول على منحة سيوارد، وهي منحة ماليّة للدراسة في أكاديميّة بيزانسون. اختير برودون من بين العديد من المرشّحين، تُوفيّ عام ١٨٦٥م. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

٦- بول ريكو، فيلسوف فرنسيّ وعالم إنسانيّات معاصر ولد في فالينس، شارنت بفرنسا، ١٩١٣ أنهى دراسته الثانويّة في «Rennes» ثمّ دخل جامعتها وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة، ثمّ توجّه إلى جامعة السوربون واستقرّ في باريس، بدأ التدريس في Colmar وLorient. تُوفيّ في شاتيناي مالابري، ٢٠ مايو ٢٠٠٥، هو واحد من ممثّلي التيّار التأويليّ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويليّ ومن ثمّ بالاهتمام بالبنيويّة، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد، أشهر كتبه «نظريّة التأويل -التاريخ والحقيقة- الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى». ينظر: ريكو، بول، الذات عينها كآخر، ٩.

٧- بودون، ر. وبوريّكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ١٣١.

بوبر[١] تعريفًا خاصًّا، عادًّا إيّاها طريقة: «طريقة في معالجة العلوم الاجتماعيّة تَفترِض أنّ التنبّؤ التاريخيّ هو غايتها الرئيسة، وتَفترض إمكان الوصول إليه بالكشف عن (القوانين) و(الاتجاهات) و(الأنماط) التي يسير التطوّر التاريخيّ وَفقًا لها»[٢]، وهنا نقف على أربعة مفاهيم للتاريخيّة في تعريفات الغربيّين، الأوّل: عدّها مذهبًا، بينما الثاني: عدّها عقيدة، أمّا الثالث: فجعلها رؤية، في حين أنَّ الرابع اتّخذها طريقة، والباحث يستبعد المفهومين الأخيرين لبعدهما وضيق أفقهما، ويميل إلى الأوّل الذي عدّها مذهبًا؛ كون المذهب يبنى على الأنصار والأسس والضوابط، بخلاف العقيدة التي يمكن القول إنَّها استلهمت من المذهب.

ب - تعريفات الأرخنة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أمّا تعريفات روّاد الدراسات القرآنيّة للأرخنة، فهي تارة تقترب من التعريفات الاستشراقيّة، وتفترق عنها تارةً أخرى، وبحسب مشاربهم العلميّة، وعمومًا فهي لم تفترق كثيراً عن تعريفات المستشرقين وإنْ اختلفت في الألفاظ، فيعرّفها أركون بقوله: «نقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخيّة الخطاب القرآنيّ عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافيّة والطبيعيّة والبشريّة التاريخيّة والقبائليّة لشبه الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلاديّ»[٣]، أمّا صاحب المعجم الفلسفيّ، فيعرّفها: «القول إنّ الأمور الحاضرة ناشئة عن التطوّر التاريخيّ، ويطلق هذا اللفظ أيضًا على المذهب القائل إنّ اللغة، والحقّ، والأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعيّ، لا شعوريّ، ولا إراديّ، وإنّ هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وأنّك لا تستطيع أن تبدّل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلّا بدراسة تاريخها»[٤]، ويبدو تعريفه أقرب إلى الدقّة من غيره؛ إذ عدّ التاريخيّة أو الأرخنة بأنَّها مذهب في حين قصره محمّد عمارة[٥] على أرخنة التشريع

١- كارل ريموند بوبر، فيلسوف نمساويّ-إنكليزيّ متخصّص في فلسفة العلوم، ولد عام ١٩٠٢م في فينا، عمل مدرّسًا في كلّيّة لندن للاقتصاد، يعتبر بوبر أحد أهمّ وأغزر المؤلّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسّع عن الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة، تُوفيّ ١٩٩٤ م في لندن. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٣٦٩.

٢- بوبر، كارل، بؤس الأيديولوجيا، كارل بوبر، ص١٣.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث، ٢١.

٤- صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ١/ ٢٢٩.

٥- محمّد مصطفى عمارة، ومفكّر إسلاميّ حداثيّ مصريّ، ولد عام ١٩٣١م حصل على البكلوريوس من كلّيّة دار

القرآنيّ فقط، وذلك إبّان حديثة عن العلمانيّين العرب ودورهم في السعي إلى أرخنة النصّ؛ إذ يقول: «المراد بتاريخيّة الأحكام: أنَّ أحكام القرآن كانت استجابة لواقع معيّن، وبالتالي فهي صالحة لذلك العصر بشروطه التاريخيّة والمعرفيّة والثقافيّة، لكن التطوّر التاريخيّ نسخ هذه الصلاحيّة، ولم تعد أحكام القرآن صالحة لهذا الزمان ويتعيّن تجاوزها وإهمالها»[١]، أمّا حسن حنفي فيرى أنَّها تعني تكوين الظاهرة نشأةً وتكوّنًا في مجتمع وفي ظروف محدّدة وفي مرحلة زمنيّة خاصّة، والظواهر الفكريّة ظواهر اجتماعيّة، والظواهر الاجتماعيّة ظواهر تاريخيّة ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلّا في المجتمع والتاريخ[٢]، والحال لا يختلف كثيراً عند عزيز العظمة فقد عرّفها بأنَّها: «هي ما يحرّر النصّ من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكّل مفتاح التعامل الحداثيّ معه»[٣]، ويبدو أنَّ هذا التعريف ينطلق من رؤية الحداثيّ الشخصيّة للنصّ كونه غير مقدّس وإنَّما أسدلت عليه القداسة في إطار تاريخيّ لاحق، وهنا نجد أنَّ تعريفات الحداثيّين للتاريخيّة متقاربة فيما بينها من حيث الرؤى، وهي نسخة أخرى مطوّرة عن تعريفات المستشرقين، غير أنَّها انمازت بالعشوائيّة ولم تحدّد مفهوم التاريخيّة هل هو مذهب أم عقيدة أم ماذا؟ عدا تعريف صاحب المعجم الفلسفيّ الذي عدّه مذهبًا والذي يميل إليه الباحث أيضًا.

ثانيًا: ماهيّة الأرخنة ومائزيّتها عن غيرها

تُعدّ الأرخنة إحدى المصطلحات الحديثة التي انمازت بالغموض في الوسط العلميّ؛ كونها تتداخل مع مصطلحا ت أخرى، «كالتاريخيّة» و«التأريخانيّة» وبيان

العلوم بجامعة القاهرة، ثمّ حصل على الماجستير في العلوم الإسلاميّة تخصّص فلسفة إسلامية من الكلّيّة نفسها عام ١٩٧٠، حصل على الدكتوراه في العلوم الإسلاميّة تخصّص فلسفة إسلاميّة عام ١٩٧٥ من الكلّيّة نفسها، وهو عضو مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، وعضو هيئة كبار علماء الأزهر، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة بمصر، ورئيس تحرير مجلّة الأزهر. من أهمّ أعماله، «الشريعة الإسلاميّة والعلمانيّة الغربيّة» و«مستقبلنا بين التجديد الإسلاميّ والحداثة الغربيّة» و«أزمة الفكر الإسلاميّ الحديث»، تُوفيّ عام ٢٠٢٠م. للمزيد ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki

١- عمارة، محمّد، الشريعة الإسلاميّة والعلمانيّة الغربيّة، ٦٠.

٢- ينظر: حنفي، حسن، تاريخيّة على الكلام، ٦٩-٧٠. نقلاً عن: قرين، إسماعيل، نهج الأرخنة في القراءة الحداثيّة للتراث الخلفيّات، التجلّيات، المآلات، إسماعيل قرين، ٢٣.

٣- العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر الغرب، ٩٤.

ماهيّتها ومائزيّتها عن ما يرادفها يعدّ من ضروريّات البحث، وعليه يمكن القول: إنَّ التاريخيّة هي الرأي الذي يذهب إلى أنَّ الحتميّة التاريخيّة -أحداث التأريخ- تحكمها قوانين الطبيعة، أمّا «التأريخانيّة» فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة تأريخانيّ التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتميّة التاريخيّة»[١]، وقد ميّز معجم روبير بينهما، فكلمة «تاريخيّة» تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخيّة -أي تلك التي تخضع لقوانين الطبيعة المادّيّة- أمّا «التاريخانيّة»، فهي سمة ما هو تاريخيّ، أي صفة لمن يقدّس التاريخ[٢]، إذن نستشفّ هنا أنَّ الفرق بين المصطلحين، يتجلّى في كون التاريخيّة مذهبًا مادّيًّا يركّز على الحقائق التاريخيّة فقط، وكون التأريخانيّة صفة تدخل كلّ المخيال والأساطير ضمن البحث.

أمّا الأرخنة فيمكن القول إنَّه مصطلح جامع لهما، فهو وإنْ كان لا يختلف كثيراً عنهما؛ لأنَّه يدور في فلك التاريخ أيضًا، إلّا إنَّه أعمق بقليل، فهو ينماز بالغرضيّة كون الأرخنة عمليّة قسريّة تهدف إلى حبس النصّ القرآنيّ وإلصاقه بالتاريخ بحيث تعدّ أحداث التاريخ قوالب مركّبة للنصوص، فالنصّ الذي نزل في واقعة أو حادثة حسب نزعة الأرخنة لا يتعدّاها إلى غيرها، وبالتالي فهي نزعة خطرة جدًّا ترمي إلى حصر الدلالة في التاريخ والظرف الزمنيّ، وهذا يؤدّي إلى موت النصّ وضرب كثير من القواعد التراثيّة التي ترى أنَّ النصّ يجري مجرى الشمس والقمر، فروّاد الأرخنة يرون أنَّه لا توجد حقيقة ثابتة تسير مع النصّ في رحلته عبر الأجيال والزمن بحيث يتلقّاها المتلقّي بنسبة واحدة، وهذا يتطلّب أن يكون الواقع جزءًا من النصّ ومُشكّلاً له، بحيث لو ابتعد عنه لأنتج معنى مغايرًا له، ولا شكّ أنَّ الأرخنة تأتي في إطار الإستراتيجيّة اللاحتميّة الشكوكيّة النسبيّة واستجابة لمنهج تقويض المسلّمات والثوابت، وهو ما يطلق عليه اللامفكّر فيه حسب تعبيرات روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وعليه يمكن القول إنَّ مفهوم الأرخنة ينطوي على أمرين؛ الأوّل: قصر النصّ على التاريخ المحيط به وعدم سريانه في غيره، والثاني: سحب النصّ إلى

١- جويس هوكنز وآخرون، قاموس أكسفورد المحيط، ٤٩٤.

2- le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, nouvelle Edition, 1992, p932.

التاريخ عنوة بأنَّه انعكاس لتاريخ قديم، وهذا ما سيتمّ العمل عليه.

المطلب الثاني: مفهوم الأرخنة ونشأتها في الفكر الاستشراقيّ وعند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: مفهوم الأرخنة ونشأتها في الفكر الاستشراقيّ

تعدّ الأرخنة أحد المصطلحات المتبلورة في الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، التي ترى أنَّ كلّ شيء مموقع في التاريخ، وقد جاءت هذه المفردة لأوّل مرّة في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسيّة في القرن الثامن عشر، لاسيّما مع التطوّر الذي شهدته البلاد الغربيّة آنذاك[١]، وهي في واقعها صراع بين دراسة اللاهوت الدينيّ وبين دراسة العلوم الإنسانيّة والتاريخيّة، فقد عملت التاريخيّة منذ نشأتها في عصر النهضة على إقصاء الموروث الدينيّ وتأسيس بناء معرفيّ حديث، لقد كانت البدايات الأولى للنزعة التاريخيّة في الغرب هي جهد المؤرّخين الأوروبيّين على وضع خلفيّة تاريخيّة لائقة للعقيدة الكتابيّة عبر دمج التاريخ المسيحيّ واليهوديّ معًا، ولا يخفى أنّ هذا الأمر كان مدعومًا من قبل الكنيسة[٢]، ثمّ جاءت حركة الاصلاح الدينيّ في المسيحيّة وأعطت التاريخ تقديرًا واهتمامًا، ولكنّه أقلّ مما أعطته الكنيسة سابقًا؛ مما أدّى إلى نشاط التاريخ الإنسانيّ على حساب اللاهوت الدينيّ، ثمّ لمعت أسماء كبيرة في مجال البحث التاريخيّ وبالأخصّ في القرنين الثامن والتاسع عشر أمثال شيلنج[٣]، وشلجل[٤]، وهيغل، والتاريخيّة في الغرب عمومًا مرّت بطورين، الأوّل: انطلق من

١- ينظر: العمري، مرزوق، التاريخانيّة المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، ٥١.

٢- ينظر: بارنز، هاري ألمر، تاريخ الكتابة التاريخيّة، ١/ ٧٠.

٣- فريدريك فيلهيلم يوزف شيلنج، هو فيلسوف ألمانيّ، ولد عام ١٧٧٥م، يعدّ نقطة وسطًا في تطوّر المثاليّة الألمانيّة، ويضعه بين يوهان جوتليب فيشته الذي كان معلّمه في سنواته المبكرة، وجورج فيلهيلم فريدريش هيغل شريكه في غرفة الجامعة لمرّة واحدة وصديقه الأوّل وخصمه لاحقًا. يعدّ تفسير فلسفة شيلن أمرًا صعبًا نظرًا لطبيعته المتطوّرة وقد هاجم العلماء أيضًا فلسفة الطبيعة الخاصّة بشيلن بسبب ميلها إلى التشابه وقلّة التوجّه التجريبيّ. ومع ذلك، أبدى بعض الفلاسفة فيما بعد اهتمامًا بإعادة تفحّص أعماله، تُوفيّ عام ١٨٥٤. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٢٥.

٤- فرديك شليجل، هو كاتب وشاعر وناقد ألمانيّ، ولد عام ١٧٧٢ في مدينة هانوفر، درس فريدريش شليجل منذ عام ١٧٩٣ الحقوق واللغات القديمة. ويعتبر المنظّر الحقيقيّ للرومانسيّين الأوائل. وقد استطاع شليجل أن يطوّر العديد من الأفكار وأسّس مع شقيقه أوجوست فلهلم شليجل مجلّة أتينيوم. وكانت حياته غير مستقرّة، عمل خلالها في العديد

ثبات الذات وثبات الموضوع، ثمّ انتقل إلى الوصول الواعي إلى الحقيقة أو الاقتراب منها، أمّا الطور الآخر فهو الذي يؤول إلى التشكيك بوجود أزليّ جوهريّ للحقيقة؛ وعليه نظر أرباب هذا الاتجاه إلى المعرفة البشريّة من منظور إنكار فكرة الثبات والخطأ[١]، ثمّ اقتربت التاريخيّة في الغرب من المفهوم المادّيّ الجدليّ؛ لأنَّها ترى أنَّ الإنسان هو من يسيطر على التاريخ والواقع، ولكن النظرة سرعان ما تحوّلت إلى أنَّ التاريخ هو من يحكم الإنسان، ولعلّ هذه النظريّة بدأت عند الفيلسوف المادّيّ هيغل الذي أسّس لمفهوم التاريخيّة ضمن جدليّته المادّيّة التي ترى أنَّ البشر يرون أنفسهم فاعلين في التاريخ، وأنَّ الأخير ينسجم مع أفكارهم وآليّاتهم، وهم في الحقيقة ليسوا سوى آليّات بيد تلك القوى الخفيّة[٢]، وبناءً على ذلك نجد أنَّ فلسفة هيغل أخرجت مفهوم التاريخيّة ووصفته بأنَّه معتمد على الاستقراء لا الاستنباط، بمعنى آخر أنَّ الحقيقة المعرفيّة ليست جوهرًا معطى سلفًا، بل كلّ ذلك إنَّما هو من باب الاستقراء والاستدلال عليه، ثمّ استمرّت التاريخيّة في أفكار كارل ماركس التي عدّل عليها، فكانت مزيجًا من فلسفة هيغل وفيورباخ واستمرّ تطوّر الكتابة التاريخيّة منتقلاً من الجهد الفرديّ إلى المدارس الوضعيّة التي سادت في القرنين الثامن والتاسع عشر، كالمدرسة الألمانيّة، والفرنسيّة، والإيطاليّة، والإنجليزيّة، والبلجيكيّة، والأمريكيّة[٣]، وبهذا نجد أنَّ الجذور التاريخيّة لطبيعة الأرخنة في حالة من التطوّر المستمرّ، وصولاً إلى المستشرقين الذين حرصوا على نقل الدرس التاريخيّ ليحطّ رحاله عند أرباب الدرس القرآنيّ المعاصر.

ثانيًا: نشأة الأرخنة عند روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة

ذهب بعض روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر إلى تبنّي المناهج الفلسفيّة الغربيّة في دراسة القرآن الكريم، وبالأخص التاريخيّة أو ما يعرف بالأرخنة، هذا المنهج

من المناصب الجامعيّة. وقدّم نقدًا امتدح فيه رواية جوته «فلهلم مايستر»، اعتمد عليه النقد الأدبيّ كثيراً. تُوفيّ عام ١٨٢٩. ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki.

١- ينظر: الضويحي، إيمان بنت عبد الرحمن محسن، مفهوم التاريخيّة دراسة تحليليّة نقديّة، بحث إلكترونيّ، ٢٧٠٣.

٢- ينظر: سروش، عبد الكريم، العلمانيّة والتراث، ١٧١.

٣- ينظر: بارنز، هاري ألمر، تاريخ الكتابة التاريخيّة، ١/ ١٤٥.

الذي حاول بعض المفكّرين تطبيقه على القرآن الكريم، كما طبّقه الغرب المسيحيّ على الكتاب المقدّس، حاملين هموم الفكر الاستشراقيّ في دراسة النصّ القرآنيّ، تلك النزعة الساعية إلى تطبيق مرتكزات التاريخيّة الغربيّة على التراث الإسلاميّ التي تقوم على الأنسنة أو النزعة الإنسانيّة التي جرى بحثها والحديث عنها في موضع سابق، والنسبيّة التي تنفي مسألة الثبات وترى أنَّ كلّ شيء متغيّر ونسبيّ ولا وجود لشيء مطلق، والجدليّة المادّيّة الماركسيّة التي ترى أنَّ كلّ شيء مادّيّ حتّى التاريخ نفسه تفسّره ماديًّا وتنفي الجانب الغيبيّ، إلى جانب النظرة التطوّريّة للتاريخ ورؤيتها الذاهبة إلى أنَّ الإنسان غنيّ عن السماء بسبب نضوجه العقليّ[١]، وتعدّ التاريخيّة أهمّ المقولات التي أفرزتها البيئة الفلسفيّة الاستشراقيّة، لعلّ من أوائل الذين أسهموا في نقل التاريخيّة إلى الوسط العلميّ العربيّ هو أركون؛ إذ يقول: «أريد لقراءتي هذه أنْ تطرح مشكلة لم تُطرح عمليًّا قطّ بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلاميّ، أَلَا وهي تاريخيّة القرآن وتاريخيّة ارتباطه بلحظة زمنيّة وتاريخيّة معيّنة، حيث كان العقل يمارس آليّته وعمله بطريقة محدّدة»[٢]، ثمّ يثني عليها في التغيير وطرح دلالات جديدة قائلاً: «وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغويّة والدلاليّة والأنثربولوجيّة واحتمالاً اللاهوتيّة للوحي»[٣]، وعلى هذا النهج سار سروش الذي يؤمن بالتاريخيّة المادّيّة الجدليّة على طريقة هيغل؛ كونه يرى أنَّ الناس هم من يتحكّمون في التاريخ، إلّا أنّ التاريخ هو من يتحكّم بهم، فالناس يحكمون ويفكّرون في الأشياء ويتحرّكون على مستوى العمل، ويعتقدون أنّهم يملكون عنصر الحرّيّة والاختيار والوعي، إلّا أنَّ أيًّا من هذه المراحل والكلمات ليست باختيارهم[٤]؛ لذا نجده يؤسّس لمصطلح اسمه جبر التاريخ، وهو في الحقيقة مناقض لحرّيّة الاختيار، ولم يتخلّف حسن حنفي من السير على الجدليّة المادّيّة في منحاه التاريخيّ، فنجده يقع تحت تأثير هيغل في نظرته التاريخيّة المادّيّة معبرًا أحد الباحثين عن ذلك: «وهذه

١- ينظر: الطعان، أحمد، العلمانيّون والقرآن، ٣٠٥.

٢- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٢١٢.

٣- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ٥٣.

٤- سروش، عبد الكريم، العلمانيّة والتراث، ١٧١.

الفكرة الهيغليّة من الاستنباط إلى الاستقراء يجعلها حسن حنفي أحد الأسس التي قام عليها الفكر الحداثيّ العربيّ حول إعادة بناء التراث، لأنَّ المنهج الذي قام عليه التراث هو المنهج النصّيّ، وهذا طبيعيّ لأنَّ الوحي كان هو مصدر المعرفة، بينما الآنْ الواقع هو مصدر المعرفة»[١]، وعليه نجده يقع أسير السلطة الغربيّة الهيغلة في بحثه التاريخيّ، أمّا نصر حامد أبو زيد فهو من أبرز المفكّرين العرب القائلين بالتاريخيّة، وعلى وجه الخصوص في مسألة الو حي الذي يراه منتجًا خاضعًا للتاريخ، أو واقعة تاريخيّة ثنائيّة، والنسخ أيضًا من المباحث التي عرضها أبو زيد على طاولة البحث التاريخيّ وكذلك الأنسنة[٢].

ولم تختصّ الحداثة العربيّة في التاريخيّة فقط، بل دخل المنحى التاريخيّ إلى الحداثة الإيرانية عبر جملة من المفكّرين أمثال المفكّر الإيراني شبستري[٣]، الذي يرى أنَّ عمليّة فهم النصوص يجب أنَّ تتفق مع السياق التاريخيّ؛ لذا نجده يستعمل فكرة «الأفق التاريخيّ» لتغيّر النظم المعرفيّة الكلاسيكيّة في المعاهد الدينيّة التي بدورها تعتمد على استخدام التقنيات اللغويّة والحادثة التاريخيّة التي قام النصّ بتكييفها بغية استخراج أحكام القرآن بناءً على منهج التأويل الفلسفيّ[٤]، وهذا حال علي شريعتي الذي كان عيالًا على المؤرّخ توينبي، في اقتباس مفهوم الهجرة التاريخيّ في الأديان وتطبيقه على هجرة النبيّ ﷺ على أنَّ الحضارات تتحرّك وليس الأشخاص فقط، فتعتزل ميدان التاريخ ثمّ تعود بقوّة[٥]، وكذلك الحال عند سروش الذي يتعرّض للتاريخيّة في سرد تطوّرها التاريخيّ. إنَّ قسمًا من موضوعات سروش

١- الضويحي، إيمان بنت عبد الرحمن محسن، مفهوم التاريخيّة دراسة تحليليّة نقديّة، ٢٧٠٤.

٢- ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة، ٣٣.

٣- محمد مجتهد شبستري، فيلسوف وفقيه، ومتكلّم حداثيّ إيراني معاصر، ولد عام ١٩٣٤م في مدينة شبستر، عمل أستاذًا بكلّيّة الإلهيّات جامعة طهران في مجال الكلام المقارن وتأريخ الأديان وتأريخ العرفان؛ يعد مؤسّسًا للخطاب الهرمنيوطيقيّ في إيران، في عام ٢٠٠٧م نشر مقالة بعنوان، «هرمنوطيقا، التفسير الدينيّ للعالم» في العدد السادس من مجلّة «مدرسة» أكد فيها أنَّ القرآن هو أيضًا «كلام نبويّ» صادر عن نبيّ الإسلام، فالقرآن هو نتاج الوحي وليس الوحي بعينه، وإنّه قراءة توحيديّة للعالم متأثّرة بالوحي؛ لا يزال هناك جدل ونقاش مستمرّ حتّى الآن حول هذه النظريّة منذ أن نُشرت المقالة. للمزيد ينظر: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٤- ينظر: شبستري، محمد مجتهد، نقد القراءة الرسميّة للدين، ٦٥.

٥- سروش، العلمانيّة والتراث، ١٥٦.

حول الدين تُطرح مباشرة بإطارها التاريخيّ بوصفها نوعًا من العلوم الدينيّة المرتبطة بعلم الكلام في سياقه التاريخيّ، أو التفسير التاريخيّ في وقائعه، أي أنَّه سعى إلى ربط العلوم في التاريخ[1]، وبهذا يظهر أنَّ البذور الأولى للأرخنة هي بذور غربيّة جاءت لتزرع في التراث الإسلاميّ.

المطلب الثالث: مسوّغات القول بالتاريخيّة وسلطة الاستشراق فيها

لقد اعتمد المستشرقون جملة من المسوّغات للقول بالتاريخيّة في الحقل القرآنيّ، وتابعهم في ذلك روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر التي تظهر واضحة عبر تصريح بعض المستشرقين: «بدل من أن نضع مجتمعًا ما في التاريخ نضع التاريخيّة في قلب المجتمع»[2]، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى بعض المسوّغات التي اتّخذها أرباب السلطة -المستشرقين والحداثيّين- ذريعة للزجّ بالتاريخيّة في الحقل القرآنيّ، كالآتي:

المسوّغ الأوّل: وجود بعض الآيات التي تعبرّ عن ثقافة منقرضة

لقد ذهب المستشرقون ومن ورائهم روّاد القراءة المعاصرة إلى التذرّع بجملة من الأمور لتمرير فكرة التاريخيّة في الدرس القرآنيّ المعاصر منها: النظر للثقافة المنقرضة على أنّ هناك عددًا من الآيات الكريمة تتكلّم عن ثقافة انقرضت، وهذا ما ينمّ عن وجود أثر تاريخيّ لتلك الثقافة على أنّها ثقافة مرحليّة، وبالنتيجة لا غنى للدارس القرآنيّ عن الأرخنة، وذهب أصحاب هذا الرأي من المستشرقين والحداثيّين إلى الاستشهاد ببعض الآيات القرآنيّة التي تتكلّم عن ظاهرة الرقّ التي كانت سائدة سابقًا كقوله تعالى: ﴿**عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٧٥)، وقوله تعالى: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ (المؤمنين: ٦)، ويزعمون أنَّ هذه الآيات تتكلّم عن ظاهرة الرقّ المنقرضة التي كانت سائدة في زمن الإسلام، حيث تمّ التفريق بين الأشراف والموالي

١- ينظر: سروش، نظريّة القبض والبسط في الشريعة، ٨٧.

٢- نقلاً عن: أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ١١٦.

ومعاملة الرقيق بأحكام خاصّة في التراث الإسلاميّ[١]، ثمّ انقرضت هذه الظاهرة في المجتمعات الحديثة، وعليه فهذه الآيات تحمل جنبة تاريخيّة حسب ما يراها أرباب السلطة؛ مما يسوّغ لهم تطبيق المنهج التاريخيّ على النصّ القرآنيّ، دارسين تلك الآيات ومثيلاتها بطريقة تاريخيّة بحتة، ولم تختلف نظرة روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر إلى تلك الآيات الحاملة لمفهوم الرقّ على أنَّها من ترسّبات التاريخ القديم، وعليه لا بدّ من دراستها وفقًا للمنهج التاريخيّ[٢]، على أنَّ مفهوم الرقّ لا وجود له الآن، وهذا يقتضي توظيف تلك الآيات «لقد تجسّد مفهوم ملك اليمين تراثيًّا؛ لأنَّ نظام العبوديّة كان سائدًا ساريًا في القرون الماضية، ولكن هذا المصطلح بانتهاء عهود الرقّ اليوم، أصبح دالًّا موجودًا في التنزيل الحكيم ليس له مدلول أو مصداق في عالم الواقع، وكأنَّه نسخ تاريخيًّا رغم أنَّه تكرر ١٥ مرّة في التنزيل»[٣]، ولا شكّ هنا أنَّ هذا الزعم مردود جملةً وتفصيلاً على أساس أنَّ خطاب القرآن الكريم كان يحاكي حالة وقتيّة أُطلق عليها بالتاريخيّة القسريّة، إلى جانب أنَّ انقراض حالة الرقّ مسألة وقتيّة فقد تعود إلى الواجهة مع التهديدات العالميّة بالحروب وانتشار عمليّات الاتجار بالبشر وغيرها[٤]، وبهذا نجد أنَّ ما زعمه المستشرقون وأذنابهم إنَّما هو اتّهام باطل لا دليل عليه، فالخطاب القرآنيّ قد راعى حالة خاصّة في المجتمع آنذاك، ولم ينسخ الحكم تاريخيًّا، فالرقّ قد تحوّل إلى طرائق أخرى كالإتجار بالبشر والجنس وغيرها مما يطلق عليه الرقيق الأبيض، وهنا نستشفّ مسألتين الأولى: سطحيّة الفهم الاستشراقيّ وغرضيّتهُ، والثانية: متابعة روّاد الدراسات القرآنيّة وتبعيّتهم للفكر الغربيّ بطريقة عمياء.

المسوغ الثاني: مراعاة البيئة العربيّة في الأمثال القرآنيّة

ومن المسوّغات الأخرى التي اعتمدها المستشرقون للقول بالتاريخيّة بعض

١- ينظر: فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربيّة من ظهور الإسلام حتّى نهاية الدولة الأمويّة، ٢٣٥ -٢٣٦.

٢- ينظر: عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٨٠.

٣- شحرور، محمّد، نحو أصول جديدة في الفقه الإسلاميّ، ٣٠٨.

٤- ينظر: استهداف مواطن الضعف تأثير الحروب السوريّة ووضع اللاجئين على الاتجار بالبشر، المركز الدوليّ لتطوير سياسات الهجرة، ٣٧.

الأمثال القرآنيّة التي راعت البيئة العربيّة آنذاك؛ وعليه فهي نزلت منسجمة مع بيئة خاصّة، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، فالإبل كانت منتشرة وقت نزول الإسلام، وكان العرب في الجزيرة يعيشون معها، فكان هذا المثل ليتناسب مع البيئة العربيّة آنذاك، أما الآن فقد تطوّر الزمن وأصبحت الإبل مخلوقات بسيطة قياسًا بالتطوّر الحديث كالطائرات والمركّبات الفضائيّة وغيرها، وكذلك فإنّه لم يضرب المثل بالحيوانات الأخرى كالأسود مثلاً أو الغوريلا، أي المخلوقات التي لم تعهدها البيئة العربيّة، وإنّما ذكر الإبل؛ لأنّه خطابٌ مرحليٌّ ناظرٌ إلى ثقافة مرحليّة معيّنة، وهي الثقافة العربيّة إبان نزول النصّ، وهذا ما يثبت المرحليّة الزمنيّة في النصّ القرآنيّ، وقد ظهر هذا الاتّجاه في دراسات جملة من المستشرقين[١]، وروّاد الدرس القرآنيّ المعاصر أيضًا أوّلوا المسألة على أنّها مراعاة لجوانب التاريخ الوثنيّ، كما أنَّ الإبل كانت هي الوسيلة التي يستعملها العرب قبل الإسلام جاء القرآن سيراً على مجاريهم ومجّد تلك المخلوقات مما يعكس الجانب التاريخيّ للنصّ[٢]، وبالتالي يسوّغ لهم إدخال التاريخيّة في الحقل القرآنيّ.

إنّ هذا النوع من الإشكال يمكن إدراجه تحت مسمّى التاريخيّة القهريّة، ولا يعني أنَّ ثقافة النصّ القرآنيّ ثقافة مرحليّة، بل يعني أنَّ الظاهرة التي عالجها القرآن الكريم هي ظاهرة مرحليّة، أي أنَّ عودة هذه الظاهرة يعني عودة التشريع القرآنيّ فعّالاً، وهذا النوع من الخطاب المعالج لظواهر مرحليّة موجود في القرآن الكريم، نظير قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ (المجادلة: ١)، فهذه الآية الكريمة نقلت لنا واقعة خاصّة في مجادلة وقعت بين إحدى نساء المسلمين وبين النبيّ صلى الله عليه وآله واستوجبن نزول نصّ قرآنيّ وهذه الحالة هي خطاب لحالة خاصّة استوجبت حكمًا شرعيًّا[٣]، وهذا يدلّ على أنَّ الخطاب القرآنيّ حينما ضرب المثل في حيوانات خاصّة دون غيرها لا يعني أنَّه خطاب مرحليّ؛ بل ربما هي من باب إحداث أبلغ الأثر في نفوس المتلقّين، كما أنَّ هناك هندسة خاصّة في الحيوان المذكور كونه

١- ينظر: الصغير، محمّد حسين، المستشرقون الدراسات القرآنيّة، ٨٥-٨٧.

٢- ينظر: عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٣٥.

٣- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ١٩/ ١٨١.

يتحمّل العطش لفترات طويلة، وأطرافه لا تغوص في رمال الصحراء وغيرها، وبهذا يظهر ضحالة التوجّه الاستشراقيّ والحداثيّ في السعي نحو التاريخيّة.

المسوّغ الثالث: مراعاة النصّ للتاريخ

تعدّ مراعاة النصّ القرآنيّ لبعض الجوانب التاريخيّة هي أحد أهمّ المسوّغات التي دفعت المستشرقين وأتباعهم للقول بالتاريخيّة، على أساس أنّ هناك سردًا تاريخيًّا في بعض سور القرآن الكريم لبعض قصص الأقوام الغابرة، مثل الآيات التي تكلّمت عن القديم أي الأمم الغابرة[١]، والحال ذاته ينطبق على التاريخ اليهوديّ[٢]، والمسيحيّ[٣]، مما حدا بأصحاب التاريخيّة إلى التمسّك بهذه الخيوط الواهية في إثبات مدّعاهم القائل بأنَّ القرآن مليء بالأخبار التاريخيّة، وهذا ما يراه جملة من المستشرقين أمثال كزيمرسكي[٤]، وميرسيا إلياد، وجاك بيرك[٥]، الذي يسلّط الضوء على سورة الكهف والقصص الواردة فيها على أنَّه نوع من الأساطير التاريخيّة؛ إذ يقول: «وعلى كلّ حال عندما نعيد قراءة سورة الكهف، فإنّنا نسأل أنفسنا إذا كان من حقّنا أنْ نفصل واقعة

١- لقد تكلّم القرآن الكريم عن الأقوام السابقة والأمم الغابرة في آيات كثيرة في كتابه الكريم، ولم يكن الهدف منها السرد التاريخيّ، بل هي أخذ العظة والعبرة كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ الكهف، الآية ٩. وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ هود، الآية ٦١.

٢- لقد تكلّم القرآن الكريم عن التاريخ اليهوديّ في آيات كثيرة، وهي على نوعين؛ تارة تذكر معاناتهم مع طواغيتهم وأخرى تفضح سلوكهم المنحرف تجاه أنبيائهم، ومن الأوّل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ سورة إبراهيم الآية ٦ أمّا الآيات التي جاءت فاضحة لانحرافهم، فهي كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾. البقرة، الآية ٥١.

٣- كثيرة هي الآيات القرآنيّة التي تكلّمت عن التاريخ المسيحيّ نذكر منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...﴾ المائدة الآية ٧٢. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ سورة المائدة، الآية ٧٣.

٤- ألبير دو بيربار شتاين كزيمرسكي، مستشرق فرنسيّ من أصول مجريّة ولد عام ١٨٠٨م، عمل مترجمًا لفرنسا في بلاد الشرق، أوكلت إليه مهمّة مراجعة ترجمات القرآن للمستشرق سافاري، اشتهر بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسيّة، تُوفيّ عام ١٨٨٧م. ينظر: بحشاشي، ياسمين، ترجمة معاني ودلالات أسماء السور القرآنيّة من اللغة العربيّة إلى اللغة الفرنسيّة، ٥٤.

٥- جاك أوغيستن بيرك، هو مستشرق وعالم اجتماع فرنسيّ، ولد في عام ١٩١٠م. درس في جامعة الجزائر والسوربون، له جملة من الأعمال منها، «دراسات في التاريخ الريفيّ المغربيّ» «الشرق الثاني» «الإسلام يتحدّى». «ترجمة معاني القرآن الكريم» «العرب بين الأمس والغد»، تُوفيّ عام ١٩٩٥م. ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki

السبعة النيام عن الوقائع الأخرى الموجودة في هذه السورة؛ وذلك أنَّها تحتوي على واقعتين لهما مظهر أسطوريّ...»[١].

وعلى النهج نفسه سار جملة من روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر[٢]، من أبرزهم خلف الله، إذ يقول: «إنَّ العقل الإسلاميّ أصبح غير ملزم بالإيمان برأي معيّن من هذه الأخبار التاريخيّة الواردة في القصص القرآنيّ...»[٣]، وقد أنكر عليهم القرآن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (النحل: ٢٤)، ومعنى كلمة الأساطير تعني الأباطيل والقرآن منزّه عنها[٤]، إلى جانب واقعيّة القصص القرآنيّ، وهنا يظهر بطلان من قال بتاريخيّة القصص القرآنيّ عبر أسطوريّته، ويظهر أيضًا التلاقي الفكريّ بين المستشرقين وروّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة في مسوّغات القول بالتاريخيّة.

المسوغ الرابع: اللغة التي نزل بها النصّ

من المؤكّد أنَّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، ولا شكّ أنَّ تلك اللغة ترتبط بصنف خاصّ من البشر ومرحلة زمنيّة خاصّة، ولا شكّ أيضًا أنَّ اللغات في حالة تطوّر مستمرّ، فاللغة الإنكليزيّة قبل ألف سنة هي ليست اللغة الإنكليزيّة نفسها الآن، وكذلك الحال بالنسبة إلى اللغة العربيّة، فهي متطوّرة أيضًا، وبما أنَّ القرآن نزل بلغة أهل الحجاز، فهذا يشير إلى أنَّه ناظر إلى مرحلة معيّنة وثقافة معيّنة، فكان العرب يفهمون لغة القرآن آنذاك، أمّا الآن فهم عاجزون عن فهمها، وعليه فإنَّ نزول النصّ القرآنيّ بهذه اللغة المنسجمة مع مرحلة معيّنة يعني أنَّ القرآن ناظر إلى ثقافة تلك المرحلة أي سكان الجزيرة، وناظر لحضارتها وزمانها فقط، لأجل ذلك نزل بلغة

١- بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، ٦٣.

٢- من أهمّ رواد الدراسات القرآنيّة المعاصرة القائلين بمراعاة أحداث التاريخ هو أركون في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ونصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النصّ، ومحمد النويهي في كتابه نحو ثورة في الفكر الدينيّ، وطه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة. وغيرهم الكثير. ينظر: سلسلة القراءات الحداثيّة للقرآن نصر حامد أبو زيد وطبيعة القول القرآنيّ، طارق حجي، مقال منشور على موقع:
https//tafsir.net/article/5099/printable#_edn1

٣- خلف الله، محمد أحمد، الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، ٤٥.

٤- ينظر: الطبري، تفسير الطبريّ، ١٧/ ١٨٩.

خاصّة تنسجم مع تلك المرحلة، وهذا يقوّي القول بالتاريخيّة[١]، وإلى هذا الرأي ذهب جملة من المستشرقين الدارسين للغة العربيّة والمؤيّدين لمبدأ التاريخيّة أمثال يوهان فوك[٢]، الذي يرى أنَّ اللغة ناشئة في ظرف تاريخيّ خاصّ: «وعلى الرغم من أنّ هذه الروايات المتفرّقة المتضاربة غير تاريخيّة بالمعنى الصحيح، فإنَّها تحتوي على إدراك عميق؛ لأنَّ اتّخاذ المسلمين الجدد العربيّة لسانًا لهم كان هو الدافع الأوّل للملاحظات النحويّة»[٣]، وكذلك الحال عند مارج-ليوث[٤]، الذي يدعو إلى التخلّي عن اللغة العربيّة على أساس أنَّها لغة متخلّفة[٥]، يتابعه في ذلك بروكلمان الذي يحثّ على استبدال الحروف العربيّة لأنَّ لغتها مرحليّة[٦].

وعلى النهج ذاته يسير جملة من روّاد الدراسات القرآنيّة أبرزهم أركون: «العودة بالقرآن بشكل علميّ إلى قاعدته البيئويّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، لاسيّما قاعدة «العرقيّة اللغويّة» الخاصّة بحياة القبائل في مكّة والمدينة في بداية القرن السابع الميلاديّ»[٧]، ونصر حامد أبو زيد الذي يتابع دي سوسير في نظريّة العلاقة بين الدالّ اللغويّ والمدلول الذهنيّ[٨].

١- ينظر: تاريخيّة النصّ القرآنيّ ونقدها، منير الخبّاز، محاضرة منشورة على موقع:
https//almoneer.org/?act=artc&id=1166

٢- يوهان فوك، مستشرق ألمانيّ ولد عام ١٨٩٤م اهتم بالدراسات النحوية واللغويّة، وعمل أستاذًا للغة العربيّة في جامعتي ليبزيج وهاله، من أهمّ أعماله «العربيّة، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب»- نقلها إلى العربيّة عبد الحليم النجار «وترجمة القرآن» و«محمد، شخصيّته ودينه»، تُوفيّ عام ١٩٧٤م. للمزيد ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٧٩٨.

٣- فوك، يوهان، العربيّة دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ١١.

٤- ديڤيد صمويل مارجليوث، مستشرق بريطانيّ من أصول يهوديّة، ولد عام ١٨٥٨م، عمل قسًّا في كنيسة إنجلترا، من كبار المستشرقين المتعصّبين ضدّ الإسلام، عُيّن أستاذًا للغة العربية في جامعة أكسفورد، له كتب عن الإسلام والمسلمين، لم يكن مخلصًا فيها للعلم، من مؤلّفاته، «التطوّرات المبكرة في الإسلام»، و«محمد ومطلع الإسلام»، و«الجامعة الإسلاميّة» وغير ذلك، تُوفيّ سنة ١٩٤٠م، ينظر: الزركلي، الأعلام، ٢/ ٣٢٩.

٥- كيشانة، محمود، لغة القرآن في منظور الاستشراق دراسة تقويميّة نقديّة، ٤٣.

٦- م.ن، ٤٣.

٧- نقلاً عن، القرآن واستحالة الأرخنة، محمّد المجذوب، مقال منشور على موقع:
blog-post_58.html/10/http//ainalsudan.blogspot.com/2014
تم الاطلاع عليه، ٢٨/ ١/ ٢٠٢٣م.

٨- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ٢٠٦.

والردّ على من تبنّى تلك الشبهة أنَّ القرآن الكريم لم ينزل بلهجة معيّنة، وإنَّما نزل بلغة العرب جميعًا، أي باللغة العربيّة الفصحى، وهذا لا يمنع من مراعاته لبعض اللهجات الأخرى، وكثيرة هي الدلائل التي تؤيّد ذلك وتفضح زعم أصحاب هذه الشبهة كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (المدثر: ٥٠-٥١)، والتي ورد فيها «أنّ وفد المشركين جاء إلى الحبيب بعد بعثته، وقالوا: يا محمّد، تقول: إنّ قرآنك عربيّ؟ قال: نعم، قالوا: لكنّنا وجدنا فيه ألفاظًا غير عربيّة، قال: اضربوا لي أمثلة، قالوا: من ضمن ذلك كلمة (قسورة) و(كبّارًا) و(عجاب)... فجاء قسّ وكان قد جاوز المئة من عمره، فقال له الحبيب: اجلس يا عمّاه، فجلس، ثمّ قال له: قف فوقف، فقال له: اجلس، فجلس بصعوبة، وقال: قف، فغضب قسّ وقال: ما هذا يا بن قسورة العرب، إنّ أباك كان رجلاً كبّارًا، إنّ هذا لشيء عجاب؛ أتقيمني وتقعدني»[1]، وبهذا يظهران اللغة العربيّة ليست لغة مرحليّة، وأنَّما هي تعاملت مع ثقافة مرحليّة قسريّة ثمّ نافت عليها، وبهذا يظهر الأثر المقصود للاستشراق في الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

المبحث الثاني: سلطة الاستشراق في أرخنة علوم القرآن في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في أرخنة الوحي القرآنيّ

أوّلًا: أرخنة الوحي القرآنيّ عند المستشرقين

ما برح الوحي موضع عناية الدارسين الغربيّين، حيث توجّهت جهودهم لدراسة الوحي القرآنيّ ساعين في أغلبها إلى التشكيك في مصدريّته، أو محاولين إخضاعه إلى المنهجيّات الغربيّة، بغية إفراغه من محتواه الإلهيّ عبر أرخنته، وذلك بالتركيز على مسألتين مهمّتين في البحث الاستشراقيّ أوّلها: أرخنة الوحي عبر إلصاقه بالتاريخ الوثنيّ -البيئة العربيّة- وثانيها: أرخنة الوحي عبر إلصاقه بالتاريخ الكتابيّ

١- شحاتة، عمر عبد الكافي، مقتطفات من السيرة، كتاب إلكترونيّ، ٢/ ٨.

-اليهوديّ والمسيحيّ- وعليه فإنّ دراسة الوحي عند المستشرقين لا بدّ أن يكون في ضوء هذه الرؤى؛ إذ ذهب جملة من المستشرقين إلى أرخنة الوحي القرآنيّ عبر زجّه في ثنايا البيئة العربيّة، معتقدين أنَّ الوحي القرآنيّ إنمَّا هو من بقايا العادات والتقاليد والأديان العربيّة التي كانت منتشرة في مجتمع الجزيرة عبر الإسلام، ويعتقد هؤلاء أنَّ النبيّ ﷺ بذكائه تمكّن من أن يجمع العقائد المتبقّية من الأديان التوحيديّة والإلحاديّة، فضلاً عن ما تبقّى من الحنيفيّة وسننها كالبيع والمضاربة وغيرها، وأدخل عليها بعض التغيّرات وأخرجها للناس على أنَّها دين الإسلام ووحي إلهيّ[١]، ومن روّاد أرخنة الوحي القرآنيّ عبر إلصاقه بالتاريخ الجاهليّ المستشرق نولدكه الذي يرى أنَّ كلّ مصلح اجتماعيّ أو دينيّ لا يمكنه التخلّص من الرواسب الدينيّة لبيئته التي نشأ فيها، إذ يقول: «أحد أهمّ مصادر تعاليم محمّد ﷺ هي الاعتقادات الدينيّة التي اعتنقها قومه، وما من مصلح يمكنه أنْ يتنصّل تمامًا عن المعتقدات التي تربّى عليها، وهكذا بقي لدى مؤسّس الإسلام بعض الأساطير القديمة وبعض الآراء الدينيّة التي كانت سائدة في زمن الجاهلية»[٢]، ويمكن القول إنَّ هذا الرأي ينطبق على المستشرقين أنفسهم؛ لأنَّهم لم يتمكّنوا من التخلّص من رواسبهم الفكريّة؛ مما جعلهم يتّهمون النبيّ ﷺ بعدم التخلّص من رواسب المجتمع العربيّ قبل الإسلام، وإذا كان قصده بعض العادات التي كانت سائدة في المجتمع الجاهليّ وأقرها الإسلام، فهي من باب تهذيب بعض عادات المجتمع ولم يقبلها على حالها، وقول النبيّ الكريم ﷺ خير شاهد على ذلك: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[٣].

وعلى المنوال نفسه سار المستشرق برنارد لويس[٤]، الذي يؤسّس لأرخنة الوحي القرآنيّ عبر إرجاعه إلى الديانة الحنيفيّة، فيقول: «تشير الأخبار إلى قوم يسمّون

١- ينظر: فعالي، محمد تقي، التجربة الدينيّة والمكاشفة العرفانيّة، ٣٥٤.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ١٨.

٣- العلاّمة المجلسيّ، بحار الانوار، ٦٨/ ٣٨٢.

٤- برنارد لويس، مستشرق بريطانيّ من أصول يهوديّة ولد في مدينة لندن في عام ١٩١٦م، تدرّج في الدراسة حتّى حصل على الدكتوراه من جامعة لندن، ثمّ عين محاضرًا في مدرسة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة في جامعة لندن، انتقل للعيش في أمريكا بعد الحرب العالميّة الثانية، من أهمّ آثاره «أصول الإسماعيليّة» و«العرب في التاريخ» تُوفيّ عام ٢٠١٨م. ينظر: مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ٩٥٨-٩٥٩.

بالحنفاء، وهم قليلون وثنيّون لم يقتنعوا بعبادة الأصنام السائدة بين قومهم، وبحثوا عن صورة من الدين أطهر، ولكنّهم كانوا غير راغبين في اعتناق اليهوديّة والنصرانيّة وقد يكون من الصحيح أن يبحث بينهم عن أصول محمّدﷺ الروحيّة»[١]، وعلى الاتّجاه نفسه جاءت دراسة المستشرق كلير تسدال التي تشير إلى أثر الحنفاء على الوحي القرآنيّ «لمّا رأى محمّدﷺ أنّ عبادة الأصنام ليست مناسبة، بل مكروهة أمام الله الواحد، ولمّا كان قد عزم على ارجاع قومه إلى دين إبراهيم الخليل...»[٢]، ففي كلام المستشرق إنكار للوحي الإلهيّ ورغبة شخصيّة من النبيّﷺ في تغيير حال قومه، والأمر الأهمّ هو أرخنة الوحي عبر التأثّر بالحنيفيّة، فقد أنكر المستشرق أنَّ مسألة التوحيد الذي عرفه العرب قد جاء عن طريق النبيّﷺ، ويستدلّ على ذلك بأنَّ كلمة الله كانت شائعة بين العرب قبل الإسلام بدلالة أنَّ بعض التسميات القديمة كانت تقترن باسم الله مثل «عبد الله» «وبيت الله»، وبوجود التشابه في كثير من الاعتقادات الدينيّة بين الإسلام وأديان البيئة العربيّة قبله، كتقديس الحجر الأسود والطواف في الكعبة وغيرها[٣]، لقد غفل تسدال وأصحاب هذا الاتجاه عمومًا عن مسألة واحدة، هي أنَّ الحنيفيّة ليست ديانة وثنيّة، بل هي ديانة توحيديّة والنبيّﷺ وأسلافه لم يدينوا بعبادة الأوثان، بل كانوا يدينون بالحنيفيّة، ثمّ جاء الإسلام ونسخ الحنيفيّة وما سواها من الشرائع، وليس الإسلام متأثّرًا بها بل ناسخ لها؛ لذا ليس من الغريب رؤية التسميات المقترنة بلفظ الجلالة في البيئة العربيّة قبل الإسلام، فهذا يدلّ على وجود الموحّدين في المجتمع المكيّ، ولكنّهم أقلّيّة، في حين أنَّ المجتمع العربيّ آنذاك كان مشركًا، فكان عدد الأصنام في مكّة المكرّمة حين الفتح ٣٦٠ صنمًا[٤]، بدليل تعجّب المشركين الذي ذكره القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ**﴾ (ص: ٥)، والتي جاء في تفسيرها أنَّ النبيّﷺ

١- لويس، برنارد، العرب في التاريخ، ٥٠.

٢- تسدال، كلير، مصادر الإسلام، ٦٥.

٣- ينظر: م.ن، ٢٩-٤٠.

٤- ينظر: المكيّ، تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي، الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، ٢٢٥.

أبطل مسألة تعدّد الألوهيّة في مكّة والجزيرة[١]، أمّا ادّعاؤه بأنَّ هناك تشابهًا في بعض الاعتقادات بين الإسلام والبيئة العربيّة كالطواف بالكعبة وغيرها، فهذا ادّعاء غير منصف البتّة، فشتّان بين من يطوف عريانًا في الكعبة ويصفق ويصفر وبين من يطوف بخشوع ويلبّي ويهلّل.

وفي قبال ذلك ذهب آخرون إلى أنّ الأمر ليس وحيًا إلهيًّا، وإنّما هي عمليّة توأمة لأفكار العرب وأساطيرهم القديمة عن نعيم الآخرة وعذابها نتيجة بيئتهم القاحلة وما رافقها من خرافات لا واقع لها على حدّ تعبيرهم[٢]، وبهذا فإنَّ أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أرخنة الوحي عبر ربطه بالأساطير القديمة للبيئة العربيّة. والردّ على هؤلاء المستشرقين جاء من القرآن الكريم نفسه بقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾ (الفرقان: ٥)، إنَّ النزول التدريجيّ هو الآخر ينفي مسألة التأثّر بالديانات والعقائد والأساطير القديمة، ويردّه أيضًا قول بعض المستشرقين المنصفين كالمستشرق اتين دينيه[٣]، «حقًّا ليدهشني أن يذهب بعض المستشرقين إلى أنَّ محمّدًا ﷺ قد انتهز فرصة الخلوة، فروى ورتّب عمله في المستقبل، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمدًا ﷺ قد ألف في تلك الفترة القرآن كلّه، أحقًّا إنَّهم لم يلاحظوا أنَّ هذا الكتاب الإلهيّ خالٍ من أيّ خطّة سابقة على وجوده مرسومة على نسق المناهج الإنسانيّة، وأنَّ كلّ سورة من سوره منفصلة عن غيرها، وخاصّة بحادثة قد وقعت بعد الرسالة طيلة فترة تزيد على عشرين عامًا...»[٤]، وبهذا فالمستشرقون لم يأتوا بجديد، بل جلّ ما فعلوه هنا أنّهم قاموا بصياغة هذه الشبهة التي أوردها الملحدون وأعداء الإسلام من جديد بغية التأسيس لهيمنة فكريّة على المدى الطويل.

١- ينظر: الطباطبائيّ، الميزان، ١٧/ ١٨٢.

٢- ينظر: اسكندرلو، محمد جواد، الوحي والتجربة الدينيّة من وجهة نظر المستشرقين، ٢٨.

٣- ألفونس إتيان دينيه، مسترق ورسّام فرنسيّ، ولد في عام ١٨٦١م في مدينة باريس لعائلة برجوازيّة، قام برحلة ناجحة إلى مدرسة الفنون الجميلة، فاستطاع الفوز بميداليّة من صالون الفنون لقصر الصناعة عام ١٨٨٤م، كما تحصّل على منحة دراسيّة إلى الجزائر، وبعد إقامته فيها فترة من الزمن أثّرت فيه الثقافة العربيّة وأعلن إسلامه وغير اسمه إلى نصر الدين دينات، ليصبح الرسام الفرنسيّ المسلم، وقد أحدث إسلامه ضجّة في أوساط المعمرين الفرنسيّين وفي أوساط الطبقة الفنّيّة في فرنسا فاتّهموه بالخيانة، سافر دينيه إلى مكّة المكرّمة عام ١٩٢٩م لأداء فريضة الحجّ، فأصبح الحاج ناصر الدين، تُوفّي سنة ١٩٢٩م. ينظر: دينييه، اتين، محمّد رسول الله، ٧-١٠.

٤- دينييه، اتين، محمد رسول الله، ٧٥.

أمّا فيما يتعلّق بمحاولة المستشرقين أرخنة النصّ القرآنيّ عبر القول بأنّه متأثّر بالتاريخ اليهوديّ والمسيحيّ للكتب المقدّسة، فذهب بعض المستشرقين إلى أنّ التاريخ اليهوديّ والمسيحيّ هو من ترك أثره الواضح في الوحي القرآنيّ كما هو حال المستشرق جرجس سال[١]، الذي يرى أنّ الوحي الإسلاميّ مدين في كثير من جوانبه إلى التاريخ اليهوديّ «اجتمع في جزيرة العرب عدد وافر من الفرق المختلفة الأسماء لجأوا إليها هربًا من اضطهاد القياصرة، فأدخل محمّدﷺ كثيراً من عقائدهم في دينه، أمّا اليهود الذين كانوا أذلاّء لا يُعتدّ بهم، فقد قويت شوكتهم في بلاد العرب، حيث لجأ منهم على أثر خراب بيت المقدس وهوّدوا كثيراً من ملوك العرب؛ لذا كان محمّدﷺ في بادئ أمره يداريهم، حتّى أنّه أخذ عنهم كثيراً من مقالاتهم ورسومهم تألّفًا لهم لعلّهم يشايعونه»[٢]، ولعلّه حاول أنْ يجرّ النار إلى قرصه عبر أرخنة الوحي القرآنيّ وإلصاقه بالتاريخ اليهوديّ؛ لأنّ أصول المستشرق حاكمة على دراسته، فيحاول إظهار التاريخ اليهوديّ بصورة برّاقة على الرغم من مخالفته للواقع، فالشواهد التاريخيّة تشير إلى أنَّ النبيّﷺ لم يهادن اليهود بغية كسب ودّهم كما زعم؛ بل لإظهار روح التعايش السلميّ وتقبّل الآخر ومبادئ الحرّيّة الإسلاميّة، وعلى غرار هذه الدراسة ذهب مستشرق آخر إلى جرّ الوحي القرآنيّ نحو التاريخ المسيحيّ، قائلاً: «إنَّ المسيحيّة منتشرة على نطاق واسع بين القبائل السوريّة والحدوديّة، حتّى أنَّه كانت بعض المستوطنات المسيحيّة في قلب الجزيرة العربيّة؛ ولهذا لم يكن الإنجيل مفقودًا في مكّة»[٣]، وما يدحض هذه الشبهة عدّة أمور منها أمّيّة النبيّﷺ إنْ صحّت، ومنها أنّ الإنجيل لم يكن موجودًا في مكّة آنذاك، وإنْ كان موجودًا فهو غير مترجم، وإن كان مترجمًا، فالأعمّ الأغلب لم يحسن القراءة والكتابة، فهذه الآراء

١- جرجس سال، هو مستشرق ومحام إنجليزيّ، وُلد في عام ١٦٩٧م بمدينة كانتربري في إنجلترا، تلقّى تعليمه في مدرسة الملك، أصبح طالبًا في المعبّد الداخليّ، وهي جمعيّة متخصّصة لتخريج المحامين والقضاة، حيث عرف عنه أنّه تدرّب كمحام في بداياته الأولى، ثمّ انقطع عن نشاطاته القانونيّة والتي عاد إليها للحاجة إلى مهنيّته، من أهمّ أعماله ترجمته لمعانيّ القرآن الكريم باللغة الإنجليزيّة سنة ١٧٣٤م، وهو أيضًا كاتب للمعجم المسمّى بالمعجم العام والموجود على شكل سجلّات في عشر مجلّدات، توفى سنة ١٧٣٦ م بلندن. ينظر:
https//ar.wikipedia.org/wiki/

٢- سال، جرجس، مقالة في الإسلام.

٣- موير، وليم، القرآن، ٨.

وغيرها تظهر مدى مجانحة المستشرقين للموضوعيّة، بل وإصرارهم على تطبيق هذا النوع من الآليّات بغية ترسيخ سلطتهم في الحقل القرآنيّ وإلى الأمر ذاته توجّهت جلّ الدراسات الاستشراقيّة قديمًا وحديثًا مستدلّين ببعض التشابه في مجال القصص القرآنيّ نذكر منها دراسة المستشرقة المعاصرة «نويفرت» التي تشير إلى مسألة أرخنة القرآن الكريم عبر ربطه بالأسطورة بقولها: «الروايات القصيرة -غزو مكّة (سورة الفيل)، (أسطورة ثمود)، وقصّة فرعون وموسى- التي تطوّرت إلى أساطير انتقام أو قصص عقابيّة لإثبات أنّ العدالة الإلهيّة تعمل في التاريخ... لم يَعُد التركيز في الغالب على التقليد العربيّ القديم للقصص، ولكنّه يتضمّن بشكل متزايد روايات الكتاب المقدّس التي تقدِّم سردًا تفصيليًّا عن إبراهيم ولوط، متبوعًا بـ(أصحاب الأيكة وأصحاب الحِجر)، وأنّ هذه القصص تشير -كعناصر من الكتاب- إلى أنّها اقتُبست من نصّ موجود مسبقًا»[1]، لم تقدّم لنا المستشرقة الدليل على الاقتباس المزعوم ولا كيفيّة الاقتباس ولا نوع الاقتباس هل هو نصّيّ أم لا، واكتفت بإلقاء القول فقط، مما يفضح سعيها لعمليّة التأسيس لسلطة تاريخيّة على الدرس القرآنيّ المعاصر هو الاختلاف بين القصص القرآنيّ والقصص في كتب العهدين.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أرخنة الوحي القرآنيّ

لا يختلف موقف روّاد الدراسات القرآنيّة كثيرًا عن موقف المستشرقين، فقد سعى كثير من أرباب الدراسات القرآنيّة وروّادها إلى محاولة إرجاع الوحي القرآنيّ إلى خلفيّات تاريخيّة ودينيّة واجتماعيّة قديمة بغية ترسيخ فكرة الأرخنة في نفوس الدارسين للوحي القرآنيّ، ويعدّ أركون من أوائل الحداثيّين الذين أسّسوا لمسألة أرخنة الوحي القرآنيّ في الفكر العربيّ عبر محاولة إلصاق النصّ بالتاريخ سواء اليهوديّ أو المسيحيّ أو حتّى الأسطوريّ، مسلِّطًا الضوء على ظاهرة الوحي باعتبارها ظاهرة غير مفارقة للتاريخ، إذ يقول: «ما كان قد قبل وعلم وفسّر وعيش على أنَّه وحي في السياقات اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة ينبغي أنْ يدرس أو يقارب منهجيًّا بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مدعّمة من قبل العصبيّات التاريخيّة والإحساس بالانتماء

1- Form and Structure of the Qur□n, Angelika Neuwirth, 258- 260.

إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع...؛ وهذا يعني أنَّنا سوف نعلّق أو نعطّل الأحكام اللاهوتيّة التي تقول إنَّ الخطاب القرآنيّ يتجاوز التاريخ كلّيًّا»[1]، وهذا يشير إلى أنَّ أركون لا ينكر الوحي كلّيًّا، وإنَّما يحاول مزجه بالتاريخ بجعله نتاج ثقافات سابقة وإخضاعه للدراسة والنقد التاريخيّ والذي يؤدّي إلى تعطيل تلك الأحكام على أساس تاريخيّتها، ثمّ يؤكّد فكرة الأرخنة؛ لأنَّه يراها فكرة يجب أنْ تشتمل على التاريخ القديم أيضًا، بل حتّى الديانات غير السماويّة كالبوذيّة؛ إذ يقول: «تحديدنا الخاصّ عن الوحي يمتاز بخصّيصة، وهي أنَّه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكلّ الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعيّة لفئة بشريّة ما من أجل إدخالها في قدر تاريخيّ جديد»[2]، ثمّ يستمرّ في عمليّة أرخنة الوحي ذاهبًا إلى أنَّ «الجدليّة التاريخيّة اللامرئيّة المشتغلة أو الحاصلة بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ...، ولكن هذا التفاعل الجدليّ لا يمكن أن يلحظ أو يُرى من قِبَل الفاعلين الاجتماعيّين... ما دام الإطار الجوهرانيّ والمثاليّ والميتافيزيقيّ للتفسير لم يقارع»[3]، وهنا يُغَلّب التاريخ على الوحي وصلته بالحقيقة على أساس أنَّ كلاًّ منهما -الوحي والحقيقة- مشتقّ من التاريخ، وبالتالي فهو محكوم بآليّاته وخاضع لمناهجه، ولا شكّ أنّ هذه الدراسة هي تكرار وتطوير للجهود الاستشراقيّة التي اقتبس منها أركون علومه، فنجد هذا الرأي ذهب إليه جملة من المستشرقين أمثال جرجس سال الذي أرخن الوحي عبر إرجاعه إلى التاريخ اليهوديّ والمستشرق وليم موير الذي أرجعه إلى التاريخ المسيحيّ والمستشرق برنارد لويس الذي أرجعه للتاريخ العربيّ قبل الإسلام والمستشرقة أنجليكا نويفرت التي أرخنت النصّ عبر ربط الوحي بالأسطورة، وعليه فقد طوّر أركون هذه الدراسات والآراء وأخرجها بحلّة جديدة، فهو تابع لها، وعليه فما وُجِّهَ من ردود لتلك الآراء ينطبق على هذه الدراسة.

في حين أنَّ هناك جملة من الحداثيّين العرب[4]، قد سلكوا مسلكًا آخر في عمليّة

١- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٢١.

٢- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، ٨٤.

٣- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٤٥.

٤- من أبرز الحداثيّين الذين سعوا إلى ربط الوحي باللغة والقول إنّه متأثّر في التاريخ هو أركون، محمد، أبو زيد، نصر حامد، الشرفي، عبد المجيد، عبد الله العروي. ينظر: دواق، الحاج محمّد بن أحمنة، تاريخيّة الوحي عند محمّد أركون، بحث إلكترونيّ، ١٨١.

أرخنة الوحي القرآنيّ، وذلك عبر إخضاعه للغة واستعمالاتها التاريخيّة والبيئيّة والأسلوبيّة، زاعمين أنَّ مضامين الوحي القرآنيّ في حالة من المديونيّة التاريخيّة للغة وظروفها الاجتماعيّة، فالنصّ القرآنيّ بحسب زعمهم يستمدّ مرجعيّته من تاريخ اللغة والظروف البيئيّة والثقافيّة المُسهمة في تكوينها، على أساس أنَّه كلام في اللغة، بل هو منتج ثقافيّ يتشكّل في البيئة والواقع اللذين انبثقت منهما اللغة، ولكنّه في الوقت نفسه قادر على الإنتاج[١]، وهنا يمكن القول إنَّه لا إشكال في أنَّ القرآن الكريم قد راعى بعض الجوانب اللغويّة كاللهجات أو قواعد اللغة باعتباره نازلاً بالعربيّة وناطقًا بها، إلاّ أنَّ هذا لا يعني أنَّه محصور بتاريخها ومتشكّل من فضائها البيئيّ والاجتماعيّ، فالقول إنَّ الوحي القرآنيّ يستمدّ عمقه الثقافيّ من اللغة أمر غير مقبول؛ لأنَّه مخالف لواقع الوحي القرآنيّ، التي تشير الدلائل التاريخيّة انه مسألة ميتافيزيقية سماوية وليست وليدة التاريخ البيئي[٢]، إلا أنَّ اصرارهم على تطبيق هذه النظر إنَّما يندرج في حيّز السلطة الاستشراقيّة، فنصر حامد أبو زيد مثلاً يُصرّ على أنَّ الوحي القرآنيّ مصدره الواقع وليس شيئًا آخر، أي أنَّه يقول بالتاريخ البيئيّ للوحي: «ظاهرة الوحي لم تكن مفارقة للواقع أو تمثّل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل جزء من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعتها وتصوّراتها»[٣]، ثمّ يقول: «إنَّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ، والمقصود بذلك إنَّه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة لا تزيد على العشرين عامًا»[٤]، وبهذا نجد أنَّ أبو زيد يرى أنَّ القرآن يستمدّ فضاءه المعرفيّ من اللغة، واللغة تأخذ من الثقافة، والأخيرة من الواقع؛ وبالنتيجة يؤرخَن الوحي القرآنيّ بطريقة يتجلّى فيها الحرص الحداثيّ على لصق النصّ بالتاريخ مظهرًا سلطة متعالية للمستشرقين في ذلك.

١- من أبرز الحداثيّين الذين سعوا إلى ربط الوحي باللغة والقول إنّه متأثّر في التاريخ هو أركون، محمد، أبو زيد، نصر حامد، الشرفي، عبد المجيد، عبد الله العروي. ينظر: دواق، الحاج محمّد بن أحمنة، تاريخيّة الوحي عند محمّد أركون، بحث إلكترونيّ، ١٨١.

٢- كثير هي الدلائل التاريخيّة والروائية التي تشير إلى أن الوحي ليس منتجًا بيئيًّا أو لغويًّا، بل هو عمليّة سماويّة فمثلاً شاهدات من عاصر نزول الوحي تفنّد مثل تلك الشبهة، وكذلك الاشخاص الذين أحسّو بنزول الوحي أو شاهدوا حال النبيّ صلّى الله عليه وآله عند نزول الوحي عليه، ينظر:حويه، محم عمر، نزول القرآن الكريم وتاريخه وما يتعلق به، ٢٦.

٣- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ٣٨.

٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ٢٤، ٣٨.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في أرخنة علم المكّيّ والمدنيّ

أوّلًا: أرخنة علم المكيّ والمدنيّ عند المستشرقين

إن قضيّة علم المكيّ والمدنيّ ووسم السور القرآنيّة بهما هي قضيّة طالما تعرّض لها المبشّرون والمستشرقون، وشغلت حيّزًا كبيرًا من دراساتهم، لا سيّما الراغبين في أرخنة النصّ القرآنيّ؛ لأنَّهم يرون أنَّ القرآن الكريم في شطريه المكيّ والمدنيّ خاضع للبيئة التي نزل فيها حسب قولهم ففي البيئة المكّيّة انماز بقصر الآيات وكثرة الفواصل والأسلوب الشعريّ مما توحي دراساتهم إلى أنَّه كان أقرب إلى البيئة العربيّة أي أنَّه متأثّر بالشعر العربيّ، في حين أنَّ القسم المدنيّ كان ينماز بطول السور ونزول الأوامر والأحكام؛ مما يشير إلى أنَّه متأثّر بأهل الكتاب[1]، ومن المؤكّد أنَّ المستشرقين يجهلون أنَّ القسم المكيّ جاء ليعالج قضايا العقيدة المنحرفة آنذاك ويبيّن العقائد الحقّة، بينما نجد أنَّ القسم المدنيّ جاء ليعالج عمليّات التشريع ووضع نظام حياتيّ منضبط للمؤمنين، إلّا أنَّ جلّ ما يريدونه هو ترسيخ فكرة الأرخنة[2]، فهناك مستشرقون قد حاولوا إرساء فكرة الأرخنة عبر التركيز على أرخنة الأسلوب القرآنيّ، كالمستشرق «لامنس»، فيرى أنّ السور المكّيّة تنماز بإيجاز الأسلوب وتقطع الأنفاس، مما يؤدّي إلى عدم اكتمال المعنى المراد من الآية، وهذا الأسلوب السجعيّ يشبه أساليب كهنة العرب القدماء، إلى جانب الوصف الدراميّ المخيف ليوم القيامة في القسم الأوّل -المكيّ- أمّا القسم الثاني -المدنيّ- فيشير المستشرق إلى أنَّ الأساطير الإنجيليّة بدأت تغلب على السور القرآنيّة عبر سرد قصص الأنبياء السابقين وأقوامهم ومصائرها في سور طويلة، بحيث أصبح من السهل التعرّف على القسم المدنيّ وتمييزه عن نظيره المكيّ، فمن حيث الأسلوب يبتعد عن السجع المكيّ ويقترب من النثر العاديّ، أضف إلى ذلك أنَّه كان منصبًّا على الهجوم على المنافقين وأهل الكتاب[3]، والحقّ

١- حسن، فضل عباس، ينظر: قضايا قرآنيّة في الموسوعة البريطانيّة، ٤٣.

٢- ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين في تفسير القرآن الكريم، ٢/ ٥٧٨.

٣- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ٢٨. وينظر: حسن، فضل عباس، قضايا قرآنيّة في الموسوعة البريطانيّة، ٧٤.

أنَّ ما ذكره المستشرق القسّ حول الأسلوب القرآنيّ غير منصف تمامًا، بل هو من باب تركيز السلطة الاستشراقيّة في طعن النصّ وأرخنته وتحجيم أحكامه ويُرَدُّ عليه: «أمّا ما يبدو أنَّه فوق طاقة البشر حقًّا في الأسلوب القرآنيّ أنَّه لا يخضع للقوانين النفسيّة التي بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلّا بالتبادل وبنسب عكسيّة... ففي القرآن لا نرى إلّا تعاونًا دائمًا في جميع الموضوعات... وبالإضافة إلى الموسيقى الخالدة التي تعلو الأسلوب المتنوّع نرى أنَّ الكلمات ذاتها... تسعى بقوّة وتجمع في الوقت نفسه بين التعليم والتأثير والإقناع... لقد أدرك الكفّار هذا الإقناع في عهد الرسول ﷺ، واختلفوا في التماس التفسير والتعليل له؛ إذ وجدوه ظاهرة غريبة ووصفوه بأنّه سحر، وحتى في عصرنا الحاضر رغم بعد الزمن واختلاط الأجناس وانحراف فطرة اللغة نجد العرب على اختلاف دياناتهم يعترفون بالسموّ والجلال والهيبة التي ينفرد بها النصّ القرآنيّ بالنسبة للأدب العربيّ»[١]، فكيف يدّعي المستشرق العشوائيّة وتفاوت الأسلوب والتأثّر المزعوم بالبيئة، وإلى هذا الرأي مال المستشرق ريتشارد بل في كتابه «مقدّمة القرآن» إلى أنَّ الاسلوب المكيّ كان متأثّرًا بسجع الكهان، بل وغلبت عليه القصص والأساطير، كذلك الأسلوب المتقطّع الذي كثيراً ما يميل إلى السجع؛ مما يجعله كسجع الكهّان[٢]، والحال ذاته عند كثير من المستشرقين أمثال مونتجمري وات[٣]، وبلاشير[٤]، والمستشرقة أنجليكا نويفرت التي تناولت المكيّ والمدنيّ في إطار دراستها الساعية إلى أرخنة النصّ القرآنيّ عبر التركيز على القسم المكيّ، واصفةً

١- درّاز، محمّد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ١١٧.

٢- رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/ ١٠٢.

٣- لقد تحدّث المستشرق الإنجليزيّ مونتجمري وات عن علمي المكيّ والمدنيّ في كتابه مقدّمة القرآن، لاسيّما في الفص الخامس الذي حمل عنوان «خصائص الأسلوب القرآني»، ساعيًا إلى أرخنة المكيّ والمدنيّ عبر تسليط الضوء على مسألة الأسلوب الذي ورد في القرآن الكريم في تلك الفترة، فزعم تارة أنّه من سجع الكهان، وأنّه ذو مقاطع قصيرة يقطع الأنفاس، بخلاف الأسلوب المدنيّ الذي يراه المستشرق متأثّرًا بالتاريخ اليهوديّ والمسيحيّ. ينظر: م.ن، ١/ ١٠٢.

٤- من المستشرقين الذين سلّطو الضوء على مسألة أرخنة الأسلوب المكيّ والمدنيّ المستشرق الفرنسيّ بلاشير في كتابه القرآن نزوله ترجمته تأويله، لا سيّما في الفصل الثاني الذي حمل عنوان «الرسالة القرآنيّة في مكّة»، والذي حاول المستشرق من خلاله أن يظهر النصّ القرآنيّ نصًّا تاريخيًّا عبر إرجاع الأسلوب القرآنيّ إلى الأساليب القديمة التي كانت سائدة في البيئة العربيّة، كالشعر والنثر وسجع الكهّان وقصر السور وغيرها من الادعاءات التي تلصق النصّ في التاريخ، أمّا في الفصل الثالث، فقد حمل عنوان الرسالة القرآنيّة في المدينة مشيراً إلى تطوّر الأسلوب القرآنيّ في المدينة نتيجة تأثره بأهل الكتاب لا سيّما اليهود. ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين في القرآن الكريم وتفسيره، ١١٤.

إيّاهُ بالشعر الموزون والمقفّى بقولها: «معظم السور المكّيّة تعرض التسلسلات الثابتة من البنية الشكليّة والتحديد الموضوعيّ لمجموعات الآيات مفصولة بشكل واضح عن طريق تغيير القافية أو علامات أخرى يمكن تمييزها بوضوح، في المثال الذي قدّمته في الآية الكريمة: ﴿**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وَإِلى رَبِّكَ فَارْغَبْ**﴾، معلّقةً عليها قافية جديدة، بنية متوازية بدقّة»[١]، وتعزّز رأيها هذا في موضع آخر «نستطيع القول إنّ السور المبكّرة تعرض البيان الشِّعريّ العربيّ للتقليد الكتابيّ في شكلِ تلاوات مرتّلة للنصّ القرآنيّ، وهذا أمر يجذب انتباه السامعين»[٢]، لقد جانحت المستشرقة نويفرت من سبقها في هذا الرأي الصواب، ولا شكّ في أنَّ ادّعاء كون النصّ القرآنيّ نمطًا شعريًّا موزونًا هو ادّعاء واهٍ ولا دليل عليه، إلى جانب كثرة الأدلّة التي تفنّده، لاسيّما ما ورد عن حيرة مشركي قريش في الطعن بالنص القرآنيّ من «أنّ الوليد بن المغيرة اجتمع ونفرٌ من قريش، وكان ذا سِنٍّ فيهم، وقد حضَر الموسِم، فقال: إنّ وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمِعوا فيه رأيًا واحدًا ولا تختلفوا فيكذِّبَ بعضُكم بعضًا، ويردَّ قولُ بعضِكم بعضًا، فقيل: يا أبا عبد شمس، فقُلْ، وأقِمْ لنا رأيًا نقومُ به، فقال: بل أنتم فقولوا وأنا أسمع، فقالوا: نقول كاهن؟ فقال: ما هو بكاهن، رأيتُ الكُهّان فما هو بزَمْزَمَةِ الكهّان، فقالوا: نقول مجنون؟ فقال: ما هو بمجنون، ولقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بحنقه ولا تخالجه ولا وسوسته، فقالوا: نقول شاعر؟ فقال: ما هو بشاعر قد عرفنا الشِّعْر، برَجَزِه وهَزَجِه، وقَريضِه ومَقبوضه، ومَبسوطِه فما هو بالشِّعْر، قالوا: فنقول هو ساحر؟ قال: ما هو بساحر، قد رأينا السُّحّار وسِحْرَهم، فما هو بنَفْثه ولا بعَقْدِه، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إنّ لقوله لحلاوةً، وإنّ أصلَه لَمُغدِق، وإنّ فرعَه لَجَنًى»[٣]، فهذا خير دليل على أنَّ القرآن الكريم ليس من جنس الشعر، فلو كان كذلك لما عجزت قريش عن معارضته، وهم أعلم من المستشرقين باللغة العربيّة وأساليب الشعر، كيف لا وهم

1- Form and Structure of the Qur□n, Angelika Neuwirth p.252.

٢- نويفرت، أنجيليكا، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجيّ التاريخيّ النقديّ، انطلاق القرآن من التراث الكتابيّ وتغلغله فيه وهيمنته عليه، ١٩.

٣- الحميريّ، أبو محمّد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبويّة، ١/ ١٧٤-١٧٥.

أرباب الفصاحة وروّاد البلاغة! ولكن المستشرقين وراء الضرب على وتر المكيّ والمدنيّ والأسلوب القرآنيّ وما أثاروه من آراء حوله، كلّ ذلك سعيًا إلى أرخنة النصّ القرآنيّ والتأسيس لهذا المبدأ فيما بعد.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أرخنة علم المكيّ والمدنيّ

لقد شغلت قضيّة علم المكيّ والمدنيّ الفكر الحداثيّ، كما شغلت الفكر الاستشراقيّ من قبل، فتوجّه نفرٌ من الحداثيّين إلى دراسة علم المكيّ والمدنيّ، لعلّ من أبرزهم نصر حامد أبو زيد الذي تتركّز دراسته حول المعيار المعتمد في تحليل المكيّ والمدنيّ؛ لأنَّه يسعى إلى أرخنة هذا العلم عبر التفريق بين القسم المكيّ والمدنيّ؛ لأنَّه يرى أنَّهما يعبّران عن تاريخ النصّ وكيفيّة تكوّنه من الواقع الذي نزل فيه، إذ يقول: «التفرقة بين المكيّ والمدنيّ في النصّ تفريق بين مرحلتين ساهمتا في تشكل النصّ سواء على مستوى المضمون أو على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أنّ النصّ ثمرة التفاعل مع الواقع الحيّ التاريخيّ»[١]، وما ذهب إليه أبو زيد من أنَّ النصّ لم يفارق الثقافة التي نزل فيها ليس بالقول الجديد، بل هو نتاج كثير من المستشرقين، كالمستشرق نولدكه الذي نظر إلى الواقع كأساس في تقسيم السور القرآنيّة[٢]، كما سلك أبو زيد أثر المستشرقين في أرخنة المكيّ والمدنيّ، سلك الطيب تيزيني الاتجاه ذاته في القول بوجود التناقض في الآيات ذات المرحلة الواحدة: «كيف سيكون الموقف حين نتبيّن أنَّه في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة ومتعارضة تناقضًا وتعارضًا لا يمكن التشكيك فيهما من قبل من امتلك حدًّا ضروريًّا في الفهم اللغويّ العربيّ، بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة، بل في الآيتين المتتاليتين نصّين متناقضين»[٣]، لقد كرّر تيزيني مقولة المستشرقين: «يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنَّه إذا صنّف محتوياته حسب الفترة الزمنيّة، فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض؛ إذ إنَّ الموضوع المعالج لبعض

١- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ٧٥.

٢- ينظر: الحكيم، كاظم جواد، أثر الاستشراق في الفهم الحداثيّ لمباحث تاريخ القرآن وعلومه، ١٥٣.

٣- تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٢٤٩-٢٥٠.

المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنيّة»[١]، ويذكر نماذج من الآيات المكّيّة المتعارضة على حسب زعمه، فالآية الأولى في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: ١٢٥)، فعلى زعم تيزيني أنَّها تتعارض مع حرّيّة الإنسان، وهي تعارض قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، وهي مكّيّة أيضًا وهي تثبت الحرّيّة للإنسان، وهذا تناقض بحسب ما يراه، وكما أسلفنا أنَّ هذا الأمر قد ورد في الموسوعة البريطانيّة، وقد كرّره الحداثيّ مظهرًا سلطة المستشرقين عليه، ويردّ على هذا الزعم أنَّ الآية الأولى في صدد بيان وتعريف حقيقة الهدى والضلال اللذين هما من الله وليست في صدد بيان انتفائهما عنه، فكل ما يفهم من الآية أنَّ الله قادر على أن يفعل بعبده ما يشاء، وبهذا يثبت أنَّ انتساب الشيء إلى الله تعالى من جهة خلقه ووجوده لا يعني انتفاء نسبته إلى غيره؛ لأنَّ هذا المبدأ يتعارض مع قانون العلّيّة العام[٢].

ولم ينفكّ تيزيني عن زعمه، فبعد أنْ عرض نماذج من القسم المكيّ أخذ يعرض نماذج من تعارض القسم المدنيّ، فالآيات التي استدلّ بها هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩)، والآية في رأيه تشير إلى حرّيّة الإنسان، أمّا الآية الأخرى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الإنسان: ٣٠)، فتشير إلى أنَّ مشيئة الإنسان مشروطة بمشيئة الله، وهذا هو التعارض الذي زعمه الحداثيّ[٣]، وهذا الرأي لا يصمد أمام النقد العلميّ؛ لأنَّ التفسير يفنّد ما ذهب إليه على أساس أنَّ المراد بالآية ليس كلّ ما يشاؤه العبد من المعاصي والمباحات؛ لأنَّ الحكيم لا يجوز أنْ يريد القبائح ولا المباح؛ لأنَّها تعدّ صفة نقص يتعالى الله عنها، وكونه يتعارض مع قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، والمعصية والكفر من أعظم العسر[٤]، وبهذا

١- فضل، حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانيّة، ٩٩.

٢- ينظر: الطباطبائي، الميزان، ٨/ ٣٤٣.

٣- ينظر: تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، ٢٥٠.

٤- ينظر: الطوسي، التبيان، ١٠/ ٢٢١.

يرتفع التناقض المزعوم وتبدو سلطة الاستشراق واضحة.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق في أرخنة أسباب النزول في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

أوّلًا: أرخنة أسباب النزول عند المستشرقين

لم يكن اهتمام المستشرقين بعلم أسباب النزول ذا بال، فلم يتعمّقوا في دراسته كما هو حال دراساتهم لباقي مباحث علوم القرآن؛ لأنَّه في نظرهم مبحث يُدرس في إطار الوحي القرآنيّ، وعليه فلم نجد أنَّ هناك كتبًا استشراقيّة قد أُلِّفت بصورة مستقلّة تتناول علم أسباب النزول، بل جاءت دراسات ذلك العلم نزرة وفي إطار بعض الدراسات، ولكن هناك ثلّة منهم تعرّضوا إلى دراسة هذا العلم في ضوء دراستهم لعلوم القرآن أمثال ريتشارد بل، ونولدكه، وفايل، وبلاشير، وهيرشفلد، وجريميه، وموير، وغيرهم[1] وعلى الرغم من أنَّ تلك الدراسات خجولة وهامشيّة في واقعها، لكنّها تكفي لإظهار رغبتهم في التأسيس لأرخنة النصّ القرآنيّ عبر لصق النصّ وسبب نزوله بالتاريخ القديم -يهوديّ مسيحيّ بيئة وثنيّة-، وهنا تظهر دراسة المستشرق نولدكه الذي لم يخصّص لدراسة أسباب النزول إلّا صفحتين فقط من كتابه الكبير تاريخ القرآن، فقد شرع في دراسة مسألة النزول الدفعيّ والتدريجيّ للنصّ القرآنيّ، مظهرًا الجانب التاريخيّ في محاولة منه لتأسيس منهج خاصّ في أرخنة القرآن الكريم عبر النظر إلى أسباب النزول على أنَّها حدث تاريخيّ بحت، فيقول: «إنَّ الرواية القائلة إنَّ الله أنزل القرآن كلّه أوّلًا إلى السماء السفلى، فنقل الملاك إلى النبيّ ﷺ القطع المتفرّقة بحسب الحاجة... تصدر عن رؤية صحيحة للأمر، فهذه التصوّرات لآليّة الوحي ليست خواطر عبثيّة، بل تقوم على معرفة بالتراث اليهوديّ والمسيحيّ الذي تلعب فيه الكتب التي كتبها الله بيده، فنزلت من السماء الدنيا أو أحضرتها الملائكة دورًا كبيرًا»[2]، ونولدكه هنا يشير إلى أنَّ سبب نزول القرآن

١- ينظر: إشكاليّة فهم النصّ القرآنيّ عند المستشرقين، عادل عباس النصراوي، الرافدين، لبنان - كندا، ط١، ٢٠١٦م، ١٧٢- ١٧٥. وينظر: اسكندرلو، محمد جواد، تاريخ الآيات والسور القرآنيّة في نظر المستشرقين نقد وتحليل، ١١.

٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ٧٣.

متأثّر بالتاريخ اليهوديّ والمسيحيّ، سعيًا منه لأرخنة النصّ، ثمّ ينقل قول المستشرق فايل أثناء حديثه عن سبب تنزيل سورة العلق: «إنَّ محمّدﷺ يتلقّى هنا الأمر بأن يتلو ما أوحي إليه سابقًا»[١]، فيردّه ويعلّق عليه قائلاً: «ولا يتعارض هذا التفسير والنقل فحسب، بل والاحتمال الذاتيّ للنصّ أيضًا»، فإذا كانت هذه السورة موجودة بين يدي النبيّﷺ قبل البعثة لأي سبب يطلب قراءتها عن طريق الوحي، والمستشرق فايل يحاول أرخنة التنزيل عبر إرجاعه إلى التاريخ العربيّ قبل الإسلام، في حين حاول بعضهم أنْ يسلّط الضوء على أوّل سورة نزلت في القرآن الكريم، ويعزون سبب نزول السورة الأولى في القرآن إلى الأمر بقراءة الكتب اليهوديّة والمسيحيّة، مسلِّطًا الضوء على كلمة «إقرأ» الواردة في قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ (العلق: ١)، وهذا أمر غريب فعلاً يجب أنْ يورد المستشرق دليلاً عليه، وإلاّ فسيخرجه عن الموضوعيّة والعلميّة

إذا كان هذا حال المستشرقين الألمان في النظر إلى أسباب النزول ومحاولة أرخنتها عبر إغراقها في التاريخ المسيحيّ واليهوديّ، فالمستشرق الفرنسيّ بلاشير لم يكن حاله بأفضل من ذلك، بل أغرق أسباب النزول في الواقع العربيّ قبل الإسلام عبر تناوله علم أسباب النزول في صفحتين فقط من كتابه «القرآن ترجمته نزوله تأثيره»، محاولاً ربط أسباب النزول بالتاريخ، إذ يقول: «إنَّ المنزلات القرآنيّة وخاصّة ما يعود منها إلى بداية التبشير في مكّة، أي المنزلات التي توجد في نهاية مصحفنا، تمّت بصلة إلى طرائق معروفة في الأوساط العربيّة منذ عهد قديم»[٢]، وبهذا نجد أنَّ بلاشير يحاول الإشارة إلى مسألة التشابه الأسلوبيّ بين النزول القرآنيّ وبين الواقع العربيّ، وشتّان بين هذا وذاك! كون الأسلوب لم يكن معيارًا يُقاس عليه يومًا، وتستمرّ دراسات المستشرقين الخجولة لأسباب النزول وهنا تأتي دراسة المستشرق كولين تيرنر[٣]، فلم يتعمّق في دراسة أسباب النزول، بل مر عليها مرور الكرام، وكلّ ما يُفهم

١- نولدكه، تاريخ القرآن، ٧٣.

٢- بلاشير، القرآن نزوله تدوينه ترجمته تأثيره، ٩٢.

٣- كولين تيرنر، مستشرق بريطانيّ ولد في بيرمنغهام ١٩٥٥م، حصل على شهادة البكلوريوس في اللغتين العربيّة والفارسيّة من جامعة دورهايم في إنكلترا، ثمّ حاز على شهادة الدكتوراه، عن أطروحته الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة

من فحوى دراسته هذه المقولة: «تسمّى هذه المواقف أسباب النزول، وهي مجموعة من الأحداث وقعت في الفترة التاريخيّة الأولى من الإسلام»[١]، ويسعى المستشرق من خلالها إلى إبراز الجانب التاريخيّ للنصّ وذكره لبعض المواقف التي استدعت نزول النصّ كمعركة بدر[٢]، مما يسوّغ له ربطها بالتاريخ بغية أرخنته.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أرخنة أسباب النزول

أقام الحداثيّون دراساتهم لأسباب النزول على فكرة مهمّة وهي الحاجة الملحّة للعصر؛ مما يستدعي ربط النصّ بالتاريخ، ففي سعيهم إلى مواكبة التطوّر الحاصل على الساحة العلميّة توجّهوا لدراسة علم أسباب النزول محاولين القول بأرخنة النصّ القرآنيّ على أساس أنَّ تفسير الآيات القرآنيّة حسب أسباب نزولها يؤدّي إلى أن تكون هذه التفسيرات واقعيّة أكثر عبر ربطها بالأحداث التاريخيّة، وعليه لا بدّ من أن يُنظر إلى تفسير النصّ حسب أسباب نزوله لا عموم ألفاظه[٣]، وهنا تكمن خطورة الطرح الحداثيّ الذي يروم قصر الآية على تاريخها وسبب نزولها، بخلاف النظرة الإسلاميّة التي راعت الحالة التاريخيّة للنصّ القرآنيّ بوصفها قرينة لمعرفة المراد الإلهيّ، فهم يزعمون أنَّ النصوص الدينيّة ذاتها نصوص تاريخيّة؛ لأنَّها نشأت في ظروف خاصّة سمّيت أسباب النزول على أساس أنَّ جميع الآيات القرآنيّة في نظر الحداثيّين الذاهبين إلى أرخنة النصّ القرآنيّ هي نازلة في أسباب وظروف اجتماعيّة خاصّة: «كلّ آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية»[٤]، وبهذا فالآيات القرآنيّة عندهم

في إيران الصفويّة، مارس التدريس في جامعتي دورهايم ومانشستر، اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥م، تركّزت أبحاثه على الفلسفة وعلم الكلام». ينظر: تيرنر، كولين، التشيّع والتحوّل في العصر الصفويّ، ٤.

١- تيرنر، كولين، الإسلام الأسس، ٩٠.

٢- معركة بدر الكبرى، هي غزوة وقعت في السابع عشر من رمضان في العام الثاني من الهجرة بين المسلمين بقيادة الرسول محمّدﷺ، وقبيلة قريش ومن حالفها من العرب بقيادة عمرو بن هشام المخزوميّ القرشيّ. وتُعدّ غزوةُ بدر أوّلَ معركة من معارك الإسلام الفاصلة، وقد سُميت بهذا الاسم نسبةً إلى منطقة بدر التي وقعت المعركة فيها، وبدر بئرٌ مشهورةٌ تقَع بين مكة والمدينة المنوّرة انتصر فيها المسلمون على المشركين. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة محمد بن عبد الملك، ٢/ ١٩٦.

٣- ينظر: العشماوي، تحديث العقل الإسلاميّ، ٧.

٤- حنفي، حسن، ندوة وموقف الإسلام والحداثة، ١٣٥، نقلاً عن: محمد، إبراهيم علي أحمد، أسباب النزول بين علماء القرآن والحداثيّين، ٨٣٨.

كلّها لها أسباب نزول، فلا يمكن فهمها والعمل بها إلّا بالوقوف على سبب النزول، فما لم يكن له سبب نزول لا يمكن تطبيقه على حسب الزعم الحداثويّ. والحقّ أنّ آيات القرآن الكريم ليست كلّها ذات أسباب مباشرة استوجبت نزول النصّ القرآنيّ، فبعضها جاء في إطار الهداية والإرشاد[١]، وعليه فإنَّهم يسعون إلى تفريغ النصّ القرآنيّ من محتواه ولصقه بالتاريخ وحصر النصّ فقط في الحقبة الزمنيّة التي نزل بها أو الواقعة التي يعالجها النصّ؛ لذا نجدهم ينفون القاعدة الأصوليّة التي تقول «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، بل يشنّون عليها حربًا من أجل ترسيخ سلطة الاستشراق عليهم، فهذا ما ذهب إليه كثير من الحداثيّين[٢]، فحسن حنفي مثلاً يذهب إلى أرخنة النصّ لأنَّه يرى الواقع أسبق من النصّ، فيجب أنْ يختصّ به «ما عبرّ عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقيّة الواقع ع-لى الفكر ومن-اداته له، كما أنَّ ما عبر عنه القدماء باسم -الناسخ والمنسوخ- ليدلّ على أنَّ الفكر يتحدّد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلَّباته، إنْ تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتدّ الواقع اشتدّ الفكر»[٣]، وقد سار بعض الحداثيّين على أثر المستشرق «جفري» في دراسته لألفاظ القرآن الكريم وتركيزه على القسم المكيّ وما جاء فيه من ألفاظ خاصّة، وأيضًا القسم المدنيّ وتمييز ألفاظه ليحدث دراسة كرنولوجيّة عن أرخنة أسباب النزول، داعيًا إلى إعادة ترتيب القرآن الكريم على أساس تاريخيّ، معتمدًا على أساس النزول، فنجد أنَّه يرى أنَّ سورة الفاتحة يجب أنْ تحتلّ الترقيم ٤٦ في الترتيب الكرنولوجيّ للمصحف ومن المفيد تاريخيًّا قراءتها في إطار السياق الممتدّ من ١-٤٦، وعليه فإنَّه يرى أنَّ هناك فوضويّة في ترتيب السور ويجب أنْ نرجع إلى أسباب النزول في إعادتها تاريخيًّا[٤]، لا ريب أنَّ أركون قد وقع تحت تأثير السلطة الاستشراقيّة، فقد أقرّ بأنَّ هذه المسألة قد درست من قبل

١- ينظر: الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ٤٣.

٢- ينظر: العشماوي، محمّد سعيد، أصول الشريعة، ٦١.

٣- حنفي، حسن، التراث والتجديد، ١٣.

٤- ينظر: عودة، عودة عبد، أبو غزالة، عبيدة، تأثّر محمّد أركون بالمستشرقين في قضيّة ترتيب القرآن، ٢٥٢-٢٥٣.

علماء الألسنيّات الغربيّين، ثمّ أشار إلى المستشرق جاك غودي[١][٢]، وفي إطار مسعاه التاريخيّ الذي يدعو إلى أرخنة النصّ القرآنيّ بطريقة أكثر مكرًا عبر الدعوة إلى عدم الخلط بين التاريخيّة وأسباب النزول على كون «علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدّت إلى نزول الوحي أو رافقته... إنَّ السبب ليس إلّا حجّة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معيّن أو تحريم شيء محدّد»[٣]، فالتركيز على القصص القرآنيّ من أولويّاتهم؛ لإظهار الطابع التاريخيّ للنصّ وتثبيت مقولة الأرخنة عبر تبنّي مسألة الأسطورة في النصّ؛ إذ يقول: «القصص العديدة تشكّل الخلفيّة الأسطوريّة التي تفسّر لنا سبب نزول كلّ آية من آيات القرآن»[٤]، وأخيراً يفصح أركون عن مبتغاه وراء دراسته لأسباب النزول ولصقها بالتاريخ، فهو يروم إعادة كتابة تاريخ النصّ القرآنيّ ليتسنّى له التخلّص من كثير من الأحكام التي حينها تكون وقتيّة وليست مستمرّة «أنْ ندرسها من جديد ونعيد كتابة التاريخ الحقيقيّ للنصّ القرآنيّ»[٥]، لا شكّ أنَّ دراسته وغيره من الحداثيّين ما هي إلّا إعادة للنتاج الاستشراقيّ، فعمليّة أرخنة النصّ عبر لصقه بالتاريخ هي فكرة استشراقيّة دأب على تكرارها كثير من المستشرقين الذين أخذ منهم أركون علومه وتتلمذ على يديهم، فكثير من المستشرقين نادى بإعادة ترتيب النصّ القرآني[٦]، وبهذا تظهر السلطة الاستشراقيّة واضحة في الدراسة الحداثيّة لأرخنة النصّ القرآنيّ عبر نافذة أسباب النزول، ولم يختلف الحال عند كثير من الحداثيّين الذين يسعون إلى أرخنة النصّ عبر قصره على مدّة نزوله بغية تحجيم الدور التشريعيّ والقياديّ للنصّ، مقتفين بذلك أثر المستشرقين أو كبار الحداثيّين: «كل التشريعات التي تخصّ أمور المعاش الدنيويّ والعلاقات الاجتماعيّة بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنّة، دعك من سائر مراجع التشريع الإسلاميّ، لم يقصد لها الدوام وعدم التغيّر، ولم تكن إلّا حلولاً مؤقّتة احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية

١- جاك غودي، مستشرق بريطانيّ ولد سنة ١٩١٩م فى هامر سميث في بريطانيا، كلّيّة سانت جونز، كان عضوًا فى، الأكاديميّة البريطانيّة والأكاديميّة الأمريكيّة للفنون والعلوم والأكاديميّة الأوروبيّة والأكاديميّة الوطنيّة للعلوم، وتُوفيّ عام ٢٠٠١٥. للمزيد ينظر: https//arz.wikipedia.org/wiki/

٢- ينظر: أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ١٣٥.

٣- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٩١.

٤- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ٣٠.

٥- أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، ٢٦٥.

٦- ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين في القرآن الكريم، ٢/ ٤٩٢.

لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقّنا، بل من واجبنا، أنْ ندخِل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أنَّ تغيير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنّه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلاميّة العليا»[١]، في حين ذهب شحرور إلى أنَّ النصّ القرآنيّ ليس بحاجة إلى سبب نزول؛ لأنّه نزل دفعة واحدة في رمضان كونه على قسمين: اللوح المحفوظ والكتاب المكنون، وبالتالي فكلاهما سابق في وجوده على سبب النزول[٢]، والحقّ أنَّ دراسة شحرور مناقضة للحكمة الإلهيّة من النزول التدريجيّ والتي منها تثبيت فؤاد النبيّ ﷺ[٣]، إلى جانب أنَّها فاقدة للقيمة العلميّة، فهي غير جديرة بالمناقشة.

ولم تختلف دراسة نصر حامد أبو زيد عن هذا المسار، أي تبنّي عمليّة الأرخنة، بيد أنَّها كانت أكثر حدّةً من غيرها؛ لأنَّها قد بُنيت على نظريّة الاعتقاد بجدليّة النصّ والواقع؛ لذا نجده يركز على أهمّيّة سبب النزول؛ لأنَّه يرسّخ فكرة الأرخنة من خلال ربط جميع الآيات القرآنيّة بالواقع «إنَّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النصّ... تؤكّد... أنَّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب إنزالها، وأنَّ الآيات التي نزلت ابتداء قليلة جدًّا»[٤]، وعلى الرغم من أنَّ أبي زيد لم يُنكر أنَّ هناك آيات نزلت دون سبب، فإنَّه يرجّح كثرة الآيات النازلة بأسباب ومناسبات خاصّة؛ لذا فهو يذهب إلى اكتشاف سبب النزول من داخل النصّ نفسه «أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعيّ للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النصّ يمكن الوصول إليها من داخل النصّ»[٥]، ثمّ يكمل دراسته عن الأرخنة مسلِّطًا الضوء على أرخنة الأحكام القرآنيّة، إذ يقول: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص، وفي السياق الاجتماعيّ المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخيّة، كانت تصف واقعًا أكثر مما كانت تصنع تشريعًا خاصًّا... والنصوص

١- النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الدينيّ، ١٥٢.

٢- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، ٩٢-٩٣.

٣- ينظر: الحكيم، علوم القرآن، ٣٤-٣٦.

٤- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ١٠٩.

٥- م.ن، ١٢٦.

الدينيّة قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصوّرات الأسطوريّة في وعي الجماعة التي توجّهت إليها بالخطاب»[١].

إنَّ دراسة أبي زيد اشتملت على محورين، الأوّل: محاولة التقليل من الآيات التي نزلت دون سبب، وهذا الزعم يفنّده قول بعض المختصّين «القرآن الكريم قسمان؛ قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصّة، وإنَّما هو لمحض هداية الخلق إلى الحقّ، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان...»[٢]، والثاني: إنَّه ركز على مسألة استخلاص أسباب النزول من النصّ، ولم يقصرها على أحكام التشريع فقط، بل تعدّاها إلى المسائل الاعتقاديّة، محاولاً ربطها بالتاريخ، مدّعيًا التطوّر الأسطوريّ للعقيدة، وفي الواقع هي محاولة واهية تظهر مدى الوهن الحداثيّ في طرح القضايا العلميّة، يتابعه في ذلك الحداثيّ أدونيس، غير أنّه يضفي على الواقعة التاريخيّة أو سبب النزول اسمًا خاصًّا «بالنزعة لماضويّة»، أي التعلّق بالمعلوم ورفض المجهول، بل الخوف منه، وفي هذا ما يفسّر المناخ العقليّ الذي ساد، وهو أنَّ الإنسان لا يقدر أنْ يتكيّف إلاّ مع الأشياء أو الأفكار التي يستطيع خياله أنْ يجاريها، أمّا الأشياء التي يعجز عن تفسيرها، فيرفضها أو يواجهها»[٣].

وعليه فالواقعة التاريخيّة -سبب النزول- الملازمة للنصّ القرآنيّ تخفّف الوطأة عن متلقّي ذلك النصّ، فتجعله أقرب إلى فهم النصّ لا جهله[٤]، وكلتا الدراستين في أساسهما تمثّل محاولة للسير على خطى بلاشير، وتكريرًا لأفكاره الرامية إلى ربط القرآن بالواقع عبر وسمه أسباب النزول بالمنزلات القرآنيّة أو بالواقعة القرآنيّة، وردّها إلى الواقع العربيّ قبل الإسلام أنَّ المنزلات القرآنيّة، وخاصّة ما يعود منها إلى بداية التبشير في مكّة... تمتّ بصلة إلى طرائق معروفة في الأوساط العربيّة منذ عهد قديم»[٥]، وبعد هذا لا يبقى مسوّغ لمن يروم إنكار علوّ كعب الفكر الاستشراقيّ على روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

١- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ١٠٦.

٢- الزرقانيّ، محمّد بن عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ١٠٧.

٣- أدونيس، الثابت والمتحوّل، ١/ ٥٩.

٤- ينظر: م.ن، ١/ ٥٩.

٥- بلاشير، القرآن ترجمته نزوله، ٩٠

المبحث الثالث: سلطة الاستشراق في أرخنة التشريع القرآنيّ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المطلب الأوّل: سلطة الاستشراق في أرخنة مصادر التشريع القرآنيّ

أوّلًا: أرخنة مصادر التشريع القرآنيّ عند المستشرقين

لقد دأب المستشرقون على محاولة زرع الأرخنة في كلّ مفصل من مفاصل الدراسات القرآنيّة ولم يسلم مفصل التشريع القرآنيّ من محاولة الأرخنة تلك، فقد حرص المستشرقون على إرجاع كلّ شيء في التشريع الإسلاميّ إلى مصادر تاريخيّة قديمة، سواء أكانت يهوديّة أو مسيحيّة، أو حتّى من البيئة العربيّة، فمثلاً حرص بعض المستشرقين على إرجاع التشريع الإسلاميّ إلى القانون الرومانيّ، بينما أرجعه بعضهم إلى التوراة والإنجيل، في حين سعى آخرون إلى لصقه بالبيئة العربيّة القديمة، فكانت مساعيهم إظهار المحتوى التاريخيّ للتشريع الإسلاميّ وبشتّى الوسائل، وفي هذا المجال يقول المستشرق جون سي بلر عن تاريخيّة أحكام القرآن بالكلّيّة: «على أيّ حال، بيّنا كلّ المقولات البارزة في دينه -أي النبيّ محمدﷺ- كانت مقتبسة من مصادر مختلفة تتراوح بين العبادات الأقدم إلى منظومات الدين والعبادة الروحيّة العالية التطوّر»[1]، ولعلّ هذه النظرة هي السائدة في دراسات المستشرقين للتشريع القرآنيّ عمومًا، والذين سعوا إلى أرخنة النصّ القرآنيّ عبر إرجاع أحكامه إلى التوراة والإنجيل، ومنهم المستشرق شاخت الذي يرى أنّ التشريع الإسلاميّ ما هو إلّا اقتباس من الديانات السابقة؛ إذ يقول: «إنَّ محمّدًاﷺ قد اقتبس من اليهود في المدينة الكثير من الأحكام... وأنَّ أصول الفقه، وكذلك التشريعات الإسلاميّة منتحلة من القانون الرومانيّ والقانون البيزنطيّ وقوانين الكنائس الشرقيّة ومن التعاليم التلموديّة وأقوال الأحبار، ومن القانون الساسانيّ كلّ هذه القوانين والتعاليم والقواعد

١- بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ١٣٦.

تشكل منها القانون الدينيّ للإسلام»[١]، وتابعه على ذلك مستشرقون كثر أمثال «دومنيكو جيتسكي»[٢]، وفون كريمر[٣]، في كتابه «تاريخ الثقافة الشرقيّة أيّام الخلفاء» و«دي بور»[٤]، في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» والمستشرق «أموس»[٥]، في كتابه «القانون المدنيّ الرومانيّ» والمستشرق المجريّ جولدتسيهر في كتابه العقيدة والشريعة [٦]، بينما ذهب آخرون إلى القول إنَّ الفقه الإسلاميّ مقتبس بالكامل من القانون الرومانيّ: «كان واضحًا أنَّ قومًا غير متحضّرين تمامًا وفدوا من أرض في مرحلة بدائيّة من التطوّر الاجتماعيّ إلى بلاد ذات حضارة قديمة واستقرّوا فيها كحكّام لها، أن يقتبسوا من بيئاتهم الجديدة ذلك القدر من القانون العرفيّ الذي يمكن أنْ يناسب الظروف التي خلّفها الفتح، ويكون متّفقًا مع مطالب الأفكار الدينيّة الجديدة... لقد أسفرت الدراسة المقارنة لباب واحد في القانون الخاصّ، عن أشدّ الأدلّة حسمًا على أنّ فقهاء الإسلام قد اقتبسوا من القانون الرومانيّ تمامًا»[٧]، ولعمري أين هي الأدلّة الأشدّ حسمًا، والردّ على هذا الزعم يكمن في أمور متعدّدة منها: أنَّ شاخت ورفاقه لم يبيّن لنا ما هو وجه الشبه بين القوانين المذكورة وبين التشريع الإسلاميّ، ولم يبيّن كيف تمّ الاقتباس ومن قام به ولم يقدّم دليلاً واحدًا يؤيّد صدق تلك الدعوى، ولا ننسى أنَّ تلك القوانين لم تكن مدوّنة حينها، وإنْ كانت مدوّنة لم تكن مترجمة،

1- joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, 10.

نقلاً عن: أبو ليلة، محمّد، القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة، ١٠٣.

٢- دومنيكو جيتسكي، مستشرق ومحام إيطاليّ كان يسكن في مصر في مدينة الإسكندريّة، وهو أوّل من ادّعى أنّ الفقه الإسلاميّ مقتبس من القانون الرومانيّ، وذلك عبر أحد كتبه التي صدرت عام ١٨٦٠م. ينظر: عوض، إبراهيم، دائرة المعارف الاستشراقيّة أضاليل وأباطيل، ١٠٣.

٣- فون كريمر، مستشرق نمساويّ وُلد في فيينا عام ١٨٢٨م عمل قنصلاً في مصر، اهتمّ بدراسة الشعر العربيّ. من أبرز مؤلّفاته تاريخ حضارة المشرق تحت حكم الخلفاء، تاريخ الفرق في الإسلام «. ينظر: الشمريّ، رباح صعصع عنان، المهدي المنتظر رؤية استشراقيّة، ٣٥.

٤- دي بور، مستشرق هولنديّ، ولد عام ١٨٦٦م، عمل أستاذًا في جامعة أمستردام، اهتمّ بدراسة الفلسفة له عدّة مؤلّفات من أبرزها تاريخ الفلسفة في الإسلام نقله للعربيّة الأستاذ محمّد هادي أبو ريدة تُوفيّ عام ١٩٤٢م. ينظر: ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ١-٣.

٥- شيلدون أموس، مستشرق ومحام بريطانيّ، وُلد عام ١٨٣٥م، درس في جامعة كلير كوليدج كامبريدج. أصبح عضوًا في جمعيّة لنكولن، تُوفيّ عام ١٨٨٦م. للمزيد ينظر: https//arz.wikipedia.org/wiki/

٦- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ٥٦.

٧- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكريّة للصراع الحضاري، ١٠٧

وإن كانت مترجمة فالأعمّ الأغلب من العرب لم يكن يعرف القراءة [١]، ومنها: أنَّ كثيراً من المستشرقين عارضوا هذه الشبهة لمخالفتها للحقيقة والموضوعيّة، أمثال: «أرمينجون، وتولد، ونراينو، ومينو»[٢]، ولو كان هناك وجه شبه فعلاً بين القانون الرومانيّ والشريعة الإسلاميّة لما عورضت من قبلهم، فهم لم يكونوا منصفين، ثمّ إنَّ هذا الادّعاء حديث عهد، أي ظهر متأخّرًا جدًّا، ولو كان كذلك لما سكت عنه المستشرقون القدامى وكُتّاب الديانة المسيحيّة وقساوستها المتحاملون على الإسلام، كذلك فإنَّ الفقه الإسلاميّ كان وليد عصر الرسالة، والاطلاع على المصادر الرومانيّة لم يكن أمرًا سهلاً[٣]، أضف إلى ذلك أنَّ الأخذ من القانون الرومانيّ أو الترجمة والاقتباس يستدعي ذكر أسماء رومانيّة في الفقه، وهذا ما لا نجده في الفقه الإسلاميّ، بخلاف الرياضيّات مثلاً، حيث نجد أنّ هناك أسماء مثل فيثاغورس وغيره، والفلسفة مثل أرسطو وسقراط وهكذا، وبهذا يظهر أنَّ المستشرقين كانوا يرمون أرخنة مصدريّة التشريع الإسلاميّ لا غير.

وقد لاقت مثل هذه الادعاءات رواجًا من قبل المستشرقين الساعين إلى الأرخنة، فتكرّرت في طروحاتهم واعتمدوها أساسًا لعمليّة الأرخنة كما يقول المستشرق أف بول في دائرة المعارف: «وترتبط في القرآن الكريم الأفكار الدينيّة التي دعا محمّدًا ﷺ إليها بأهل الكتاب، وكان هناك وعي بهذا الارتباط، بدليل أنَّ ما تردّد تأكيده في القرآن من اتّفاق تعاليم الإسلام والتعاليم اليهوديّة والمسيحيّة»[٤]، وما ادّعاه المستشرقون كون التشريع القرآنيّ مقتبسًا من التشريع الكتابيّ أمر مردود جملةً وتفصيلاً، بل حتّى أنَّه يخالف قواعد المنهج العلميّ لعدّة أسباب، منها: عدم وجود دليل على كلامهم بأنَّ التشريع مقتبس من التشريع الكتابيّ، فالمستشرقون الذاهبون إلى ذلك الادّعاء عجزوا عن تقديم الدليل الذي يثبت مدعاهم به، وقواعد الاقتباس أيضًا تنفي ذلك الادّعاء وتظهر بطلانه، فإمّا يكون الاقتباس نصّيًّا أو معنويًّا أو لا يكون مع زيادة

١- ينظر: الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين، ٧٥.
٢- ينظر: يكن، زهري، القانون الرومانيّ والشريعة الإسلاميّة، ٣٨-٣٩.
٣- ينظر: المطعني، عبد العظيم، افتراءات المستشرقين، ١٥٣.
٤- اف بول، دائرة المعارف الإسلاميّة مادّة محمّد، ٢٩/ ٩١١٩.

ونقصان في الأفكار والمعلومات، وفي كلا الحالتين لم تتحقّق في الادّعاء السابق، إلى جانب أنَّ كثير من العلماء قارنوا بين التشريع القرآنيّ والتشريع الكتابيّ، وكان البون شاسعًا[١]، ناهيك عن أنَّ الكتاب المقدّس لدى المسيحيّين العهد الجديد خلا من التشريع، فلا داعي للمقارنة، أمّا العهد القديم، فكان التشريع فيه خاصًّا، أي أنَّه يعطي أفضليّة اليهود على غيرهم من الشعوب، فمثلاً يحرم التعامل بالربا بين اليهود، بينما يُباح التعامل بالربا على غير اليهود[٢]، أمّا القرآن الكريم فتشريعه يسري على كافّة الناس بلا تفريق بين المسلم وغيره، وعليه فإنَّ عمليّة الاختلاف تدحض فكرة الاقتباس المزعومة.

لم يفتر المستشرقون عن فكرة أرخنة المصدر التشريعيّ للفقه الإسلاميّ، وهذه المرّة كانت ادّعاءاتهم تشير إلى الأخذ من العادات القديمة في الجزيرة العربيّة، ولعلّ رائد هذا المجال غوستاف لوبون الذي يقول: «وشريعة محمّدﷺ في فصولها غير الدينيّة هي خلاصة عادات قديمة؛ إذ هي كالشرائع الأخرى تكشف بسهولة عن الحالة الاجتماعيّة للأمّة التي ظهرت فيها»[٣]، وعلى هذا الادّعاء سار مستشرقون كثر، حتّى ذهب بعضهم إلى أنَّ العرف العربيّ القديم لا زال سائدًا في الفقه الإسلاميّ» لم يكن قصد محمّدﷺ خلق نظامًا يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام على الأقلّ، بل ظلّ القانون العرفيّ العربيّ القديم الذي يتضمّن كثيراً من العناصر الداخليّة من رومانيّة وإقليميّة وبابليّة ويمنيّة يسير في الإسلام سيره الطبيعيّ وأدخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليميّة للبدو»[٤]، وزيف هذه الفرية واضح عبر مخالفة التشريع الإسلاميّ للأعراف والعادات الجاهليّة، كتحريم الخمر والأزلام والأنصاب والزنا وبعض عادات الزواج ووأد البنات وغيرها.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة من أرخنة مصادر التشريع القرآنيّ

١- ينظر: المطعني، عبد العظيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ١٣.

٢- م.ن، ١٥.

٣- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ٣٨٤.

٤- شاخت، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣/ ٤٩٠.

أمّا روّاد الدرس القرآنيّ المعاصر، فقد حرصوا كلّ الحرص على إظهار الجانب التاريخيّ وجعله الطاغي على التشريع القرآنيّ، ذاهبين إلى أنَّ أحكام القرآن الكريم إنمَّا هي أحكام مستمدَّة من التاريخ القديم، ومن ثمّ فهي تفتقر إلى أمر مهمّ جدًّا هو ديمومة هذا التشريع واستمراريّته وصلاحه لكلّ زمان ومكان، ولعلّ هذا ما حرص عليه المستشرقون من قبلهم[١]، وعليه فقد انعكس ذلك الفكر كسلطة على بعض المفكّرين العرب في سعيهم لدراسة النصّ القرآنيّ وفقًا للحياة الأوروبيّة كالصادق النيهوم الذي يرى أنَّ مصدريّة التشريع القرآنيّ ذات سياق تاريخيّ سابق «منذ مطلع القرن الهجريّ الأوّل كان الفقه الإسلاميّ يتلقّى علومه بحماسة كبيرة في مدرسة التوراة»[٢]، وبهذا نجده يسعى إلى تطبيق الأرخنة على النصّ القرآنيّ قسرًا، يتابعه أركون أثناء حديثه عن مصادر التشريع الإسلاميّ بقوله: «القرآن، الحديث، الإجماع، القياس، هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأنَّ الشريعة ذات أصل إلهيّ... وهكذا حصل خلط بين القانون الشرعيّ الدينيّ والقانون الزمنيّ -أي التاريخيّ- الروحي... يجب أنْ تعلموا أنَّ تطبيق المنهج التاريخيّ النقديّ على تلك القضيّة المحوريّة ابتدأ بالكاد في الوجود»[٣]، إنمَّا ينكر الأصل الإلهيّ للشريعة الإسلاميّة مرجعًا أصلها إلى العرف الاجتماعيّ ومحاولاً تطبيق المنهج الاستشراقيّ في أرخنة التشريع الإسلاميّ وكدليل على وجود سلطة على أركون هو متابعته للمستشرقين والسير على منهجهم والإشادة به لا سيّما في المضمار التاريخيّ؛ إذ يقول: «هذه هي الرواية الرسميّة للقصّة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محكّ النقد التاريخيّ. أثبت هؤلاء المستشرقون (جولدتسيهر، شاخت، إلخ...) أنَّ الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأنَّ النظريّة أو الرواية التي اخترعها التراث ليست إلاّ وهمًا، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهيّة على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلاميّة بشكل وضعيّ كامل»[٤]، ولا شكّ أنَّ إشادة أركون بجهود المستشرقين في

١- من أهمّ المستشرقين الذين حرصوا على إرجاع التشريع الإسلاميّ مستمد من التاريخ القديم إلى امثال المستشرق فون كريمر، وجوزف شاخت، اموس، ودي بور وغيرهم.

٢- النيهوم، الصادق، الإسلام في الاسر، ١١٦.

٣- أركون، محمد، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ٢٩٧-٢٩٨.

٤- م.ن، ٢٩٧.

تطبيق المنهج التاريخيّ والسير على نهجهم ما هو إلّا دليل على سلطتهم عليه، وفي المضمار نفسه تأتي دراسة حسن حنفي الناظرة إلى أصول التشريع الإسلاميّ الكلّيّة نظرة تاريخيّة بحتة؛ إذ يقول: «إنَّ فكرة الوعي عينها مبنيّة على الواقع وتتغيّر وتتكيّف بناء عليه، وأصول التشريع في جوهرها عمليّة تعقيل لهذا الواقع وتنظير له»[١]، ويمكن القول إنَّ الأساس الذي سار عليه هؤلاء المفكّرون هو إخضاع النصّ القرآنيّ لمقولة الأرخنة، بينما نجد أنَّ أبو زيد يقول: «إنَّ خضوع الأصول التراثيّة -بضمنها أصول التشريع- والنصّيّة للواقع هو السرّ في انفتاح هذه الأصول على التعدّديّة في القراءة، فليست الأصول التراثيّة أو النصّيّة هي نظريّات أو عقائد لا تقبل التجديد في القراءة، بل هي مجموع تحقّقات هذه النظريّة في ظرف معيّن وفي موقف تاريخيّ محدّد...»[٢]، وهنا يظهر أنَّ المستشرقين قد أسّسوا للسلطة التاريخيّة بدقّة لتنعكس فيما بعد في الدراسات القرآنيّة المعاصرة على نحو واضح.

وتستمرّ سلطة الاستشراق في الظهور في الفكر الحداثيّ الرامي إلى إحلال مفهوم التاريخيّة في النظام التشريعيّ الإسلاميّ، وهذا عبد الكريم خليل في كتابه الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة يتابع المستشرقين في تطبيق المنهج التاريخيّ بشدّة، زاعمًا أنَّ لكلّ حكمٍ شرعيٍّ جذرًا تاريخيًّا، سواء أكان هذا الجذر وثنيًّا أم كتابيًّا أم عرفيًّا أم غير ذلك: «من الأوامر والنواهي في الإسلام بداهة -باستثناء أساسيّات الدين وأركانه الخمسة التي بني عليها- ما ارتبط تمامًا بالأوضاع التي كانت سائدة؛ بل مهيمنة آنذاك»[٣]، ومن زاوية أخرى نجده يقسم مصدر التشريع الإسلاميّ على قسمين الأوّل مارس عليه عمليّة الأرخنة عبر إرجاعه إلى التاريخ الجاهليّ، والثاني مارس عليه الأرخنة عبر إرجاعه إلى التاريخ الحنيفيّ؛ إذ يقول: «هذه بعض الشعائر الدينيّة التي استعارها الإسلام من القبائل العربيّة، وسوف نذكر في فصل قادم خصّصناه لشعائر دينيّة أخرى انتقلت من المتحنفين... إلى الإسلام»[٤]، ومن البديهيّ أنَّ السلطة

١- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ٥٧-٥٨.

٢- أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة والحقيقة، ١١٢.

٣- عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة، ٢٠٤.

٤- عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٢١.

الاستشراقيّة واضحة عند خليل كونه سلك مسلك المستشرقين نفسه في أرخنة التشريع الإسلاميّ بإرجاعه إلى التاريخ وإنكاره أنَّ التاريخ العربيّ أو الحنيفيّ إنَّما كان مصدره السماء، وبما أنَّ الإسلام خاتم للديانات السابقة، فمن البديهيّ أن يكون جامعًا ومهذبًا لتلك الأحكام لا مقتبسًا منها، في حين تحدّث بعضهم عن التشريع الإسلاميّ، ذاهبًا إلى أنَّ للتشريع الإسلاميّ حدودًا يسير عليها بحسب حاجة الناس ومتطلّبات حياتهم، ومن ثمّ فهو ذو صفة تاريخيّة أي عرفيّ حنيفيّ، إذ يقول: «التشريع الإسلاميّ هو تشريع مدنيّ إنسانيّ... لذا فهو تشريع حنيفيّ متطوّر يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطوّرهم التاريخيّ ويقرّ بأعراف الناس»[1]، واصفًا المذاهب الفقهيّة في الإسلام على أنَّها طبّقت التاريخيّة، فقد حصرت وفسّرت آيات الأحكام خصوصًا والإرث الفقهيّ عمومًا ضمن حقبتهم التاريخيّة، ومن ثمّ أنتجوا لنا حكمًا يتناسب مع حقبة تاريخيّة معيّنة: «إنَّ المذاهب الإسلاميّة الخمسة... هي من أطّر تفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخيّة معيّنة عاشها هؤلاء الفقهاء... وأطّروه ونهجوه ووضعوا له أسسًا تنسجم مع الشروط الموضوعيّة التاريخيّة التي عاشوها هم لا نحن»[2].

وفي إطار الردّ على مزاعم الحداثيّين في كون مصدريّة التشريع الإسلاميّ ذات أصل قديم يمكن القول: إنَّ شبهاتهم تدور في ثلاث أطر، الأوّل: الأخذ من الديانات السابقة المسيحيّة واليهوديّة،وهنا نقول إنَّ خلوّ العهد الجديد من التشريع والتمايز بين التشريع اليهوديّ والإسلاميّ يدفع هذه التهمة، إلى جانب أنَّ التشابه بين التشريعين لا يعني أنَّ أحدهما مقتبس من الآخر، بل يشير إلى وحدة المصدريّة، وهي دليل على أنَّ التشريع الإسلاميّ تشريع إلهيّ على أساس أنَّ كتابه حفظ من التحريف بخلاف الآخر[3]، والثاني: هو الأخذ من الحنيفيّة، وهذا تفنّده آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ**﴾ (الحاقة: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ* إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣-٤)، وتفنّده عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله

١- شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ٥٨٠.

٢- م.ن، ٥٨٠.

٣- معرفة، محمد هادي، شبهات وردود حول القرآن الكريم، ٨.

نفسه[١]، إلى جانب عدم تقديم أيّ دليل يثبت ذلك المدّعى، أمّا الثالث: فهو الأخذ من العادات والأعراف القَبَليّة، فهذا أمر فيه مغالطة كبيرة؛ لأنَّ الإسلام إنَّما جاء بنظام تشريعيّ ثابت، والأعراف والعادات هي التي عُرضت على الشريعة وليس العكس، أي أنَّ الإسلام قام بتهذيب العادات، فما وافقت الشريعة وأحكامه أبقاها وما خالفتها طُرحت، وليس في ذلك ما يضرُّ الفقهَ الإسلاميّ من قريب أو بعيد؛ لأنَّهم لم يَقْبلوا ما قَبلوا، وما رَفَضوا ما رَفَضوا، إلّا بعدَ عرْضه على الشرع[٢]، وبهذا يظهر أنَّ الحداثيّين قد أطّروا أنفسهم بإطار الدراسات والفكر والمنهجيّة الاستشراقيّة الغربيّة التي بسطت سلطتها عليهم، فجعلتهم أدوات لتمرير أفكارها الرامية إلى أرخنة مصادر التشريع الإسلاميّ لكي يفقد المجتمع الإسلاميّ ضوابطه الدينيّة أسوة بالمجتمع الغربيّ.

المطلب الثاني: سلطة الاستشراق في أرخنة التشريع العباديّ في الإسلام

أوّلًا: أرخنة التشريع العباديّ في الإسلام عند المستشرقين

لقد حرص المستشرقون على تعزيز سلطتهم في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر بثّ الدراسات التي تروم أرخنة نظام العبادات الإسلاميّ، وذلك بإرجاع أغلب العبادات في الإسلام إلى تاريخ سابق، سواء أكان يهوديًّا أو مسيحيًّا أو وثنيًّا، ولم تكن تلك الدراسات مصادفة أو بريئة، وإنَّما جاءت في إطار مدروس وممنهج بغية نشر سلطتهم وتعزيزها في هذا الحقل، بل وتأسيس منهج خاصّ يدرس من خلاله نظام التشريع ويسير عليه أتباعهم، مسترشدين ببعض الشبه بين بعض الشرائع الكتابيّة وبعض الشرائع الإسلاميّة، فمثلاً ادّعى المستشرق فنسنك[٣]

١- ينظر: السبحاني، جعفر، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، ٢٠٣.

٢- ينظر: الشيرازي، ناصر مكارم، موسوعة الفقه المقارن، ١/ ٥٢.

٣- جان أرند فنسنك، مستشرق هولنديّ، وُلد عام ١٨٨٢م، تتلمذ على يد المستشرق هوتسما ودي خويه وسنوك هورخرونيه وسخاو، وحصل على الدكتوراه في بحثه محمّد واليهود في المدينة، بدأ في عمل معجم مفهرس لألفاظ الحديث الشريف مستعينًا بعدد كبير من الباحثين وتمويل من أكاديميّة العلوم في أمستردام ومؤسّسات هولنديّة وأوروبيّة أخرى. وأصدر كتابًا في فهرسة الحديث ترجمه محمّد فؤاد عبد الباقي بعنوان مفتاح كنوز السنّة. أشرف على طباعة كتابات سنوك هورخرونيه في ستّة مجلّدات. له مؤلّفات عديدة منها كتاب في العقيدة الإسلاميّة نشأتها وتطوّرها التاريخيّ، تُوفيّ عام ١٩٣٩م. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٢٥٣.

أنَّ الصلاة قد أُنزلت في ليليّة المعراج كاملة، وهي شبيهة بقصّة شفاعة إبراهيم في حقّ قرية عمورة وسدوم الواردة في التوراة، إذ يقول: «فعندما أُسريَ بمحمّدﷺ إلى السماء العليا فرض الله على أمّة محمّدﷺ خمسين صلاة ثمّ رجع محمّدﷺ بعد ذلك من حضرة الله [تعالى] حتّى مرّ على موسىعليه السلام فسأله موسىعليه السلام عمّا فرضه على أمّته، فقال ارجع فإنَّ أمّتك لا تطيق ذلك، ويتكرّر ذلك حتّى فرضت الصلوات خمسًا، ويشبه هذا المشهد بعض الشبه ما جاء في سفر التكوين... حيث وصفت شفاعة إبراهيم لسدوم وعمورة»[1]، ولا يفوتنا أنَّه طبق بذلك أرخنة التشريع عبر إرجاع نظام العبادات في الإسلام إلى تاريخ يهوديّ، مستفيدًا من بعض الروايات الإسلاميّة الضعيفة التي يوظّفها في تحقيق غرضه، ويردّه أنَّ الصلاة كانت فرضًا على الأنبياء السابقين والرسولﷺ ليس بدعًا منهم بقوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ (البقرة: ١٢٥)، وإيضًا كانﷺ يصلّي مع أمير المؤمنين والسيّدة خديجة في بيته «صلّيت مع رسول اللهﷺ كذا وكذا لا يصلّي معه غيري إلّا خديجة»[2]، والصلاة عند المسلمين كانت حاضرة في مكّة في بادئ الدعوة الإسلاميّة، فكان المسلمون الأوائل يصلّون في شعاب الجبال «إنّ فرض أصل الصلاة كان قبل ذلك، وأمّا أنّها كم ركعة كانت؟ فغير معلوم، غير أنّ الآثار تدلّ على أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يقيم الصلاة منذ بعثه الله نبيًّا وفي سورة العلق: ﴿**أرأيت الذي ينهى عبدًا إذا صلّى**﴾ وقد روى أنّهﷺ كان يصلّي بعليّ وخديجةعليهما السلام بالمسجد الحرام قبل أن يعلن دعوته بمدّة»[3]، واستمرّت الدعوة في مكّة إلى حين حادثة الإسراء التي يزعم المستشرق أنَّ الصلاة نزلت بها، فهل يعقل أنَّ المسلمين في هذه السنين لا يقيمون صلاة؟ مما يظهر زيف هذه الدعوة وضعف تلك الرواية في آن واحد، وعلى الدرب نفسه سار جون سي بلر في محاولة أرخنة التشريع عبر إرجاع العبادات في الإسلام إلى التاريخ اليهوديّ بقوله: «إنَّ هذه الممارسة الإسلاميّة لها نقاط مشتركة عديدة مع اليهوديّة. إنَّ آيات القرآن الباكرة التي أشارت إلى الشعيرة،

١- مجموعة مؤلّفين، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة مادّة صلاة، ٢١/ ٥١٤.

٢- الريشهري، محمّد، موسوعة الإمام عليّ في السنة والتاريخ، ٩/ ١٩٣.

٣- الطباطبائيّ، الميزان، ١٣/ ٢٩.

تعطي وزنًا لصالح الاعتقاد أنَّ محمدًا ﷺ في أيام رسالته الأولى، وعندما كان على علاقات طيّبة مع اليهود وحينما كان يأمل أنْ يعترفوا به بوصفه النبيّ الآتي، فإنَّه قلّد الطقس اليهوديّ بشأن عدد مرّات الصلاة التي يجب أنْ تؤدّى يوميًّا»[١]، ثمّ يستشهد بجملة من الآيات الكريمة الدالّة على عدد أوقات الصلاة كقوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ (الإسراء: ٧٨)، ثمّ يقارنها بنصوص توراتيّة «فجثا... ثلاث مرّات وصلّى وحمد قدّام إلهه كما كان يفعل قبل ذلك»[٢]، إلى جانب مقارنتها بصلاة التضحية الإنجيليّة، محاولاً إثبات أنَّ الصلاة ظاهرة تاريخيّة في الأديان السابقة على الإسلام. وفي عرض الدراسة السابقة جاءت دارسات المستشرقين الآخرين تسعى إلى تعزيز منهج الأرخنة في عدد الصلوات وأوقاتها، وتماشيًا مع سعيهم في أرخنة الفرائض الإسلاميّة، فذهب بعضهم إلى التركيز في ترسيخ التاريخيّة في محاولة عقيمة لأرخنة عدد الصلوات وأوقاتها؛ إذ يرى جولد تسهير أنَّ هناك تأثيراً فارسيًّا في مسألة الصلاة الخمسة[٣]، في حين ذهب فنسنك إلى أرخنة الصوات الثلاثيّة على أنَّها مشتقّة من صلاة اليهود «يرجّح أنْ يكون ذلك قد تمّ محاكاةً لليهود، الذين كانوا يقيمون أيضًا صلاتهم (تفلاه) ثلاث مرّات كلّ يوم»[٤]، وهنا لم يقدّم المستشرقون أيّ دليل على الاقتباس المزعوم؛ لأنَّ مجرّد الشبه ليس دليلاً، ويُرد عليهم إنَّ الصلاة كانت منهج وفرض إلهيّ على الأنبياء جميعًا، كما في قوله على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿**رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ**﴾ (إبراهيم: ٤٠)، وقوله تعالى بشأن موسى عليه السلام ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ (يونس: ٨٧)؛ لأنَّ مصدر التشريع واحد وليس مسألة قدم وأسبقيّة، وإلّا لصّح القول إنَّ اليهوديّة أخذت الصلاة عمّن سبقها، أي الديانة الابراهيميّة، وهنا تظهر منهجيّة إحلال حاكميّة الديانات السابقة على الإسلام وبسط سلطتهم الاستشراقيّة في الوسط

١- بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ٩٧.

٢- سفر دانيال، الإصحاح ٦/ ١٠.

٣- أبو الحجاج، أحمد محمود، شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الأحكام في القرآن الكريم دراسة وتحليل، ١٦٤.

٤- مجموعة مؤلّفين، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة مادّة صلاة، ٢١/ ٥١٤.

العلميّ للدراسات القرآنيّة المعاصرة عبر المنهج التاريخيّ.

وفي خضمّ ذلك سعى آخرون إلى أرخنة بعض مفاصل التشريع الأخرى، كحادثة تحويل القبلة، معلّلين ذلك بالقوميّة العربيّة، أي كما كانت القبائل العربيّة تحجّ إلى البيت الحرام في الجاهليّة جعلها الإسلام مركزًا دينيًّا للمسلمين، أي تماشيًا على طريقة العرب وليس أمرًا إلهيًّا، وهذا توماس ووكر[١]، يقول: «وكان لتحويل القبلة مغزى أبعد مما يبدو لأوّل وهلة؛ إذ كان ذلك في الواقع بداية الحياة القوميّة في الإسلام، فجعل من الكعبة مركزًا دينيًّا للمسلمين كافّة، كما كانت في الزمان الغابر مركزًا لحجّ القبائل العربيّة جميعًا»[٢]، وهنا توسّل توماس بالتاريخ الوثنيّ في سعيه لأرخنة التشريع القرآنيّ، ثمّ بعد ذلك ادّعى أنَّ التوجّه للقبلة إنَّما جاء لاستمالة اليهود، فلمّا يئس النبيّ ﷺ منهم أمر بتحويل القبلة[٣]، وهذا ما ذهب إليه جون سي بلر أيضًا[٤]، وتستمرّ الأرخنة ولكن هذه المرّة في التاريخ المسيحيّ؛ إذ زعم بعضهم أنَّ العرب كانوا يتوجّهون في قبلتهم إلى الشرق كما هو حال النصارى ثمّ جرى التحويل إلى مكّة[٥]، والردّ: أنَّ العرب عرفوا القبلة قبل اليهود أنفسهم، فالبيت الحرام بُني في زمن النبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام، أي قبل بناء بيت المقدِس نفسه، ثمّ إنَّ حادثة التحويل كانت مفاجئة، أي في أثناء الصلاة جاء الأمر الإلهيّ بالتحويل، وأنَّ العداء بين اليهود والمسلمين إنَّما جاء بعد التحويل وقبله لم يكن بينهم عداء معلن، وخير دليل على ذلك وثيقة المدينة، وما جاء فيها من بنود تخصّ اليهود، ثمّ إنَّ التحوّل الأوّل لبيت المقدس لم يكن إلّا طاعة لله تعالى، وليس إرضاءً لليهود كما يراه المستشرق، ثمّ إنَّ اليهود أنفسهم يعلمون أنَّ مسألة التحويل حاصلة لا محال؛ لأنّ كتبهم وأنبياءهم كانوا قد أنبأوا بذلك، وكذلك تصريح القرآن الكريم بذلك بقوله

١- آرنولد توماس ووكر، ولد عام ١٨٦٤م، ويعدّ أول من جلس على كرسيّ الأستاذيّة في قسم الدراسات العربيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة بلندن. من أبرز مؤلّفاته الدعوة إلى الإسلام، الخلافة، المعتزلة، العقيدة والشريعة. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ١٠.

٢- ووكر، توماس، العقيدة والشريعة، ٤٧.

٣- أبو الحجاج، أحمد محمود، شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الاحكام، ١٦٤.

٤- بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ١٠٣.

٥- أبو الحجاج، أحمد محمود، شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الاحكام، ١٧٢.

تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ**﴾ (البقرة: ١٤٤)، والتي جاء في تفسيرها «فقوله: ﴿**أوتوا الكتاب**﴾ يدلّ على اشتمال كتابهم على حقيقة هذا التشريع، إمّا مطابقةً أو تضمنًا»[١] ويقول الشيخ الطبرسيّ: «علماء اليهود والنصارى ﴿**ليعلمون أنّه الحقّ من ربّهم**﴾، أي: يعلمون أنَّ تحويل القبلة إلى الكعبة حقّ مأمور به من ربّهم، وإنَّما علموا ذلك؛ لأنّه كان في بشارة الأنبياء لهم، أن يكون نبيّ من صفاته كذا وكذا، وكان في صفاته أنّه يصلّي إلى القبلتين»[٢]، وبهذا البيان تنتفي مثل تلك الإشكالات.

وعلى النحو ذاته تأتي جهودهم ساعية إلى أرخنة بعض الصلوات، نكتفي بصلاة الجمعة، وذلك عبر إرجاعها إلى عمليّة الاستعداد اليهوديّ ليوم السبت. ولا ريب أنَّ رائد هذا الطرح هو جولدتسيهر الذي يرى أنَّ الشريعة الإسلاميّة هي شريعة ناشئة في رحاب التاريخ الزرادشتيّ، على أنَّ الشريعة الإسلاميّة قد اقتبست منه كثيراً من عاداتها: «وبعد أولئك جميعًا نجد النحلة البارسيَّة الزرادشتيّة... لم تمرّ دون أن تترك أثرًا في شعور النبيّ ﷺ... وقد اتخذ عن البارسيّة تعليمًا مهمًّا هو إنكار يوم السبت على أنَّه يوم ارتاح الله فيه من العمل، فصار راحة عامّة، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي، ومع تسليمه أنَّ الله خلق العالم في ستّة أيّام، فإنَّه رفض عامدًا فكرة أنَّه استراح في اليوم السابع؛ ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم استراحة، بل يوم اجتماع يستأنف فيه العمل»[٣]، وقد سار على أثره مستشرقون كبار أمثال المستشرق بول أف[٤]، الذي يقول: «أمّا صلاة الجماعة الأسبوعية الإسلاميّة -الجمعة-، وهي التي ربما تكون قد فرضت قبل وصول محمّد ﷺ إلى المدينة، فهي تشبه ما يسمّى عند اليهود بيوم الاستعداد للسبت»[٥]، بينما يعدّها الآخر نوعًا من التقليد لليهود: «ويصح أن نذهب إلى أنَّ النبيّ ﷺ نفسه قد جرى على إقامة صلاة عامّة والقاء خطبة على طريقة اليهود في

١- الطباطبائيّ، الميزان، ١/ ٣٢٦.

٢- الطبرسيّ، مجمع البيان، ١/ ٤٢٤.

٣- الطباطبائيّ، الميزان، ١٩-٢٠.

٤- أف بول، مستشرق اهتم بدراسة اللغة العربيّة عني بدراسة القرآن الكريم وترجمة للإنكليزيّة. من أهمّ أعماله «أسلوب القرآن، رؤى محمد». ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٥٢٨.

٥- مجموعة مؤلفين، موجزدائرة المعارف الإسلاميّة، ٢١/ ١٩٩.

فناء داره»[١]، وبطبيعة الحال أنَّ دعواهم واهية؛ وذلك لمخالفتها للعقل والمنطق، فمن يشهد له الوحي بأنَّه لا ينطق عن الهوى لا يمكن أنْ يقتبس من اليهود أو النصارى أو غيرهم، إلى جانب أنَّ صلاة الجمعة شرعت قبل الهجرة أي في مكّة المكرمة، ولكن الظرف المكيّ لم يكن يسمح بإقامتها؛ على أساس أنَّها دار حرب، وحينما انتقل ﷺ إلى المدينة أقامها ﷺ في بني سالم[٢]، أي حتّى قبل لقائه باليهود فكيف أخذها عنهم، أضف إلى ذلك اختلاف الفكرة بين التشريعين، فاليهود ترى أنَّ يوم السبت يوم راحة للإله؛ لأنَّه تعب من الخلق بينما يرى المسلمين أنَّ يوم الجمعة يوم للاجتماع والوحدة وإقامة الصلاة والعبادة والطاعة والائتمار بأمر الله، وشتّان بين الاثنين.

أمّا فيما يتعلّق بفريضة الحجّ، فقد نالت هي الأخرى نصيبًا وافيًا من دراساتهم، أهمّها تلك التي عنيت بأرخنتها، وبالأخص تلك التي ترى أنَّ تقديس المسلمين للكعبة والحجر الأسود إنَّما هو ضرب من ضروب الوثنيّة القديمة؛ إذ يقول بعضهم: «إنَّ شعائر الحجّ كانت مما اقتبسه الرسول ﷺ من بقايا عبادة الأوثان قبل الإسلام، محاولة منه لاستمالة قلوب الوثنيّين من مكّة إلى الدين»[٣]، ولا شكّ أنَّ صاحب هذا الزعم قد جانبَ الصواب وابتعد عن الموضوعيّة والعلميّة؛ بل قد اقتبس قوله من مستشرق آخر، لا سّيما ذاك الذي ذهب إلى أنَّ النبيّ ﷺ أخذ التاريخ اليهوديّ لاستمالة قلوب اليهود إليه، وهذا الأخير وظّفها في التاريخ العربيّ القديم، أي الوثنيّة، سعيًا منه لإبراز الجانب التاريخيّ لا غير، والحقّ أنَّ النبيّ ﷺ لم يكن بحاجة لاستمالة قلوب المكّيّين ليغيرّ شعائره مراعاةً لهم، بل هم من حاولوا استمالة النبيّ ﷺ بإعطائه الرئاسة والأموال والملك عليهم فما كان جوابه ﷺ إلّا أن قال: «والله، لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أنْ أترك هذا الأمر ما تركته حتّى يظهره الله أو أهلك دونه»[٤]، وعلى المنوال نفسه سار مستشرقون آخرون سعيًا منهم

١- مجموعة مؤلفين، موجزدائرة المعارف الإسلاميّة،، ٢٩/ ١٣١.

٢- ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٤/ ٥٣٢.

٣- نقلاً عن: خليفة، محمّد، الاستشراق والقرآن العظيم، ٢٣٥.

٤- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٢. النجفي، العلامة عبد الحسين أحمد الأميني، والغدير في الكتاب والسنة والأدب، ٧/ ٣٥٩

إلى أرخنة هذه الفريضة؛ إذ يقول أحدهم: «يمكن القول على وجه اليقين إنَّه كان يراعي في ذلك شعيرة قديمة مأثورة ترجع إلى إبراهيم عليه السلام، بحيث نستطيع أنْ نستنتج من ممارسة المسلمين لهذه الشعيرة ما كان عليه الوثنيّون»[١]، وفي إطار دحض هذه الفرية يمكن القول إنَّه قد وظّف مَكْرَه في هذا الزعم، فهناك فرق بين الحنيفيّة والوثنيّة، فالوثنيّة هي أديان أرضيّة منحرفة يحاولون لصق التشريع الإسلاميّ بها، أمّا الحنيفيّة فهي ملّة النبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام؛ لذا مارس المستشرق هذا الزعم ليشوّه صورة التشريع الإسلاميّ. والحقّ أنَّ القرآن الكريم يدحض زعمه، وذلك بقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ، وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كلّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كلّ فَجٍّ عَمِيقٍ،... ثمّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ (الحج: ٢٦-٢٩)، ويظهر أنَّ الحجّ والطواف أمر إلهيّ لإبراهيم الخليل عليه السلام؛ ونتيجة لهذا الأمر توجّه العرب إلى مكّة، أي أنَّها أسبق من العادات القبليّة الوثنيّة التي أراد المستشرق لصق الشريعة بها.

أمّا عن أرخنة الصوم، فقد تكلّم جولدتسيهر عن تاريخيّة التشريع القرآنيّ في كتابه العقيدة والشريعة الذي أرجع كثيراً من أحكام الشريعة الإسلاميّة إلى مفاصل إمّا تاريخيّة يهوديّة، كما هو حال الصوم الذي يراه متأثّرًا بصوم عاشوراء عند اليهوديّة، إذ يقول «ورابعًا الصوم الذي جعل في اليوم الأوّل من الشهر الأوّل، أي عاشوراء محاكاة للصوم اليهوديّ، ثمّ نقل بعد عدّة أشهر إلى رمضان»[٢]، أو تاريخيّة وثنيّة قديمة كما هو حال دراسته لفريضة الحجّ الذي أرجعها إلى عادة وثنيّة قديمة، في محاولة منه لأرخنة هذا النوع من التشريع إذ يقول: «وخامسًا الحجّ إلى المعبد الوطنيّ العربيّ القديم في مكّة، أي إلى الكعبة بيت الله، وهذا الركن الأخير احتفظ به محمّد صلى الله عليه وآله عن الوثنيّة، ولكنّه جعله متفقًا والتوحيد، وعدّل معناه مسترشدًا في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية»[٣]، وفي النهج ذاته سعى كثير من روّاد الفكر الاستشراقيّ إلى أرخنة حكم

١- مجموعة مؤلّفين، موجز دائرة المعارف، ٢٢/ ٩٦١.

٢- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ١٨

٣- م.ن، ١٨.

الصوم في الإسلام عبر إلصاق هذا التشريع بالتاريخ اليهوديّ، لاسيما صوم التكفير، وهذا ما ذهب إليه جون سي بلر[١]، وسيل[٢]، إذ يقول: «فيما يبدو لقد اتّبع محمّدﷺ توجيه اليهود في أوامره بصدد الصوم»[٣]، ولم يكن هذا منهجه وحده، بل سار على منهجه الكثير ممن سعى في إرجاع العبادات الإسلاميّة إلى التاريخ اليهوديّ بغية أرخنتها»، ويدلّ على ظهور الصيام باعتباره رياضة اعتباريّة غايتها قهر الشهوات بين المسلمين الأوّلين في مكة؛ ما يغلب الظنّ على أنَّ محمدًاﷺ وهو في أسفاره الكثيرة لاحظ هذه العبادة عند اليهود النصارى...»[٤]، والحق أنَّ هذه الشبهة باطلة لوجوه متعدّدة منها أنَّها قائمة على الظنّ والاحتمال لا على دليل علميّ بحت؛ لأنّه قال: «...ما يغلب الظنّ على أنَّ محمدًاﷺ...» والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا، ومنها أنَّ النبيّﷺ لم يسافر إلّا مرتين في حياته، وهذا خلاف قول المستشرق: «وهو في أسفاره الكثيرة..»؛ مما يُظهر بطلان زعمه، ولو أنَّ النبيّﷺ اقتبسها من اليهود، فلماذا أخفاها كلّ تلك السنوات التي قضاها في مكّة ولم يظهرها إلّا في المدينة، ناهيك عن قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٣)، والتي تثبت أنَّ الصوم تشريع إلهيّ مفروض على المسلمين كما فرض على الأمم السابقة.

أمّا كيورتن[٥]، الذي يتحدّث عنه صاحب مادّة رمضان في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ فيقول: «لم ينته الجدل حول أصل هذه الفريضة... إلى التوافق بين رسالة محمّدﷺ ونزول الألواح من شريعة موسىعليه السلام، وقد جاءت الروايات اليهوديّة أنَّها نزلت في يوم الكفارة، ولعلّ هذا اليوم هو الأصل في صيام رمضان، فكان ذلك في

١- بلر، جون سي، مصادر الإسلام، ١٠٦-١٠٩.

٢- جورج سيل، مستشرق إنجليزيّ ولد عام ١٦٩٧م، اهتمّ في حقل ترجمة القرآن الكريم، اشتهرت ترجمته للقرآن الكريم ولاقت رواجًا واسعًا، تُوفيّ عام ١٧٣٦م. ينظر: شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الأحكام، ٢٢٠.

٣- نقلاً عن: خليفة، محمّد، الاستشراق والقرآن العظيم، ٢٣٣.

٤- بيرك، دائرة المعارف الإسلاميّة، مادة صوم، ٣٩٥-٣٩٦.

٥- وليم كيورتن، مستشرق وقسّ إنجليزيّ، ولد عام ١٨٠٨ م، تعلّم في جامعة أكسفورد وتخصّص في اللاهوت، من أشهر مؤلّفاته نشر كتاب الملل والنحل للشهرستاني، تُوفيّ عام ١٨٦٤م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ٤٩٩.

الواقع هو السبب في سنّ هذه الفريضة، ويذهب «كيورتن» إلى أنَّ الحلّ الأوّل الذي اتّخذ في هذا الشأن هو الاستعاضة عن عاشوراء بالأيام العشرة لا بشهر كامل، وهذا يتّفق والأيام العشر أيام التوبة عند اليهود»[١]، ولا ريب أنَّه يؤسّس لمسألة الأرخنة عبر المشابهة بين بعض الطقوس اليهوديّة وبعض الانحرافات المذهبيّة لدى فرق المسلمين، فمسألة التوبة عند اليهود شيء وصيام شهر رمضان المبارك شيء آخر، وشتّان بين هذا وذاك، إلّا أنَّه تعسّفَ في المقارنة بينهما ولم يقدّم الأدلّة على ذلك، أضف إلى ذلك أنّ الروايات التي سيقت لصيام عاشوراء ضعيفة ولا قيمة لها[٢]، ثمّ ليس جميع المسلمين يصومون عاشوراء، بل بعضهم يعده مورد حزن لمصاب آل الرسول الكرام.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة من أرخنة النظام العباديّ في الإسلام

لم يتوانَ أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة من السير في ظلّ الركب الاستشراقيّ الرامي إلى أرخنة التشريع العباديّ في الإسلام، فكان أرباب الحداثة سبّاقين إلى ذلك كالمعتاد، فقد كانت هذه المرة دراساتهم في إطار السلطة غير المباشرة أو الجوهريّة، فهم لم يتابعوا المستشرقين حرفيًّا، بل تابعوهم من حيث الفكر والمنهج، فكما أنّ الدراسات الاستشراقيّة توجّهت إلى أرخنة أحكام القرآن؛ لاسيّما العبادات، سار الحداثيّون الدارسون للنصّ القرآنيّ على ذلك، محاولين أرخنة النظام العباديّ في الإسلام وكان من أبرزهم أركون الذي يعدّ شيخ الحداثيّين العرب في تلقّي سلطة المستشرقين، فقد تناول جملة من الأحكام في الإسلام، موجّهًا ذلك إلى التاريخيّة بغية إيقاف سريان هذه الأحكام، متابعًا بذلك أحد المستشرقين الأمريكيّين، لاسيّما عند مناقشته لآية الإرث، ويخلص إلى نتيجة تُظهر مدى سلطة الاستشراق عليه؛ إذ يقول: «إنَّ من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنيّة من أجل تشكيل علم للتوريث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعيّة والاقتصاديّة

١- مجموعة مؤلّفين، بلسنر، موجز دائرة المعارف، مادّة رمضان، ١٧/ ١٩٧.

٢- ينظر: الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن عليّ بن محمد، الموضوعات، ٢/ ١٢٢. وينظر: الغرناطيّ، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الشهير بالشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٢٤.

الخاصّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل..»[١]، وبهذا يحاول أركون أنْ يجعل من الحكم الشرعيّ في الآية الكريمة حكمًا تاريخيًّا؛ كونه كان مناسبًا لمرحلة زمنيّة مؤقّتة ولا يتناسب مع المرحلة الحاليّة، مستعينًا بدراسة المستشرق الأمريكيّ دافيد بورز، ومثنيًا عليها؛ إذ يقول: «إنّ طريقة استغلال الباحث الأمريكيّ دافيد بورز للأخبار السبعة التي يوردها الطبريّ؛ ذلك من أجل التوصّل إلى معنى كلمة كلالة....، فهو يقول ومعه الحقّ بأنَّ الطبريّ يتلاعب بالمعطيات - الأخبار التي كان التراث قد حفظها...»[٢]، ثمّ يقول «لقد فعلت كما فعل المستشرق بورز»[٣]، أي أنَّه يسير في ظلّ ذلك المستشرق؛ مما يثبت سلطته عليه، لقد اكتفى أركون بإثارة الشبهات ولم يقدّم دليلاً على أنَّ الإرث في الإسلام من ابتكار الفقهاء أو نتيجة لتلاعب بعض الفقهاء بفهم الآيات، والحقّ أنَّه قول يفتقر إلى الموضوعيّة والدقّة، فالإرث نظام أقرّه القرآن الكريم[٤]، وفصّلته السنّة الشريفة على عهد صاحبها[٥]، فأيّ حديث بعده! وهذا المنهج الاستشراقيّ الذي يرمي إلى الأرخنة قد سار عليه مفكّرون كثر أبرزهم عبد الكريم خليل؛ إذ ألّف كتابًا أسماه الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة تكلّم فيه عن الأثر التاريخيّ القديم في نشوء بعض العبادات في الإسلام، ففيما يتعلّق بتقديس الكعبة الشريفة وفريضة الحجّ، فإنَّه يرجع هاتين العبادتين إلى الاثر العربيّ قبل الإسلام، فكما كان العرب يقدّسون الكعبة قبل الإسلام، كذلك قدّسها القرآن الكريم، وهذا ما يعكس الأثر التاريخيّ السابق، وبهذا يسعى الحداثيّ إلى أرخنة هاتين الفريضتين؛ إذ يقول بعد استعراضه حالة الكعبة التاريخيّة قبل الإسلام وكيف أنَّ الإسلام قد أخذ عن التراث العربيّ القديم عمليّة تقديس الكعبة: «وكان العرب يُجلّون أهل مكّة -قريش- ويُكْبِرونهم ويسمّونهم أهل الحرم، وكان الإصهار اليهم

١- أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ٦٧.

٢- أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ٤٢-٤٣.

٣- م.ن، ٣٤.

٤- من أهمّ الايات التي إشار بها القرآن الكريم لمسألة الإرث قوله تعالى: ﴿يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ..﴾ سورة النساء الآية ١١، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ سورة النساء الآية ٧. وغيرها من الآيات الكريمة التي جاءت حاملة لهذا التشريع.

٥- ينظر: البروجردي، آقا حسين الطباطبائي، جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة، ٢٥٤.

يعتبر شرفًا.... وجاء الإسلام فأبقى على تقديس الكعبة ومكّة وأطلق عليهما القرآن ألقاب التشريف المعروفة... كذلك اعتبر الانتساب إلى قريش هو الذؤابة العليا في المكانة والشرف»[١]، والحقّ أنَّ كلامه عن أرخنة التشريع الإسلاميّ قد خالف النصّ القرآنيّ في مسألة أنَّ القرشيّ أفضل من غيره في المنظور الإسلاميّ؛ لأنَّ القرآن جعل ميزان المفاضلة بالتقوى بقوله تعالى:﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣)، كما إنَّه ناقض سيرة النبيّ ﷺ، فقد زوج النبيّ ﷺ ابنة عمّه من المقداد بن أسود ولم يكن قرشيًّا، وكذلك زوّج ابنة عمّته من زيد بن حارثة ولم يكن قرشيًّا، وأمّا سيرة الأئمّة، فهي تناقضه أيضًا، فكان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يجلس مع يهوديّ للمحاكمة أمام القاضي، وهو أفضل المسلمين بعد رسول الله ﷺ وخليفتهم[٢]، فأين كلام الحداثيّ ومزاعمه من هذا.

ويتكلّم خليل أيضًا عن الأثر العربيّ القديم -التاريخ الجاهليّ- في جعل يوم الجمعة يوم اجتماع للعروبة -لم يقل للمسلمين مما يجعل الأمر في إطار قوميّ- سيراً على خطى المستشرقين، على أنَّ بعض الصحابة جعلوا من هذا اليوم موضعًا للاجتماع الأسبوعيّ ثمّ جاء النبيّ ﷺ للمدينة وأدركته الجمعة في بني سالم وجمع الناس وخطب بهم أوّل خطبة، ثمّ نزلت الآيات بعدها[٣]، والحقّ أنَّه قد أسرف كثيراً في هذا الجانب، إلا أنَّ كلام الساعين للأرخنة - مستشرقين حداثيّين - قد انعكس عليه إرثه الثقافيّ، فالمستشرق ألصقها بالتاريخ اليهوديّ والحداثيّ ألصقها في التاريخ العربيّ القديم ولم يعِ كلاهما أنَّ يوم الجمعة قد شرّع في مكّة المكرّمة إلاّ أنَّها كانت دار حرب، ولم يجمع الناس فيها وجمعهم الرسول ﷺ في المدينة على يد الصحابي مصعب بن عمير[٤]، وهذا ما يظهر تعاونهم من أجل أرخنة التشريع القرآنيّ.

أمّا دراستهم للآيات القرآنيّة الحاملة لمفهوم الجزية، فقد أوّلوا المفهوم الذي يشير إلى أنَّها غرامة ماليّة تؤخذ من المهزوم في الحرب، وبحسب هذا السياق القرآنيّ

١- خليل، عبد الكريم، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ١٥-١٦.

٢- ينظر: النصّ على أمير المؤمنين علي عاشور، ٢٦٦

٣- خليل، عبد الكريم، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٢١.

٤- محمود، أحمد، ينظر شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الأحكام، ١٩٥.

فهي ذات أثر تاريخيّ هو أن كلّ الدول القديمة كانت تفرض الجزية على «الجيوش» التي هزمتها، مما يعني أنّها غرامة ماليّة اجتماعيّة في الأخير، وقد استمدّها التشريع من التاريخ القديم، وهي إلى الآن لا زالت تُمارس بأشكال أخرى[١]، وفي الحقيقة لم يكن الأمر كذلك، فالجزية ليست غرامة ماليّة ترتبط بالحرب؛ بل هي مبلغ ماليّ يدفعه أهل الذمّة لقاء الحماية والعناية والدفاع عنهم وعن دينهم والبقاء في دار الإسلام[٢]، كنظير الفيزا التي يدفعها المسلمون الآن للدخول في البلاد الغربيّة والإقامة فيها من أجل أن يعاملوا كمواطنين ويتمتّعوا بكافّة الحقوق والحرّيّات التي يتمتّع بها مواطنو تلك الدول، هذا ما يُظهر عدالة الإسلام وحرّيّته، بخلاف ما أرد أرباب السلطة إظهاره، أمّا عن العبادات المقتبسة عن الحنيفيّة، فهي كثيرة يرجع إليها كثير من العبادات الأساسيّة الحاليّة حسب زعم خليل؛ إذ يقول: «ظهرت حركة دينيّة ذات حضور متميّز قبل الإسلام في قرى الحجاز الثلاث -مكّة المدينة الطائف- على الأخصّ... وتسمّى تلك الحركة الدينيّة الحنيفيّة... أمّا وجودها، فهو أوضح ما يكون في الآثار التي خلّفتها والسنن التي استنّتها نذكر منها على سبيل المثال... تحريم الربا، تحريم شرب الخمر وحدّ شاربها، تحريم الزنا وحدّ مرتكبه، قطع يد السارق... الاختتان، الصوم، غسل الجنابة...»[٣]، ولعلّ هذا ديدن الدارسين للنصّ القرآنيّ بالمنهج الغربيّ، فهم جاهدون في محاولة إرجاع التشريعات العباديّة إلى التاريخ، وهذا هو مبدأ السلطة الذي يظهر هنا، وهو أن تفعل ما أريده أنا -المستشرق- على لسانك أنت -ابن التراث-.

المطلب الثالث: سلطة الاستشراق في أرخنة التشريع الاجتماعيّ

أوّلًا: أرخنة التشريع الاجتماعيّ عند المستشرقين

لا يخفى على كلّ ذي لُب حجم الدراسات الاستشراقيّة التي توجهت لأرخنة التشريع الاجتماعيّ سواء التشريعات الاسرية كالزواج والطلاق وغيرها أو حقوق

١- الشريعة الإسلاميّة بين الحداثة والتاريخ، سامح عسكر، مقال منشور على موقع https//www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=671863، تمّ الاطلاع عليه، ٢٠٢٢/١٢/٢٣.

٢- ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، ٥/ ٥٤٤. وينظر: العلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإمامية، ٢/ ١٩٩.

٣- خليل، عبد الكريم، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، ٢٣.

المرأة كالميراث والحرّيّة وغيرها، وليس غرض البحث أنْ يستعرض تلك الدراسات بقدر ما يريد إظهار سلطة الاستشراق في هذا الحقل العلميّ، لذا يعدّ الزواج في الإسلام من أهمّ المباحث الفقهية التي سلّط الضوء عليها في الدراسات الاستشراقيّة محاولين إرجاع هذا النوع من التشريع إلى جذور تاريخيّة قديمة تارة وأخرى مسلطين الضوء على كيفيّته وأنواعه، ومن أهمّ الدراسات الاستشراقيّة التي سعت إلى أرخنة هذا التشريع هي دراسة المستشرق وول ديورانت[١]، الذي حرص في بعض جوانب دراسته على إظهار الجانب التاريخيّ للتشريع الإسلاميّ، لاسيما فيما يتعلّق بمسألة تعدّد الزوجات، إذ يقول: «لقد ظنّ رجال الدين في العصور الوسطى أنَّ تعدّد الزوجات للزوج الواحد نظام ابتكره محمّدﷺ ابتكارًا لم يُسبق إليه، ولكنّه في الواقع نظام سابق للإسلام بأعوام طوال؛ لأنَّه النظام الذي ساد العالم البدائيّ»[٢]، وهذا يكفي للردّ على أن أقوال المستشرقين لأنَّها متناقضة، فبينما يحاول ديورانت أرخنة تعدّد الزوجات عبر القول أنَّه نظام سابق للإسلام، حاول غيره التشنيع على الإسلام بأنَّه امتهن كرامة المرأة في انفراده بهذا النظام، وفي الإطار نفسه من السعي للأرخنة تأتي دراسة المستشرق غوستاف لوبون الذي يقول: «إنّ مبدأ تعدّد الزوجات ليس خاصًّا بالإسلام، فقد عرَفَه اليهود، والفرس، والعرب، وغيرهم من أمم الشرق قبل ظهور محمّدﷺ، ولم ترَ الأمم التي اعتنقت الإسلام فيه غُنمًا جديدًا إذن، ولا نعتقدُ مع ذلك وجودَ ديانة قويّة تستطيع أن تُحوّل الطبائع فتبتدعَ أو تمنعَ مثل ذلك المبدأ الذي هو وليد جوِّ الشرقيّين وعروقهم وطُرُق حياتهم»[٣]، في حين نجد أنَّ مسار الأرخنة عند المستشرقين لم يقف عند الزواج المتعدّد، بل شمل الزواج المنقطع أو المؤقّت، وهذا ما حرص على إظهاره المستشرق «جولدتسيهر» الذي يُرجِع الزواج المؤقّت إلى أصول متعدّدة على الرغم من دراسته للآية الكريمة التي نصّت على هذا الزواج، إلّا أنّهُ حرص على أن تكون لهُ أصول قديمة، تارة يونانيّة بقوله: «لقد أباح أفلاطون الزواج

١- وول ديورانت، مؤلّف وكاتب أمريكيّ ولد عام ١٨٨٥م وتُوفيّ عام ١٩٨١م، وهو من أهمّ الكتّاب الذين اهتمّت بحوثهم في الفلسفة ومن أهمّ أبحاثه قصّة الفلسفة، قصّة الحضارة. ينظر: البعلبكي، منير، أعلام المورد، ١٩٨.

٢- ديورانت، وول، قصة الحضارة، ١/ ٧٠.

٣- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ٣٩٧.

المؤقّت في كتابه الجمهوريّة... وقد أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذي أطلق عليهم الفيلسوف اسم الحرّاس»[١]، وفي كلامه إشارة إلى أنّهُ مَكْرُمة وتقدير لهؤلاء الحرّاس الذين يذكرهم، وتارة أخرى يعزوه إلى الحركات الاجتماعيّة، أو ما يسمّيهم بالكماليّين الذين أطلقوا عليه تسمية «زواج التجربة»، متأثّرين بالأدب القصصيّ[٢]، إنَّ ما ذهب إليه المستشرق «جولدتسيهر» يشوبه الغموض والتخبّط، فما يرجعه إلى اليونان على أنّهُ نوع من التكريم لفئة معيّنة من الشعب ينقضه بإرجاعه إلى الحركات الاجتماعيّة على أنّهُ نوع من التجربة ويحاول أنْ يلصقه بالجاهليّة في أنّهُ من العادات المتوارثة التي انسلّت من الجاهليّة؛ إذ يقول: «وبطبيعة الحال كانت هناك بواعث أخرى هي التي اقتضت من النبيّ في بدء رسالته التشريعيّة أنْ يسمح بشكل من أشكال الزواج كان متّبعًا في الجاهليّة واسمه الاصطلاحيّ في الفقه «المتعة»، ولكن نفضّل أنْ نسمّيه النكاح المؤقّت»[٣]، والحقّ أنَّ دراسته باطلة؛ لأنّه أنكر الأصل الإلهيّ لهذا الزواج الذي ورد في قوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ (النساء: ٢٤)، والتي جاء في تفسيرها أنَّها دالّة على هذا الزواج[٤]، وبهذا يظهر زيف المستشرق عبر محاولة إظهار المنهج التاريخيّ لا غير.

أمّا فيما يتعلّق بقوامة الرجل على المرأة التي هي جزء من التشريع الإسلاميّ، فلم تسلم هي الأخرى من القراءة التاريخيّة، بل شملتها دراساتهم بغية أرخنتها كجزء من أرخنة النظام الاجتماعيّ؛ إذ يرى بعضهم أنَّ الإسلام لم يأتِ بجديد في مجال إنصاف المرآة فالقوامة بيد الرجل، وهذا ما عليه حال المجتمعات البدائيّة القديمة «لم يأتِ القرآن بجديد فقد أقرّ وثبّت الوضع القائم آنذاك، وهو وضع الرجل المتفوّق بين المجتمع عندما كان سيّدًا في يده كلّ السلطات...»[٥]، وللردّ عليه نقول: إنَّ جعل القوامة بيد الرجل لا ينقص من قيمة المرأة؛ لأنّ الله تعالى أودع في الرجل ما يمكّنه

١- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ٢٢٥.

٢- ينظر: م.ن، ٢٢٥.

٣- م.ن، ٢٢٦.

٤- الطبري، تفسير الطبريّ، ٨/ ١٧٦. وينظر: الطباطبائي، الميزان، ٤/ ٢٧١.

٥- دياب، محمد أحمد، أضواء على الاستشراق والمستشرقين، ١٠٤.

من تحمّل تلك المسؤوليّة، كقوّة البدن والقدرة على التحمّل ومواجهة الصعاب والمخاطر، بخلاف الأنثى التي تحمل معنى الرقّة والعطف وهذا تكريم للمرأة. على أنّ لكلّ واحد منهما مهامه الفطريّة، فالكسب وتحمّل المسؤوليّة والحماية هي من صفات الذكور، والأمومة والولادة من صفات الإناث، وهذا ديدن النظام البيئيّ الطبيعيّ، على أساس أنَّ التمايز من عظيم قدرة الله وآياته، وليس منقصة كما يريدون إظهاره، أضف إلى ذلك أنّ الحطّ من قيمة المرأة ورد في بعض الكتب التي يدينون بها أنفسهم: «قال الربّ لموسى: أوصي بني اسرائيل، اذا حملت امرأة وولدت ذكرًا تظلّ الأمّ في حالة نجاسة سبعة أيّام... وأولدت أنثى فإنّها تظلّ في حالة نجاسة مدّة أسبوعين كما في فترة الحيض»[1]. أين هذا من التكريم القرآنيّ للمرأة، وهنا نقف على حقيقة مهمّة يستعملها المستشرقون لتمرير أفكارهم وإثبات سلطتهم في حقل الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وهي الإصرار على دراسة الحقائق القرآنيّة بمنهج معيّن وتكرار تلك الدراسات حتّى تصبح من المسلَّمات عند الدارسين للنصّ القرآنيّ بطرائق معاصرة.

ثانيًا: موقف روّاد الدراسات القرآنيّة من أرخنة التشريع الاجتماعيّ

عند الحديث عن أرخنة النظام الاجتماعيّ في الإسلام تظهر لنا الأحكام الخاصّة بالمرأة كمسألة معقّدة، وبوصفها بابًا يطرقه أرباب الفكر الحداثيّ لتشويه صورة الحكم الإسلاميّ عبر المناداة بحقوق المرأة. ولعلّ هذه من أهمّ المسائل التي وجدها المستشرقون بابًا يدخلون منه لترسيخ سلطتهم على الحداثيّين، وهذه المرّة كانت عبر عَلَمين من أعلام الفكر العربيّ الحديث، وأعني بهما رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وهما يعدّان رائدَين في هذا المجال، أي المطالبة بحقوق المرأة؛ كون أحكام التشريع الخاصّة بالمرأة هي أحكام تتلاءم مع حقبة زمنيّة خاصّة، وبما أنَّ الحياة في تطوّر مستمرّ، فلا بدّ من تغيير الأفكار الإسلاميّة الخاصّة بالمرأة تماشيًا مع التطوّر التاريخيّ، فالأوّل ألّف كتابًا اسماه «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين»، والثاني ألّف كتابًا أسماه «المسامرات»، ولا يخفى أنَّ كلاًّ منهما تأثّر بالمستشرقين

١- سفر اللاويين، الإصحاح ١٢١-٥.

وارتحلا إلى باريس بدعوة وتشجيع من صديق غربيّ -مستشرق-[1]، وهذا ما يظهر أنَّ السلطة الاستشراقيّة كانت وراء تلك الدراسات التي عدّت وضع المرأة مقتبسًا من العادات القديمة التي كانت تنظر للمرأة على أنَّها جزء من المتاع، لاسيما في دراسات الحداثيّين للآيات التي تختصّ بإحكام المرأة بأنَّ هناك تناقضًا في فهم تلك الآيات كقوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾ (آل عمران: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (البقرة: ٢٢٣)، يذهب شحرور إلى أنَّ هناك إشارة إلى أنَّ المرأة فسّرت بالمتاع في الآية الكريمة، وهي امتداد للظرف التاريخيّ القديم، إذ يقول: «ففي هذه الآية أصبحت المرأة متاعًا، وقد عوملت فعلاً هكذا على مدى قرون على أنَّها شيء من الأشياء... هذا الفهم الخاطىء للآيتين أدّى إلى اعتبار المرأة شيئًا من الأشياء، ومع شديد الأسف! فإنّ الفقه الإسلاميّ الموروث يعتبرها كذلك وينسبها إلى رسول الله ﷺ»[2]، والحقّ أنَّ الحداثيّ هنا مارس المغالطة والتعسّف في إسقاط التاريخيّة على التشريع الاجتماعيّ في القرآن الكريم في إرجاع الحكم القرآنيّ إلى التاريخ الجاهليّ واتّهامه الفقه الإسلاميّ بجعل المرأة من ضمن الأشياء، وفي الحقيقة أنّ هذه النظرة كانت سائدة في العصر الجاهليّ أمّا التشريع الإسلاميّ، فقد رفع هذه النظرة عن المرأة وأرجع لها حقوقها كاملة أسوة بالرجل[3]، إلاّ أنَّ السلطة الاستشراقيّة حاضرة في رأي الحداثيّ عبر إعادته لما طرحه المستشرقون من شبهات حول المرأة.

ولم ينفكّ الحداثيّون من إعادة آراء المستشرقين الذاهبين إلى تعطيل تعدّد الزوجات مظهرين سلطتهم في هذا المضمار، إذ يقول قاسم أمين: «وهذا الحلال -تعدّد الزوجات- تعتريه الأحكام الشرعيّة الأخرى من المنع والكراهة وغيرها بحسب ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات

١- ينظر: علي، هند مصطفى، قضايا المرآة في خطاب الإصلاح الحديث والمعاصر، ٣.

٢- شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن، ٥٩٥.

٣- ينظر: الشعراوي، محمد متولي، فقه المرأة المسلمة، ١١.

كما هو مشاهد في أزماننا أو نشأ عن تعدّد الزوجات فساد في العائلات... جاز الحكم رعاية للمصلحة العامّة أن يمنع تعدّد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقًا لمصلحة الأمة»[١]، والأغرب من ذلك أنَّ شيخ الأزهر محمّد عبده كان أحد الداعين لهذا الأمر: «كان للتعدّد في صدر الإسلام فوائد أهمّها صلة النسب والصهر التي تقوّي به العصبيّة، ولم يكن له من الضرر ما له الآن... ولمّا كان على الأمّة ضرر من تعدّد الزوجات... أنَّ الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأنَّ من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغيير الحكم، وتطبيقه على الحالة الحاضرة يعني على قاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح»[٢]، والحال ذاته عند شحرور، وهذه المرة عبر دراسته لتعدّد الزوجات على أنَّه من النظم التاريخيّة التي سبقت الإسلام بقرون متعدّدة، وهو بهذا يحاول أرخنة النظام التشريعيّ وايقاف تطبيقه متابعًا المستشرقين في ذلك، إذ يقول: «المشكلة لها علاقة بالتطوّر التاريخيّ لسياق المجتمعات، ولها علاقة بأعراف المجتمع، فقد كانت التعدّدية ظاهرة منتشرة بين الشعوب دون قيد أو شرط»[٣]، فهو لا يرى أنَّه باب التشريع، أي الحلال والحرام، وإنَّما هو حلٌّ لمشاكل اجتماعيّة قد تنشأ في المجتمع، فإذا وقعت مثل هذه المشاكل نأخذ به وإلّا فلا داعي للأخذ به، على أساس أنَّه قضيّة اجتماعيّة راجعة للعرف والحاجة، والتأثير الاستشراقيّ واضح في طرحه على أساس أنَّه وافق المستشرقين في أرخنة هذا النوع من التشريع الذي يراه غوستاف لوبون من مخلّفات التاريخ القديم. وجولدتسيهر يحرص على إرجاعه إلى أمم أخرى، كذلك الحال عند «وول ديورانت» الذي أرجعه إلى التاريخ البدائيّ، وهكذا نجد أنَّ شحرور قد سار على خطى هؤلاء، بل في ظلّهم، هذا أوّلًا، وثانيًا إنَّ استدلاله بالآية الكريمة «**وإن خفتم**» إنَّما المقصود به الخوف من العدالة والقسط بين النساء، أي الخوف من الوقوع في المحذور، وليس الخوف من

١- أمين، قاسم، تحرير المرأة، ٨١.

٢- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٤/ ٢٨٦.

٣- شحرور، محمّد، نحو اصول جديدة للفقه الإسلاميّ، ٣٠٦.

تطبيق هذا التشريع[١]، وبالإضافة إلى ذلك أنّ بعض الدراسات الحديثة تشير إلى أنَّ عدد النساء في العالم ثلاثة أضعاف عدد الرجال، وهذا بطبيعة الحال يقتضي التعدّدية.

ولم تنته مساعي شحرور في أرخنة التشريعات الاجتماعيّة في الإسلام عند التعدّد، بل ذهب إلى مسألة زواج ملك اليمين الذي هو من وجوه التعدّد من جهة وحكم من أحكام الرقّ من جهة أخرى، فيرجعه للتاريخ على أنَّه حكم قد عفى عليه الزمن، وبالتالي فهو دالّ من غير مدلول، إذ يقول: «لقد تجسّد مفهوم ملك اليمين تراثيًّا؛ لأنَّ نظام العبوديّة كان سائدًا ساريًا في القرون الماضية، ولكن هذا المصطلح بانتهاء عهود الرقّ اليوم أصبح دالًّا موجودًا في التنزيل الحكيم ليس له مدلول أو مصداق في عالم الواقع، وكأنَّه نسخ تاريخيًّا رغم أنَّه تكرّر ١٥ مرّة في التنزيل، وهذا يعني أنَّ علينا أنْ نبحث عن مدلول يتموضع فيه هذا المصطلح في عصرنا الحاضر، وإلّا أتى علينا حين من الدهر نجد أنْ نصف آيات الأحكام قد نُسخت تاريخيًّا»[٢]، وهو يشير إلى أنَّ آيات الأحكام عمومًا هي أحداث تاريخيّة قابلة للنسخ؛ مما يجعلها محصورة في مدّة زمنيّة إذا لم يتمّ توظيفها توظيفًا يتماشى مع الحداثة الغربيّة أو مبتنيات العصر الحديث، ثمّ يستمرّ نظام الأرخنة الغربيّ في الظهور في دراسة شحرور عبر أرخنته للصداق المعطى للزوجة جاعلاً إياهُ من تسرّبات النظام العرفيّ القديم، فيقول: «... أمّا ما جعل الصداق أساس النكاح وتقسيمه إلى معجّل ومؤجّل، فهذا عرف اجتماعيّ تاريخيّ بحت...»[٣]، وهنا عليه أنْ يعلم أنَّ مسألة الصداق ليست مسألة عرفيّة بحتة كما يزعم؛ بل هي تشريع قرآنيّ ورد في الذكر الحكيم[٤] والسنّة [٥]، أمّا وجودها في

١- ينظر: الطبري، تفسير الطبري، ٧/ ٥٢١. وينظر: الطوسي، التبيان، ٣/ ١٠٣.

٢- شحرور، محمّد، نحو أصول جديدة في الفقه الإسلاميّ، ٣٠٨.

٣- م.ن، ٣٠٨.

٤- من أهمّ الآيات الكريمة التي تكلّمت عن المهر عند الزواج، قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ سورة النساء الآية ٢٤، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النبيّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ سورة الاحزاب الاية ٥٠. وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ وفي سورة المَمتحنة الاية ١٠ « وغيرها من الآيات والسور القرآنيّة الكريمة التي تذكر الأجر عند الزواج أي المهر.

٥- ينظر: الهيتمي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ٢٧٢. ينظر: العاملي، الحر، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٢١.

المجتمع القديم، فهذا لا يعني أنَّ الإسلام قد استعارها من الأعراف المجتمعيّة، بل هذّبها ونقّاها وجعل لها ضوابط وموازين، فبدل سلب حقّ المرأة وانتشار أنواع الزواج المنحرف وضع هذا النوع من التنظيم، أي المهر، وهذا ما يثبت حقوق المرأة في الإسلام.

أمّا مسألة الحجاب، فقد أخذت هي الأخرى مساحة واسعة في الدراسات الحداثيّة التي سارت في ركب الدراسات الاستشراقيّة التي تقف وراءها في سعيها إلى أرخنة الحكم بغية قصره على مرحلة معيّنة، مما يجعله في إطار التاريخيّة البحتة، وتعدّ دراسة شحرور للحجاب خير مثال على ذلك، فهو يرى أنَّ الحجاب كان موجودًا في ثقافات وادي الرافدين، إلى جانب أنّه مستمدّ برأيه من الديانة الزرادشتيّة؛ لأنَّها كانت ترى أنَّ المرأة يجب أنْ تغطّي أنفاسها بغطاء كي لا تدنّس النار المقدّسة، ثمّ انتقلت تلك العصابة إلى جلباب يغطّي المرآة كاملاً، وهو خاص بنساء عِلية القوم، ثمّ يقول: «ولعلّ هذا هو الأساس الثقافيّ... لمفهوم التفريق بين لباس الحّرة ولباس الأمَة الذي بقي حتّى عهد ما بعد النبوّة»[1]، ثمّ يستطرد في مسألة الحجاب واللباس عند المرأة في صفحات كثيرة، مشيراً إلى أنَّها من الأمور التاريخيّة ولا علاقة لها بالشرع ولا الإيمان، مسلطًا الضوء على مسألة التفريق بين لباس الإماء ولباس الحرائر والأصل التوراتيّ القديم لها، ثمّ يصل إلى نتيجة هي «...تغليب الروح الذكوريّة في علاقة الفقه الإسلاميّ التاريخيّ بالمرأة ونظرته إليها، حتّى تحوّلت العادات العربيّة المتعلّقة بها إلى دين، وأصبحنا نرى مصطلحات تقوم عليها حياة العرب الاجتماعيّة والأخلاقيّة...، وهي مصطلحات لا نجدها أبدًا في الذكر الحكيم؛ لأنّها مفاهيم محلّيّة زمانيّة ومكانيّة»[2]، لا يخفى أنَّ الحجاب كان موجودًا في الديانات القديمة والثقافات القَبَليّة، والإسلام لا يدّعي أنَّه أوّل من فرض الحجاب، ولكن مفهومه يختلف عنه في الديانة الإسلاميّة، فمثلاً الزرادشتيّة كانت ترى أنَّ المرأة كائن غير طاهر؛ لذا فإنَّ أنفاسها تدنّس النار المقدّسة؛ لذا عليها أنْ ترتدي الحجاب، بخلاف

١- شحرور، محمّد، نحو أصول جديدة في الفقه الإسلاميّ، ٣٣٧.
٢- م.ن، ٣٥٩.

الإسلام فهو يرى أنَّ المرأة كائن نفيس وجوهرة ثمينة؛ لذا يسترها بالحجاب، وشتان بين الفلسفتين! فالأولى فيها حطّ وامتهان والثانية تكريم وارتفاع شأن.

وهنا يظهر سير روَّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة على الخطوط المرسومة لهم من قبل المستشرقين، ناسجين وراءهم سلطة استشراقيّة واضحة المعالم، فالمتأمّل في تلك الدراسة يقف على أنَّ هناك تشجيعًا من قبل المستشرقين لبعض المفكّرين العرب بغية حمل الروح الاستشراقيّة من حيث لا يشعرون عبر السفر إلى البلاد الغربيّة، كما حصل مع الشيخ الطهطاوي، وعلي مبارك والتأثّر بالحياة الغربيّة ومفاتنها، ثمّ نقلها إلى المجتمع الإسلاميّ لإحداث التغيير المطلوب، وإنَّ هناك توجّهًا استشراقيًّا لمحاولة تغيير الفقه الإسلاميّ عبر التأثير على شخصيّات الفكر الإسلاميّ كما حصل مع الشيخ محمّد عبده ومناداته بإيقاف الزواج المتعدّد تأثّرًا بأفكار المستشرقين، أو عبر تحريك بعض المفكّرين ممن سعى إلى مناقشة بعض التشريعات الاجتماعيّة على وفق المناهج والرؤى الغربيّة.

الخاتمة

الخاتمة وأهمّ النتائج

بعد وصول رحلة البحث إلى ختامها، نحمد الله على اللطف والعناية الإلهيّة التي رافقت الباحث في مسيرته التي تعدّ وقفة دفاع عن الكتاب العزيز ضدّ المشكّكين وأعداء الإسلام، وهنا لا بدّ من عرض أهمّ ما توصّل إليه من نتائج، وذلك على النحو الآتي:

أوّلًا: لقد ثبت للباحث أنَّ هناك سلطة استشراقيّة وتأثيراً مقصودًا يمارس في كلّ مفاصل الدراسات القرآنيّة المعاصرة من قبل روّاد الفكر الاستشراقيّ ومؤسّساته، سواء أكانت مؤسّساتيّة أو جوهريّة أو تلاؤميّة أو غيرها.

ثانيًا: لقد توصّلت الدراسة إلى أنّ بعض أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة قد تفوّقوا على أساتيذهم المستشرقين في التعسّف والإفراط في دراسة المباحث القرآنيّة على الطريقة الغربيّة عبر تكرار الآراء الاستشراقيّة بحلل عصريّة؛ بل حتّى أنَّهم نافوا عليهم أحيانًا في تبنّي آراء غريبة غفل المستشرقون أنفسهم عن الالتفات إليها؛ لأنَّهم أبناء تراث، مما جعلهم أوفياء في حمل السلطة.

ثالثًا: لقد اعتمد المستشرقون في إرساء سلطتهم في الحقل القرآنيّ المعاصر على أمرين أساسيّين، الأوّل: هو العمل على زعزعة وتغيير الجانب الفكريّ في الوسط العلميّ الدارس للنصّ القرآنيّ، سعيًا إلى إبعاد الجانب العقديّ عن دراسة النصّ، فكانت التيّارات الفكريّة الغربيّة كالعلمانيّة والماركسيّة... وسيلتهم لذلك، والثاني: أنَّهم توجّهوا إلى العمل على الجانب المنهجيّ، فصبّت جهودهم على إقصاء المناهج الإسلاميّة وإحلال المناهج الغربيّة كالمناهج اللسانيّة والحفريّة...، مما يسهم في ترسيخ سلطتهم بقوّة.

رابعًا: لم يقف الفكر الاستشراقيّ مكتوف الأيدي بعد بثّ ركائز السلطة وأسسها في الفكر الحداثيّ، بل أمدّها بما يعضدها ويقوّيها، وهي التقنيات والأساليب التي

اعتمدها أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة في بحوثهم، كتقنية التوفيد والتسييس وغيرها وأسلوب الانتقاء والإسقاط وغيره، مما يجعل الفكر الاستشراقيّ متابعًا وراعيًا لكلّ الدراسات التي تصدر عن أرباب الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

خامسًا: لقد ثبت في البحث أنَّ هناك منهجًا جديدًا ابتكره المستشرقون في الدراسات القرآنيّة المعاصرة، وهو الإصرار على تبنّي رأي أو فكرة وتكرارها من قبل جميع المستشرقين حتّى يتمّ ترسيخ هذه الفكرة في الدرس القرآنيّ المعاصر وتصبح من المسلّمات؛ وذلك بسبب كثرة ممارستها من قبل المستشرقين في طريقة ذكيّة لتثبيت سلطتهم.

سادسًا: لم يتمكّن المستشرقون من بثّ سلطتهم مباشرة في الوسط العلميّ الإسلاميّ وتغيير ما يريدون تغييره لأسباب عدّة، منها: الثقل الفكريّ السيئ الذي حظيت به كلمة الاستشراق، وجهلهم بكثير من مداخل التراث الإسلاميّ كاللغة، والمذاهب، وغيرها، فحاولوا أنْ يخلقوا جيلاً من أبناء التراث نفسه ينوب عنهم في تلك المهمّة، وهذا ما حدث بالفعل.

سابعًا: إنَّ المتأمّل في نتاج روّاد الدراسات القرآنيّة المعاصرة يجد أنَّها تقسم على قسمين؛ الدراسات التي صدرت من الحداثيّين المتأثّرين بالمستشرقين مباشرةً، أي تلامذة المستشرقين والدارسين في الجامعات الغربيّة، والدراسات التي صدرت من الحداثيّين المتأثّرين بالجيل الأوّل، وهي بهذا على مستويين.

ثامنًا: يظهر للمتأمّل في هذه الدراسة أنَّ هناك عمليّة ممنهجة ومقصودة من قبل المستشرقين في محاولة لسحب التجربة الغربيّة وتطبيقها على التراث الإسلاميّ بغية الحصول على النتائج نفسها، أي انسلاخ الشعوب الإسلاميّة عن التديّن والتوجّه نحو الحياة المدنيّة أسوة بالشعوب الغربيّة.

التوصيات

أوّلًا: يوصي الباحث بالاهتمام بالبحوث التي تُعنى برصد حركة الفكر الاستشراقيّ وتوجّهاته العصريّة وكتاباته الحديثة؛ لأنَّها تجعل الباحث الإسلاميّ في حالة وعي تامّ بما يُكتب عن تراثه الدينيّ في الدوائر المعرفيّة في الغرب.

ثانيًا: من أهمّ ما يوصي الباحث هو الاهتمام بإعمال الترجمة في المضمار الاستشراقيّ للوقوف على أهمّ الدراسات الاستشراقيّة الحديثة التي تعنى بالتراث الإسلاميّ، لا سّيما كون تلك الدراسات مدعومة دوليًّا، وبالتالي يتمّ الوقوف على أغراض تلك المؤسّسات والدول التي وراءها.

ثالثًا: لا بدّ من إنشاء مؤسّسة مرجعية الكترونية لحصر الدراسات الغربيّة حول التراث الإسلاميّ وفهرستها على اساس الانصاف وعدمه ليتسنى للباحثين الاستفادة من التراث الغربيّ المنصف وتوظيفه في الردّ على المغرضين، وكذلك الدراسات الحداثيّة التي تبنّت الطروحات الغربيّة ذاتها، حتّى يتسنّى للباحثين أرشفة أعمالهم وضبطها في إطار تلك المؤسّسات.

رابعًا: يرى الباحث ضرورة وضع مادّة تُعنى بالاستشراق والحداثة في مقرّرات كلّيّة العلوم الإسلاميّة، لاسيّما في الدراسات الأوّليّة؛ لتكون الفرصة سانحة لبناء باحثين جدد في هذا المضمار.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أوّلًا: المصادر العربيّة

١. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط: المكتبة الإسلاميّة للطباعة، القاهرة - مصر، لا ط، ١٩٦٠م.

٢. ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم المقاييس اللغة: مكتب الاعلام الإسلاميّ، قم - ايران، ط١، ١٤١٤هـ.

٣. ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة: تحقيق أحمد بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، بلا ط، ١٤١٨هـ.

٤. ابن قتيبة، تاويل مشكل القرآن: شرحه أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣م.

٥. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: جمعية إحياء التراث الإسلاميّ، الكويت، ط١، ١٩٩٦م.

٦. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٧. أبو السعود، عباس، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة: عباس أبو السعود، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧٠م.

٨. أبو ديب، كمال، جدليّة الخفاء والتجلّي: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٩.

٩. أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الدينيّ رؤية نقديّة: دار المنتخب العربيّ، لبنان، ط٢، ١٩٩٢م.

١٠. أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م.

١١. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٢. أبو ليلة، محمد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقيّ دراسة تحليلية نقديّة: دار النشر للجامعات، مصر، ط ١، ٢٠٠٢م.

١٣. أحمد دياب، محمد، أضواء على الاستشراق والمستشرقين: الأهرام للنشر، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٨م.

١٤. أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب تأصيل الأصول: دار العودة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٧م.

١٥. الأراكاني، عمار بن محمد، حرب المصطلحات: جولة حول إحدى تقنيات الحداثيّين في أطروحاتهم: مركز سلف للبحوث، السعوديّة، لا ط، لا ت.

١٦. أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتوحيدي: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٧م

١٧. أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

١٨. أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠١م.

١٩. أركون، محمد، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخيّ نقديّ: ترجمة محمود عزب، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

٢٠. أركون، محمّد، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحيّة، الغرب: دار الساقي، بيروت لبنان، ط٣، ١٩٩٦م.

٢١. أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد: ترجمة: هاشم صالح، المؤسّسة الوطنية للكتاب، لافوميك، لا ط، ١٩٩٣م.

٢٢. أركون، محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٢٣. أركون، محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

٢٤. أركون، محمّد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر: دار الطليعة، ط١، ٢٠١٠م.

٢٥. أركون، محمّد، تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٦. أركون، محمد، قراءات في القرآن: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠١٧م.

٢٧. أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الدينيّ كيف نفهم الإسلام اليوم: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.

٢٨. أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩١م.

٢٩. أركون، محمّد، نافذة على الإسلام: ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٣٠. أسد، محمّد، الإسلام على مفترق طرق: ترجمة الدكتور عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، مطبعة العلوم، ١٩٨٧م.

٣١. الأسعد، محمّد، بحثًا عن الحداثة: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت - لبنان، لا ط، ١٩٨٦م.

٣٢. إسماعيل، شعبان، كتاب رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، لا ت

٣٣. الأسود صادق، علم الاجتماع السياسيّ أسسه أبعاده: مطبعة دار الحكمة، بغداد ١٩٩٠م.

٣٤. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن: دار القلم الشاميّة، بيروت - دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

٣٥. أصول الشريعة محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط٤، ١٩٩٤م.

٣٦. إمام، إمام عبد الفتاح، الطاغية دراسة فلسفيّة لصور الاستبداد السياسيّ: سلسلة عالم المعرفة مارس آذار، ١٩٩٤م.

٣٧. أمين أحمد، دلائل المعجزات: ابن كثير، تحقيق: أحمد المكتبة الوقفيّة، لا ط، لا ت.

٣٨. أمين، أحمد، ضحى الإسلام: مؤسّسة هنداوي، القاهرة - مصر، لا ط، ٢٠١٢م.-

٣٩. أمين، قاسم، تحرير المرأة: مؤسّسة هنداوي - مصر، لا ط، ٢٠١٢م.

٤٠. الأنصاريّ، أبو بكر محمّد بن أحمد القرطبي، الجامع البيان لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنته من السنّة وآي الفرقان: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م.

٤١. أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى السيميوطيقا مقالات مترجمة ودراسات: إشراف قاسم سيزا ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصريّة، القاهرة - مصر، طبعة دار العالم العربيّ لا ت.

٤٢. الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة صياغة جديدة: عبد الله العروي، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٥م.

٤٣. بالعيد، الصادق، القرآن والتشريع: مركز النشر الجامعي، تونس، لا ط، ١٩٩٩م.

٤٤. البخاري، محمّد بن إسماعيل، الجامع الصحيح: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، لا ط، لا ت.

٤٥. بخت، محمد مهد، الإسلام في مواجهة الغزو الفكريّ الاستشراقيّ والتبشيريّ: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١، ٢٠١١- ٢٠١٢م.

٤٦. بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلاميّ منذ البداية حتّى نهاية القرن الثاني: وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م

٤٧. بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه: المدبولي الصغير، القاهرة، ط١، لا ت.

٤٨. بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن محمّدﷺ ضدّ المنتقصين من قدره: ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالميّة للكتب والنشر، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

٤٩. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٤م.

٥٠. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٩٣م.

٥١. البروجرديّ، آقا حسين الطباطبائيّ، جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة: الناشر: إسماعيل المعزى الملايري، طبعة مهر، قم ١٤١٢هـ.

٥٢. البستاني، محمود، التفسير البنائيّ للقرآن الكريم: مؤسّسة الطبع التابعة للأستانة الرضويّة المقدّسة - مشهد - إيران، ط١، ١٤٢٢هـ.

٥٣. بشور، وديع، الميثولوجيا السوريّة أساطير ارام: مؤسّسة فكر للأبحاث والنشر، لبنان، ط١، ١٩٨١م.

٥٤. البعلبكي، منير، أعلام المورد: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٢م.

٥٥. البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: دار إحياء التراث العربيّ - بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٥٦. بني عامر، محمد أمين حسن محمد، المستشرقون والقرآن الكريم: دار الأمل، الأردن، ط١، لا ت.

٥٧. بنين، أحمد شوقي، دراسات في علم المخطوطات والبحث الببلوغرافي: المطبعة والوراقة الوطنيّة، مراكش المغرب، ط٢، ٢٠٠٤م.

٥٨. بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنيّة عند محمّد أركون تحليل ونقد: منشورات الزمن، الدار البيضاء -المغرب، لا ط، ٢٠١٠م.

٥٩. تزيني، طيب، النصّ القرآنيّ امام إشكاليّة البنية والقراءة: دار الينابيع، دمشق، سوريا، ط٢، ٢٠٠٨م.

٦٠. تفسير الإمام الحسن العسكري: المنسوب للإمام الحسن العسكري، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي قم المقدّسة، مطبعة مهر، ط١، ١٤٠٩هـ.

٦١. التونسي، إبراهيم المارغيني، دليل الحيران على مورد الضمان: دار الحديث، القاهرة، لا ط، لا ت.

٦٢. تيلوين، مصطفى، مدخل عام في الأنثروبولوجيا: دار الفارابي ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط١، ٢٠١١م.

٦٣. الجابري، محمد عابد، الحداثة والتراث دراسات ومناقشات: مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

٦٤. الجابري، محمد عابد، العقل السياسيّ العربيّ: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٥، ٢٠٠٤م.

٦٥. الجابري، محمّد عابد، بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة: مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٦م.

٦٦. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربيّ: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الدار البيضاء، ط١٠، ٢٠٠٩م.

٦٧. الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم: دار النشر المغربيّة- الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٩م.

٦٨. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٦٩. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط٦، ١٩٩٣م.

٧٠. الجباوي، علي، علم الأناسة: منشورات جامعة دمشق، بلا ط، ١٩٩٧م.

٧١. جدعان، فهمي، المحنة بحث في جدليّة السياسيّ والدينيّ في الإسلام: دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م.

٧٢. الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن: مركز البحوث الإسلاميّة، ليدز - بريطانيا، ط١، ٢٠٠١م.

٧٣. جريشة، علي، الاتجاهات الفكريّة المعاصرة: دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط١، ١٩٨٦م.

٧٤. الجزري، أبو الحسن علي بن محمد، المعروف بابن الاثير، أسد الغابة في تمييز الصحابة: دار ابن حزم، ط١، ٢٠١٢م.

٧٥. جعيط، هشام، السيرة المحمّديّة تاريخ الدعوة المحمّديّة في مكة: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

٧٦. جعيط، هشام، الوحي والنبوّة: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠م.

٧٧. جعيط، هشام، في السيرة النبوية - الوحي والقرآن والنبوّة: دار الطليعة، لبنان،ط٢، ٢٠٠٠م.

٧٨. جعيط، هشام، في السيرة النبويّة تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

٧٩. الجواهري، محمد، المفيد من معجم رجال الحديث: مكتبة الشيعة الإلكترونيّة، ط٢، ١٤٢٤هـ.

٨٠. الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد، الموضوعات: تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفيّة بالمدينة المنورة، ط١، ١٩٩٦م.

٨١. الجوزية، ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد: تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، لا ط، ١٣٢٤هـ.

٨٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط٤، ١٤٠٧هـ.

٨٣. الحاج، أنسي، خواتم: دار رياض الريس للنشر، لندن - قبرص، ط١، ١٩٩١م.

٨٤. الحاج، سالم ساسي، الظاهرة الاستشراقيّة واثرها على الدراسات الإسلاميّة: مركز دراسات العالم الإسلاميّ، ط١، ١٩٩١م.

٨٥. حامد، علاء، مسافة في عقل رجل: كتاب إلكترونيّ، لا د، لا ط، لا ت.

٨٦. الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع: كتاب إلكتروني.

٨٧. الحرّاني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلاميّ (التابعة) لجماعة المدرّسين، قم، ط٢، ١٤٠٤ هـ.

٨٨. حرب، علي، الممنوع والممتنع نقد الذاكرة المفكّرة: المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت -لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

٨٩. حرب، علي، فتوحات العولمة ومأزق الهويّة: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء - المغرب، ط٢، ٢٠٠٤م.

٩٠. حرب، علي، نقد الحقيقة: المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت لبنان، ط٤، ٢٠٠٥م.

٩١. حرب، علي، نقد النصّ الدينيّ: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣م.

٩٢. حرب، علي، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.

٩٣. حسن، عباس، النحو الوافي: دار المعارف، مصر، ط١٥، لا ت.

٩٤. حسين، طه، في الشعر الجاهليّ: مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط١، ١٩٢٦م.

٩٥. حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر: مؤسّسة هنداوي، القاهرة - مصر، لا ط، ٢٠١٤م.

٩٦. حسين، محمد محمد، الاتجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر: مكتبة الآداب القاهرة - مصر، ط٢، ١٩٦٨م.

٩٧. الحكيم، كاظم جواد، أثر الاستشراق في الفهم الحداثيّ لمباحث تاريخ القرآن وعلومه: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف، ط١، ٢٠٢١م.

٩٨. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، مؤسّسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف مطبعة النخيل، ط٥، ٢٠١٠م

٩٩. الحمد، عانم قدوري، رسالة في تصحيح بعض ما وقع من أوهام في كتاب الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح: معهد المخطوطات العربيّة، لا ط، ٢٠١٨م.

١٠٠. حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة من البنيويّة إلى التفكيك: عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨.

١٠١. حميد، سمير، الهرمينيوطيقيا والنصّ القرآنيّ نقد وتجريح: دار البيارق، عمان - الأردن، لا ط، لا ت.

١٠٢. الحميريّ، أبو محمّد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبويّة: حقّقه وعلّق عليه محمّد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، لا ط، ١٩٦٣م.

١٠٣. حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم: مؤسّسة هنداوي، القاهرة - مصر، لا ط، ٢٠١٧م.

١٠٤. حنفي، حسن، دراسات اسلامية: مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، لا ط، لا ت.

١٠٥. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين: مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١ ١٩٨٨م.

١٠٦. حنفي، مصطفى، النزعة الإنسانيّة وارث الأنوار: أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، لا ط، ٢٠١٤م

١٠٧. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانيّة وموقف الإسلام منها: حمود الرحيلي، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، بلا ط، ١٤٢٢هـ، المكتبة الشاملة.

١٠٨. حوراني، ألبرت، الفكر العربيّ في عصر النهضة: ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت –لبنان، لا ط، لا ت..

١٠٩. حويه، محمد عمر، نزول القرآن الكريم وتاريخه وما يتعلق به: مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، لا ط، لا ت

١١٠. الحيلالي، مفتاح، الحداثيّون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة: دار النهضة العربيّة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

١١١. الخالدي، محمود عبد المجيد، قواعد نظام الحكم في الإسلام: مكتبة المحتسب، لا ط، ١٩٨٣م.

١١٢. الخربوطلي، علي حسني، الإسلام والخلافة: دار بيروت للطباعة والنشر، لا ط، ١٩٦٩م.

١١٣. الخربوطلي، علي حسني، المستشرقون في التاريخ الإسلاميّ: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب - مصر لا ط، ١٩٨٨م.

١١٤. الخضري، أنور بن قاسم، آثار ونتائج الانحرافات الفكريّة والإلحاد أنموذجًا: رابطة العالم الإسلاميّ، مكّة المكرّمة، لا ط، لا ت.

١١٥. الخطيب، حكمت صباغ، في معرفة النصّ، دراسات في النقد الأدبيّ: دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، لا ط، ١٩٨٣م.

١١٦. خلف الله، محمد أحمد، لفنّ القصّصيّ في القرآن الكريم: دار سيناء، مصر، ١٩٩٩م.

١١٧. خلوف، أنور، القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقليّ: دار حوران، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

١١٨. خليفة، محمد حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدّس: كتاب إلكترونيّ.

١١٩. خليفة، محمد، الاستشراق والقرآن العظيم: ترجمة: مروان عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م

١٢٠. خليل، خليل، أحمد، موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط ١،٢٠٠١م.

١٢١. الخولي، أمين، عن القرآن الكريم في التنوير الإسلاميّ: مطبعة نهضة مصر، ٢٠٠٠م.

١٢٢. الخوئي، السيّد أبو القاسم بن علي أكبر، البيان في تفسير القرآن: دار الزهراء للطباعة والنشر، ط ٤، ١٩٧٥ م.

١٢٣. خير بك، كمال، حركيّة الحداثة في الشعر العربيّ المعاصر: دار الفكر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٦م.

١٢٤. دراز، محمد عبد الله، الدين: مؤسّسة هنداوي للثقافة والتعليم، مصر، ط١، ٢٠١٢م.

١٢٥. دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم: دار القلم، بيروت - لبنان، ط دار القلم، ١٩٨١م.

١٢٦. الدريس، خالد، العيوب المنهجيّة في كتابات المستشرق شاخت المتعلّقة بالسنّة النبويّة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بالمدينة المنورة، لا ط، لا ت.

١٢٧. دكروب، محمود، شخصيّات وأدوار في الثقافة العربيّة: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٢٨. الدميجي، صالح عمر محمد، موقف الليبراليّة في البلاد العربيّة من محكمات الدين دراسة تحليليّة نقديّة: مكتبة الملك فهد، السعوديّة، ط١، ١٤٣٣هـ.

١٢٩. الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٢م.

١٣٠. الذهبيّ، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء: مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨١م.

١٣١. ذويب، حماد، جدل الأصول والواقع: تقديم: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلاميّ، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

١٣٢. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح: ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة - بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٤ م.

١٣٣. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ط ١، ١٩٩٠-م.

١٣٤. رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: دار طيبة، الرياض، ط١، لا ت.

١٣٥. الرضي، الشريف، نهج البلاغة: شرح محمد عبدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، مطبعة الاستقامة، لا ت.

١٣٦. الرغيني، محمد، محاضرات في السيمولوجا: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، لا ط، ١٩٨٧م.

١٣٧. رفاعية، ياسين، رفاق سبقوا: دار رياض الرئيس للنشر، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

١٣٨. الرماح، إبراهيم بن عبد الله، الإنسانويّة المستحيلة إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر: دار وقف دلائل للنشر، الرياض، ط١، ١٤٣٩هـ.

١٣٩. الرومي، فهد بن عبد الرحمن، دراسات في علوم القرآن: المكتبة الشاملة، ط ١٢، ٢٠١٠م.

١٤٠. الريسوني، قطب، النصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبّرالقرآنيّ: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب، ط١، ٢٠٢٩م.

١٤١. الريشهري، محمد، موسوعة الإمام عليّ في السنّة والتاريخ: دار الحديث للطباعة، ط٢، ١٤٢٥هـ

١٤٢. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة: تحقيق: دار الحديث، الناشر دار الحديث، قم - ايران، ط١، لا ت.

١٤٣. الزرقاني، محمّد بن عبد العظيم، مناهل العرفان: تحقيق: فؤاد احمد زمرلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

١٤٤. الزركلي، خير الدين، موسوعة الأعلام: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط١٥، ٢٠٠٢م.

١٤٥. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاريّ: دار المعارف - القاهرة - مصر، دار المعارف، ١٩٩٧م.

١٤٦. زكريا، فايد، العلمانيّة النشأة والأثر: دار الزهراء للأعلام العربيّ، مصر، ١٩٩٩م.

١٤٧. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ.

١٤٨. زناتي، أنور محمود، معجم افتراءات المستشرقين: جامعة عين شمس - مصر، لا ط، لا ت.

١٤٩. الزنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن: تقديم: أحمد أمين، منظّمة الإعلام الإسلاميّ قسم العلاقات الدوليّة، طهران - إيران، لا ط، ١٤٠٤هـ.

١٥٠. الزيادي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه وسائله دراسة تطبيقيّة حول منهج الغربيّين في دراسة ابن خلدون: دار قتيبة - بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

١٥١. زيدان، جرجي، مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر: الطبعة الثالثة، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٢٢م.

١٥٢. سالم، جمعة حمدي، رسم المصحف الشريف في كتاب تاريخ القرآن لنولدكه وتلامذته دراسة نقديّة: كتاب إلكترونيّ، لا ط، ٢٠١٨م.

١٥٣. السامرائي، فاضل صالح، نبوّة محمد من الشك إلى اليقين: مكتبة القدس، بغداد، ومكتبة البشائر، عمان، لا ط، لا ت.

١٥٤. السباعي، مصطفى، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ: لا ط، المكتب الإسلاميّ، لا ت.

١٥٥. السبحاني، جعفر، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: دار الولاء، بيروت - لبنان، لا ط، ٢٠٠٤م،

١٥٦. السرحاني، محمد بن سعيد، الأثر الاستشراقيّ في موقف محمّد أركون من القرآن الكريم: مجمع الملك فهد، لا ط، لا ت.

١٥٧. سرور، هيثم طلعت علي، موسوعة الردّ على الملحدين العرب: كتاب إلكترونيّ.

١٥٨. سروي، فاطمة، التفسير الاستشراقيّ للنص القرآنيّ في النصف الثاني من القرن العشرين: ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسيّة المقدّسة،ط١، ٢٠٢٠م.

١٥٩. السعداوي، نوال، المرأة والدين والأخلاق: هبة رؤوف، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٠م،

١٦٠. سعيد، إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق: ترجمة: محمد عناني رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

١٦١. السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثيّ للتراث التقنيات والاستمدادات: دار الحضارة، الرياض - السعودية، ١٤٣٥هـ.

١٦٢. سلام، محمد زغلول، النقد الأدبي المعاصر، البنيويّة وما بعدها: منشأة المعارف للطباعة والنشر، مصر، لا ط، ٢٠٠٧م.

١٦٣. سلطان، حامد، أحكام القانون الدوليّ في الشريعة الإسلاميّة: دار النهضة العربيّة، لا ط، لا ت.

١٦٤. سليم، شاكر، قاموس الانثربولوجيا: جامعة الكويت، ط١، ١٩٨١م.

١٦٥. سليمان بن صالح، الليبراليّة وموقف الإسلام منها: الخراشي، لا د، لا. ط، ١٤٩٢هـ.

١٦٦. السليني، نائلة، تاريخيّة التفسير القرآنيّ: المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢م.

١٦٧. سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربيّ المعاصر: دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، لا ط، ١٩٩٨م.

١٦٨. السيّد الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: مكتبة الشيعة، ط٥، ١٤١٣هـ.

١٦٩. سيد القمني، الأسطورة والتراث: مؤسّسة هنداوي، القاهرة - مصر، لا ط، ٢٠١٧م.

١٧٠. السيد، لطفي، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع: القاهرة، لا ط، ١٩٦٣م.

١٧١. السيف، خالد عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربيّ المعاصر دراسة نقديّة إسلاميّة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعوديّة، ط٣، ٢٠١٥م.

١٧٢. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن: تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، لا ط، ١٩٧٤م.

١٧٣. الشافعي، منى محمّد بهي الدين، التيّار العلمانيّ الحديث وموقفه من القرآن الكريم عرض ونقد: دار اليسر، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٧٤. شاكر، محمود، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، لا ط، ١٩٩٧م.

١٧٥. شبستري، محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين: منشورات طرح نو، طهران، لا ط، ٢٠٠٠م.

١٧٦. شبستري، محمود، قراءة بشريّة للدين: تعريب أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

١٧٧. شحرور، محمد، القصص القرآنيّ قراءة معاصرة: دار الساقي، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

١٧٨. شحرور، محمّد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: الاهالي للطباعة والنشر، دمشق - سوريا، بلا. ط، بلا ت.

١٧٩. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط١، ٢٠٠٠م.

١٨٠. شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة دراسة تحليليّة نقديّة في النظريّات الغربيّة: الدار العربيّة للعلوم، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧م.

١٨١. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

١٨٢. الشرفي، عبد المجيد، الحداثة والإسلام: دار الجنوب للنشر، ط٣، ١٩٩٨م.

١٨٣. الشرفي، عبد المجيد، لبنات في المنهج وتطبيقه: دار المدار الإسلاميّ، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

١٨٤. شريح، محمود، توفيق صائغ سيرة شاعر ومنفى: رياض الريس للكتب، لا ط، ١٩٨٩م.

١٨٥. شريعتي، علي، الإنسان والإسلام: ترجمة عباس الترجمان، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير- بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٨٦. الشعراوي، محمد متولي، فقه المرأة المسلمة: المكتبة التُوفّيقية، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت

١٨٧. الشمري، رباح صعصع عنان، المهدي المنتظر رؤية استشراقيّة: ط١، ٢٠١٩م، مركز الدراسات الاستراتيجيّة - النجف الأشرف - العراق

١٨٨. الشمري، رباح صعصع، جمع القرآن عند المستشرقين جون جلكرايست أنموذجًا: دار الكفيل، كربلاء المقدّسة - العراق، ط١، ٢٠١٤م.

١٨٩. شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩١م .

١٩٠. الشملان، أسعد صالح، مفهوم الهيمنة دراسة في تحوّلات المفهوم: مجلّة دراسات، مجلد ١٩، عدد٤، أكتوبر ٢٠١٨م.

١٩١. الشهرستاني، علي، جمع القرآن نقد الوثائق وعرض الحقائق قراءة تحليليّة جديدة: المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، النجف الأشرف - العراق، لا ط، لا ت.

١٩٢. شوقي، رأفت، الإلحاد نشأته وتطوّره: دار الكتاب الحديث، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

١٩٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: مكتبة الشيعة الإلكترونيّة، طبعة منقّحة، لا ت.

١٩٤. الشيرازي، ناصر مكارم، موسوعة الفقه المقارن: مكتبة مدرسة الفقاهة إلكترونيّة، لا ط، لا ت

١٩٥. الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة: المكتبة الشاملة، لا ط، لا ت.

١٩٦. صالح، هاشم، الإسلام والانغلاق اللاهوتيّ: دار الطليعة، بيروت - لبنان،ط١، ٢٠١٠م.

١٩٧. الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول الحلقة الأولى: انتشارات دار الصدر، قم - ايران، ط ٨، ١٤٣٦هـ.

١٩٨. صدقي، محمد توفيق، كتاب مجلّة المنار - الإسلام هو القرآن وحده -: المكتبة الشاملة الحديثة، لا ط، لا ت.

١٩٩. الصعيدي، عبد المتعال، المجدّدون في الإسلام من القرن الأوّل إلى الرابع عشر: مكتبة الآداب، القاهرة، لا ط، ١٩٩٦م.

٢٠٠. الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة في الإسلام: دار المنتخب العربيّ، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٠١. الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنيّة: دار المؤرخ العربيّ، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٢٠٢. الصغير، محمد حسين، تاريخ القرآن: دار المؤرّخ العربيّ، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٠٣. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ: دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت - لبنان، لا ط، ١٩٨٢م.

٢٠٤. الضرر المعنويّ والتعويض عنه في القانون والقضاء الإداريّ المقارن دراسة تحليليّة مقارنة هيمن حسين أحمد، المركز العربيّ للنشر والتوزيع - القاهرة - مصر، لا ط، ٢٠١٨م.

٢٠٥. الطاهر، علي جواد، المفصّل في تاريخ العرب: دار الساقي، بيروت - لبنان، ط٤، ٢٠٠١م

٢٠٦. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٠٧. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم - ايران، لا ط، لا ت.

٢٠٨. الطبرسيّ، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن: حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء، قدم له السيّد محسن الأمين العاملي مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

٢٠٩. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: حقّقه نخبة من العلماء، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات بيروت – لبنان، ط بريل، ١٨٩٧م.

٢١٠. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

٢١١. طرابيشي، جورج، إشكاليّات العقل العربيّ: دار الساقي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

٢١٢. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦م.

٢١٣. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين: الناشر المرتضوي، طهران - ايران، ط ٣، ١٤١٧هـ.

٢١٤. الطعان، أحمد إدريس، العلمانيّون والقرآن الكريم: تقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٧م .

٢١٥. طلعتي، محمد هادي، الهيومانيّة دراسة تحليليّة نقديّة للأسس والجذور: تعريب علي حسن الهاشمي، المركز للدراسات الاستراتيجيّة.

٢١٦. الطماوي، أحمد حسين، الهلال مئة عام من التحديث والتنوير: دار الهلال، القاهرة مصر، ط دار الهلال، لا ت.

٢١٧. طه، محمود أحمد، الحماية الجنائيّة للعلاقة الزوجيّة دراسة مقارنة: دار الفكر والقانون، المنصورة – مصر، ط١، ٢٠١٥م.

٢١٨. الطهطاوي، رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، لاط، لا ت.

٢١٩. الطوسيّ، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربيّ، بروت - لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ

٢٢٠. الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، تحقيق وتصحيح: علي الخراساني وآخرون، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم- إيران، ط ١، ١٤٠٧هـ.

٢٢١. الطيب، مولود زايد، علم الاجتماع السياسيّ: منشورات جامعة السابع من إبريل، بنغازي - ليبيا، لا ط، لا ت.

٢٢٢. الظاهري، أبو عبد الرحمن بن عقيل، القصيدة الحديثة وأعباء التجاوز: مطبعة الفرزدق، الرياض - السعودية، ط١، ١٩٨٧م.

٢٢٣. الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، الفصل في الملل والاهواء والنحل: مكتبة الخانجي، القاهرة، لا ط، لا ت.

٢٢٤. عاشور، علي، النصّ على أمير المؤمنين، مكتبة الشيعة الإلكترونيّة، لا ط، لا ت.

٢٢٥. عاصم، داليا، مكتبة دار الهلال المستودع المعرفيّ لأقدم المؤسّسات الصحافيّة: مقال إلكترونيّ.

٢٢٦. عاطف، أحمد، النزعة الإنسانيّة دراسات في النزعة الإنسانيّة في الفكر العربيّ في العصر الوسيط: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٢٧. العاملي، محمّد بن الحسن الحر، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢٢٨. العاملي، مرتضى جعفر، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم مدخل لدراسة السيرة والتاريخ: دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٤، ١٤١٥هـ.

٢٢٩. عباد، الصاحب، المحيط في اللغة: عالم الكتاب، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٣٠. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٣١. عبد الرحمن، عبد الله محمد، النظريّة في علم الاجتماع: دار المعرفة الجامعية، مصر، لا ط، ٢٠٠٦م.

٢٣٢. عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٢، ١٥٧.

٢٣٣. عبد الرؤوف، محمود عوني، جهود المستشرقين في التراث العربيّ بين التحقيق والترجمة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة - مصر، ٢٠٠٤م.

٢٣٤. عبد العزيز، دنيا، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثة والأصولية: دار القبس للطباعة، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٣٥. عبد الكريم سروش، أحمد القبانجي، بسط التجربة النبويّة: دار الفكر الجديد، العراق، لا ط، ٢٠٠٦م.

٢٣٦. عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة: دار سينا للنشر، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٥م.

٢٣٧. عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة: دار سينا، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٢٣٨. عبد المحسن، عبد الراضي محمد، الرسول الأعظم في مرآة الغرب: ، رابطة العالم الإسلام، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

٢٣٩. عبد النور، جبور، المعجم الأدبي: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٩م.

٢٤٠. عبد الهادي، إحسان، مفهوم السلطة وشرعيّتها إشكاليّة المعنى والدلالة: كتاب إلكترونيّ، لا ط، لا ت.

٢٤١. عتر، حسن ضياء الدين، وحي الله حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنّة، نقض مزاعم المستشرقين: دار المكتبيّ، ط١، ١٩٩٩م.

٢٤٢. العجيري، عبد الله بن صالح، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد: مؤسّسة تكوين، ط٢، ٢٠١٤م.

٢٤٣. عدنني، إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر: منتدى العارف، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣ م.

٢٤٤. العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخيّ: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٦م.

٢٤٥. العروي، عبد الله، مفهوم الحرّيّة: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠١٢م.

٢٤٦. العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر، تهذيب التهذيب: الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٤م

٢٤٧. العسكري، أبو هلال حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة: دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ.

٢٤٨. العسكري، مرتضى، معالم المدرستين: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت لبنان، لا ط، لا ت.

٢٤٩. العشماوي، محمد سعيد، حقيقة الحجاب وحجّيّة الحديث: مكتبة مدبولي الصغير، ط١، ١٩٩٣م، ١٤ - ٦٤.

٢٥٠. العظم، صادق جلال، الإسلام والنزعة الإنسانويّة العلمانيّة: ترجمة فالح عبد الجبار، دار المدى، بغداد، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٥١. العظم، صادق جلال، ذهنية التحريم سليمان رشدي وحقيقة الأدب: دار المدى، ط١، ١٩٩٧م.

٢٥٢. العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر الغرب: دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٢٥٣. العقيقي، نجيب، المستشرقون: دار المعارف، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.

٢٥٤. علاء الدين، غسان محمد، النقد الأيديولوجيّ عند الطيّب تيزيني محمّد عابد الجابري أنموذجًا: العدد٩، السنة ٢٠١٩م.

٢٥٥. علال، خالد كبير، الأخطاء المنهجيّة والتاريخيّة في كتابات محمد أركون والجابري: كتاب إلكترونيّ، لا ط، لا ت.

٢٥٦. العلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة: تحقيق: إبراهيم بهادري، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم- إيران، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٥٧. العلاونة، أحمد إبراهيم، توشيح كتاب الأعلام: بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٤ هـ.

٢٥٨. العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة، مكّة المكرّمة، لا ط، لا ت.

٢٥٩. علي جريشة ومحمد شريف الزيبق، أساليب الغزو الفكريّ: دار الاعتصام، المدينة المنورة، ط٣، ١٩٧٩م.

٢٦٠. علي، محمد كرد، الإسلام والحضارة العربيّة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.

٢٦١. علي، هند مصطفى، قضايا المرآة في خطاب الاصلاح الحديث والمعاصر: مكتبة الإسكندريّة، بلا. ط ٢٠٠٩م.

٢٦٢. العليلي، حيدر مجيد حسين، الدراسات القرآنيّة عند المستشرق وليم ميور (الوحي والنبوّة أنموذجًا): المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، العتبة العباسيّة، النجف الأشرف، ط١، ٢٠٢١م.

٢٦٣. عماد، محمود، الدراسات القرآنيّة والفيلولوجيّ التاريخيّ النقديّ، انطلاق القرآن من التراث الكتابيّ وتغلغله فيه وهيمنته عليه لأنجيليكا نويفرت: ترجمة: محمد عبد الفتاح، مركز تفسير، كتاب إلكترونيّ.

٢٦٤. عمارة، محمد، الإسلام في عيون غربيّة بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء: دار الشروق، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

٢٦٥. عمارة، محمد، التأويل العبثيّ للنبوّة والوحي والدين: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط١، ٢٠١١م.

٢٦٦. عمارة، محمد، التفسير الماركسيّ للإسلام: دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٦٠م.

٢٦٧. عمارة، محمد، سقوط الغلوّ العلمانيّ: دار القاهرة للنشر، مصر، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٢٦٨. عواد، محمود، معجم الطبّ النفسيّ والعقليّ: دار أسامة، عمان - الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٦٩. عوض، إبراهيم، دائرة المعارف الاستشراقيّة أضاليل وأباطيل: مكتبة البلد الأمين، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٨م

٢٧٠. عوض، رمسيس، ملحدون محدثون معاصرون: دار سينا للنشر، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٨م.

٢٧١. عياض، القاضي، شرح الشفا: تحقيق عبد الله الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٢٧٢. عيسى، سيف علي، هذه هي الأحمدية القاديانية احذروها: دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، لا ط، لا ت.

٢٧٣. الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة: دار الأندلس الخضراء، جدة - السعودية، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٧٤. الغرناطي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الشهير بالشاطبي، الاعتصام: تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعوديّة، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٧٥. الغزالي، محمّد، الاقتصاد في الاعتقاد: مكتبة الحلبي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٧٦. الغصن، سليمان، إعادة قراءة النصّ الشرعيّ استهدافه في الفكر العربيّ المعاصر: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٠١٦ م.

٢٧٧. غلاب، محمد، نظرات استشراقيّة في الإسلام: دار الكتاب العربيّ للطباعة، القاهرة لا ط، لا ت.

٢٧٨. الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد: مركز الناقد الثقافيّ، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٨م .

٢٧٩. فاضل، جهاد، قضايا الشعر الحديث: دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٨٤م.

٢٨٠. الفتلاوي، حليم عباس، فهم علماء الديانة المسيحيّة للنصّ القرآنيّ وأثره في الفكر الحداثيّ دراسة نقديّة: دار الولاء للطباعة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٢١م.

٢٨١. فراستي، أمير حسن، التحريف في المخطوطات القرآنيّة دراسة لآراء أنيل بروبيكر في كتابه تصحيحات في المخطوطات القرآنيّة المبكرة: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسيّة المقدّسة، لا ط، لا ت.

٢٨٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين: دار الهجرة، قم - إيران، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٢٨٣. فرج، سيد أحمد، أدب نجيب محفوظ وإشكاليّة الصراع بين الإسلام والتغريب: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٠م.

٢٨٤. فضل، حسن عباس، قضايا قرآنيّة في الموسوعة البريطانيّة: دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن لا ط، لا ت.

٢٨٥. فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر: ميريت للنشر، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٨٦. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: دار الهجرة، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢٨٧. القارئ، حسان، أنسنة الوحي دراسة نقدية: مجلّة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد ٢، ٢٠١٠م.

٢٨٨. القاسم خالد، أخطاء ومفتريات دائرة المعارف الإسلاميّة الاستشراقيّة: دار الصميعي، الرياض، ط ١، ١٤٣١هـ.

٢٨٩. القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجه: مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١١هـ.

٢٩٠. القريشي، يوسف، عن نظريّة السلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السلطة السياسيّة ومصادرها والقيود عليها: يوسف القريشي، مركز إنماء للبحوث، بيروت لبنان، ط١، ٢٠١٩م.

٢٩١. القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة: تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - سوريا، لا ط، لا ت.

٢٩٢. قنواني، جورج، المسيحيّة والحضارة القرآنيّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٢٩٣. الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي: صحّحه وقدّم له وعلّق عليه حسين الأعلمي، منشورات مكتبه الصدر، طهران، ط٢، ١٤١٦هـ.

٢٩٤. كالو، محمد، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: تقديم أبو لبابة الطاهر صالح حسين، كتاب إلكترونيّ

٢٩٥. كامل، عبد العزيز، معركة الثوابت بين الإسلام والليبراليّة: كتاب إلكتروني، لا ط، لا ت.

٢٩٦. الكاندهلوي، محمد زكريا، الأبواب والتراجم لصحيح البخاري: دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، لا ط، لا ت.

٢٩٧. كتاب الأدب العربيّ المعاصر أعمال مؤتمر روما ١٩٦١، دار الشمال للطباعة، طرابلس - لبنان، ط١، ١٩٨١م.

٢٩٨. كتاب الادب العربيّ المعاصر أعمال مؤتمر روما ١٩٦١م، دار الشمال للطباعة، طرابلس - لبنان، ط١، ١٩٨١م.

٢٩٩. الكردي، محمد طاهر، تاريخ الخط العربيّ وآدابه: المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، ط١، ١٩٣٩م.

٣٠٠. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة: مؤسّسة هنداوي، القاهرة - مصر، بلا ط،٢٠١٧م.

٣٠١. الكليني، أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي: صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ط٣، ١٣٨٨هـ.

٣٠٢. الكوراني، علي، تدوين القرآن: دار القرآن الكريم، مطبعة باقري، ط١، بلا. ت

٣٠٣. الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسيّة: المؤسّسة العربيّة للدراسات وللنشر، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٣٠٤. كيشانة، محمود، لغة القرآن في منظور الاستشراق دراسة تقويميّة نقديّة: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستشراقيّة، النجف الأشرف، ط١، ٢٠٢١م.

٣٠٥. لواتي، آمال، قداسة النصّ القرآنيّ في ضوء التناصّ الحواريّ: جامعة الأمير عبد القادر، قسطنطينة.

٣٠٦. ماجد الجعافرة وآخرون، مرجعيّات في النقد والأدب واللغة: عالم الكتب الحديث، عمان - الأردن، ط١، ٢٠١١م.

٣٠٧. ماجي، زهرة، الطبيب والمريض وخطاب السلطة اللا متكافئ: ترجمة: الحبيب بن رحال السرغيني، مجلّة المناهل السنة ٢٥، ايار، عدد ٦٢-٦٣، ٢٠٠١م.

٣٠٨. المازندرانيّ، محمد بن علي بن شهر أشوب، مناقب آل أبي طالب: مؤسّسة علامة للنشر - قم – إيران، ط١، ١٤٢١هـ، ٨١/١.

٣٠٩. مبارك، صفوك حامد، موسوعة المفاهيم الإسلاميّة العامّة: كتاب إلكترونيّ منشور على المكتبة الشاملة الحديثة.

٣١٠. متوليّ، عبد الحميد، الوجيز في النظريّات والأنظمة السياسيّة ومبادئها الدستوريّة: المكتب العربيّ الحديث، لا ط، لا ت.

٣١١. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: مؤسّسة الوفاء، لبنان،ط٢، ١٩٨٣م.

٣١٢. مجموعة مؤلّفين، أنتوني جيدنز مقدّمة نقديّة في علم الاجتماع: مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦ م.

٣١٣. مجموعة مؤلّفين، قراءة في النصّ الدينيّ: الدار التونسيّة للنشر، ط٢، ١٩٩٠م.

٣١٤. مجموعة مؤلّفين، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة مادة صلاة: المكتبة الشاملة.

٣١٥. المحجوبي، إبراهيم، الرسم القرآنيّ بين التوقيف والاصطلاح: معهد المخطوطات العربيّة، لا ط، ٢٠١٨م.

٣١٦. محفوظ، نجيب، حول الدين والديمقراطيّة: الدار اللبنانيّة المصريّة، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

٣١٧. محمد أركون مكسيم رودنسون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.

٣١٨. محمد، إبراهيم علي أحمد، أسباب النزول بين علماء القرآن والحداثيّين: مجلّة كلّيّة أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، مصر، العدد ٤٠، ٢٠١٣م.

٣١٩. محمّد، محمد سالم، أسباب النزول بين الفكر الإسلاميّ والفكر العلمانيّ: دار الكتب المصريّة، القاهرة، لا ط، ١٩٩٦م.

٣٢٠. محمود، مصطفى، الماركسيّة والإسلام: دار المعارف، القاهرة - مصر، لا ط، ١٩٧٥م.

٣٢١. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين: دار الكتب العلميّة- بيروت – لبنان لا ط، لا ت.

٣٢٢. المسدي، عبد السلام، قضية البنيويّة دراسة ونماذج: دار امية للنشر، تونس، ط١، ١٩٩١م

٣٢٣. مسرحي، فارح، المرجعيّة الفكريّة لمشروع أركون الحداثيّ أصولها وحدودها دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة: جامعة باتنة، الجزائر، ٢٠١٠ م.

٣٢٤. المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة: دار الشروق، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٢٥. المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة تحت المجهر: دار الفكر، دمشق، ط٢٠٠٠،١م.

٣٢٦. مشكور، سامي شهيد، شهاب، جاسم علك، القداسة والتقديس عند أركون: مجلّة جامعة أهل البيت، العدد١٩ .

٣٢٧. المشهدي، الشيخ محمد بن محمد رضا القمي، كنز الدقائق وبحر الغرائب: تحقيق: حسين درگاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ - طهران - إيران، ط١، ١٩٩٠م.

٣٢٨. مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، طهران، لا ط، لا ت.

٣٢٩. مطبقاتي، مازن، الغرب في مواجهة الإسلام معالم ووثائق جديدة: مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، ط١، ١٩٨٩م.

٣٣٠. المطعني، عبد العظيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام: مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.

٣٣١. معرفة، الشيخ محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن: دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، لا ط، ٢٠١١م.

٣٣٢. معرفة، محمد هادي، شبهات وردود حول القرآن الكريم: مؤسّسة التمهيد، قم - ايران،ط٤، ٢٠٠٩م.

٣٣٣. مغنيّة، محمّد جواد، التفسير الكاشف: دار الأنوار للطباعة، تونس، ط٤، لا ت.

٣٣٤. المكيّ، تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي، الزهور المقتطفة من تاريخ مكّة المشرّفة: تعليق الدكتور علي عمر، مكتبة الثقافة الوطنيّة، ط١، ٢٠٠١م.

٣٣٥. المنجد، ماهر، الإشكاليّة المنهجيّة في الكتاب والقرآن دراسة نقديّة: مكتبة المهتدين الإسلاميّة، كتاب إلكترونيّ.

٣٣٦. منصور، أنيس، الخالدون مئة أعظمهم محمدﷺ: جدران المعرفة، مصر، لا ط، لا ت.

٣٣٧. مهدي، سامي، أفق الحداثة وحداثة النمط: دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، بلا.ط، ١٩٨٨م.

٣٣٨. الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالميّة للشباب الإسلاميّ، إشراف مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٢٠هـ.

٣٣٩. موسى، سلامة، حرّيّة الفكر وأبطالها في التاريخ: مؤسّسة هنداوي، القاهرة، بلا ط،٢٠١٥م.

٣٤٠. موسى، فرح، الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب دراسة وتحليل ومقارنة: دار الهادي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٣م.

٣٤١. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، مكيدة الماركسيّة والباطنية المعاصرة: دار القلم، دمشق - سوريا، ط ١، ١٩٩٧م.

٣٤٢. ناجي، عبد الجبار، التشيّع والاستشراق عرض نقديّ مقارن لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعيّة وأئمّتها: منشورات الجمل، بغداد – بيروت، ط١، ٢٠١١م.

٣٤٣. النجفي، العلامة عبد الحسين أحمد الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب: دار الكتاب العربيّ بيروت – لبنان، ط٣، ١٩٦٧م.

٣٤٤. الندوي، أبو الحسن علي، الصراع بين الفكرة الإسلاميّة والفكرة الغربيّة في الأقطار العربيّة: دار الندوة، لبنان، ط٢، ١٩٦٨م.

٣٤٥. الندوي، محمد تقي الأميني، عصر الإلحاد خلفيّته التاريخيّة وبداية نهايته: ترجمة مقتدى حسن ياسين، دار الصحوة، لا ط، لا ت

٣٤٦. النشمي، عجيل جاسم، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلاميّ: المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١، ١٩٨٤م.

٣٤٧. النصراوي، عادل عباس، إشكاليّة فهم النصّ القرآنيّ عند المستشرقين: دارالرافدين، لبنان - كندا، ط١، ٢٠١٦م.

٣٤٨. النملة، علي بن إبراهيم، كتاب المستشرقون والتنصير: المكتبة الشاملة، ط١، لا ت.

٣٤٩. النوبة، غازي، الفكر الإسلاميّ المعاصر دراسة وتقويم: دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٧م.

٣٥٠. النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الدينيّ: منشورات الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٣٥١. النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٠م.

٣٥٢. النيهوم، الصادق، إسلام ضدّ إسلام شريعة من ورق: رياض الريس للنشر، ط١، ١٩٩١م.

٣٥٣. النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر: دار رياض الريس، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٩٥م.

٣٥٤. النيهوم، الصادق، محنة ثقافة مزورة صوت الناس أم صوت الفقهاء: دار رياض الريس، لندن، لا ط، ١٩٨٧م.

٣٥٥. الهاشمي، علي حسن مطر، قراءة نقديّة في تاريخ القرآن للمستشرق تيودور نولدكه: دار الكفيل - كربلاء المقدّسة - العراق ط١، ٢٠١٤م.

٣٥٦. الهاشمي، محمد عادل، الإنسان في الأدب الإسلاميّ مكّة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعيّ، لا ط، ١٤٠٦هـ.

٣٥٧. الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس: تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، مكتبة الشيعة الالكترونيّة، لا ط، لا ت.

٣٥٨. الهيتمي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج: تحقيق: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٣٥٩. يحيى، محمد، جدليّة الخطاب والواقع: مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت - لبنان، لا ط، ٢٠٠٢م.

٣٦٠. يفوت، سالم، حفريّات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقيّ: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٨٩م.

٣٦١. يكن، زهدي، القانون الرومانيّ والشريعة الإسلاميّة: دار يكن للنشر، بيروت - لبنان، لا ط، ١٩٧٥م.

٣٦٢. اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلاميّ: مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤٢٠هـ.

ثانيًا: المصادر المترجمة

١. أثر العلم: برانتد راسل، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠٠٨م.

٢. إرادة المعرفة: ميشيل فوكو، ترجمة، جورج أني، ومطاع صفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت - لبنان، لا ط، ١٩٩٠م.

٣. استعمالات القرآن بوصفه كتابًا مخطوطًا: فرانسوا ديروش، ترجمة: سعيد البوسكلاوي، مجلّة ألباب، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٦، صيف ٢٠١٥م.

٤. أسس الليبراليّة السياسيّة: جون ستيورات مل، ترجمة: إمام عبد الفتاح وميشيل متياس، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة - مصر، لا. ط، ١٩٩٦م.

٥. الإسلام: بيتر هاينة، ترجمة: أسامة الشحماني، شرق غرب للنشر والتوزيع، بغداد- العراق، لا ط، ٢٠١١م.

٦. الإسلام الأسس: كولين تيرنر، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة سعود المولى، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.

٧. الإسلام العقيدة السياسة والحضارة: دومنيك سوردل، ترجمة: علي مقلّد، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٨م.

٨. الإسلام مرآة الغرب محاولة جديدة في فهم الإسلام: كارين أرمسترونغ، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد - دمشق – سوريا، لا ط، ٢٠٠٢م.

٩. الإسلام والعرب: روم لاندو، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت – لبنان، لا ط، ١٩٦٢م.

١٠. الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر: مونتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة - مصر، لا ط، ١٩٩٨م.

١١. أصول الفقه: جوزف شاخت، ترجمة: إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م.

١٢. أصول نقد النصوص ونشر الكتب: برجستر سر، ترجمة: محمد حمدي البكري، مطبعة دار الكتب، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٦٩م.

١٣. إعادة قراءة القرآن: جاك بيرك: ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب - سوريا، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٤. الإمام الثاني عشر: هنري كوربان، دار الهادي - بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

١٥. الانتربولوجيا السياسيّة: جورج بالانتيه، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، ١٩٨٦م.

١٦. الانثربولوجيا والاستعمار: جيرارد لكرك: ترجمة: جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٩٠م.

١٧. البحث الأحدث حول بناء القرآن: غيرهارد بويرينغ، ضمن كتاب القرآن في محيطه التاريخيّ، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ٢٠١٢م.

١٨. البراغماتيّة: وليم جيمس: ترجمة: وليد شحاتة، دار الفرقد، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠١٤م.

١٩. البطل وعبادة الأبطال: توماس كارليل، تعريب: محمد السباعي، المكتبة التجاريّة الكبرى، ط٣، مطبعة الأزهر، ١٩٣٠م.

٢٠. بؤس الأيديولوجيا: كارل بوبر، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٢م.

٢١. تاريخ الأدب العربيّ: كارل بروكلمان، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٦٨م.

٢٢. تاريخ التشريع الإسلاميّ: ن.ج. كولسون، ترجمة وتعليق: محمد أحمد السراج، مراجعة حسن محمود عبد اللطيف، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٢م.

٢٣. تاريخ الدولة العربيّة من ظهور الإسلام حتّى نهاية الدولة الأموية: يوليوس فلهاوزن، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.

٢٤. تاريخ الشعوب الإسلاميّة: كارل بروكلمان، ترجمة: نبيه فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيرت - لبنان، ط٧، ١٩٧٧م.

٢٥. تاريخ العرب العام: لويس سيديو، ترجمة: عادل زعيتر، ط، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٩٦٩م.

٢٦. تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: ت.ج.دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر القاهرة، ط٢، ١٩٤٨م

٢٧. تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: هنري كوربان، راجعه وقدم له: موسى الصدر، عويدات - بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٨م.

٢٨. تاريخ القرآن: ثيودور نولدكه، تعديل: فريدريش شفاللي، ترجمة: جورج تامر وآخرون، كونراد إدناور- بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٩. تاريخ الكتابة التاريخيّة: هاري ألمر بارنز، ترجمة: محمّد عبد الرحمن برج، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، سنة ١٩٨٤م.

٣٠. تاريخ حركة الاستشراق: يوهان فوك، ترجمة: عمر لطفي العالم دار المدار، ط٢، ٢٠٠١م.

٣١. تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتّى العصر الحديث: زلمان شازار، ترجمة أحمد محمود هويدي، راجعه: محمد حسن خليفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٣٢. تدوين القرآن: كانون سل، ترجمة: مالك مسلماني، كتاب الكتروني.

٣٣. ترجمة حياة جولد زيهر: جوزف سوموجي ضمن كتاب دراسات محمّديّة، ترجمة: الصديق بشير، مركز العالم الإسلاميّ لدراسة الاستشراق لا ط، لا ت.

٣٤. جاذبيّة الإسلام: مكسيم رودنسون، ترجمة الياس مرقص، دار التنوير، تونس، ط٢، ٢٠٠٥م.

٣٥. الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري: آدم متنز، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٥٧م.

٣٦. حضارة العرب: غوستاف لوبون: ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٧٩م.

٣٧. حول الدين: كارل ماركس فريدرك إنجلز، ترجمة ياسين حافظ، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨١ م.

٣٨. حياة محمّد: أميل درمنغم، ترجمة: محمد عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة - القاهرة - مصر، ط٢، ١٩٤٩م.

٣٩. حياة محمّد: واشنطن ايرفنج، ترجمة: علي حسني الخربوطلي، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٩٦ م.

٤٠. خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو: باري هندس، ترجمة: مرفت ياقوت، تقديم: ياسر قنصوه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٥م.

٤١. دائرة المعارف الإسلاميّة (مادّة محمّد): أف بول، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط١، ١٩٩٨م.

٤٢. الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة «المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه»: رودي باروت، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب - القاهرة – مصر، لا ط، ٢٠١١م.

٤٣. درس السيميولوجيا: رولان بارت، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، لا ط، ١٩٩٣م.

٤٤. الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلاميّة: سيرت. وأرنولد، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة العربيّة - مصر، لا ط، لا ت.

٤٥. دفاع عن الإسلام: لورا فيشيا فاغيليري، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ٥، ١٩٨١م.

٤٦. الذات عينها كآخر: بول ريكو، ترجمة: جورج زيناتي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٧. رأيهم في الإسلام: فيليب كاردينال ولوك باربولسكو، ترجمة: ابن منصور العبدالله، دار الساقي، بيروت - لبنان.

٤٨. رجل من طراز فريد: هنري كوريل، ترجمة: كميل داغر، دار النضال للطباعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٦م.

٤٩. رسالة في اللاهوت والسياسة: باروخ سبينوزا، ترجة وتقديم حسن حنفي، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف، القاهرة، لا ط، لا ت.

٥٠. السيمياء: بيير غيردو، ترجمة: أنطوان أبي زيد، مشورات عويدات، لبنان، ١٩٨٤م.

٥١. العرب في التاريخ: برنارد لويس، ترجمة: نبيه أمين فارس ومحمود يوسف، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٥٤م.

٥٢. العربيّة دراسات في اللغة واللهجات والأساليب: يوهان فوك، ترجمة عبد الحليم النجار، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

٥٣. العقيدة والشريعة: توماس ووكر، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، لا ط، لا ت.

٥٤. العقيدة والشريعة في الإسلام: جولدتسهير، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة - مصر، ط٢، لا ت.

٥٥. علم الاجتماع السياسيّ: فيليب برو، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

٥٦. علم اللغة العام: فرناند دي سوسير، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة، مالك المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد، لا ط، ١٩٨٥م.

٥٧. علم النصّ: جوليا كريستيفا، ترجمة، فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال، المغرب، ط٢، ١٩٩٧م.

٥٨. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: إميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، لا ط، ١٩٧٣م.

٥٩. العمى والبصيرة مقالات في بلاغة النقد المعاصر: بول دي مان، ترجمة سعيد الغانمي، المشروع القومي للترجمة، لا ط، ٢٠٠٠م.

٦٠. الغارة على العالم الإسلاميّ: أ.ل شاتليه، ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، العصر الحديث، القاهرة، ط١، ١٣٥٠هـ.

٦١. فقه اللغات الساميّة: كارل بروكلمان، ترجمة رمضان عبد التواب، جامعة الرياض، لا ط، ١٩٩٧م.

٦٢. في أصول الخطاب الجديد: مارك أنجينيو، ترجمة: وتقديم أحمد المديني، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ط٢، ١٩٨٩م.

٦٣. في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفيّة: هنري كوربان، ترجمة: ذوقان قرقوط، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٣م.

٦٤. قاموس أكسفورد المحيط: جويس هوكنز وآخرون، مراجعة وإشراف: محمد دبس، أكاديميا، بيروت لبنان، لا ت.

٦٥. القرآن نزوله تدوينه ترجمته تاثيره: بلاشير، نقله للعربيّة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٦٦. قصّة الحضارة: وول ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم محي الدين صابر، دار الجيل، بيروت - لبنان، لا ط، لا ت.

٦٧. القفص الذهبي دراسة في تاريخ السحر والدين: جيمس فريزر، ترجمة: نايف الخوص، دار الفرقد - دمشق - سوريا، ط١، ٢٠١٤م.

٦٨. الله في الفلسفة الحديثة: جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، مؤسّسة فرانكلين للطباعة، نيويورك - القاهرة، ١٩٧٣م.

٦٩. الله والإنسان في القرآن علم الدلالة القرآنيّ: توشيهيكو ايزوتو، ترجمة: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

٧٠. محمد رسول الله: اتين دينيه، ترجمة: عبد الحليم محمود، ومحمد عبد الحليم، كتاب إلكترونيّ لا ط، لا ت.

٧١. محمّد في مكّة: مونجمري وات، ترجمة: شعبان بركات، طبعة المكتبة العصريّة، صيدا - لبنان، لا ت.

٧٢. مختصر دراسة للتأريخ: أرنولد توينبي، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

٧٣. مدخل إلى علم الدلالة: بالمر فرانك: ترجمة: خالد محمود جمعة، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط١، ١٩٩٧م.

٧٤. مدخل إلى علم السياسة جان مينو، ترجمة، جورج يونس، عويدات، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٨٢م.

٧٥. مذاهب التفسير الإسلاميّ: إجناس جولدتسيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار اقرأ، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣م.

٧٦. مصادر الإسلام بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمدية: جون سي بلر، ترجمة مالك مسلماني، كتاب إلكترونيّ، لا ط، لا ت.

٧٧. المصادر الأصليّة للقرآن: سان كلير تسدال، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل بغداد - بيروت، ط١، ٢٠١٩م.

٧٨. معالم تاريخ الإنسانيّة: ويلز، ترجمة: عبد العزيز تُوفّيق، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٤م.

٧٩. معجم الإثنولوجيا والانتربولوجيا: بيار بونت وميشال إيزار واخرون، ترجمة: مصباح الحمد، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠١١م.

٨٠. المعجم النقديّ لعلم الاجتماع: بودون، ر. وبورّيكو، ترجمة: حليم حداد، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٨٦م.

٨١. مقالة في الإسلام: جرجس سال، تعريب: هاشم العربيّ، ط٣، ١٩١٣، مطبعة بولاق - مصر

٨٢. موسوعة لالاند الفلسفيّة: أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

٨٣. نظام الخطاب: ميشيل فوكو، ترجمة: محمد سبيلا، كتاب إلكترونيّ.

٨٤. نظرات في علاقات الفقه الإسلاميّ بالقانون الرومانيّ: كارلو نللو، منشور في المنتقى من دراسات المستشرقين: ترجمة صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥م.

٨٥. نظرة الغرب إلى الحجاب دراسة ميدانيّة موضوعيّة: كاثرين بولوك، ترجمة شكري مجاهد، العبيكان للنشر، الرياض - السعودية.

٨٦. النظم الإسلاميّة: موريس ديموميين، ترجمة: صالح الشمّاع وفيصل السامر، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٢م.

٨٧. النظم والفلسفة والدين في الإسلام: هاملتون جب، المركز العربيّ للكتاب، دمشق، لا ط، لا ت

٨٨. وثيقة السيمائيّة مدرسة باريس: جان كلود كوكي، ترجمة: رشيد بن مالك، مجلّة تجليات الحداثة، جامعة وهران، العدد٣، السنة ١٩٩٤م.

٨٩. وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلاميّ: هـ. ا. ر. جب وآخرون، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، لا دارنشر، لا ط، لا ت.

٩٠. يجب الدفاع عن المجتمع: ماكس فيبر، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

ثالثًا: الرسائل والأطاريح

٩١. إشكاليّة قراءة النصّ القرآنيّ في الفكر العربيّ المعاصر: نصر حامد أبو زيد نموذجًا، إلياس قويسم، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠٠٠م.

٩٢. البحث التفسيريّ عند الإماميّة في دراسات المستشرقين دراسة نقديّة: علي شاكر سلمان، رسالة ماجستير، كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة كربلاء، العراق، ٢٠٢٠م.

٩٣. ترجمة معاني ودلالات أسماء السور القرآنيّة من اللغة العربيّة إلى اللغة الفرنسيّة: ياسمين بحشاشي، رسالة ماجستير، جامعة الإخوة منتوري، الجزائر، ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م.

٩٤. جرجي زيدان روايات تاريخ الإسلام: هويدا محمد الريح، أطروحة دكتورا، جامعة الخرطوم، السودان، ٢٠١٠م.

٩٥. الحداثة في العالم العربيّ دراسة عقديّة: محمّد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعوديّة، ١٤١٤هـ.

٩٦. الخطاب النقديّ عند رولان بارت القراءة والكتابة: زهيرة شنيني، رسالة ماجستير، جامعة أم البواقي، الجزائر، ٢٠١١-٢٠١٢م

٩٧. الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألمانيّ: سحر الطريحيّ، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلّيّة الفقه، ٢٠١٢م.

٩٨. دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيّين: بدرية المهندي، رسالة ماجستير، جامعة قطر، ٢٠٢٠م.

٩٩. رسالة الاستشراق الأمريكيّ والسيرة النبويّة إرفنج أنموذجًا: سامي أحمد الزهو: رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تكريت، كلّيّة التربية، ٢٠٠٤م.

١٠٠. سيادة الدولة بين مفهومها التقليديّ وظاهرة التدويل: هاشم بن عوض بن أحمد آل إبراهيم، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، ٢٠١٣م.

١٠١. شبهات المستشرقين المتعلّقة بآيات الأحكام في القرآن الكريم دراسة وتحليل: سيد أحمد محمود أبو الحجاج، رسالة ماجستير، جامعة المنيا، كلّيّة العلوم، مصر، ٢٠٠٩م.

١٠٢. القرآن الكريم في الدراسات الحداثيّة: محمد أبو سجادة، رسالة ماجستير، جامعة باتنة، الجزائر، ٢٠٢٠-٢٠٢١م.

١٠٣. الليبراليّة الجديدة في العالم العربيّ: سمير عبد الرحمن شلالدة، رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت، فلسطين، ٢٠٠٨م، ١٩.

١٠٤. المقاربة السيمائيّة في تحليل الخطاب القرآنيّ محمّد أركون سورة الفاتحة أنموذجًا: هشام مداقين، رسالة ماجستير، جامعة المسيلة، الجزائر، ٢٠٠٩م - ٢٠١٠م.

١٠٥. موقف الحداثيّين العرب من القرآن الكريم وإعجازه زكي مصطفى محمد بشارة، أطروحة دكتوراه، كلّيّة الشريعة، جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٨م.

١٠٦. النص القرآنيّ دراسة بنيويّة: باب العياط نور الدين، أطروحة دكتوراه جامعة الحضارة، الجزائر، ٢٠١٤ - ٢٠١٥م.

١٠٧. النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة: أدونيس، دار الكتاب العربيّ، القاهرة - مصر، لا ط، لا ت.

١٠٨. النصّ القرآنيّ وآليّات الفهم المعاصر: حمادّيّ بو هواري، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣م.

١٠٩. نظريّة السلطة عند سقراط وأرسطو وافلاطون: مروة سعد حامد، رسالة ماجستير، كلّيّة الاداب، جامعة المنصورة، ٢٠٢٠ م.

١١٠. نهج الأرخنة في القراءة الحداثيّة للتراث الخلفيّات، التجليات، المآلات: اسماعيل قرين، رسالة ماجستير، جامعة المسلة، الجزائر، ٢٠١٧-٢٠١٨م.

رابعًا: البحوث والمجلّات

١١١. الاستشراق المعاصر وأثرة في ظاهرة التطاول على الإسلام: مازن بن صلاح مطبقاتي، بحث إلكترونيّ.

١١٢. الاستشراق في فكر محمّد أركون بين الشعور بالمديونيّة والرغبة في التجاوز: حسن العباقي، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشرة، العدد ٥٥، شتاء ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١١٣. الاستعارة المعجميّة في القرآن الكريم من منظور استشراقيّ آرثر جفري أنموذجًا: عبد العالي احمامو، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ٢٣، السنة ٢٠٢٠م.

١١٤. إسرائيل بن يونس وأقوال النقاد فيه: عبد العزيز الفهمي، بحث إلكترونيّ.

١١٥. إسهامات ابن خلدون في الفكر الاقتصاديّ: عبد الرحمن أحمد، مجلّة دراسات اقتصاديّة إسلاميّة العدد ٢، ٢٠٠٦م.

١١٦. إسهامات نثربولوجيا الاستشراق في حفظ التراث الإسلاميّ الاستشراق البريطانيّ إنموذجًا: إسلام عبد الله عبد الغني، مجلّة الحوار الفكريّ، مجلد ١٤، عدد ٢، السنة ٢٠١٩م.

١١٧. إشكاليّة رسم المصحف العثمانيّ في ضوء الرؤية الاستشراقيّة: حكيم السلطاني وزهراء البرقعاوي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد١٩، السنة ٢٠١٩م.

١١٨. أصحاب الحقّ في التعويض عن الضرر الأدبيّ في حالة موت المصاب: محمّد يحيى المحاسنة، مجلّة الحقوق، السنة الرابعة والعشرون، يونيو ٢٠٠٠م، عدد ٢.

١١٩. إطلالة عربيّة على كتاب ديروش الكتاب العربيّ المخطوط في ضوء النقوش من خلال نسخة الترجمة العربيّة الصادرة عن معهد المخطوطات العربيّة لعام ٢٠١٦: أحمد عبد القوي محمّد، مجلّة العمارة والفنون والعلوم الإنسانيّة، المجلد ٧، العد ٣٢، السنة ٢٠٢٢م.

١٢٠. إعادة قراءة السيرة النبويّة عند هشام جعيط: عفاف مسعي، بحث إلكترونيّ.

١٢١. الإلحاد المعاصر سماته آثاره أسبابه وعلاجه: سوزان بنت إبراهيم المشهراوي، مجلّة الدراسات الإسلاميّة والعربيّة، مج ١، عدد ٣٥، السنة ٢٠١٨م.

١٢٢. الانثربولوجيا الإسلاميّة مقاربة في الاستشراق الجديد إرنست غلينر أنموذجًا: عامر عبد زيد الوائلي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ١٣، السنة، ٢٠١٨م.

١٢٣. الأنسنة الماهيّة المناشئ المباني عرض ونقد: فؤاد صالح الشحماني، مجلّة الدليل، العدد٢، السنة ٢٠٢١م.

١٢٤. أنسنة النصّ القرآنيّ عند الحداثيّين النظام اللغويّ عربيّة النصّ أنموذجًا: حكيم السلطاني وحاكم الكريطي، بحث إلكترونيّ.

١٢٥. البنيويّة؛ النشأة والمفهوم: محمد بلعفير، مجلّة الأندلس للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، العدد ١٥، المجلد ١٦، ٢٠١٧م.

١٢٦. بين السلطة والتسلّط دراسة تحليليّة: علي أسعد وطفة، مجلّة الفكر السياسيّ، اتّحاد الكتاب العرب، سوريا، العدد ٣، صيف ١٩٩٨م.

١٢٧. تأثّر محمّد أركون بالمستشرقين في قضيّة ترتيب القرآن:عودة عبد عودة، عبيدة أبو غزالة، المجلّة الدولية للاجتهاد القضائيّ، العدد٧، سنة ٢٠٢٢ م.

١٢٨. تاثيل القراءات الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في فكر طه عبد الرحمن: صابري لخميسي، مجلّة آفاق فكريّة، جامعة الجزائر، مجلّد ٤، عدد ٩، سنة ٢٠١٨م.

١٢٩. تاريخ الآيات والسور القرآنيّة في نظر المستشرقين نقد وتحليل: محمد جواد إسكندر لو، مجلّة دراسات استشراقيّة، عدد ٣، ٢٠١٥م.

١٣٠. التاريخانيّة المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة: مرزوق العمري، إسلاميّة المعرفة، كلّيّة العلوم الإسلاميّة جامعة باتنة الجزائر، السنة السادسة عشرة، العدد، ٦٣، ٢٠١١م.

١٣١. تاريخيّة الوحي عند محمّد أركون: الحاج محمد بن احمنة دواق، بحث إلكترونيّ.

١٣٢. تاريخيّة علم الكلام: حسن حنفي، مجلّة هموم الفكر والمواطن، دار قباء، عدد١، ١٩٩٨م.

١٣٣. توجيه مكسيم رودنسون في الفصل الثالث (ولادة النبيّ) في كتابه محمّد تحليل ونقد: طلال بن عبد الله ملوش، مجلّة كلّيّة الشريعة والقانون بتهفنا، العدد ٢٣، ٢٠٢١م.

١٣٤. توصيف مدرسة الاستشراق الألمانيّ لموقف الإسلام من المرأة: ناهضة مطير، مجلّة أبحاث ميسان، العدد ١٠، ٢٠١٤م.

١٣٥. جمع القرآن من قبل النبيّ والإمام عليّ من وجهة نظر المستشرقين وأهل السنّة: عيسى متّقي زادة وباب الله محمدي، تعريب:علي حسن مطر، مجلّة دراسات استشراقيّة العتبة العباسيّة المقدّسة، العدد ٢، ٢٠١٤م.

١٣٦. جهود المستشرقين في مجال التكشيف الإسلاميّ: ستار الحلوجي، مجلّة كلّيّة اللغة العربيّة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، العدد ٦، ١٩٧٦م.

١٣٧. الحروف المقطّعة من وجهة نظر المستشرقين: محمّد جواد إسكندرلو، تعريب محمّد عليّ غالب، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد١٥، السنة ٢٠١٨م.

١٣٨. حضور البعد الإنثربولوجي في القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ نماذج من أعلام الفكر العربيّ المعاصر: عبد الحليم دبديبي، مجلّة انثربولوجيا الاديان،المجلد ١٧، العدد ٢، ٢٠٢١ م.

١٣٩. حول دعوى بعض المستشرقين ورجاء إلى علماء المسلمين: لبيب السعيد، مجلّة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب السنة الرابعة عشرة، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، عدد ٦٠.

١٤٠. الخطاب الدينيّ وإشكاليّة القراءة - قراءة لعبد المجيد الشرفي: بوبكري مصطفى، مجلّة الخطاب والتواصل، العدد ٢، السنة ٢٠١٦م.

١٤١. الخلفيّات الفكريّة الموجّهة للقراءات الحداثيّة للقرآن الكريم نقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدّسة: سعيد شبار، إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، عدد ١٠، شتاء ٢٠١٠م.

١٤٢. دراسة القرآن عند أنجليكا نويفرت من رهانات اللاهوت إلى تحليل الخطاب: عامر عبد زيد الوائلي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ١٨، ٢٠١٩م.

١٤٣. دراسة تحليليّة حول مجمع نيقيّة المسكونيّة: ئاوات محمد أمين، مجلّة جامعة كركوك، العدد ١، مجلد ٥، ٢٠١٠م.

١٤٤. الدولة الحديثة دراسة نقديّة في المفهوم عند وائل حلاق: عبد الحليم مهورباشة، مجلّة جامعة الشارقة، مجلد ١٦، عدد ٢.

١٤٥. الرسول في عيون غربيّة منصفة: حيدر قاسم التميمي، مقالة في مجلّة بيت الحكمة، بغداد، العدد ٢٠، السنة ٢٠٠٨م.

١٤٦. السلطة: حسن البحري، بحث إلكترونيّ.

١٤٧. سلطة الاقتصاد والمجتمع في الاقتصاد الإسلاميّ رؤية منهجيّة: جاسم الفارس، بحث إلكترونيّ.

١٤٨. السلطة عند ماكس فيبر: حنان علي عواضة، مجلّة الأستاذ للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مج. ١، عدد ٢٠٦، ٢٠١٣م.

١٤٩. السيادة بين مفهومها التقليديّ والمعاصر - دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر، طلال ياسين العيسي، مجلّة جامعة دمشق للعلوم الاقتصاديّة والقانونيّة، مج ٢٦، العدد ١، السنة ٢٠١٠م.

١٥٠. السيمائيّة في النقد العربيّ المعاصر، حول المفهوم وإشكاليّة التلقّي: عائشة حمادو، بحث إلكترونيّ.

١٥١. شبابنا في وجه الإعصار:عبد القادر عبار، مجلّة الأمة، رئاسة المحاكم الشرعيّة والشؤون الدينيّة، قطر، مج ٥، العدد٥٠، السنة ١٩٨٤م.

١٥٢. شبهات المستشرقين حول الوحي القرآنيّ: ستار جبر الأعرجي، إيناس الدوركي، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ٤، ٢٠١٥م.

١٥٣. الشخصيّات التاريخيّة وكيفيّة تقييمها: هادي العلوي، مجلّة الحرّيّة.

١٥٤. الظاهرة الفيليولوجيّة في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين عرض وتحليل ونقد: عبد الرزاق رجب، المجلّة الإسلاميّة، كلّيّة الشريعة، جامعة اليرموك أردن، السنة ٢٠١٥م.

١٥٥. علل اللغة رحلة جرجي زيدان من الباثولوجيا إلى الفليولوجيا: إسلام دية، مجلّة الأبحاث، العدد ٦٤، ٢٠١٦م.

١٥٦. علم التفسير في كتابات المستشرقين: عبد الرزاق هرماس، مجلّة جامعة ام القرى، عدد٢٥، السنة ١٤٢٣هـ.

١٥٧. فاعليّة السيمائيّة بصفتها استراتيجيّة تدريس النصّ القرآنيّ في تنمية الإبداع النقديّ لدى طلبة الجامعة، محمود الجعبري ومحمود الأستاذ، مجلّة الجامعة العربيّة الأمريكيّة للبحوث، المجلّد ٦، العدد ٢، السنة ٢٠٢٠م.

١٥٨. فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام: محمود رشاد محمّد، بحث إلكترونيّ.

١٥٩. قراءة النصّ الدينيّ بين القداسة والمناهج الحديثة: وليد بركاني، مجلّة التواصل في اللغة والآداب، عدد ٤٩، ٢٠١٧م.

١٦٠. قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه: زبير خلف الله، مجلّة البيان، العدد ٣٧١، السنة ٢٠١٨م.

١٦١. قضيّة قراءة النصّ القرآنيّ: أمجد رحماني، بحث إلكترونيّ.

١٦٢. القول بين التحديث والحديث والمعاصرة: علاء الشريفي، بحث إلكترونيّ.

١٦٣. لطائف وأسرار خصوصيّات الرسم العثمانيّ للمصحف الشريف: عبد العظيم المطعني، مجلّة الأزهر، بحث إلكترونيّ.

١٦٤. مارتن هايدغر سيرته فلسفته وأبرز أعماله: رشا زين الدين، مجلّة الاستغراب، ٢٠١٦م.

١٦٥. مجلّة الدراسات القرآنيّة الصادرة عن جامعة لندن بين الموضوعيّة والتحيّز: عبد الله الخطيب، مجلّة كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، جامعة قطر، مجلد ٣٨، عدد١، ٢٠٢٠م.

١٦٦. المداخل النظريّة لتحليل مفهوم السلطة: نوال زواوي، مجلّة مدارات للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، العدد ٣، ٢٠٢١م.

١٦٧. مداخلة النقد الإسلاميّ في توضيف المناهج الغربيّة: مريم فلالي، بحث منشور في مجلّة جامعة الأمير عبد القادر، قسطنطينة - الجزائر.

١٦٨. مصطلح الظاهرة القرآنيّة في المنظور الحداثيّ: بلمصابيح خالد، مجلّة المعيار، جامعة تيسمسيلت الجزائر، المجلد ١٢، العدد ٢، ٢٠٢١م.

١٦٩. المعنى الاصطلاحيّ للحنيفيّة دراسة استقرائيّة تحليليّة: محمد أحمد ملكاوي، المجلّة الأردنيّة في الدراسات الإسلاميّة، المجلد ٥، العدد ٣، السنة ٢٠٠٩م.

١٧٠. المفاهيم والصطلحات القرآنيّة مقاربة منهجيّة: عبد الرحمن حللي، بحث إلكتروني.

١٧١. المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآنيّ: عبد الرحمن الحاج، مجلّة التجديد، مج ١٤، العدد ٢٧.

١٧٢. مفهوم التاريخيّة دراسة تحليليّة نقديّة: إيمان بنت عبد الرحمن محسن الضويحي، بحث إلكترونيّ.

١٧٣. مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة: علي أسعد وطفة، مجلّة فكر ونقد، المغرب، عدد ٤٣، ٢٠٠١م.

١٧٤. الملامح الفكريّة للحداثة: خالدة سعيد، مجلّة فصول، المجلد ٤، العدد ٣.

١٧٥. الممانعة البنيويّة الشيعيّة قراءة في رؤى المؤرّخين والمستشرقين للتراث الشيعيّ: عبد الأمير كاظم زاهد، بحث منشور في مجلّة كلّيّة الفقه، جامعة الكوفة العدد ٢٨.

١٧٦. مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم: حسن عزوزي، بحث إلكترونيّ.

١٧٧. منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة المعاصرة دراسة تحليليّة: محمد عامر مظاهري، بحث إلكترونيّ.

١٧٨. المنهج الفليولوجيّ ودراسة النصّ الدينيّ استعماله ونقده كريستوف لكسمبورغ من خلال كتابه قراءة آريّة سريانيّة للقرآن مساهمة في تحليل اللغة القرآنيّة: سلمى بوتقفة، بحث إلكترونيّ.

١٧٩. منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة: صلاح بن سعيد بن سالم باعثمان، مجلّة كلّيّة أصول الدين، جامعة المنوفيّة، العدد٣٦، السنة ٢٠١٧م.

١٨٠. موت المؤلّف منهج إجرائيّ أم إشكاليّة عقائديّة: عبد الخالق العفّ، كلّيّة الجامعة الإسلاميّة، فلسطين، مجلّد ١٦، العدد٢، السنة ٢٠٠٨م.

١٨١. مؤتمر نسائيّ مشبوه يدعو إلى أفكار شاذّة عن الجندر، مجلّة المجتمع، العدد ٣٠، ١٩٩٩م.

١٨٢. المؤتمرات العلميّة الحديثة حول الإسلام والمسلمين: مازن مطبّقاتي، مجلّة كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، جامعة الكويت.

١٨٣. موقف المستشرقين النقّاد من القرآن الكريم وإعجازه البلاغيّ، الجوهرة بنت بخيت الجهجاه، بحث إلكترونيّ.

١٨٤. موقف المستشرقين من تفسير القرآن الكريم ومقاربتهم التجديديّة: جمعي بوقفة، مجلّة المعيار، مجلّد ٢٥، العدد ٦٢، السنة ٢٠٢١م.

١٨٥. النص الدينيّ ومقولات التفكيكيّة قراءة في أعمال محمّد أركون، نعيمة بولكعيبات، جامعة الإخوة منتوري، قسطنطينة، الجزائر بحث إلكترونيّ.

١٨٦. نقد إشكاليّة ترجمة معاني القرآن الكريم عند المستشرقين الألمان: فاطمة علي عبود، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ٣١، ٢٠٢٢م.

١٨٧. نقد جاك ماريتان للحداثة: وجدي نسيم، جامعو بورسعيد، بحث إلكترونيّ.

١٨٨. نقد مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو: كعبش محمد، حوليات جامعة الجزائر، عدد ٣٣، مارس ٢٠١٩م.

١٨٩. الوحي والتجربة الدينيّة من جهة نظر المستشرقين: محمّد جواد اسكندرلو، مجلّة دراسات استشراقيّة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، العدد٢٩، ١٤٤٣هـ.

١٩٠. الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول: حسن حنفي، مجلّة هموم الفكر والمواطن، دار قباء، دار قباء عدد١، ١٩٩٨م.

١٩١. وصف الرحّالة جوهان لودفينج بوكهارت لقبور البقيع: إلهام محمود كاظم، مجلّة دراسات استشراقيّة، العدد ٢، صيف، ٢٠١٧م.

خامسًا: المقالات والندوات الإلكترونيّة

١. الاستشراق بين النهضويّين والحداثيّين: عبد الإله بلقريز، مقال إلكترونيّ منشور على موقع .https://www alkhaleejkrb.

٢. أنسنة النصّ عند الحداثيّين: خوالدية عاطف، مقال إلكترونيّ منشور على

.https://www.msf-online.com

٣. تعدّد القراءات في فهم النصّ القرآنيّ: مواهب الخطيب، مقال إلكترونيّ منشور على موقع .http://nosos net/ju.

٤. جرجيس كوليزادة دعوة إلى إعادة كتابة القرآن الكريم من جديد:سامي الذيب، مقال إلكترونيّ: https:// www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=685665.

٥. الشريعة الإسلاميّة بين الحداثة والتاريخ: سامح عسكر، مقال إلكترونيّ: https://www.ahewar.org/ debat/show.art.asp?aid=671863.

٦. القراءة التاريخيّة للقرآن: عبد القادر صحبوض، مقال إلكترونيّ على موقع شبكة الألوكة: https://www. 120907/alukah.net/sharia/0.

٧. مناهج الحداثيّين النابعة من معارف العصر وعلومه في فهم النصوص كتابًا وسنّة: خوالدية عاطف، مقال إلكترونيّ منشور على موقع: https://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=21298#.

٨. مؤسّسة فرانكلين للطبعة والنشر: إبراهيم العلاف، مقال إلكترونيّ منشور على موقع: http:// htm.1978-1952/01/wwwallafblogspotcom.blogspot.com/2016.

٩. ندوة الدراسات القرآنيّة المعاصرة وسؤال المنهج أبو القاسم الحاج حمد ومحمّد شحرور أنموذجًا، منشورة على موقع مؤمنون بلا حدود .https://www.mominoun.com/events تمّ الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠٢٢/٥/٢١.

سادسًا: المصادر الأجنبيّة ومواقع الإنترنت

1. A.Giddens, Les conséquences de la modernité, Harmattan, Paris, 1994.
2. Eney.Britannica Vol.Ixp.19-
3. http://arab-ency.com.sy/law/details/25704
4. https://ar.wikipedia.org/wiki/
5. https://en-m-wikipedia -
6. https://maed.journals.ekb.eg/article_131572_964e3cb52d436e7981f421115c966895.pdf, 367
7. https://sotor.com/
8. https://tafsir.net/article/5198/ktab-msadr-yhwdyt-balqr-aan-llmstshrq-shalwm-zawy-ard-wtqwym
9. https://tafsir.net/translation/69/msa-alt-at-tfsyr-al-bnywy-llqr-aan
10. https://upwikiar.top/wiki/William_St._Clair_Tisdall
11. https://www.alkhaleej.ae/
12. https://www.britannica.com/biography/Georg-Elias-Muller
13. https://www.mlzamty.com/straight-parallel-conduction
14. M.Heidegger" lepoque des conceptions du mondc in chemin qui nemenent nulle part. paris, Gallimard, 1962..
15. On Liprte, John Stuart Mill, Harmondswoeth, Penguin Book, 1974.
16. org.translate.goog/wiki/George_Beardoe_Grundy
17. Cambridge University،Islam in Europan Thougkt Albert Hourani Press, 1991.
18. Webaters Third New International Dic:2053

سابعًا: المكتبات

١. مكتبة العتبة الحسينيّة المقدّسة

٢. مكتبة العتبة العبّاسيّة المقدّسة

٣. مكتبة أهل البيت الإلكترونيّة

٤. مكتبة الشيعة الإلكترونيّة

٥. المكتبة الشاملة الإلكترونيّة

٦. مكتبة النور الإلكترونيّة

٧. مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونيّة.