

النقد العربي للإستشراق بين ارادة التجاوز ومأزق التّرديد في الموقف من القرآن .

**Arab criticism of Orientalism between the will to transcend
and the dilemma of repetition
- In the position of the Qur'an-**

الأستاذ: محمد عزيزو¹

¹ جامعة حسية بن بوعلي بالشلف . الجزائر.

azizdz4474@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/05 تاريخ القبول: 2021/09/09 تاريخ النشر: 2021/10/07

ملخص:

لقد أظهر بعض المثقفين العرب موقفا نقديا من الإنتاج الإستشراقي، في صورة قد دلّت، فيما يبدو، على وجود روح التحرّر والإستقلال، غير أن هذا الموقف في الإطار الديني وتحديدًا بالنسبة إلى القرآن لم يكن كذلك، بل ظهر على وجه آخر مشتبّه ليس ببعيد تماما عن هذا الإنتاج. ولهذا، فإنّ هذا البحث الذي نطرحه؛ إذ يستهدف معالجة هذا الأمر، يستهدفه من حقيقة وجود هذا التقارب والأوجه المختلفة التي ظهر بها. وعلى العموم، فقد ظهر لنا ذلك من معالجة مسائل متفرقة كمسألة جمع وتدوين وترتيب القرآن، ومسألة علاقة أحكامه بالواقع الإجتماعي. وفضلا عن ذلك مسألة علاقة فهمه بطبيعة اللغة و مايمكن أن يكون منها من تأويل. ولئن كان الأمر كذلك، فقد رأينا أن هذا الموقف لم يكن مبرّار منهجيا، مادام قد اقتصر على متابعة الروايات الهامشية غير المعتبرة وآل إلى التّشكيك. هذا، وقد كان اعتمادنا ونحن نعالج مختلف مسائل هذا البحث على منهج التّحليل والنّقد.

كلمات مفتاحية: الإستشراق، المستشرقون، المنهج الفيلولوجي ، النقد التاريخي،

القرآن.

Abstract :

This research aims to examine the Arab position of orientalism, especially in the Qur'anic issue, in view of the fact that there is an equation that has emerged in some Arab intellectuals, namely criticism of Orientalism on the one hand, and the intersection of it with the other, on issues such as gathering the Qur'an and arranging it and understanding its rulings. We have seen that this action is not systematically justified because the history of the Qur'an is clear through various credible narratives, And then because the Orientalist position has ended in doubt.

Keywords :

Orientalism, Orientalists, Philological approach, Historical criticism, The Quran.

المؤلف المرسل: محمد عزيزو

1 . مقدمة:

الإهتمام الإستشراقي بالقضايا العربية والإسلامية اهتمام مشهود، تدلّ عليه الإنتاجات الكثيرة التي ظهرت في المجالات المعرفية المختلفة، خلال فترات التاريخ الحديث والمعاصر ومنها خاصّة المجال الديني؛ حيث يمكن الوقوف في هذا الجانب على العديد من الكتابات التي تناولت قضايا ومسائله، وعلى رأس ذلك تحديدا القضايا والمسائل القرآنية، وبصرف النظر عن بداهة علاقة التثاقف التي تتمظهر في هكذا علاقة بالآخر، فإن الإستشراق قد تعرّض إلى انتقادات عديدة سواء في إطار محتواه المعرفي الداخلي أو في إطار محتواه العلائقي الخارجي الغير معرفي، وهنا في الواقع بيت القصيد، إذ إنّ الإنتقادات بالرغم من أنها تأتي طبيعياً بالنسبة إلى المواقف الصّادرة إلّا أنّها في الواقع ممّا تكشف عن حدود الشّيئ وقيّمته، وإذا كان المعتبر أن يؤدّي النقد إلى الإيضاح والتجاوز أو على أقلّ تقدير إلى التوازن في الرؤية، فإنّ ممّا لا يبدو مناسباً أن يوجد النقد وترافقه السلبيات التي يعرض لها. نقول هذا ونحن نرى وجود النّقد العربي للإستشراق

ونرى في الآن نفسه الصّوت الإستشراقي يراوح مكانه في الكثير من الطّروحات الفكرية المتداولة المتعلّقة بالقرآن تحديداً، ولعلّ الإشكال الذي يطرح نفسه هنا هو إلى ما تعود هذه المراوحة؟ هل تعود إلى سوء التّمييز المنهجي؟ أم تعود إلى نقص العمق المعرفي في القراءة العربية . وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن عندئذ تجاوز هذه المراوحة بطريق أمثل ينصف القرآن عن التعامل السلبي ؟

إنّنا من أجل النّظر في هذا الأمر نفترض أنّ ذلك من تداعيات المرجعية العلمية التي تغطّي بشمولها التوجه القرائي، خاصة وأنّ تجربة القراءة هي تجربة تراكم قابلة للنّقل، ولكن وبقدر ما نفترض ذلك نفترض في المقابل أن التوجّه العلمي ليس دونة الاختلاف حتى يكون مقياساً لكلّ شيء، والحال وجود ما يطمئن إلى الاعتناء بالمقروء من تاريخه، كما هو الشأن بالنسبة إلى القرآن الذي توفرت له الشروط الموضوعية للإعتقاد بسلامته وطريقة فهمه.

وفي ضوء ذلك وقبل التّطرّق إلى تفصيلات ما يستلزمه الإشكال المشار إليه، من المهم الوقوف أولاً عند الإنطلاقة الأولى للنّقد العربي للإستشراق، وما صاحب ذلك من اتّجاهات وماتميّزه من طرح، على أنّه من الجدير بالذّكر أنّنا إذا كنّا حريصين على إبراز ذلك النّقد، فإنّ ما يعيننا منه هو الوقوف على أبرز ممثليه في نطاق محدّد هو النّطاق القرآني، ومن زاوية خاصّة هي الازدواج الملحوظ فيه لدى البعض من ذوي الخلفية الحداثيّة والإهتمام بالشّأن الدّيني الإسلامي في إطار التّجديد، وذلك بناء على ما يمكن أن يسعف به منهج التحليل والنّقد الذي نتبنّاه.

2. النّقد الإستشراقي العربي: البداية والإتجاه

لأشكّ أنّ الشّعور العربي بالهويّة وبالأوضاع المختلف عن الآخر أمر لا يخفى، ولأشكّ أنّ تداعياته على طريقة التّلقّي ممّا لا يخفى أثره أيضاً، وبالفعل، فإذا كان الإستشراق قد بلغ ذروته في القرن التاسع عشر (حميش، 2011، ص34)، وكان هذا القرن في جوهره عنواناً لمرحلة من التّمدّد الإستعماري، وعنواناً لمرحلة من التّحوّلات الدّاخلية والخارجية عربياً وأوروبياً، فإنّه ليس من العسير إدراك درجة ردّ الفعل. لقد كان من نتيجة الإحتكاك الثقافي والسياسي الذي برز آنذاك

بين الأوروبيين والعرب أن وجدت العديد من الكتابات الناقدة للمواقف الإستشراقية، ككتابات محمد عبده (عبده، 1993، ص219)، أو كتابات غيره من ممّن كانوا على علاقة بتلك المرحلة، مرحلة التعبير عن الوعي اليقظ، ككتابات فارس الشدياق وقاسم امين(السيد، 2001، ص5). لكن فيما يبدو، فإنّ هذه الكتابات الناقدة، على أهميتها، قد كانت أقرب إلى التّوعية من خطر متربّص منها إلى الطّابع الأكاديمي، أو الطّابع العلمي المستند إلى التّوظيف المنهجي. أي بمعنى آخر أنّها قد كانت تحمل همّ عصرها، والسّياق سياق مواجهة لم يتحرّر فيه الإستشراق ذاته من مخلفات دوافعه غير العلمية، بالرغم من احياء البعض له بغير هذا بالميزة العلمية، الّتي فيما يقال أصبح يميل إليها تدريجيّاً (الشاهد، 1994، ص.ص192، 191). ومهما يكن، وبالنّظر إلى الطابع التّوتري لهذه المواجهة الّتي استمرّت في الإمتداد إلى القرن العشرين، فإنّ النّقد العربي لم يبق في حدود التّنبيه والتوعية، بل انتقل في مرحلة اخرى، إلى مرحلة الإستعباب والتّحليل العلمي، وهي المرحلة الّتي بدأت خاصّة في السّتينات واستمرّت بعد ذلك إلى مابعدھا؛ حيث ميّزتها كتابات أنور عبد الملك، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وادوارد سعيد، وهشام جعيط، ومحمد عابد الجابري. وبمّنا أن نذكر عموماً أنّ العلاقة بالإستشراق في ضوء هذا المسار قد كان من نتيجتها أن جاءت المواقف متباينة؛ إلى مواقف نقدية رافضة للإستشراق، أو متحفّظة عليه تحت مبررات مختلفة، بحسب نوعية المرجعية. وإذا كنّا نلاحظ أنّ البعض يقلّل من أهميّة المواقف المديّنة للإستشراق، كما هو حال الموقف الّذي يبيده فؤاد زكريا أو غيره؛ بحجّة الفضل المعرفي والمنهجي (زكريا ، 2019، ص12)، فإنّنا نرى من باب خصوصية الموضوع المشتغل عليه في الإستشراق، وهو هنا القرآن، أنّ تلك الرّدود لم تكن انفعالية تماماً بل كانت على قدر من الرّصانة وهي تستحضر القرآن، كما يعرض نفسه وما هو معروف عن تاريخه، ولاشكّ أنّ امتياز تلك الرّدود بالثقة خير مايدلّ على مضمونها العلمي. لكن وبما أنّ مفهوم العلمية يقترن بالإنتاج المنهجي الغربي، أو لنقل بماهو وضعي وواقعي وتاريخي وثقافي وايستمولوجي، فلا بأس أن

نرى إذا طبيعة المعالجة والنقاش لدى من ساروا في ذلك الطّريق، أقصد هنا لدى الحداثيين العرب ممّن ذكرنا أسماءهم.

3. نظرة في النّقد العربي للإستشراق:

عندما نشير أنّ ثمة نقد عربي للإستشراق قد ظهر في مرحلة معيّنة واتّصف بالطّابع العلمي والأكاديمي، فهذا يعني حصراً أنّ هناك رؤية نقدية تسنده لها مضامينها المعرفية والمنهجية، أي كأيّ رؤية نقدية لها مقوماتها في اتّجاه العلمية. والحاصل أنّنا إذا أمعنا النّظر في التّوجّه النقدي العربي نجده متموضعا في الإطار النقدي العام، لكنّه يسير متباينا في الإتّجاه بدرجات مختلفة، وما يدلّ على ذلك أنّنا نجده بعنوانين من قبل: النّقد الثقافي، والنّقد التاريخي، والنقد السيكلوجي. أي بصورة معيّنة هو نقد يتّجه إلى ذات الخطاب الإستشراقي ومحيطه، أو بلغة أخرى يتّجه إلى رؤية النّص الإستشراقي رؤية داخلية وخارجية. فهذا أنور عبد الملك، أول من خاض في النّقد بمعناه المعرفي، يواجه الإستشراق بالنّقد التّاريخي من خلال التّطرّق إلى بعده النّفعي الإستعماري (عبد الملك، 1983، ص 70). وهذا ادوارد سعيد يفعل الشّيء نفسه، ولكن بأكثر عمق من خلال تفعيل آليات النّقد الثقافي، الّتي منها النّظر في الممارسة الخطابية للإستشراق في الإطار المتداخل بين المعرفي في ذاته وغير المعرفي الحافّ به (Said, 2005, pp 15 – 21). وهذا محمد أركون يلجأ إلى النّقد الإبيستمولوجي في حدود مايسمّيه الإسلاميات التطبيقية، الّتي يعوّل فيها على التّعّدّد المنهجي والتّجّدّد المعرفي (أركون، 2001، ص 178). وإلى جانبه هذا عبد الله العروي يلجأ إلى النّقد مستعينا بالتّاريخانية ضد الأنثروبولوجيا الثقافية، المهتمة بتتبع المظاهر الثقافية (العروي، 1978، ص 53). وبالإضافة إلى هؤلاء هذا هشام جعيط، يظهر نقده للإستشراق في إطار المقاربة السيكلوجية المعنية بنمط التّلقي وصوره (جعيط، 2001، ص 40).

ودون أن نضيّق المجال هؤلاء، يجب القول أن الإتّجاه إلى النقد يتعدّى هذه الاسماء الى أسماء أخرى، ربما لانجد لديها الطّرح المتخصّص والعدّة المنهجية الواضحة في الموضوع الإستشراقي، لكن لها وزنها من حيث الإهتمام النّقدي، الّذي يضمّ من بين ما يضمّ هذا الموضوع، ونخصّ بالذكر هنا محمد عابد الجابري

وحسن حنفي. وعلى أية حال سواء كان أولئك أو هؤلاء، فإنّ الملاحظ أنّ الطّرح التّقدي العربي يراوح مكانه في اتجاه القراءة الموضوعية والتّفهميّة للإستشراق، ولاشكّ أنّ هذا هو المطلوب، لكننا نرى أنّ هذه النّظرة بالرّغم من أهمّيّتها تقدّم الفرصة ليكرّر الإستشراق نفسه في السّاحة العربيّة؛ لأنّها فيما يبدو لا تستثمر بما يكفي نتائج نقدها، خاصّة وأنّ المنزع الفكري عند النّاقدين العرب يتقاطع مع اهتمامهم بالحدّاث، ويستوجب لديهم من هذه الجهة المراجعة. ويمكن أن ندلّل على ذلك من ملاحظة أنّ الفعل المنهجي العربي عملياً، وخاصّة في الجانب الدّيني ومنه القرآني، على صلة وثيقة بمنهجين هما المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي، بالرّغم من الملاحظات المعلنة في شأنهما (أركون، 1991، ص31). ومهما يكن، فلأنّنا معنيون أولاً ببيان ماهية النّقد العربي للإستشراق، فلنا أن نقول أنّ هذا النّقد، وفضلاً عن أنّه معرفي يتوخّى الموضوعية ويؤثّر تقدير الإنجاز الإستشراقي في ذاته، بحسبانه من نتائج المعرفة بالآخر، المعرفة الّتي تفرضها معادلة المقابلة والمواجهة، هو نقد تنبيهي وإرشادي، أي أنّه نقد يُعنى بسؤال المشروع كما هو الحال عند عبد الله العروي، المتحقّق على تحوّل أعمال المستشرقين إلى نقطة اعتماد وانطلاق لدى الدّارسين العرب والمسلمين (العروي، 1978، ص.ص 49، 50)، أو أنّه نقد يُعنى ببيان البعد النفسي وتبعاته الخطائية في الصّور التخيلية النّمطية المهزوزة، كما هو الأمر في تقييم هشام جعيط (جعيط، 2001، ص 47)، أو أنّه نقد يعنى باظهار الطّابع التّمثلي الخارجيّ، الّذي تسيطر عليه الصّورة المركزيّة الثقافيّة والجغرافيّة، كما هو الرّأي عند ادوارد سعيد (Said, 2005, p53)، أو أنّه نقد يعنى بالإضافة إلى ذلك بإبراز حدود الإشتغال المنهجي ومآزقه، كما هو الموقف المتنبّي عند أركون (أركون، 1999، ص.ص 30، 31).

وفي كلّ الأحوال، إذا كان لنا أن نختصر، فإنّ المواقف في هذا الإتجاه تعكس المنظور التّقدي في أمور ثلاثة رئيسة أولّها، وهذا توافق عام، أنّه يجب الإنتباه إلى الاعتبار الثقافيّة والحضاريّة للإستشراق. وثانيًا أن للإستشراق اعطاب منهجيّة. وثالثًا أن الاستشراق في انسداده معرفي وايدولوجي. ولو تأملنا هذا، فإنّه يمكن التّأكيد أن الموقف العربي على وعي بسلبيات الاستشراق، فهو

يدرك بيئته وخلفيته التاريخية وعلاقاته غير المعرفية ويدرك تعسّف قراءاته، أي أنه في هذه الحالة يمتلك نضجا معرفيا يفصله عن عيوب ومزالق الاستشراق، غير أن هذا الذي يبدو واضحا بهذه الصورة، تزعزعه صورة أخرى مرتبكة هي صورة الإندماج في الرؤية الاستشراقية قصدا أو عن غير قصد، خاصة عندما يفصح النقد العربي عن توجهه أمام سلطة الايديولوجيا التي يتبنّاها أو توجهه المنهجي الذي يؤيده. فأكون مثلا إذ ينتقد الاسلاميات الكلاسيكية لصالح الاسلاميات التطبيقية، فهو ينتقدها وفي ذهنه هاجس معارضة القراءة الإيمانية التمجيدية، التي يمكن أن تستفيد في رأيه من الموقف الاستشراقي من حيث هو يشتغل عليها. وأيا يكن، فسمّة التّراجع أكبر من أن تخفى، وإذا شئنا التأكيد أكثر بمثال آخر، فهذا هشام جعيط إذ يحكم باحتضار الاستشراق سرعان ما يعود إلى الإشادة به بمبرّر نفعي هو تفوّق الإستشراق منهجيا وعلميا (جعيط ، 2007، ص9). وعموما نستطيع القول أن النقد العربي من خلال هذا التّراجع هو نقد في مستوى معيّن، وبطبيعة الحال، فهذا إيجابي ويمكن أن نستشفّ منه أهمية الإنتماء وخصوصية المجال المعرفي والتاريخي، غير أنّ الأمر يمكن أن يقاس بشيء آخر هو مقياس الفاعلية والجدوى، وهنا لا يبدو النّقد العربي في وضع امتلاك هذه الفاعلية بدرجة عالية، مادام يمكن بسهولة ملاحظة السّقوط في احضان الإستشراق ترديدا أوتقاطعا.

4. الحضور الاستشراقي وتأثيره

إن وجود السّقوط المشار إليه ليس في الواقع من قبيل الإسراف في القول، بل له ما يدلّ عليه ويؤكّده في حالات عديدة على علاقة بالمنهج والأهداف من ورائه، قد يكون من الضّروري تفهّم السّعي إلى الإفادة من الآخر، لكن ما يظهر هو واقع التّجاوب، وهنا الإشكال الذي نعتقد خطورته، خاصّة بالنّسبة إلى مسألة كالمسألة القرآنية، التي لها تداعياتها على منظومة الفكر الإسلامي عامة. وإذا كان النّقاد العرب يحاولون أحيانا ابعاد الشّبهة الإستشراقية عنهم أو يقلّلون من أهميّتها أحيانا أخرى، فالحقيقة أنّ هذه الشّبهة ماثلة لاتخفى عن الأعين، والواقع أنه ليس عيبا أن تكون ثمة إفادة، ولكن العيب أن يكون ذلك على حساب القرآن،

فقط لاشباع دوافع الإنتقام من الواقع التاريخي المتردي للمسلمين. وإننا إذ نرى الأثر الإستشراقي ماثلا نؤكد أن هذا الأثر يتجلى فيما يلي:

4. 1 اخضاع القرآن إلى منهجية العلم الحديث: هناك في هذا الشأن

توجه واضح إلى القول بضرورة أن يدرس القرآن في ضوء المناهج العلمية، نجد هذا صريحا عند أركون في إطار مشروع الإسلاميات التطبيقية (أركون، 1999، ص46)، ولكن نجده أيضا عند آخرين بدرجات معينة في إطار مقارباتهم المختلفة، وقد يبدو الأمر طبيعيا بما أننا نعيش عصرا علميا لاينأى فيه شيء عن سلطة العلم، وهذا صحيح، فالعلم قد اكتسح كل الميادين دون استثناء. إننا في الواقع على وعي بهذا، لكن مايعنينا هنا هو أن فكرة توظيف العلوم في قراءة المقدس الديني، كما يعرضها أصحاب النقد العربي فكرة متأخرة عندهم، وبما أنها متأخرة، فهذا يعني أن النظر فيها لاينفصل عن مقايضة ومقارنة، وهنا نجد انفسنا حتما بإزاء الإستشراق. وحتى تتضح الصورة لأبأس أن نستفيد من التاريخ، إن مما يذكر هنا أن الإستشراق قد كان يعتمد حتى النصف الثاني من القرن العشرين على المنهج الفيلولوجي في دراسة القرآن، لكنه بعدئذ لم يعد يكتفي بهذا المنهج، بل أصبح يتبنى بالإضافة إليه المناهج المستحدثة (هرماس، 2013، ص18)، وهذا ماكان أكثر وضوحا، فيما يقال لدى بعض المستشرقين المتأخرين (هرماس، 2013، ص34)، وإذا كان معلوما أهمية الحاضنة الأكاديمية الأجنبية ودورها في التأثير على التلقي العربي الإسلامي، فلانتعجب أن نرى تجسيدات في ذلك (بن نبي، 2000، ص.ص55، 54).

وعموما قد نجد لدى البعض حديثا عن نقد المنهج الفيلولوجي والدعوة إلى استثمار المنهج المعاصر، بما يدل على التميز كما فعل أركون مثلا، ولكن من المؤكد أن هذا الأمر لا يخرج عن سياق، بدليل أنه في فترة الستينات وفي خضم التحوّلات المعرفية لحقول المعرفة الإنسانية والاجتماعية كانت ثمة دعوات إلى التعامل مع الإسلام، والقرآن طبعاً، بما استجدّ من مناهج في إطار تلك العلوم (هرماس، 2013، ص23). ولعلّه من المفيد أن نذكر هنا إشارة ماكسيم رودنسون، فقد ذكر أن من نتيجة ذلك الأثر الإهتمام بالجانب السوسيولوجي

ومايتعلّق به من جانب اقتصادي ونحوه (رودنسون، (د.ت)، ص66). وأمر كهذا لاشكّ يعطي الإنطباع بأهميّة الجوّ السّائد، وعليه إذا كنّا نجد من يعترف بأنّه قد وقع تحت تأثير هذا الجوّ كما يكشف أركون (أركون، 1993، ص38)، فلا ريب أنّ ذلك ممّا يقود إلى شيء منعكس إمّا صراحة أو ضمنا. إن العلم في الواقع لايقبل السّكون، فإذا كان الإستشراق قد استفاد من مناهج نقد الكتاب المقدّس في مقاربتة للقرآن، وكانت تلك المناهج من حصيلة ماكان شائعا من مناهج في العلوم الإنسانيّة بطابعها الوضعي وبعدها الإنسانوي في فترات معيّنة (السيد، 2016؛ ص94)، فلاشيء يمنعه من توسيع استفادته إلى ماهو متاح في زمن آخر. وهذا المعنى يمكن أن نخلص إلى أنّ دعوى تطبيق المناهج الحديثة على القرآن ليست بالأمر المعزول عن خط الإستشراق العام، مادامت توجد عناصر التقاء إما في الموضوعات أو النتائج. ونحن نرى هذا نرى كيف أنّ النّقد العربي يراوح مكانه، فهو في الوقت الذي يؤكّد الحاجة إلى توظيف المعرفة الجديدة، بما يدلّ على البعد عن الإستشراق، يؤكّد في الآن نفسه احتفائه بالمنهجية الإستشراقية سواء فيما يتعلّق بالمنهج الفيلولوجي (أركون، (د.ت)، ص.ص55.58)، أو فيما يتعلّق بمنهج النقد التّاريخي. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على واقع القرب وليس على واقع البعد.

24 التعامل بمفهوم الحدث: إنّنا نعني هنا أنّ التعامل مع القرآن هو في إطار التّعامل مع شيء مادّي تاريخي له تطوّراته وأحداثه التي تستدعي التّقيب والفحص؛ للتّأكد من شكله ومضمونه. وهذا نرى أنّ الإشارة إليه واضحة من دعوة أركون إلى معاملة القرآن على غرار معاملة الكتاب المقدّس، فلقد قال بوضوح أنّ دراسة القرآن لم تبلغ مابلغته دراسة التّوراة والإنجيل (أركون، 1999، ص.ص22، 23). ومابلغه هذان الكتابان هو أنّهما قد خضعا لمنهجية النّقد النّصّي، وهذه المنهجية إذا ألقينا نظرة عليها نجدها تعتمد على فكرة الوثيقة التّاريخية (الكلام، 2009، ص25)، بما تعنيه هذه الوثيقة عموما من مقتضيات التّعامل بالنّقد سواء النّقد الدّاخلي أو الخارجي، إذ هناك التعامل بما يسمّى النّقد الأعلى والنّقد الأدنى(داوود، 1997، ص18). ومهما يكن، فهناك فعل تتبعي واستقرائي

للمصادر في أصلها وشكلها ومضمونها على نحو ما هو ماثل في التعامل مع المخطوطات، وقد كان هذا في الواقع مسلك المستشرقين أيضا، فلقد عملوا الشيء نفسه مع القرآن قياسا على ماتم فعله بالكتاب المقدس، ودعوة أركون إن كان فيها إشارة إلى تلك التجربة، فاستحضارا لتجربة هؤلاء، ولاشك أن ثمة تقليدا سواء باتجاه ماسبق المستشرقين أو تجربة ما قاموا به. ونحن على أية حال، إذا كنا نشير إلى هذا التقليد، فلأننا نرى ثمة إشكالات سواء في أساس الدعوة ذاتها أو في تبعاتها. صحيح أن الدعوة تستند إلى موقف علمي منطلقه معاملة الشيء معاملة وضعية تجريبية أيًا يكن حتى ولو كان مقدسا، لكن مما لا يجب أن يخفى أن هذه الدعوة قد قامت في أصلها على الشك في الكتاب المقدس، وقد قامت عليه بالنظر إلى إشكالات كانت تلازمه، والمستشرقون كفلهوا وزن وإيفالدا ونولديكه مثلا، عندما نظروا نظرهم إلى القرآن من خلال هذه التجربة قد نظروا إليه من افتراض إشكالات متعلقة به (حسن، 2005، ص.ص. 9، 16). أي بما يعني أنهم قد انطلقوا من الشك، وغني عن القول أن مجارة هذا الموقف ليس دونه هذا الشك أيضا. ويمكننا التدليل على ذلك باستحضار إحالات تلك الدعوة، فلقد احوالت إلى مسألتين بارزتين اشتغل عليهما المستشرقون أولا ثم بعدهم غيرهم من نقاد الإستشراق الذين نقصدهم وهما: مسألة التدوين، ومسألة الترتيب. ولانتعجب من ذلك، فالأصل في النقد النصي هو الخوض في مسألة مصداقية النصوص وصحتها، وما يمكن أن تكون عليه من ترتيب أو تطور. وهنا نذكر أن من وقفات الطرح الإستشراقي الإشارة إلى النسخ القرآنية التي كانت موجودة عند بعض الصحابة، وهذه الوقفات غالبا ماتأتى عندهم متضمنة لمعنى الحسرة لضياع تلك النسخ لصالح النسخة الرسمية، كما نجد ذلك مثلا عند نولديكه (نولديكه، 2004، ص.ص. 259-261)، علاوة على ما يمكن أن نلاحظه من الإحتفاء الكبير بكل نسخة قديمة تظهر. وهذا الذي يعلن هنا هو ما نرى انعكاسه في الجهة المقابلة جهة نقاد الإستشراق، في القول أنه ينبغي إعادة كتابة قصة تشكّل النص القرآني بالرجوع إلى كل الوثائق، أو تكثيف البحث عنها (أركون، 1996، ص. 290)، أو القول باستلزامات ذلك الموقف بتوكيد وجود الإختراق (تزي، 1997، ص. 386)، أو على

نحو ما الإشارة إلى وجود شوائب في عملية النقل (الجابري، 2007، ص 232). ونحن هنا يمكن أن نسجل أنه بالرغم من أهمية الرواية الرسمية وتضمينها لشروط المصادقية، بدليل وجود الإجماع على صحة النصّ القرآني عند كافة المسلمين إلا أنّ نقاد الإستشراق يحلو لهم التّساهل بالتّعريض إلى جمع الروايات من هنا وهناك (الجابري، 2007، ص.ص 222-226). وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على علاقتهم بالفضاء الإستشراقي الذي لا يكفّ أصحابه من النّبش في تاريخ الجمع والتّدوين أينما وجدوا الفرصة إلى ذلك. والحقّ أنّه كان يجب الإنتباه إلى عملية الإسقاط التي يمارسها المستشرقون انطلاقاً من موقفهم من الكتاب المقدّس، لكن ذلك لم يكن، وليس هذا فقط بل إنّ هذه العلاقة لتظهر أكثر وبشكل واضح في معالجة مسألة التّرتيب الدّاخلي للنصّ القرآني؛ حيث نجد الدّعوة إلى التّرتيب الزّولي بدل التّرتيب المعروف (اركون، 1996، ص 264).

وبطبيعة الحال لا يغيب عن ذهننا أنّ هذه الدّعوة قد وجدت من قبل، لكن مرجعية المستشرقين في هذا تبدو أقوى، كما يمكن ملاحظة الثناء الكبير على نولديكه وبلاشير (اركون، 1996، ص 264). ومن المعلوم أنّ هذين الرّجلين يطرحان مسألة التّرتيب في إطار فكرة التّطوّر التاريخي، وهذه الفكرة في أساسها على علاقة بفكرة التّطوّر التاريخي للكتاب المقدّس (حسن، 2005، ص 13)، قد نجد في هذا الشّأن الإشارات النّاقدة لموقفهما (الجابري، 2007، ص 243)، لكن في الواقع إثارة الدّعوة وهي متصلة بما تحيل إليه من اختلاف وتباين، من مثل وجود عدم الإنسجام، أو تأثير التدخل الخارجي بالزيادة والنّقصان، يجعل هذه الدّعوة عند نقاد الإستشراق على تماس مع هذا الموقف، ويمكننا التّدليل على ذلك بجملة أفكار كفكرة وجود التّطوّر في معاني المصطلحات القرآنية (أركون، 2005، ص 99)، وفكرة وجود التفكّك النصّي (أركون، 1996، ص 66)، أو القول بفكرة التّحقيق (أركون، 2005، ص 38)، كما نجد ذلك عند أركون، أو التّلميح من جانب آخر إلى فكرة سقوط بعض الآيات، أو تجويز فكرة الخطأ الممكن في الجمع (الجابري، 2007، ص 222-232)، أو ما إلى ذلك من فكرة وجود المحاكاة

والتناص مع التّوراة والإنجيل في القصص، كما نجد ذلك عند الجابري (الجابري، 2007، ص423).

ومن نافل القول أنّ الأثر الإستشراقي يتجاوز إلى غير هؤلاء الذين أشرنا إليهم، فهو واضح عند طيب تزيّني عندما يثير مسألة التناقض بين الآيات (تزيّني، 1997، ص249)، أو تعدد وجود الوثائق (تزيّني، 1997، ص407)، ويعتمد في ذلك صراحة على مراجع استشراقية، أو كما هو واضح عند هشام جعيط عندما يؤكد وجود التناقض أيضا (جعيط، 2000، ص10)، لكن يبقى أن نقول أن اختلاف الآراء بينهم لايدلّ على مسائل مختلفة، فالمسائل مشتركة وإن تعددت صيغها، وهي في النهاية تنتهي إلى الموقف الإستشراقي؛ من حيث تفتح المجال إلى طريقته وتساؤلاته. ونحن لانرى في ذلك شيئا إيجابيا، مادامت تذهب في اتجاه الشك والتأويل على حساب الرويات المعتبرة التي فصلت في مسألتي التدوين والجمع ومسألة الترتيب، وكانت مدارا للتحقيق والتثبت.

3.4 التعامل بمفهوم التّاريخية: إنّنا نعني هنا وجود التعامل مع القرآن في إطار التّاريخ كمعطى إنساني وتأثير سياقه فيه، أي من حيث أن القرآن هو حدث في التّاريخ بكلّ نسبيته وقابليته تبعا لذلك للتأويل المتغيّر، أو بعبارة أخرى التعامل معه في إطار الإنتقال من التّزليل إلى التأويل؛ حيث التّعامل في إطار التّاريخ ومن خلال التّاريخ. وهذا الذي نقوله قد دلّت عليه عدّة مواقف من قبيل ما يذكره أركون من أنّ تعاليم القرآن مرتبطة بظروف تاريخية (أركون، 1996، ص126)، أو ما يذكره طيّب تزيّني من أنّ القرآن حالة من التشظّي الدّلالي على علاقة بالبشر الفرادى والمجتمعين المتشظّين (تزيّني، 1999، ص111)، أو كما يقول العروي أنّه حدث روحي تاريخي على علاقة بالشروط التّاريخية للجزيرة العربية وشرق المتوسط،، أو كما يرى في معنى آخر هو استعادة لمضمون الرسالة الابراهيمية في وسط مميّ لقبولها (العروي، 2008، ص89). وكما هو ظاهر، فإنّ هذه المواقف بقدرما تؤكد انخراط القرآن في التّاريخ بقدرما تؤكّد شيئا آخر متضمّنا هو من تبعات هذا التّأكيد ونعني به هنا الجانب الإنساني، أي اندراج القرآن في إطار

التّعامل البشري سواء بصفته حدثا أو ظاهرة، أو بصفته وثيقة يمكن التّأكد منها، أو نصّا يمكن قراءته بماتيسّر من جهد قرائي.

ومن المناسب القول أنّ الإطار التّاريخي ليس اشكالا في حدّ ذاته، فجميع الأمور تجري في هذا الإطار، وما يذكر في هذا الشّأن لا اعتراض عليه من حيث المبدأ، وإنما المعترض عليه هي مقايضة المتعالي بالإنساني، فهناك في رأينا فروق يجب أن تراعى، ومنها أنّ المتعالي في التّاريخ لا يخضع للتّاريخ وإنّما يراعيه، والمراعاة ليست سلبية بالضرّورة قياسا على حال الانسان. إنّنا نعي تماما أنّ الدّواعي العلمية وغير العلمية عند المستشرقين تدفعهم أحيانا إلى تجاوز هذا الأمر ومعاملة القرآن في صورة أدنى لما هو عليه، وهذا شأنهم باعتبارهم من دائرة أخرى، لكن أن يأتي هذا من المؤمنين به، فهذا يعني أنّنا أمام إشكال. وعلى أية حال، فيما أنّ هذا مانحن في صدد النّظر فيه نرى أنّ النّظرة التّاريخية كما أشرنا إليها قبل الآن عند منتقدي الإستشراق تكشف عن العلاقة بالاستشراق على صعيد مسائل عديدة، ولعلّ أولها مسألة المنهج، لقد ذكرنا أنّ ثمة تأكيدا أنّ القرآن داخل التّاريخ وليس خارجه، وأنه بحسب ذلك يفهم ويقرأ في إطار تاريخي إنساني.

إنّ هذه الفكرة إن كانت تبدو ليست بالضرورة من نتاج الإستشراق بل من نتاج مدارس أخرى إلا أنّ ما لا يجب أن نغفل عنه أنّ هذه النّظرة هي من صميم الرؤية التاريخية للنقد الكتابي، فهذا النقد يبحث في شأن ديني تاريخي مرتبط بفرضية التّطوّر التاريخي، وبما أنّ هذا النّقد قد امتدّ إلى القرآن وكانت له من ورائه اهداف ملاحظة تطوّر التاريخي، فهذا ولاشك يجعل من أيّ بحث في القرآن لا يجهل المعطى الدّراسي الحاصل من هذه الجهة، طبعا نراعي أنّ الدّراسة لاتعني التّأثير المباشر ولاتعني القبول بالمقروء لكنّها تعني الرّضى بالمقروء أو الإستئناس به أو مجاراته في روحه، أو بأيّ نوع من الأشكال الممكنة. نقول هذا ونحن نأخذ في الحسبان وجود الموقف من منهجية الإستشراق، خاصّة الموقف من التّوظيف الفيلولوجي (اركون، د.ت)، ص.ص 143، 144)، ولكن وبالرّغم من ذلك، فإنّ إطار الإستغال لا يختلف عندما نلاحظ أنّ دعوة مقارنة القرآن عند الجانبين تلتقي في تأكيد الجانب التّاريخي سواء في تكوينه أو طريقة فهمه أو حتّى في

نمط طرح المسائل ومعالجتها، وحتى يتّضح ذلك نأخذ مثال ما قاله أركون، لقد قال أنّ القرآن متجذّر في التاريخ ويغطّي هذا التجذّر بالتّعالّي (أركون، 1996، ص.ص 71، 72)، ومن اليسير معرفة المقصود من هذا الكلام، فالمقصود منه أنّ القرآن خاضع للتاريخ بكلّ مايعنيه من بيئة وظواهر وأحداث؛ ولهذا هو المهمّ، نجده يرتّب عليه مايدلّ عليه بوضوح وهو التّفريق بين القرآن كمعنى ديني لاهوتي والقرآن كمعنى تاريخي متجسّد (أركون، 2001، ص 49). ولئن كان المعنى هنا يتّجه إلى البحث في تاريخ القرآن بمراعاة ابعاده الزمانية والمكانية، فإنّ هذا الّذي يقوله ويقول به غيره من نقاد الإستشراق لا يختلف عما يقوله المستشرقون، فهم قد سبقوا إلى ذلك ولهم نتائجهم كقولهم باختلاف اسلوب القرآن بين المرحلتين المكيّة والمدنية (نولديكه، 2004، ص 105)، وإذا كان هذا الأثر لا يبرز أحيانا عند ناقد الإستشراق، فلأنّ الغطاء المنهجي المستعمل عندهم يواريه، فهم يستعملون القراءة التزامنية (أركون، 1996، ص 213)، والمشخصّة (تزيي، 1997، ص 8)، والتّساوقية (الجابري، 2010، ص 391). وهذه لها معناها في الحاضر من أثر المعرفة الحديثة، ولكن الحقّ أنّ الإبتعاد الظّاهري لا ينفّي الإلتقاء، مادام يمكن ملاحظة المجازاة وإثارة المشكلات نفسها. وبما أنّنا نرى ملامح التّاريخية الإستشراقية فاشية في فكر ناقد الإستشراق تلميحا أحيانا وتصريحا أحيانا أخرى، لنا أن نقف على مايدلّ عليها على مستويين اثنين: مستوى الدّلالة القرآنية، ومستوى التّشريع المتعلّق بها؛ ذلك لأنّ التّاريخية من هذه الجهة لها تبعات إلى مواقف وطروحات كما سنرى.

وحتى يتّضح ذلك من المهمّ أن ننطلق من فكرة أساسية عند نقاد الإستشراق وهي فكرة التّأنسن. إنّ هذه الفكرة تعني أنّ القرآن بعد التّنزيل قد أصبح كتاب تأويل (تزيي، 1999، ص 110). أي أصبح على علاقة بقراءة القراء، وإذا كان يمكن التّساؤل عن المبرّر، فالمبرّر هو اللّغة القرآنية، فهذه اللّغة تُرى أنّها لغة مُوجبة للتّأويل من جهة الثّراء اللغوي، ومن جهة وجود التّباين الخطابي (أركون، 2005، ص 147)، وقد يبدو الطّرح هنا فقط في إطار التّعبير عن استعاب مكتسبات المعرفة الحديثة، وبمنأى عن الموقف الإستشراقي، وهذا صحيح، ولكن

هذا الطّرح إذا كان يتأطّر في ذلك الإتّجاه، فهو ينزل إلى اتّجاه الإستشراق عندما يتناول موضوعاته بما يشبه طريقة المستشرقين. إنّ هؤلاء تحرّكهم في الأصل النّظرة الواقعية، وهذه النّظرة لها ما يقابلها عند نقاد الإستشراق عندما يجعلون مناهجهم في حدود البحث التّاريخي الإجتماعي والثّقافي. ولمّا كان لهذه النّظرة تبعاتها في القول بأنّ الدّلالة القرآنية دلالة غامضة ومتفاوتة المعنى، وأنّها بحاجة إلى إعادة ترتيب يوافق نزولها (نولديكة، 2004، ص28)، نجد أنّ هذا قد لقي التّرحيب والعمل في إطاره أي في إطار ما لا يبتعد عن ماقاله نولديكة وبلاشير مثلاً. ولو ضربنا لذلك مثلاً بأركون نجده يؤكّد كثيراً اضطراب وغموض الدّلالة القرآنية ويلجّ على البحث في جذور كلماتها انطلاقاً من السّياق التّاريخي (أركون، د.ت)، (ص60)، ولعلّ اهتمامه بسورة الكهف مؤشّر على ذلك عندما يلاحظ على هذه السّورة عدم التّرتيب الزّمني وتمثيلها البارز لتقلّبات التّاريخ وأحواله (أركون، 2005، ص146)، وليس أركون وحده في هذا المسار بل إلى جواره نجد الموقف نفسه يتردّد بوضوح عند طيّب تزيّني (تزيّني، 1997، ص148)، وطبعاً عند الآخرين ولكن بصورة أخرى، والمهمّ أنّ لهذا نتائجه الّتي منها أنّ الدّلالة القرآنية هي دلالة تحت تأثير السّياق وأنّها دلالة تقبل التّعامل التّأويلي إما بما يفضي إليه المضمون التّكويني للآيات من تعارض أو ماتفضي إليه اللّغة من طابعها العربي البشري.

وبما أنّنا قد أشرنا إلى المستوى التّشريعي، فإنّ هذه النّتيجة ممّا لا يمكن اغفالها ههنا، إنّ المستشرقين في هذا الشّأن ينطلقون من فكرة عامّة وهي أنّ القرآن محدود التّشريع (شاخت، د.ت، ص95)، وهم في هذا لا يجهلون وجود تشريعات مختلفة، إنهم يؤكّدون ذلك كما يمكن أن نلاحظ في القول أنّ ثمة مضمون تشريعي لعدد من الآيات المتعلّقة بالأحوال الشّخصية والقصاص (غولدسبير، د.ت، ص41)، لكن أهمّيتهما بالنّسبة إليهم هي في أصلها وجذورها، وأصولها وجذورها كما يرون تاريخية (كولسن، 1992، ص32). لقد سبق القول أنّ المستشرقين يؤكّدون اختلاف المعنى في مسار القرآن، ويجب القول أنّ ذلك إذ يؤكّدونه، فمن باب نظرتهم البشريّة لمسألتي المكي والمدني؛ حيث الآيات في نظرهم في علاقة بالأحوال المتغيّرة للمرحلتين وبمكانة ودور الرّسول فيهما

(نولديكه، 2004، ص 68). ولما كان لهذا انعكاسه على مضمون القرآن، فإنَّ النظرة إلى أحكامه ليست استثناء من ذلك بل هي تحصيل حاصل لما تحيل إليه هذه النظرة من وجه انساني وتاريخي؛ إذ نجد القول أنَّ القرآن قد صاغ أحكاما تشريعية على علاقة بمكانة الرّسول ووظيفته ومتطلّبات الجماعة المؤمنة لمرحلة العهد المدني على عكس ما سبقها في العهد المكي (بلاشير، 1974، ص.ص 71، 70). وعلى أيّة حال ثمة نقاط أساسية تميّز الموقف الإستشراقي من الأحكام القرآنية يوجزها القول أن التشريع القرآني تشريع محدود (غولدسبير، (د.ت)، ص 47). وذو طابع أخلاقي (كولسن، 1992، ص 31). وأنّه على علاقة بالعرف الإجتماعي للبيئة العربية (كولسن، 1992، ص 39). وأنّه يمتاز بالطابع المثالي الكلي (كولسن، 1992، ص.ص 18، 19).

ولا يجب أن نستغرب هذا الموقف، فهو يتأسس عندهم على النظرة الروحية العلمانية، النظرة التي ترى القرآن مجرد كتاب مقدّس منظم لعلاقة الإنسان بالله وليس لعلاقة التّاس بعضهم ببعض (كولسن، 1992، ص 31). طبعا ثمة اعتراف بوجود الأوامر والنّواهي، ولكنّها لا تُرى إلّا في نطاق الإستلزام الديني، وعدا ذلك ممّا يُعدّ شريعة بمعناها القانوني التّنظيمي، فمما جاء في رأيهم مضافا بتأثير التّطوّر التاريخي؛ ولذلك ثمة الموقف السلبي من الفقه، أقصد أنّه لا ينظر إليه في إطار العلاقة بمقتضى النص القرآني بل ينظر إليه بمقتضى الحاجة التاريخية، فهو عندهم فقط من حصيلة جهد الفقهاء في علاقتهم بالواقع (كولسن، 1992، ص 40). وهذا الذي نذكره لا يختلف في العموم عن مواقف نقاد الإستشراق الذين نعيهم، فهذه المواقف نجدها حاضرة عندهم أيضا كلّ بطريقته، على أنّي أنبّه هنا أنّه إذا كان هؤلاء يميلون إلى طريق المعرفة الحديثة أكثر ممّا يميلون إلى طريق الإستشراق خاصّة من جهة الإختيار المنهجي، فإنّ ذلك لا يعني أنّهم في قطيعة تامّة مع هذا الطّريق. إنّ المؤشّرات في هذا ليست بنادرة تماما بل هي لتظهر واضحة في معالجة مسائل علوم القرآن المختلفة وما يترتّب عنها من فقه، ويمكننا بيان ذلك في هذه العناصر:

. تغليب البعد الروحي في الوحي على حساب البعد التشريعي: فعندما يُقال أنّ الوحي يقترح معنى للوجود وليس كلاما معياريا من أجل الإكراه (أركون، 2005، ص85)، أو أن يقال أنّه منظومة عقدية ميتافيزيقية مفتوحة (تزييني، 1997، ص87)، أو يقال أيضا أنّه كتاب كليات ومبادئ إجمالية تقول كلّ شيء ولا تقول شيئا (تزييني، 1999، ص105)، فهذا الكلام وإن كان يبدو ظاهرا نتيجةً للتأمل إلاّ أنّه في الواقع ليس معزولا عمّا يعتقده المستشرقون ويروجون له. إنّ أركون في هذا الشأن يؤكّد أنّ التحرّر في أرض الإسلام غير ممكن من غير تطبيق المنهج التاريخي الفيلولوجي على النصّ القرآني، وهنا لابدّ من النّظر إلى الهدف، إنّ الهدف المحدّد بوضوح هو تحقيق الفصل بين الرّوحي والزّمني أو رؤية القرآن في إطاره الأخلاقي والرّوحي (أركون، 2007، ص. ص2421). وهذه الفكرة لها أصل عند المستشرقين وتدعمها أفكار من قبيل نقص الكفاية التشريعية للقرآن، ووجود الطابع الأخلاقي لأحكامه، وانبثاقه على علاقة الإنسان باللّهِ دون علاقة الإنسان بالإنسان، وتعلق تشريعاته بتاريخ الممارسة النبوية وظروفها في المدينة (كولسن، 1992، ص36)، وبشكل عام، فإنّ هذه الفكرة التي تبدو تحصيل حاصل للنّظرة التاريخية للقرآن من حيث هو في علاقته بصاحبه وبالمتغيّرات، هي نفسها في الإجمال مانجده حاضرا عند أكثر من واحد من نقاد الإستشراق الذين نعنهم عندما يجسّدون في رؤاهم التّوجّه التاريخي في تقييم مسار الدّعوة ولاسيما تقييم تجربة المدينة والخروج من ذلك التّفهيم بما يدعّم المعنى الرّوحي والأخلاقي للقرآن.

. النّظريّتين الإحتمال إلى الدّلالة القرآنية: يتّضح هذا من النظر إلى اللغة القرآنية على أنّها لغة ثرية بالإحاعات المفتوحة على تعدّد المعنى (أركون، 2007، ص25). وطبعا إذ نشير إلى هذا لانغفل علاقة نقاد الإستشراق بالمعرفة اللغوية الحديثة، المعرفة التي تؤكّد التّجاوز إلى المعنى المتعدّد، ولكن يجب القول أنّ هذا الذي يقال في جانب القرآن قول مسبوق عند المستشرقين، وهو مسبوق بالإشارات الدّالة، اشارات الطّابع الأدبي والشّاعري (غولدسبير، د.ت)، ص16). إنّ هذه الإشارات إذ نراها ننحو هذا المنحى نراها تتجسّد في العلاقة القرائية، فثمة تأكيد لارباب فيه على اختلاف الفقهاء والمفسرين (غولدسبير، د.ت)،

ص71). وأن يكون هذا الإختلاف، فمن تصوّرهم لطبيعة اللّغة القرآنية المفتحة على أنواع الرأي، وهذا ما يقترب منه نقاد الإستشراق، عندما لا يرون ذلك إلا استتباعا لتلك اللّغة الحمالة الأوجه (تزيبي، 1997، ص242). وعموما من الملاحظ أنّ النتيجة من هذا قد تمثّلت في أمرين هما: تنسيب الأحكام القرآنية، و رد الشّريعة إلى التّطوّر التّاريخي، وهذه عند هؤلاء وعند أولئك.

5. أي طريق في مقارنة النصّ القرآني؟

قد يكون من غير المناسب طرح سؤال كهذا، خاصّة وأنّ المعنى المتبادر منه معنى سلبي يحيل الى غياب ما يجب أن يكون في شأن حساس كشأن القرآن. والحق أننا لو افترضنا الأمر على هذا النّحو لجانبنا الصّواب؛ لأنّ مثل هذه المسألة لها تاريخ طويل اقصد أن تحديد طريقة التعامل مع القرآن قد رافقت وجوده وتعززت من مرحلة الى أخرى، حتى أنّها لتبدو مستقرة، فوجدان المؤمن يستثقل سؤالا كهذا، ولكن بما أنّ ثمة اتجاها الى طرح هذا السؤال كما يظهر ذلك عند المستشرقين ومن يجاريهم من النقاد الذين أشرنا اليهم. فإنه من نافل القول أنّ الأمر يحتاج عندئذ الى نظر. وعموما لنا أن نسجّل ملاحظتين قبل التّطرق الى تلك المسألة أولها: أنّ المقاربة المنهجية لابد أن تكون في إطار منفتح وليس في إطار مقيد. اعني في إطار استحضار السّلبيات والإيجابيات، وليس في إطار التعامل اليقيني بالمنهج على أنه يحتمل وجهها دون وجه. وثانها: أن المقاربة المنهجية لا يجب أن تخضع لإكراه آني، أقصد أن تكون وليدة حاجة ظرف متميز، فلو أخذنا المقاربة بالمعنى الأول لكان ذلك يعني التّعسف، ولو أخذناها بمعناها الثّاني لكان ذلك يعني التدخل بالإيديولوجيا. أي لكان ذلك يعني الإحتماء بالمنجز المعاصر والإنتصار له أمام ما يخالفه. فأين نقاد الإستشراق من هذا؟ الواقع أنّه إذا كان مانذركه أولى بالنسبة إلى المستشرقين، فهو ليس أقل في النّسبة إلى نقّادهم، فهم معا يشتركون في النّتيجة نفسها من حيث التّقيد بالمنهج على حساب آثاره، والإنتلاق من موقع إلى موقع مباين على حساب الخصوصية ومستلزمات هذه الخصوصية. طبعا لانتجاهل هنا وجود بعض الفوارق، ولكننا نراعي خطّ الإقتراب بينهما. وإذا كان الّذي يتضح من ذلك اجمالا هو قصور تلك المقاربة بصيغتها، كما يدلّ عليها

مثال التّاريخية بنتائجه، فإنّ لنا أن نذكر أمرا لا بد منه في رأينا وهو أنّ المنهج العلمي ليس مجرد اجراءات تقنية لذاتها؛ حتّى يمكن معاملته بقبول فجّ. إنّ الحاصل انه في محيط له تأثير عليه، وخاصّة من حيث وضع غايته، أو وجود المبرّرات المؤدّية إليه، فالمنهج ليس عملا فقط بل هو نظر قبل ذلك. وبقدر ماله جانبه المرئي الإجرائي له جانبه اللامرئي النفسي والإجتماعي، وفضلا عن ذلك، فهو في التّهاية مجرد وسيلة ليس أكثر، ووسيلة محكومة بأدائها ومجال موضوعها (بوطيب، 1994، ص.ص458-460)، أي بشكل عام، فهو في موقع نسبي لامطلق حتّى يمكن توظيفه كيفما اتفق.

وإذا صحّ أن ننطلق من هذا، فإنّ معاملة النّصّ القرآني لابدّ أن تكون معاملة مخصصة، لامن باب مجرد التّحيّز، ولكن في إطار مايميّزه هو نفسه، أي باعتباره من مصدر الهي تجب في حقّه القداسة. وغنيّ عن القول أننا هنا لانغفل أنّ مريبط الفرس هو الاعتبار التّاريخي، كما يؤكّد عليه المستشرقون ونقادهم، فهذا طريقهم الذي يثيرون من خلاله الإشكالات، ولكن مايجب أن يكون واضحا أن ثمة قصورا في هذا الإعتبار، يمكن ادراكه من فكرة بسيطة وهي أن شواهد وثاقة القرآن أكثر رسوخا من أقاويل تذكر هنا وهناك، وهي غير ناضجة. ولعل ما يؤكد هذا المعطى أنّ خلاف المسلمين، وبالرغم ممّا شابه من صراع، قد كان صراعا خارج النّصّ أو صراع تأويل، ولم يكن صراعا على مضمون التنزيل أو النّصّ في ذاته، وهذه النّتيجة كما نلاحظ الجابري (جنجار، 2015م، في قضايا الدين والفكر حوار مع محمد عابد الجابري، ص.ص03، 46 hekmah.org) يؤكدها بوضوح، لاينكرها غيره بما في ذلك بعض المستشرقين. ثمّ إذا كان ولا بد من مدخل منهجي يعامل به القرآن، فمن الأهمية بمكان وضع الدّواعي المنهجية أولا موضع الفحص. إنّ الأمر هنا ليبين أنّ تلك الدّواعي بالنّسبة إلى الكتاب المقدّس قد كانت دواعي موضوعية فرضتها اشكالات داخلية. وماكان شأنه هكذا، فإن افتراض مماثلة الغير عليه لا يكون منطقيا إلّا تجاوزا، فكما هو ثابت أن مرجعية القرآن مقرّرة عند جميع المسلمين وهم يتعاملون معه كحقيقة مطلقة، وشتان بين وجود الأصل والإختلاف في الفرع. وتلك دلالة لايجب نكرانها أمّا وأنّ الأمر من ورائه البحث في

التَّجديد، فهذا يجب أن يكون مستقلاً عن ذلك؛ لأنَّ مجال التأويل مجال اجتهادي فرعي. نقول هذا لأنَّ أكثر ما يعوّل عليه نقاد الاستشراق هو جانب الفهم، أي ربط فهم القرآن بالحدائث دون التفسيرات والتأويلات التراثية (أركون، 2005، ص.ص 39،40). ولمّا كان الأمر في هذا الإتجاه، فالطَّبِيعي عندئذ هو الاستقلال عن المستشرقين لامجاراتهم، لكن بما أنَّ الحاصل هو الوقوع في ظلال المستشرقين والإنسياق إلى تداعيات هذه الظلال بوجه أو بآخر، نرى من المناسب أن تكون مقارنة القرآن على قدر القرآن نفسه، بناء على الاعتبار التالي وهو: أنَّ ما ثبتت مرجعيته والإجماع عليه، فهو ثابت؛ وهذا لأنه لمّا كان القرآن مرجع المسلمين ولا يثير إشكالا تاريخيا لديهم، فلا حاجة إلى أشكلة مالم يس إشكالا، ولا حجة هنا في تعظيم جزئيات متفرقات وردت فيما ورد من تاريخ يرده تاريخ آخر (الزركشي، د.ت)، ص.ص 241 - 243).

وإذا تقرر هذا، فإنَّ البحث المنهجي في التَّاريخ يكون بما يتناسب مع هذه الحقيقة لا بما يتجاوزها، ولا أهميّة هنا لدعوى الموضوعية إذ الموضوعية تكون مع الثابت وليس مع مساهرة المضمون، أو مجرد الإحتمال. ثم أنَّه لمّا كانت الغاية النهائية من البحث التاريخي هي توجيه الفهم الى معطيات الحاضر القيّميّة والعملية من المهمّ التأكيد على فكرة، وهي أنَّ الفهم ليس شأنًا مستقلاً للقارئ يتصرّف فيه على مراده، بل هو أصول وقواعد، وإذا كان القرآن ثابتاً من الإجماع عليه، فإنَّ فهمه لا ينفك عن قواعد وأصول. وتحديد هذه القواعد والأصول هو ما يكون عن استقرار وتحزّ من مجال القرآن نفسه وتاريخ العلاقة به، أي بما يثبت موصولاً به وبمبلغه. والمسلمون في هذا الشأن قد بذلوا وسعهم باستجماع شروط الوصل والفهم (الزركشي، د.ت)، ص 156). فإذا أن يكون ثمة تقدير، فالتقدير يكون في إطار المتعارف عليه بينهم، أو في إطار ما يدور في إطار المتعارف بينهم. ويمكن التدليل على ذلك بعنايتهم بالأثر المنقول، وعنايتهم بأصول الإستنباط والإستدلال. فهناك في هذا المجال ثروة لا يمكن المرور عليها كأنّها لاشيء، فهي تثبت نفسها دون شك من سلطتها. إن وجود ماسيّ العلوم الشرعية مثلاً، ليس وجوداً من فراغ أو مؤسساً على فراغ، فالأمة لاتجتمع على ظلال، وكما هو معلوم، فإن

صفة العلم لها دلالة من حيث وجود المنهج والمرجع، وطبعاً أن يكون الاختلاف، فهذا أمر لازم ويقدر بقدره. وعليه، إذا كانت المعيارية في العلم تتفوق على ما يكون من اعمال هامشية يمكن نقضها، وكان أن وجدت اعمال المستشرقين ولم تلق القبول، فبالمثل كذلك مع يدور في دائرتها، فهناك ما يوصف بالتهافت معرفياً وعلمياً، وليس كلّ رأي يمكن أن يتصدّر لمجرد وقفات. وليس في هذا معادة للبحث ورفضاً للنقد أو تعصّباً للشائع المعروف، ولكن لأنّ ثمة تهافتاً يمكن ردّه ، فإن يكون المنهج الفيلولوجي بحثاً في أصول ممكنة في هذا الدين أو ذاك، أو أن يكون المنهج التاريخي بحثاً في اسقاطات دون مراعاة لطبيعة الرسالة ومكانة مبلّغها، فقط من باب الإيمان بالأثر الممكن للتاريخ ، فذلك لاشكّ أبعد في الإعتبار. إنّ ثمة عند الآخرين دعوة الى الإنصات الى الكتاب المقدّس؛ لإدراكه في روحيته وجوهره (ارمسترونج، 2010، ص165)، فكيف لا يكون ذلك بالنسبة إلى القرآن؟ إنّنا نرى بناء على السلبية التي مررنا عليها أن يكون طريق البحث فيه داخلياً من مجاله، وليس مهمّاً هنا أن يرضى المستشرقون أو لا، فأمر القرآن خاصّ بأهله أولاً، أما أهله الذين تُأسرهم المنهجيات العلمية فيستغرقون في المهمّش، فربّما يقنعون انفسهم بتلك المنهجيات رغبة في تأويلات معيّنة، لكن ما يجب أن يكون هو عدم المسارعة إلى الأقاويل والروايات إلّا بعد التدقيق. لقد رأينا الجابري خاصّة يأتي على غير المعتبر منها (الجابري، 2009، ص109)، فما كان منه الا الاساءة الى منهجه، وهو الذي ظنّ أنّه بمنهجه يقدم انجازاً. إنّ النّظر في القرآن يقتضي إذّاً ايلاء الأهميّة إلى الأثر المنقول ومعاملته وفق قواعد التّحقيق، وقد أبلى القدماء في هذا بلاء حسناً يستدعي المتابعة لا الإهمال. وعلاوة على هذا، يقتضي ذلك النّظر عدم التّدخّل بالعقل المنفلت ارضاء لتأويل مبتغى، بل ما يجب أن يكون هو تأزر النّقل والعقل في إطار مكانة القرآن، وفي إطار الحقائق والشّواهد الدّالة عليه، أو تلك التي طبعت تاريخ الإسلام عموماً، وهي محل الإجماع سواء منها ما كان في جانب العقيدة أو الشّريعة.

6. خاتمة :

لقد رأينا أن العمل الإستشراقي قد قوبل بالنقد من طرف بعض المنتمين إلى الثقافة العربية إلا أننا هنا في خاتمة هذا المقال نقول أن هذا النقد لم يكن ذا شأن كبير بالنسبة الى الجانب الديني وبالتحديد الجانب القرآني، ففي هذا الجانب هناك شيء من التعاطي مع هذا العمل بالاستئناس وروح المماشاة. من الصحيح القول أن الدافع النقدي والضرورة المعرفية قد جعلت أولئك النقاد ينحازون إلى الموضوعية حتى بالنسبة إلى ماهو مقدّس كالقرآن، ولكن هذه الموضوعية التي فرضها الإختيار المنهجي، كما قد اتّضح من القراءة التاريخية المتبناة، لا يبرّرها القول بالروايات المضمونة أو مخالفة الثابت المعروف، خاصة وأنّ النظر في الرواية قد تحدّد بالقوّة والضعف وعلى مرأى وعلم الأجيال المتلاحقة. وإذا كنّا قد رأينا من ذلك الرغبة في تحقيق فهم جديد ينسجم مع متطلّبات الحاضر، فإنّ ذلك الفهم ماكان له أن يدور في دائرة المواقف الاستشراقية المتشعبة بالنظرة التاريخية، التي من خلالها نزل القرآن عن قدسيته وشموله إلى أثر التاريخ ليغدو مجرد دعوة روحية واخلاقية. لقد كان الأجدر في رأينا، ومن باب التاريخ نفسه، متابعة الإتفاق وليس الإختلاف، واقصد هنا متابعة ماسرى في الأمة وسارت عليه، وماسرى فيها وكان عليه سيرها هي الحقيقة المتعالية للقرآن ككتاب هداية وتنظيم. تلك الحقيقة التي رسّخها الفقه بالبحث في أوامره ونواهيه ومقاصده .

وعليه نرى، نأيا عن نتائج ذلك التوجّه، أن ترتفع القراءة إلى مستوى ماينطق به القرآن نفسه، ومستوى ماينطق به التاريخ كما تدلّ عليه رواياته المعتمدة، ولاعبرة في متابعة الروايات الهامشية احتفاء بتاريخ لم يثبت، فقط ارضاء لمنهجية رؤية التاريخ المختلف، كحال المستشرقين الذين انتهوا الى الإثارة بالتشكيك والتساؤلات المفتوحة. فعمل هؤلاء ليس ملزما لغيرهم وإن طبعته منهجية العلم، التي تبقى في المحصّلة خاضعة لسياق ماينتمون إليه أو يريدونه .

7. المصادر والمراجع:

أولا : الكتب

- (1) أركون محمد، 1991، من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي ترهاشم صالح ، ط3، دار الساقى ، بيروت .
- (2) —، 1993، الفكر الإسلامي نقد واجتهد ترهاشم صالح، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- (3) —، 1996، نافذة على الإسلام ترصيّاح الجهم، ط1، دار عطية، بيروت.
- (4) —، 1996، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترهاشم صالح، ط2، مركز الإنماء المركز الثقافي العربي، بيروت. (5) —، 1996، الفكر الاسلامي قراءة علمية ترهاشم صالح ، ط2، مركز الإتماء المركز الثقافي العربي ، بيروت.
- (6) —، 1999، الفكر الاسلامي واستحالة التاصيل ترهاشم صالح ، ط1، دار الساقى، بيروت .
- (7) — ، 2001، الاسلام اربا الغرب ترهاشم صالح، ط2 ، دار الساقى، بيروت.
- (8) —، 2005، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ترهاشم صالح، ط2، دار الطليعة ، بيروت.
- (9) —، 2007، الاسلام والاخلاق والسياسة ترهاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، دار النهضة العربية، بيروت
- (10) —، (د.ت) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترهاشم صالح، (د.ط)، دار الطليعة، بيروت.
- (11) . ارمسترونج كارين، 2010، تاريخ الكتاب المقدس تر محمد الصفار، ط1، مكتبة الشروق، القاهرة.
- (12) . بلاشير رجيس، 1974، القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره تررضا سعادة ، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- (13) . بن نبى مالك، 2000، الظاهرة القرآنية تر عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق.

- (14). جعيط هشام، 2000، الوحي القران والنبوة، ط2 ، دار الطليعة ، بيروت ج1.
- (15) _____، 2001، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة ، ط3، دار الطليعة، بيروت
- (16) _____، 2007، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط1، دار الطليعة، بيروت.
- (17) . الجابري محمد عابد ، 2007، مدخل الى القرآن الكريم ، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- (18) _____، 2009، فهم القرآن الحكيم، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ج3
- (19) _____، 2010، فهم القرآن الحكيم ، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ج2
- (20) . داوود رياض يوسف، 1997، مدخل إلى النقد الكتابي، ط1، دار المشرق، بيروت.
- (21) . هرماس عبد الرزاق، 2013، دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية، (بحث في كتاب) المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية جامعة الملك سعود من موقع <https://tafsir.net/>
- (22) . زكريا فؤاد ، 2019، نقد الإستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة ، (د.ط)، مؤسسة هنداوي، القاهرة.
- (23) . الزركشي بدر الدين، (د.ت)، البرهان في علوم القرآن تح محمد ابو الفضل ابراهيم، ط3، مكتبة التراث، القاهرة ، ج1، ج2.
- (24). السيد رضوان ، 2016، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ط2، دار المدار الاسلامي، بيروت.
- (25). حميش بن سالم، 2011، العرب والإسلام في مرايا الإستشراق، ط1، دار الشروق، القاهرة.

- (26). كولسن ن. ج ، 1992 ، في تاريخ التشريع الاسلامي ترمحمد احمد سراح ، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت .
- (27). الكلّام يوسف، 2009، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكاليّة التقنين والتقديس، ط1، دار صفحات، دمشق. (28). عبده محمد، 1993، الرد على هانوتو ضمن الأعمال الكاملة تح محمد عمارة ، ط1، دار الشروق ، القاهرة، ج3
- (29). العروي عبد الله ، 1978 ، ازمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية ؟ تر ذوقان قرقوط، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- (30) ———، 2008، السنة والإصلاح ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- (31) . غولد تسيهر، (د.ت)، العقيدة والشريعة تر محمد يوسف موسى وآخرون، (د.ط)، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، القاهرة بغداد.
- (32). نولديكه تيودور، 2004، تاريخ القرآن تر جورج ثامر، ط1، مؤسسة كونراد، بيروت.
- (33). رودنسون ماكسيم ، (د.ت)، جاذبية الإسلام تر إلياس مرقص، (د.ط)، دار التنوير، بيروت.
- (34). شاخت جوزيف، (د.ت) ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ضمن المنتقى من اراء المستشرقين تر صلاح الدين المنجد ، (د.ط) ، دار الكتاب الجديد، بيروت، ج1
- (35). تزييني طيب، 1997، النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة ، (د.ط)، دار الينابيع ، دمشق .
- (36) ———، 1999، الاسلام والعصر تحرير عبد الواحد علواني، ط2، دار الفكر ، دمشق.
- (37). خليفة حسن محمد، 2005، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ط1، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة العربية السعودية

(38)-Edward w .said,2005, l'Orientalisme, L'orient créé par l'occident ; Paris Ed du Seuil

ثانياً: المقالات

- (39) . بوطيب عبد العالي، 1994، اشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، مجلة عالم الفكر، ع 1.2،.
- (40) السيد رضوان ، 2001، نقد الاستشراق ، مجلة الإجتهد بيروت ، ع 51.50.
- (41) عبد الملك انور ، 1983، الإستشراق في أزمة تر حسن قبيسي ، مجلة الفكر العربي ع 32 .
- (42) . الشاهد السيد محمد ، 1994، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين ، مجلة الإجتهد ، بيروت، ع 22.

ثالثاً: الشّابكة

- (43) . جنجار محمد الصغير 2015م، في قضايا الدين والفكر حوار مع محمد عابد الجابري، مجلة مقدمات.انظر: <http://hekmah.org/> ، في: 22، 01، 2019م