

موقف المستشرقين من تفسير القرآن الكريم ومقاربتهم التجديدية

The orientalist's position on the interpretation of Quran and their renewing approach

د. جمعي بوقفة¹

جامعة باتنة 1

djemb05@gmail.com

تاريخ الوصول 2021/05/09 القبول 2021/09/21 النشر على الخط 2021/12/15

Received 09/05/2021 Accepted 21/09/2021 Published online 15/12/2021

ملخص

يكتسي هذا المقال أهميته من الموضوع الذي يتناوله وندرته البحث فيه، والهدف الذي يرومه المتمثل في إبراز موقف المستشرقين من التراث التفسيري الإسلامي المتراكم وبيان منهجهم البديل الذي يروجون له ونتائجه، وهذا بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي لأقوال المستشرقين المهتمين بهذا الموضوع، الواردة في مصادرهم المترجمة أو المطالع عليها في الدراسات العربية المحال عليها.

وقد أسفرت الدراسة عن موقفين للاستشراق، أحدهما سلبي ناقذ ومتشدد مع تفاسير أهل السنة، والثاني إيجابي مباح ومتسامح مع تفاسير الفرق غير السنية، التي تمهد له الطريق لطرح منهج بديل قائم على العلوم الإنسانية، يمكن معه سحب القداسة من النص القرآني المتعالي وفتح المجال للقراءات التفكيكية والتأويلات التعسفية اللامتناهية.

كلمات مفتاحية: استشراق، تجديد، تفسير، قرآن، موقف.

Abstract

This article took his importance from his subject, and the lack of research on it, and also from his aim which is to highlight the orientalist's position on the accumulated Islamic interpretative heritage and their alternative method that they promote and its results, relying on the descriptive and analytical method of the sayings of the Orientalists interested in this topic, contained in their translated or learned sources in the referred Arabic studies.

The study resulted in two positions of Orientalism, one being negative, critical and fanatic with the interpretations of Sunnis, and the second is positive, praising and tolerant of non-Sunni interpretations, which pave the way for him to present an alternative approach based on the human sciences, with which he can withdraw holiness from the transcendent Qur'an text and open the way to endless and abusive deconstructive readings and interpretations.

Key words : Orientalism, renewal, interpretation, Quran, position.

البريد الإلكتروني: djemb05@gmail.com

¹ - المؤلف المراسل: جمعي بوقفة

مقدمة

التفسير بما هو، الكشف عن معنى النص القرآني، لم يكن من الاهتمامات التأليفية للمستشرقين الأوائل، مثل ما كان اهتمامهم بالنص ذاته وتاريخه وقراءاته؛ ربما تقدما للأصل على الفرع في أولوية الدراسة، وانعكاس نتائجه على الفرع ضرورة. وعلى ذلك فإن الاهتمام الاستشراقي بالتفسير أو علم التفسير، ومناهجه وتقييم تراثه، إذا ما استثنينا تحقيقي "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للبيضاوي من طرف الألماني فرايتاج (ت 1861م) المنشور في ليبزيج عام 1845م، وتفسير "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" للزمخشري من طرف الإنجليزي وليم ناسوليز (ت 1889م)، يعود إلى بدايات القرن العشرين؛ فنشر الإنجليزي هورسفيلد "بحوث جديدة في نظم القرآن وتفسيره" بلندن عام 1902م، ونشر الفرنسي كليمان هوار "وهب بن منبه والتراث اليهودي النصراني في اليمن" ضمن الجريدة الآسيوية في باريس عام 1904م، ونشر المجري اجنتس جولدتسيهر كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" عام 1914م، ونشر ريتشارد هارتمان "تفسير القرآن" في مجلة الدراسات الشرقية عام 1924م، ونشر الإيطالي جودي "شرح المعتزلة للقرآن" عام 1925م، وكتب آرثر جيفري "أبو عبيدة والقرآن" المنشور في "عالم الإسلام" عام 1938م.¹

وفي نفس الفترة؛ أي النصف الأول من القرن العشرين، ظهرت في ألمانيا بعض الدراسات المهمة ببعض الموضوعات التي تناولها القرآن، والتي يمكن اعتبارها الإرهاصات الأولى لما يسمى الآن بالتفسير الموضوعي للقرآن؛ فصدر كتاب كارل أوبتز (Karl Optiz) "الطب في القرآن" عام 1906م، وصدر كتيب روبرت روبرتز (Robert Roberts) "قانون الأسرة في القرآن" عام 1907م، ونشر أدولف جروهمان "عيسى في القرآن" ضمن الجريدة الشرقية عام 1914م، ونشر رافلين "القانون في القرآن" عام 1927م، وصدر كتاب "جدل مكافحة الوثنية في القرآن" لمؤلفه ريتشارد اتنكههاوسن (Richard Ettinghausen) عام 1934م، وصدر كتاب "المسيحية في القرآن" لمؤلفه إدموند بيك . روم (Edmund Beck-Rom) عام 1946م، ونشر جوتين "الصلاة في القرآن" عام 1955م.²

1 . هرماس عبد الرزاق بن إسماعيل، علم التفسير في كتابات المستشرقين، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج15، العدد25، شوال 1423 هـ، صص11977، ص81.

2 . الجنابي أمجد يونس، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط2، س2015، صص295289. هرماس عبد الرزاق بن إسماعيل، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص81.

وذكر بعض الباحثين أن المستشرقين الألمان تلاميذ نولدكه قد شرعوا في تأسيس معهد للأبحاث القرآنية بمدينة ميونيخ، وقد اهتموا بجمع كل المصادر المطبوعة والمخطوطة المتعلقة بالقرآن الكريم وعلومه، مع الشروع في إنجاز أوسع وأضخم تفسير للقرآن، يتمثل في وضع كل آية من آيات القرآن في علبة خاصة تجمع فيها تفسيرات الآية حسب مفسري القرآن من الصحابة إلى عصرنا هذا. ورتبوا تلك الاقتباسات حسب زمن المفسر الأقدم فالأقدم، فكان من الممكن أن يعرف تطور التفسير لكل لفظة ولكل آية من القرآن. غير أن هذا المعهد الذي احتضن المشروع قد وقعت عليه قنابل الحرب العالمية الثانية فدمرته وأتلفت المشروع¹.

وابتداء من منتصف القرن العشرين بدأت دراسات المستشرقين عن مناهج واتجاهات التفسير تأخذ بعدا آخر انطبع بطرق دراسة التوراة والأنجيل في البيئة الغربية؛ فأصدر جاك جوميه الفرنسي (Jacques L. G. Jomier) (2008.1914م) "تفسير القرآن عند مدرسة المنار" عام 1954م، كما نشر عن "الطنطاوي جوهري وتفسير الجواهر"، ونشر ج. بالجون الهولندي ب ليدن "تفسير القرآن في العصر الحديث" عام 1961م، ونشر ب. نوبيا "التفسير القرآني واللغة الصوفية" عام 1970م، وكتب رجليس بلاشير الفرنسي "التفسير القرآني، أصوله وأغراضه" ضمن ترجمته للقرآن "القرآن؛ نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره" عام 1974م، ونشر هانس جانسن الهولندي (2015.1942) ب ليدن عام 1974م "التفاسير القرآنية في مصر الحديثة"، ونشر ولتش "القرآن وتفسيره" بلندن عام 1976م، ونشر جون منوت "مدخل إلى التفسير" عام 1982م، ونشر كلود كايو ضمن النشرة الإنجليزية لدائرة المعارف الكونية "تفسير القرآن" و "القرآن في ضوء الدراسات المعاصرة"، ونشر جاك بيرك "قراءة جديدة للقرآن"....².

وأجريت أيضا في هذه الفترة من النصف الثاني من القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين بعض الدراسات الموضوعية في القرآن، ككتاب يوهان بومان (Johan Bouman) "الله والإنسان في القرآن" الصادر بالألمانية عام 1977م، وكتاب مارتن بوجك (Martin Bauschke) "المسيح في القرآن" الصادر بالألمانية عام 2000م، وكتاب ديتر فيرخل (Dieter Ferchl) "تفسير الأحرف الملعونة في القرآن"

1. عزوزي حسن، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن، بحث (إلكتروني بصيغة PDF) مقدم لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، د ط، ص7.

2. رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ص1992، ص827822. هرماس عبد الزقاق بن إسماعيل، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص8281. محمد عادل ماجد، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، رسالة ماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية، ص2007، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق.

الصادر عام 2003م، وكتاب يواكيم فيلديز (Joachim Wildeis) "القرآن والله وأنا" الصادر بالألمانية عام 2004م¹...

وعند التأمل في هذه الأدبيات الاستشراقية التي تتناول تفسير القرآن وعلمه نجد أنها إما دراسات تقييمية نقدية، تبين موقف المستشرقين من التراث التفسيري الإسلامي المتراكم، وإما إنشائية تأسيسية وتطبيقية تبرز تصورهم لما يجب أن يكون عليه منهج التفسير. فكيف نظر المستشرقون إلى التراث التفسيري الإسلامي، وما هي مقاربتهم المنهجية الجديدة المقترحة؟ ذلك ما يحاول هذا المقال بيانه من خلال بعض المصادر الاستشراقية المترجمة، والدراسات العربية القليلة² التي اهتمت بهذا الموضوع، معتمداً على المنهج الوصفي التحليلي لأقوال وتصريحات المستشرقين التي تم اقتباس الكثير منها من المؤلفات العربية المشار إليها في الإحالات.

أولاً. الموقف الاستشراقي من التراث التفسيري الإسلامي المتراكم للقرآن الكريم

يعتبر كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي" لجولدتسيهر، الذي وُزِعَ مضمونه على ستة عناوين (هي؛ الأول: المرحلة الأولى للتفسير، وركز فيه على رسم المصحف والقراءات القرآنية وظهورها، ليُجعل من ذلك سببا في تباين مذاهب التفسير، بل جعل سبب ظهور كل ذلك خدمة للاختلافات العقائدية والأغراض السياسية، الثاني: التفسير بالمأثور، والثالث: التفسير في ضوء العقيدة؛ مذهب أهل الرأي، وخَصَّصه للمعتزلة، الرابع: التفسير في ضوء التصوف الإسلامي، الخامس: التفسير في ضوء الفرق الدينية، السادس: التفسير في ضوء التمدن الإسلامي)، أهم مرجع يلخص الموقف الاستشراقي من التراث التفسيري، لكونه أقدم وأول مؤلف شامل يتناول مناهج واتجاهات التفسير، وكونه المصدر الأساس لكل الدراسات الاستشراقية عن القرآن وتفسيره؛ فهو منهل المستشرقين المتأخرين يقتبسون منه المادة والمنهج، رغم تجاهله لقسم كبير من التراث التفسيري الذي لا يخدم الأهداف المسطرة لكتابه.

ويمكن إجمال موقف المستشرقين من التفسير من خلال ثلاث تصنيفات:

1 . انظر عناوين هذه الكتب بالألمانية وموضوعاتها في: الجنابي أمجد يونس، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، ص 298-306.

2 . لم أَعثر في موضوع الدراسة إلا على ثلاث دراسات عربية، واحدة منها للباحث رضوان عمر بن إبراهيم، والثانية للباحث هرماس عبد الرزاق بن إسماعيل، والثالثة للباحث محمد عادل ماجد، وهي مذكورة في قائمة المصادر والمراجع. وقد يفسر هذا الشح بقلة الدراسات الاستشراقية المترجمة التي يمكن أن تكون مادة للدراسات العربية.

1. موقفهم من تفاسير أهل السنة، الذين يطلق عليهم بعض المستشرقين الأرثوذكس¹

لم تدّخر الحركة الاستشراقية جهداً في النيل من تفاسير أهل السنة وتوجيه الطعون لها، وخاصة تفسير "جامع البيان" للطبري، الذي اعتمد فيه على ما روي من أحاديث وأثار عن الصحابة والتابعين في تفسير القرآن، باعتباره المرجع الأساس لكل التفاسير بتوجهاتها المختلفة؛ الأثرية واللغوية والعقلية، التي جاءت بعده، حتى طالب بعض متأخري المستشرقين بالدراسة العلمية العاجلة في "تحديد وضبط دور هذا الكتاب في تشكيل أرثوذكسية أهل السنة"². وكتب نولدكه سنة 1871م حكماً صادراً في تفسير الطبري ولم يطلع عليه، ولكن وجد قطعاً منه ونصوصاً اطلع عليها من خلال كتب أخرى، قائلاً: "لو حصلنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نستغني عن كل كتب التفسير المتأخرة عليه"³. وكان مما وجهوه من مآخذ لهذا التفسير والتقليل من شأنه، هو ادعاء كثرة معارضيه والطعن في رواياته والتشكيك في إمكانات وقدرات رجاله، كابن عباس وغيره، وكثرة الإسرائيليات فيه⁴.

يقول كليمان هوار (Clément Huart) (ت1927م) في مقال نشر له في "الجريدة الآسيوية" سنة 1904م: "أن مقاطع كثيرة من تفسير الطبري... مرتبطة بمثلها في (سفر التكوين) الذي يعرض للروايات اليهودية والنصرانية، وكان وهب بن منبه هو الطريق الذي انتقلت بواسطته هذه الآثار في نهاية القرن الأول للهجرة..."⁵.

وبعد هوار وجدنا جولدتسيهر يتحامل على التفسير منذ عهد الصحابة، رضي الله عنهم، حتى إذا انتهى به الكلام إلى ابن جرير الطبري، لم ير في "جامع البيان" سوى دائرة معارف للإسرائيليات؛ ذلك أن أبا جعفر، حسب جولدتسيهر، يتوسع في استخدام المصادر اليهودية الأصل فيما يتصل بقصص الإسرائيليات، ولم يكن

1. هرماس عبد الرزاق بن إسماعيل، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص80. والأرثوذكس مصطلح ارتبط في الآداب اللاتينية بالكنيسة الشرقية، أما دلالاته في اللغات الغربية فتتنصرف إلى صفة الجمود والانغلاق في أمور الدين (المرجع نفسه، ص107، هامش6).

2. المرجع السابق، ص93.

3. جولدتسيهر إجنس، مذاهب التفسير الإسلامي، ص107.

4. رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص703.

5. هرماس عبد الرزاق، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص92.

لينال موافقة سلفه الذين سبقوه...، بل إن كتابه من أغزر الكنوز بالنصوص المنتشرة في الأوساط الإسلامية من مواد الإسرائيلية، كذلك الأساطير النصرانية يرويها راجعا إلى وهب بن منبه¹.

ويرى المستشرقون أن التفاسير التي ظهرت بعد ذلك لا تكاد تخرج عن إرث هذا التفسير إلا في عناوينها وشيء من التحديث والتبسيط².

وعند ظهور الطبعة الأولى من "دائرة المعارف الإسلامية" كانت حملة المستشرقين على علم التفسير قد ابتدأت مما سمح لهم بالإعلان عن دعواهم بأن الأخبار التي تضمنتها كتب التفسير لا أصل لها. يقول كاراديفو، محرر مادة التفسير في الدائرة: "وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام، ويروى أن ابن عباس [رضي الله عنه] (ت 68هـ) كان حجة في التفسير، ونسبوا إليه تفسيراً. وتساءل النقاد المحدثون، جولدتسيهر ولامنس وغيرهما، عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة، ولم يصلوا بعد إلى رأي يعززها كثيراً، والظاهر أن أغلب هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما لمجرد التوضيح، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية، ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفاسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس"³.

ويقول المستشرق مارجيليوث متابعا لهذا المنحى التشكيكي في روايات الحديث في تفسير الطبري: "ولجوء المفسر إلى هذا النوع من الخطاب، الذي يعتمد على إسناد الحديث، يكشف لنا مختلف الإسقاطات التي وقعت في كتب التفسير، حيث كانت الرغبة متجهة لتكريس مرويات بعض الصحابة الذين خصتهم كتب التراث بسير أسطورية مثل ابن عباس"⁴.

وبالرجوع إلى المادة المحررة لدائرة المعارف الكونية نجد كلاما صريحا حول مسألة نقد التراث التفسيري، وأنه يجب أن يوجه لخدمة غاية واحدة هي بيان كيف أن علوم الإسناد لعبت دورا أساسيا في تثبيت "إيديولوجية" أهل السنة عن طريق ربط الجماعة المسلمة بسلاسل من الرواة من نقلة الأحاديث... وفي هذا يقول كلود كايو: "إن عملية نقد مصنفات التفسير بالمأثور عند المسلمين يمكن أن تقودنا إلى الإسهام الإيجابي في مشروع إعادة

1. راجع: جولدتسيهر إجنس، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 111.112. هرماس عبد الرزاق، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص 92.

2. محمد عادل ماجد، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، ص 45.

3. هرماس عبد الرزاق، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص 92.

4. محمد عادل ماجد، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم، ص 54.

تفسير القرآن. فأعلام المفسرين، في الواقع، هم أهم شاهد على الطريقة التي تشكلت بها الذاكرة الإسلامية المشتركة. إن تفسيراً أثرياً كتفسير الطبري نجده فضلاً عن شروحه الفلسفية والنحوية وشواهد الشعرية يجمع قدراً كبيراً من مرويات التفسير المنقولة بواسطة أكثر من خمسين وثلاثين ألف سلسلة رجال، وهذا المصنف يمدنا بالطريقة التي تنتقل بها المرويات (الأحاديث)، هذه الأخيرة التي عملت دائماً بتجديد التصورات الوجدانية، وفي هذه البوتقة فإن المفسر التقليدي ليس مجرد جامع للمرويات يكتفي بتسجيلها ثم نقلها لمن يأتي من بعده، بل إنه يرتب الأحاديث ويرجح فيما بينها ويدلي برأيه فيها ويعطي لتلك المرويات دلالة في التصور الإسلامي العام. على أن هذه الدلالة يتم تأكيدها وإثباتها من قبل المفسر بواسطة سلاسل الرواة التي يضمن بها تماسك إيديولوجية. عقيدة. الجماعة المؤمنة. ولجوء المفسر إلى هذا النوع من الخطاب الذي يعتمد على إسناد الحديث يكشف لنا مختلف الإسقاطات التي وقعت في كتب التفسير، حيث كانت الرغبة متجهة لتكريس مرويات بعض الصحابة الذين خصّتهم كتب التراث بسيرة أسطورية مثل ابن عمّ محمد عبد الله بن عباس (ت 68هـ)، على أنّ هذا النوع من الدراسة يتطلب منا أن نطرح من جديد السؤال عن العلاقة بين ما هو واقعي حقيقي وما كان إبداع المخيلة. في كتب التفسير. كما سبق أن طرح ذلك في مجال المجتمعات البدائية والتاريخ الوسيط والقديم. بالغرب¹.

وتستهدف حملة المستشرقين على التفاسير المعتمدة لدى أهل السنة والجماعة، ومنها على الخصوص "جامع البيان" للطبري، التمهيد وفسح الطريق لإبراز تفاسير الفرق الأخرى، التي احتفى بها المستشرقون كثيراً، كما سنرى، باعتبار التفاسير الأولى هي المقابل المعياري الحاكم على مدى انحراف وزيف التفاسير الثانية. وقد سبق لعلماء المسلمين أن تنبّهوا لما يوجد في تفسير الطبري من نقائص، لا تقلل من مكانته العلمية والمرجعية لباقي التفاسير، وتناولوا بالنقد ما فيه من روايات ضعيفة وإسرائيليات مكذوبة أخضعوها لمنهجهم النقدي المتفرد، وبينوا منهج الطبري في تأليف هذا الكتاب، وهدفه من جمع وتوثيق كل ما سمع من روايات التفسير، بغض النظر عن صحتها وسقيمتها. كما تناول الباحث عمر بن إبراهيم رضوان موقف جولدتسيهر من التفسير بالمأثور وناقش مزاعمه بالتحليل والتفنيد، وبيّن فيها نشأة علم التفسير وتطوره ومكانة رجاله، ودور الرواية فيه، ومنهج علماء المسلمين في التعامل مع الإسرائيليات المتداولة في بدايات ظهوره، فلتراجع لمن أراد في كتابه².

1. المرجع السابق، ص 96.

2. رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص 725.699.

2. موقف المستشرقين من تفاسير الفرق غير السنية

أهتم المستشرقون، وفي مقدمتهم جولدتسيهر، كثيرا بالتراث التفسيري المنسوب إلى الطوائف والفرق الإسلامية غير السنية، كالمعتزلة والصوفية وإخوان الصفا والشيعة والخوارج والباطنية، وغيرها وأعلوا من شأنها واحتفوا بمناهجها، والسبب، فيما يرى أحد الباحثين، يرجع إلى ما رأوه من أن تفاسير هذه الطوائف خضعت للتأثير الأجنبي، بخاصة تأثير عقائد أهل الكتاب، مستشهدا بما قاله جولدتسيهر في معرض كلامه عن تفسير المعتزلة مشخصا ذلك التأثير: "... وقد أمكن في وقت مبكر إثبات أن الأنظار والمسائل العقدية، التي كانت محل الاعتبار في القرنين الأولين عند علماء الكلام الإسلاميين، قد برزت تحت تأثير النشاط العقدي داخل الكنائس والفرق المسيحية الشرقية، لا سيما في سوريا، التي تعدّ المرحلة الأولى في طريق هذا الاحتكاك"¹، وحين عرض لتفسير الباطنية قال: "والحق أن مبادئ ونظريات المتصوفة وإخوان الصفا مشتركة بين كلتا الدائرتين، ومشاركة كذلك. من بعض الجوانب. الوسائل، التي يجعلون الإنسان بواسطتها يطمح إلى هدف الكمال أو الخير الأعلى... وإنما كان ذلك مشتركا بينهما؛ لأن جذورهما جميعا تمتد إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى الغنوصية..."².

وامتدادا لما درج عليه جولدتسيهر من إعطاء مختلف تفاسير الفرق غير السنية أهمية واضحة، وجدنا المستشرقين يكدّون من أجل إدماج هذا التراث، الذي يغلب عليه الانحراف، ضمن تاريخ التفسير، ثم تقديمه على أنه النموذج الأمثل لتفسير القرآن³.

وانطلاقا من هذه الرغبة الجاحمة لإعلاء التراث المنحرف اتجهت كتابات المستشرقين إلى بعث آثار المبتدعة المنسوبة إلى التفسير، وليس من قبيل المصادفة أن يكتب نوبيا عن "التفسير القرآني واللغة الصوفية"، أو أن تخصص دائرة المعارف البريطانية الجديدة فقرات عدة للكلام عن التفسير في القرون الوسطى عند المتكلمين والمتصوفة⁴، ووصل الأمر أن وجدنا هؤلاء المستشرقين يحتفلون حتى بالكتابات المعاصرة التي سارت على منهج المبتدعة، وغير خاف على المتتبع لهذا الموضوع طريقة استقبالهم لأطروحة محمد خلف الله عن "الفن القصصي

1. جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص171.

2. المرجع السابق، ص229.

3. انظر مثلا قول جولدتسيهر في مدح منهج المعتزلة في التفسير المتصل بالعقائد وردّهم للإخبار الصحيحة، مذاهب التفسير الإسلامي، ص135.

4. الهرماس، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص91.

في القرآن.." ¹، لما فيها من استبعاد أن يكون للقصص القرآني علاقة بالواقع وأنها صور ذهنية للتمثيل فقط، ولما فيها أيضا من اعتماد على نظريات علم النفس الحديثة في التفسير.

3. موقف المستشرقين من التفاسير المعاصرة

ويقصد بالتفاسير المعاصرة محاولات التفسير التي خلفتها المدرستان المعاصرتان الهندية والمصرية، الأولى ممثلة في أحمد خان بجادر (1898:1817م) وتلاميذه، والذي ألف "تفسير القرآن الكريم" وقصد منه إثبات أن حقائق الإسلام وتعاليمه لا تتعارض مطلقا مع قوانين الطبيعة؛ لأن القرآن هو "كلمة الله"، وقوانين الطبيعة هي "فعل الله"، ولا يتعارض كلامه مع فعله. وكلامه هذا حق لو لم يتبنّ المفهوم الغربي للطبيعة في تلك الفترة، في كونها "نظام كوني مغلق يخضع لقوانين عمياء ليس فيها أي مجال للحرق والاستثناء"، ما جعله يخالف في تفسيره كلام العرب وآراء السلف وإجماعهم بمحاولته تأويل ما ظنه تعارضا بين كلام الله وقوانين الطبيعة، كفهمة للوحي المتناسق مع الفهم الغربي، الذي لا يراه أمرا خارقا من خارج النفس البشرية، ولكنه مرحلة عليا من مراحل الإدراك والإحساس والغريزة التي توجد عند كل إنسان، وحتى عند الحيوان والحشرات. وفهمه للمعجزة التي لم تكن، عنده، حرقا لقوانين الطبيعة، بل فقط تظهر في أعين الناس كذلك. واعتمد في تفسيره على أمرين: الأول توظيف مفهومي المحكم الخاص بأساسيات العقيدة، والمتشابه الرمزي الذي يمنحه مرونة في تأويل كلام الله بما يخدم أفكاره ومشروعه، والثاني التفريق بين ما يعتبره حقائق أساسية، هي المقصودة للقرآن، ومعاني ثانوية وفرعية مأخوذة من بيئة العرب وظروفهم، ولا يعني ذكر القرآن لها أنها حقائق ثابتة، وهو ما يتيح له مبرر يتجاوز أقوال السلف وتفسيراتهم ².

وعلى هذا سعى أصحاب هذه المدرسة، الذين يطلق عليهم جولدتسيهر المعتزلة المحدثين أو الجدد ³، إلى تكييف الإسلام للحضارة الغربية باعتبارها مظهرا من قوانين الطبيعة، مستبعدين للسنة النبوية وعدّ تخليدها عقبة في سبيل حرية النمو والتطور، ولكونها تنقسم، في نظرهم، إلى قسمين، أحدهما ملزم خاص بالأمور الدينية، ولكن اختلاط صحيحه بالضعيف والموضوع أفقده إلزاميته، وقسم غير ملزم أصالةً خاص بالأمور الدنيوية. كما

1 . نفسه.

2. راجع رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره، ، 801.790.

3. جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص342 و347. جولدتسيهر إجنس، العقيدة والشريعة في الإسلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، س2013، ص290.

تجاوزوا أيضا الإجماع والتراث الفقهي لكونهما اجتهادات خاصة بظروف بيئة وزمن أصحابها، فأصبح لديهم ربا البنوك غير محرم، والجهاد لا يجب إلا إذا أراد المحتل تغيير دين المجتمع...¹.

والمدرسة الثانية ممثلة في الشيخ محمد عبده (1905.1849م) وتلاميذه من بعده، حيث تضاهي المدرسة الهندية وتشبهها في بعض النواحي، حتى أن الشيخ رشيد رضا (1935.1865م) أبدى إعجابه بها بمقالة نشرت له في ذلك الوقت في جريدة الرياض الهندية بعنوان: "هل ولد السيد أحمد خان ثانية بمصر، وظهرت جريدته تهذيب الأخلاق بشكل المنار؟"².

وقد اتخذ الشيخ محمد عبده من القرآن الكريم أساسا لجهوده الإصلاحية³، فحرص أن ينقي تفسير القرآن الكريم من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات، والاستطرادات النحوية ونكت المعاني، ومصطلحات البيان، وجدل المتكلمين، وتخريفات المتصوفة وتعصب الفرق، وكثرة الروايات والعلوم الرياضية والطبيعية، التي تشكل حجبا كثيفة تقف حاجزا بين القارئ وإدراك المعنى الذي يعينه في حل مشكلاته اليومية. فقرر أن يضع نموذجا في التفسير يحتذيه معاصروه ومن بعدهم، فأتخذ لنفسه درسا في التفسير يلقيه وصل فيه إلى الآية 125 من سورة النساء، ينشر مضمونه في مجلة المنار. ثم جمعه وصاغه تلميذه الشيخ رشيد رضا الذي كان يحضر دروسه، وأكماله بأسلوبه الخاص إلى غاية آخر سورة يوسف عليه السلام، وسماه تفسير المنار⁴.

وقد تعددت حسنات التفسير في هذه المدرسة، كتفاديها لما ذكر من السلبات، والتوجه الموضوعي والسني في التفسير، واستخراج بعض النظريات العلمية من القرآن، وجعل القرآن أصلا للعقائد لا العكس، وتفعيل القرآن في حل المشكلات اليومية، وغيرها.

إلا أن ما يؤخذ عليه هو المبالغة أحيانا في استخدام العقل وتأويل الآيات بما يتناسب مع المعرفة الغربية السائدة في عصره، كتفسيره الطير الأبابل بجراثيم الجدري أو الحصبة يحملها نوع من الذباب أو البعوض، وإنكاره أن يكون السحر حقيقة ملموسة، فأول "النفاثات في العقد" بالنمامين المقطعين لروابط الأخوة، وتجاهل السنة

1 . انظر: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تحديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط3، س2015، ص132.125.

2 . نفسه، ص142. و"تهذيب الأخلاق" جريدة أسسها أحمد خان، في حين "المنار" مجلة يتأثر تحريرها رشيد رضا بمصر.

3 . جولدسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص351.

4 . رضوان عمر، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص810.809.

الصحيحة أو ردّها في مرات عديدة، وإصدار بعض الفتاوى بما يتلاءم وروح الحضارة الغربية، كجواز إيداع الأموال في صناديق التوفير والاحتياط وأخذ الفوائد، والميل إلى القول بعدم تعدد الزوجات إلا اضطراراً...¹. وهذه النزعة العقلية والإشادة بالعقل وبالحضارة الغربية، المشتركة بين المدرستين العصريتين الهندية والمصرية، وردّهما للسنة، وإن كان بشكل أقل عند محمد عبده، والتحرر من المذاهب الفقهية، هي ما جعل المستشرقين كجولدتسيهر وجاك جوميه و ج بالجون يحتفون ويؤهّون بهذه التفسيرات²، لما فيها من أفكار تلائم دعواتهم وتحقق أهدافهم، أو انحرافات توافق افتراءاتهم وادعاءاتهم حول الإسلام ومصادره، ويتغاضون عمّا فيها، خاصة مدرسة المنار، من إيجابيات وأفكار لا تخرج عن توجه أهل السنة، أو ينتقدونها ويلومونهم على التمسك بها، كما في مسألة الإعجاز³، وكما نلاحظ ذلك في تقييم هاملتون جب (HAMILTON ALEXANDER ROSKEEN GIBB) (1895-1971) لحركة العصرية في الشرق الإسلامي، مقارنة لها بحركة التطور الأوربي التي تمت على حساب النقد التاريخي للكتب المقدسة واستبعاد هيمنة مضمونها على حياة الناس، حيث يرى أنه رغم أن الدراسات النقدية للمؤلفات التي وضعت في القرون الوسطى عن السنة والفقه قد أصبحت سلاحاً للعصرانيين لا يستغنى عنه، إلا أن القرآن لم يتعرض لأي نوع من أنواع النقد التاريخي سوى من فئة قليلة⁴، وهذا ما يعيبه على هذه الحركة.

يقول اللورد كرومر في كتابه "مصر الحديثة": "إنّ محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة في مصر، قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند (مؤسس جامعة عليكرة)". ثم يقول: "إن أهمية السياسة ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغربي وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوربي"⁵. وهدف المصلح الأوربي طبعاً هو عزل وإبعاد العناصر الدينية والقيمية من الثقافة الإسلامية المقاومة للثقافة الغربية حتى تستسلم شعوبها وتصبح قابلة للغزو وللاستهلاك الثقافي الأوربي، الذي يمهد الطريق للاستهلاك

1 . بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص142-143. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص811. جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص257.

2 . جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص337 و352 وما بعدها. رضوان عمر، آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره، ص827-822.

3 . انظر مثلاً: مذاهب التفسير الإسلامي، ص142، هامش 4 وتمتته في ص143.

4 . مفهوم تجديد الدين، ص186.

5 . الندوي أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط4، ص1983، ص99.

السلمي والتبعية الاقتصادية، وليس الهدف هو نقل قيم العلم والتكنولوجيا والتطور الحضاري لهذه الشعوب، كما يؤكد ذلك الواقع المعيش.

ويقول نيومان في كتابه "بريطانيا العظمى" عن الشيخ محمد عبده وتلاميذه: "وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع التعاون مع الأجانب لإدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله الوحيد في قيام الوطنية المصرية..¹".

ويأمل المستشرقون من حركة التجديد المعاصرة أن تكون الوسيط الذي يحدث ثغرة في جدار الصد الذي يقف في وجه قبول قيم الحضارة الغربية وثقافتها، يقول جولدتسيهر: "إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدينة الغربية، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية، .. قد أحدث أثرا عميقا في الطبقات الإسلامية المستنيرة... من حيث التوفيق بين الحياة والفكر، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نُفِدت إليهما، شايعها على الأخص المستنيرون من مسلمي الهند، وعضدوا نشاطها الاجتماعي والأدبي، وساهموا في جهودها الخصبية المنتجة، فالسيد أمير علي والسيد أحمد خان بهادر وأضرابهما من الشخصيات البارزة في الأخذ في العالم الإسلامي، كانوا قادة هذه الحركة الروحية التي تومي إلى إحياء الإسلام وإعادة تنظيمه... وهذه الروح العصرية، التي بدأ ظهورها في الهند، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى مصحوبة بغيرها من المؤثرات، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفا إلى اليوم. ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر، والأقطار التتارية الخاضعة للحكم الروسي.

وعلى كل حال فإن الجهود التي يبذلها المسلمون في البقاع الإسلامية المختلفة للأخذ بأسباب الحضارة، واتصال هذه الجهود بحياتهم الدينية اتصالا وثيقا، لما يعدّهم إلى مرحلة جديدة في تطور الإسلام، فيعمدوا في المستقبل نتيجة لهذه المحاولات إلى أن ينتقدوا مصادر الفقه والعقائد الإسلامية نقدا تاريخيا علميا².

والخطة التي يقترحها جولدتسيهر وغيره على النخبة لإحياء الإسلام وإعادة تنظيمه، هي:

. فتح ثغرة في قدسية القرآن وحصن السنة المنيعة في نفوس المسلمين.

. تجاوز ما تقرر في عصور الإسلام من عادات وتقاليد؛ أي ما خلفه التراث الفقهي من أحكام تضبط السلوك اليومي للمسلم، حتى تجسّد في شكل عادات وتقاليد.

1 . المرجع السابق.

2 . بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص186.185. جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص290.289.

. توظيف مفهوم المصلحة، الذي به يمكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة، إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير حكم الشرع.

. ربط الأحكام وتبعيتها للأحوال التي بها يمكن اتخاذ أحكام جديدة في الظروف التي تتغير¹؛ بمعنى تجاوز المتعالي وتحكيم الواقع على حساب الأحكام المعيارية.

وضمن الخطوة الأولى الداعية إلى فتح ثغرة في قدسية القرآن الكريم وحصن السنة في نفوس المسلمين يقترح المستشرقون منهجاً للتفسير نتاوله فيما يلي.

ثانياً . المقاربة التجديدية للتفسير عند المستشرقين

إذا كان بعض المستشرقين قد يفس من فتح الباب لنقد القرآن الكريم والنيل من قدسيته بشكل مباشر، فإنه لم يأس من الدخول من باب التفسير ومناهجه بعد محاولة استبعاد التفاسير المعتمدة عند المسلمين، خاصة أهل السنة، يقول جب: "إن الأجيال المسلمة الحاضرة بحاجة أن يبرهن لها أن لا شيء في القرآن خاطئ؛ لأن الزمن تجاوزه، وأن التفكير العلمي والتاريخ الحديث لم يؤثر قط في قيمته كوشي كامل ونهائي لقضايا الكون، وإلا اتخذ القول بأنه كلام الله الحرفي. وهكذا كانت الحاجة ماسة لإعادة تفسير القرآن، بما يعتبر من صميم التفكير العلمي المعاصر، مثل تفسير «الطير الأبايل» بمعنى جراثيم. (ورغم أن جب يرى أن مثل هذا التفسير مدعاة للسخرية)، إلا أنه يعتقد أن ما هو أهم من محتواه أنه قد طرح منهج التفسير القديم جانباً"². وهو ما يؤيد موقفهم من التفسير الإسلامي ومناهجه وانتقاداتهم له، كما قدمناه سابقاً، ويفتح لهم الطريق لطرح مقاربتهم المنهجية الكفيلة بتحقيق أغراضهم، وهذا ما ناقشه من خلال النقطتين الموالتين.

1. تصوير المقاربة المنهجية الاستشراقية للتفسير وأهدافها

لخص هذه المقاربة، حسب ما أورده الهرماس، "كلود كايو" في المادة التي حررها ونشرها ضمن مادة "قرآن" في دائرة المعارف الكونية، المبحث الخاص بـ "القرآن والدراسات المعاصرة"³. وتقوم هذه المقاربة المنهجية على إعادة تفسير القرآن اعتماداً على معطيات العلوم الإنسانية المعاصرة كما هي في الغرب، بعد القيام بخطوتين تمهيدان الطريق لذلك.

1. بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص 187.186. جولدسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 256.253.

2. بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص 187. الشلفي عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، ص 119.

3. هرماس، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص 97 وما بعدها.

تقوم الخطوة الأولى على إعادة البحث في تاريخ المصحف الشريف جمعا وتدوينا... بالاعتماد على تتبع مصادر القراءات الشاذة والمنكرة والأخبار الضعيفة المتعلقة بتدوين القرآن وجمعه وإحياء تراث الطوائف الضالة حول تاريخ المصحف، والاحتفاء بها والعمل على نشرها، للنيل من قداسة القرآن والتشكيك في تاريخه وفتح الطريق لإمكانية التصرف فيه؛ ترتيبا وحذفا وزيادة.

وتقوم الخطوة الثانية على القيام بعملية نقد لأمّهات التفاسير المعتمدة عند أهل السنة لزعة الثقة بها وبما تضمنته من أخبار، والطعن في الصحابة والتابعين الذين نقلت عنهم تلك الأخبار والتفاسير، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وبذلك يفتح الطريق لإعادة بعث التراث التفسيري المنحرف، وتمهيد السبيل للمنهج الخاضع لمعطيات العلوم الإنسانية بالغرب، وكما تم تطبيقها على تراثهم الديني المحرف.

وفي هذا الصدد ورد ضمن مادة "قرآن" بدائرة المعارف الكونية، طبعة 1990م: "إنّ تطور الدراسات القرآنية بالغرب في أواسط القرن العشرين قد حدث تحت تأثير التقدم الملحوظ في تفسير الكتاب المقدس وتأثير النظريات الأدبية. إن أثر العلوم الإنسانية، وبخاصة علم دراسة المجتمعات البدائية (الأنثروبولوجيا) وعلم تاريخ الأديان، بدأ يظهر في مجال تفسير القرآن بالغرب؛ مثل البحث عن دور الشعارات والرموز الدينية ودور الوجدان ودور الأساطير المرتبطة بالدين...، ويمكننا بهذا الخصوص أن نميز بين اتجاهين حديثين ظهرا في مجال تفسير القرآن بالغرب:

الأول اهتم بتاريخ المصحف وتكوينه وجمعه وكتابته،

والثاني اتجه إلى إعادة النظر في علم التفسير عن طريق المطالبة بتطبيق الآليات التي توقّرها مختلف العلوم الإنسانية. كما يتمسك هذا الاتجاه أيضا بالدعوة إلى نقد أمّهات التفاسير القديمة. هذه الأخيرة التي تعتبر شاهدا على الطريقة التي تم بها التفاعل مع النص القرآني من أجل تشكيل الوجدان المسلم في مراحل عدة من التاريخ، وهذا يعني أن الدراسة النقدية لهذه التفاسير تهدف إلى معرفة الطريق التي قد تم بها تصور الإسلام، وكيف جاء هذا الدين، وأخيرا كيف تخيله المسلمون في وجدانهم.¹

1. المرجع السابق، ص 97.

إنما ما يصرح به النص السابق، القائم على فرضيات خاطئة¹، هو تأثير الدرس الاستشراقي للقرآن الكريم وتفسيره بالمنهج المطبقة على دراسة الكتب المقدسة وتأثير النظريات الأدبية والعلوم الإنسانية فيها، وخاصة الفيلولوجيا واللسانيات والأنثروبولوجيا وعلم مقارنة الأديان.

والتركيز على هذه العلوم في دراسة القرآن الكريم وتفسيره، في نظرهم، يتيح آليات تزحزح القرآن الكريم من تساميه وعلوه وقداسته وتفسيره؛ بما توفره هذه العلوم من مناهج ومفاهيم ونتائج يسمح تطبيقها على النص القرآني لخلخلة المسلمات التي يقوم عليها، وتفريغ عباراته ومفاهيمه من الشحنات اللاهوتية التي ترافقه.

ف "تطبيق المقاربة اللسانية والسيمائية على الخطاب القرآني... تخرج بدرس القرآن وتحليل بنيته اللسانية والسيمائية عن الحدود المرسومة في المنهجية اللاهوتية والعقائدية التقليدية، وعن الرؤى الدوغمائية والمسلمات التي أنتجتها"². كما أن تطبيق النظريات اللسانية الأدبية الحديثة يمنح فرصة النيل من معيارية اللغة العربية باعتبارها الوعاء الذي وضع فيه القرآن الكريم، واستبعاد الفهوم الأولى لجيل الصحابة ومن بعدهم لنصوصه، وفتح الطريق أمام القراءات الحرة المتفتلة من أي ضابط؛ حيث ترى هذه النظريات أن اللغات عبارة عن "أنظمة في حالة حركة، وهو ما نتج عنه إخفاء فكرة المعيارية التي كانت مهيمنة على الدراسات اللغوية الكلاسيكية التي كان ينظر إليها بهذا المنظار، وفي ضرورة الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية دون احتقار أو رفض للأشكال المتواضعة أو العامة منها"³.

والمنهج التاريخي والرؤية التاريخية يسمحان بـ "تحييد تطفل الخارق للطبيعة على التاريخ وتدخله في مسيرة المجتمعات وآليات مسيرتها... ودراسة النصوص والقصص المقدسة عن طريق استبعاد أية سببية غير السببية المرتكزة على القوانين المشتركة لحركية المجتمعات البشرية"⁴، ما يعني استبعاد كل ما هو غيبي في تفسير الأحداث

1. الفرضية الأولى أن القرآن نص بشري ألفه محمد، عليه الصلاة والسلام زمن القرون الوسطى. الفرضية الثانية أن هدي القرآن في العقيدة والتشريع هو مجموعة أحكام أدرجها علماء الإسلام ضمنه حتى يجعلوها ملزمة لأتباع هذا الدين.. الفرضية الثالثة أن تفسير القرآن الذي بين أيدي الناس اليوم إنما هو من اختلاق المفسرين الذين فرضوه بواسطة الأحاديث المسندة لبعض الصحابة الذين اختلقت لهم سير أسطورية تسمو به في تصور المسلمين. الفرضية الرابعة أن الدين الذي جاء به القرآن دين متسامي عن الاهتمام بسلوك الناس (المرجع السابق، ص989).

2. طاع الله محمد، خصومة الاستشراق، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، القيروان، تونس، ط1، س2015، ص276.

3. المرجع السابق، ص340.

4. مكسيم رودينسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، د ط، ص787. ولفظ النص هنا من ترجمة طاع الله محمد، خصومة الاستشراق، ص340.

أو كمرجع قيمى وتشريعى لتوجيه السلوك والتاريخ، وتحكيم مبدأ التاريخية المبني على الفلسفة المادية، التي لا تؤمن إلا بالواقع.

ومفهوم التاريخية تؤول نتائجها إلى أن نصوص الوحي بصفة عامة ونصوص القرآن الكريم بصفة خاصة، لا تعدو أن تكون نتاجا لواقع اجتماعي وثقافي واقتصادي ساهم في تشكيلها، ومحصورة في بيئة نشأتها غير منفكة عن دواعي تشكيلها، ما يجعلها محكومة ومؤطرة بالمكان والزمان الذئن نشأت فيهما، ولذلك فهي تفقد حاكميتها المعيارية وصلاحياتها التوجيهية في كل واقع مغاير لذلك الواقع الذي انبثقت منه، ما يعني عدم صلاحية تنزيل أحكامها على واقعنا المعاصر المختلف، وفتح المجال لعقل الإنسان وهواه لورثة صلاحيات الإله في التشريع والحكم على البشر وتصرفاتهم.

وأما المقاربة الأنثروبولوجية بما تحمله من مفاهيم كالأسطورة والمخيال والرمزية والبدائية.. فهي آلية منهجية لتفسير وتأويل حقائق الدين وبدائيات تشكّله على ضوء معطيات الفكر الغربي وما أنتجه بحثه على المجتمعات البدائية¹. فاعتماد المقاربة الأنثروبولوجية، كما يتوقع أحد المفتونين بالمنهجية الغربية، قد "تمكّن الباحث من تفكيك البنى الأسطورية التي تقوم عليها الرؤية الإسلامية التبجيلية والمثالية لأشخاص الصحابة وللجيل المؤسس بشكل عام²، والتي يبلغ فيها تمثّل هؤلاء الأشخاص درجة التقديس في أحيان كثيرة. ويدرك الباحث الأنثروبولوجي كيف أن تلك الرؤية قد كان لها أثر فعّال في تشكيل المخيال الذي ستعيش عليه أجيال المؤمنين اللاحقة، سواء على المستوى العقدي والتّقيوي، أو على المستوى السلوكي والفكري، ويدرك أخيرا أن كل ذلك يدخل ضمن ما تسمّيه الأنثروبولوجيا بـ «الأساطير المؤسسة»، وأن فعل الأسطورة قد يطغى في ثقافات الشعوب وفي كثير من الأحيان على المعطيات الواقعية والأحداث التاريخية. وبمقتضى هذا الإدراك تنفتح استراتيجيات التحليل والتفكيك على مختلف مصادر المعقولة³، ومن ثمّ تأليه العقل ليصبح هو الحاكم على النص بدل أن يكون منضبطا بتوجيهاته.

وأخيرا فإن علم مقارنة الأديان سيفتح المجال للإسقاطات البحثية التي تم التوصل إليها في المجتمعات الغربية المسيحية ومرجعياتها المقدسة المحرفة على المجتمعات الإسلامية وكتابها الكريم المحفوظ من كل تحريف.

1. راجع نص كلود كايو في دائرة المعارف الكونية، الذي أوردناه في موقف المستشرقين من تفاسير أهل السنة.

2. يدخل في الجيل المؤسس النبي عليه الصلاة والسلام، ووفق هذه المقاربة يكون تبجيله وتقديسه من قبيل الأسطورة، ألا بئس ما يقولون.

3. طاع الله محمد، خصومة الاستشراق، ص284.

2. نقد المقاربة المنهجية الاستشراقية للتفسير

يتعامل المستشرقون مع القرآن الكريم كمؤلف، فينزلون عليه نتائج دراساتهم المقارنة لكتبهم المقدسة، التي أثبتت البحث الفيلولوجي والتاريخي أنها من تأليف تلاميذ من تنسب إليهم هذه الكتب، حيث طالها التحريف والتغيير من هؤلاء الكتبة ولم تبق على حرفيتها كما جاء بها الأنبياء، وهذا ما يجعل طبيعتها مختلفة عن طبيعة القرآن الكريم وحقيقته الذي هو وحي تكفل الله بحفظه، فلم تمسه يد التحريف ولا التبديل، وعلى هذا فليس من المسلم ولا من المقبول التعامل معه كمؤلف تسقط عليه نتائج الكتب والمؤلفات الأخرى؛ إذ التأليف صفة لعملية جمع لما كان مبعثراً أو متداخلاً أو شاردًا، سواء في الذهن أم في الواقع، والقائم عليها يسمى مؤلفاً (بكسر اللام). وهذا لا ينطبق على الوحي ولا على من أوحى بالقرآن الكريم وتكفل بحفظه¹. ولذلك فإن إسقاط نتائج بحث موضوع على موضوع آخر مخالف له في الطبيعة والمضمون وتعميمها عليه يعد خطأ منهجياً لا تقبل نتائجه.

وأما الدعوى القائمة على مبدأ التاريخية، والتي مفادها أن الواقع هو وحده من يصنع التاريخ والأفكار، فهي محض مصادرة وتحكم؛ لأن التاريخ ليس خطأ مستقيماً، والحضارة ليست فضاء جغرافياً، والواقع وإن كان يؤثر في الإنسان فرداً وجماعة، ويخضعه لشروطه وظروفه بوعي منه أو بغير وعي، إلا أن تأثيره نسبي وليس حتماً مقضياً، وإلا فإن الإرادة وحرية الاختيار، وقانون التكليف وطلب التغيير تصبح كلها أمورا لا معنى لها؛ فيستمر الفقير على فقره والغني على غناه ويبقى الجاهل جاهلاً والسقيم سقيماً.. وتثبت المجتمعات على ما هي عليه من التخلف أو الازدهار والتقدم.. وهذا الذي يكذب الواقع التاريخي وسنة الله في خلقه، بحيث جعل تغيير ما بالنفس القائم على الأفكار والوجدان أساس تغيير الواقع، وذلك في مثل قوله: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الرعد، 11]، فالأفكار هي التي تصنع الواقع والتاريخ، ودعوات الأنبياء والرسول، عليهم السلام، كلها أفكار خارج الواقع وتصادم معه وإعادة لتركيبه وصياغة جديدة لمجتمعاته. وكذلك الفلاسفة والمفكرون عبر عصور التاريخ البشري، فقد كانوا خارجين عن حدود واقعهم وزمانهم، وأثروا فيه بالأفكار التي تحمل دعواتهم.

إن عدم التسليم بالرؤية التاريخية لا يجعلنا ننكر عن النص القرآني علاقته بالظروف والسياقات التي نزل فيها، ولا ننفي أن يكون القرآن نزل من أجل الإنسان وتحدث في تاريخه وخاطب واقعه بغية استصلاحه، ولكن تلك

1. العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحديثة...، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، س2009، ص264.

العلاقة بالسياقات والظروف التاريخية ليست باعتبار خصوصيتها بالمتلقين الأوائل زمن تنزيله في العهد النبوي، بل باعتبار الطبيعة البشرية الواحدة التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ومن ثمّ يكون المخاطب والمتلقي واحداً، وهو الإنسان بمختلف توجهاته وظروفه. ومن هنا يكون النص محيطة بالزمان والمكان اللذين نزل فيهما ومتعالياً ومتجاوزاً لهما إلى غيرهما؛ لأنّ الذي أوجد نظام المتغيرات في قانون الواقع، هو الذي جبل النص القطعي على الثبات المفتوح بلا انتهاء على كل أطوار الزمان وأمداد المكان، إلى أن تنتهي الحياة فوق الأرض. فلا تناقض ولا ضدية بين الواقع المفطور على التغيّر وبين النص القطعي المجبول على الديمومة أحكامه؛ ذلك أن الخلق والأمر كلاهما لله ولا تناقض بين خلقه وكلامه، وهو أعلم بما يليق بعباده¹.

ثم إن اعتماد المستشرقين على هذه المقاربة المنهجية المتسكعة في أروقة مناهج العلوم الإنسانية في دراسة النص القرآني ليس له من دلالة إلا أن نتائج البحث والدراسة التي يرومون الوصول إليها قد حددت وحسمت سلفاً، وهي رغبات كامنة وراء الدوافع قبل الشروع في إثباتها، كما توضحه مقتطفات النصوص التي أوردناها قبلاً، وإلا فإن لكل علم منهج، له أصول وقواعد ومصادر يقوم عليها، لا يشذ أي علم مهما كان موضوعه عن هذه القاعدة. ولكن المستشرقين الجدد ومن تبعهم تغافلو هذه القاعدة ورموا أصول علم التفسير المبثوثة في كتب التفسير وعلوم القرآن وراء ظهورهم، بدعوى الاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية، التي لا يستقر أغلبها على حال؛ حيث قليل منها فقط نضج بحثها النظري وفعلها التنزيلي وثبت اضطرابها السني، وكثير منها لا يزال يتعرّض للنقد العلمي ويُمارس عليها التثبيت النظري والتجريب العملي ليكتمل نسقها المعرفي واستقرارها القانوني العلمي.

كما أن تبني هذه المقاربة المتشردة في قراءة النص القرآني لا ينتظر منها أن تنتج فكراً نسقياً يلتف حوله ناظم تعبيدي يساعد على إيصال خطاب له رؤية منضبطة؛ لأنها لا تنتج إلا انطباعات محكومة بمحس التلقيق بين مقاربات المناهج المتنوعة، ولها وراء التحديدات الاصطلاحية والاشتقاقات اللغوية، وخطاباً مغلخلاً لثوابت الوحي ومظهرها للتراث الإسلامي في صورة تتساق مع خلفية تلك الأدوات الغريبة الملفقة بعضها إلى بعض، والتي أعاد بمفاهيمها تركيب مضامين التراث في نسق خادماً لذهنية التحريف والأدلة المتلاعبة بأصالة المفاهيم؛ إذ أي نص كيفما كان إطاره المرجعي إذا تنزّل عليه أدوات قراءة غريبة عن محدداته ومنطقاته، فإنه حتماً

1. الشهري عبد العزيز بن سعد، التناسخ، القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ص1437هـ، ص161. الجباري مصطفى، نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مؤسسة الأدرسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص2016، ص269.

ستعاد صياغته لتشكيل بتأثيرات تلك المفاهيم التي جاءت في تلافيف أدوات اشتغاله، تحمل رؤية مسبقة، تستهدف تراث الآخر قصد قراءته وفق تأويلات يتحكم فيها منهج تسري في بنيته غير المعلنة تراجع السلطة الإيديولوجية¹.

وهذا ما نلاحظه في الساحة الفكرية لإنتاج المستشرقين في هذا المجال؛ حيث، رغم الفترة الطويلة للدعوة لاعتماد مناهج العلوم الإنسانية في تفسير القرآن الكريم، لم نجد محاولة واحدة لتفسير القرآن وفق هذه المقاربة، ما عدا محاولات بعض تلاميذهم من العرب والمسلمين، الذين حاولوا تحليل خطابات بعض السور والنصوص القرآنية وفق منهج المقاربة الالسانية، فجاءت نتائج دراساتهم هزيلة، لم تقدم فكرا متساوقا ولا معرفة علمية منضبطة، بل استغرق جهدهم في التمحلات اللفظية والاصطلاحية والمبالغات الاشتقاقية والتقسيمات الفرعية، التي لم تراكم جديدا على ما قاله علماء التفسير من قبل أو تتجاوزته، وكل ما نجده هو شتات من الإنشائيات التي لا يجمع بينها شيء خلا تلك الدعوة إلى إعادة النظر في تفسير القرآن واعتماد مناهج العلوم الإنسانية فيه، وهذا بسبب تشعب هذه العلوم وتعددتها واختلاف مجالاتها وتوسعها وسرعة تطورها. وعلى هذا فإن الكلام عن تفسير يعتمد معطيات هذه العلوم هو ضرب من الخيال ومحاولة متعمدة لدفع تفسير القرآن إلى فضاء التيه حتى يغدو كتاب الله محتملا لكل ضلال²، ولكن يأبى الله إلا أن يُبقي هذا العلم إسلاميا يُتم به نوره ولو كره الكافرون والمشركون.

وإذا كانت هذه هي نتائج الاتجاه الثاني الذي ذكره كلود كايو في دائرة المعارف الكونية، فإن نتائج الاتجاه الأول، المنصب على إعادة البحث في تاريخ القرآن وتدوينه وجمعه بغية النبيل من قداسته والتشكيك فيه وإمكانية التصرف فيه، لا تقل عنها هزالا وفشلا، حيث بقي القرآن الكريم بقداسته وعلو خطابه صامدا أمام محاولات النقد والتشكيك منذ الإرهاصات الأولى للاستشراق ومحاولات إعادة الترتيب التي ستفتح المجال لإمكانية التصرف وظهور نُسخ مختلفة للقرآن، وهذا باعتراف المستشرقين أنفسهم. ويكفي أن نذكر هنا أن شيخ المستشرقين الألمان نولدكه الذي كرس حياته لدراسة تاريخ القرآن ومحاولة إعادة ترتيبه زمنيا ووفق أسباب النزول يعترف بفشل محاولاته فيقول: "من المستحيل وضع تسلسل زمني دقيق للسور القديمة، بل للسور المكية

1. الجباري مصطفى، نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، ص 93.

2. هرماس عبد الرزاق، علم التفسير في كتابات المستشرقين، ص 102.

بأسرها"، بل إنه سئل قبيل وفاته وقد شارف على التسعين من عمره: هل تشعر بالندم؟ فقال : نعم؛ لأني درست علوما لم أظفر منها في النهاية بنتائج حاسمة قاطعة¹.

وكذلك كانت محاولة المستشرق بلاشير، الذي قام بترجمة القرآن الكريم للفرنسية عام 1950م، مرتبا أياها بحسب ترتيب النزول، فقد أعادها بعد سبع سنوات مرتبة حسب ترتيب المصحف الشريف عند تأكده من عدم صواب طريقته الأولى².

واعترف المستشرق رتشارد بل، بعد أن ناقش القضية في كتابه "مقدمة في القرآن" واستعرض محاولات نولدكه ووليم موير وجريم وهيرشفيلد وبلاشير، بأنه من الممكن الشك في إمكانية ترتيب كامل للقرآن حسب النزول³. وكتب عبد الرحمن بدوي يقول، بعد أن تكلم عن محاولات المسلمين والمستشرقين التي تستهدف إعادة ترتيب سور القرآن الكريم: "هذه هي المحاولات التي قام بها علماء المسلمين والمستشرقون لترتيب سور القرآن حسب النزول، ولكنها تعتبر محاولات يشوبها الفشل، ولكن محاولات الكتاب المسلمين أقل شططا؛ لأنها تكتفي بتقسيم السور إلى عهدين؛ المكي والمدني، ومع ذلك فإن ترتيب السور افتراض يفتقر في كل مرة إلى المصادر التاريخية"⁴.

وكان من الطبيعي أن تبوء محاولات التشكيك في تاريخ القرآن واكتماله وسلامته من التحريف بالفشل؛ لأنها اعتمدت الأقوال الشاذة والأخبار الضعيفة والموضوعة، متجاوزة إجماع الأمة الذي حكاه غير واحد من العلماء، كابن القيم وابن عبد البر وغيرهما، يقول هذا الأخير: "وأجمع العلماء أن ما في مصحف عثمان، وهو الذي بأيدي المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا، هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحد أن يتجاوز، ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه، وإنما حلّ مصحف عثمان، رض الله عنه، هذا المحل، لإجماع الصحابة وسائر الأمة عليه، ولم يجمعوا على ما سواه"⁵.

1. الشهري عبد العزيز بن سعد، التناص، القرآن في دراسات الحداثة العربية والمستشرقون، ص 151.152. العالم عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمنهج المستشرقين، مركز دراسات العالم الإسلامي، الماطا، ط1، س1991، ص7.

2. التناص...، المرجع السابق، ص152.

3. بدوي عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب، مصر، دط ت، ص 125.

4. نفسه، ص127.

5. ابن عبد البر أبو عمر يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة للبحث العلمي وتحقيق التراث، القاهرة، دط ت، 278/4.

ومن المناسب هنا أيضا أن نذكر بعض شهادات المستشرقين المتعلقة بجمع القرآن واكتمال نصه وسلامته من التحريف أو النقص والزيادة، لنعلم أن الأقوال الضعيفة الباطلة لا يقتنع بها الأصدقاء فضلا عن الأعداء، لافتقارها للحجة والبرهان. ومن هذه الشهادات تفنيد نولدكه، وهو عمدة المستشرقين في مجاله، المزاعم التي أوردها المستشرقون؛ سلفستر دي ساسي وفايل هايدلبرغ وهرشفلد، حول تحريف القرآن الكريم بالزيادة أو النقص إبان الجمع زمن أبي بكر، ونسخ المصاحف زمن عثمان، رضي الله عنه وعن أبي بكر، واستهجن الأدلة التي بنوا عليها طعنهم ووصفها بالفشل وأنها وليدة مخيلاتهم¹.

ومنها شهادة المستشرق الفرنسي بلاشير، الذي رغم تعصبه ضد الإسلام والقرآن بشكل أخص، إلا أنه دافع عن اكتمال وثبات النص القرآني بجمع عثمان، رضي الله عنه، حيث يقول: "وعلى كل حال فإنّ الفضل يعود إلى الخليفة عثمان لإسهامه قبل سنة 655م في إبعاد المخاطر الناشئة عن وجود نسخ عديدة من القرآن، وإليه وحده يدين المسلمون بفضل تثبيت نص كتابهم على مدى الأجيال القادمة"².

خاتمة

هكذا كان الموقف الاستشراقي من التفسير وعلمه المؤسس من طرف العلماء المسلمين، موقفا مزدوجا؛ مشككا ومسقفا لتفسير أهل السنة القائمة أساسا على الآثار المروية والاجتهادات العقلية في حدود ما تسمح به أساليب اللسان وقواعد اللغة العربية، ممثلة في تفسير الطبري باعتباره المرجع الأساس لروايات التفسير المأثورة لمن جاء بعده من المفسرين بمختلف نزعاتهم العقلية والعقوية، من جهة، ومن جهة ثانية مادحا لتفسيرات الفرق غير السنية ومحتفيا بالتفسيرات العصرية، التي تعتمد على الرؤية العقلية المستبعدة للآثار المروية أو الغارقة في التأويلات الرمزية أو الموظفة للمعارف الغربية، حتى تمهد لهم الطريق لطرح وعرض منهجهم البديل، القائم على العلوم الإنسانية ومناهجها في تفسير القرآن الكريم، أملا في تحقيق ما يصبون إليه من إنزال القرآن من عليائه وتعريته من قداسته والتشكيك في تاريخه وإعادة ترتيبه وإمكانية التصرف فيه، وفتح المجال للقراءات التفكيكية والتأويلات التعسفية اللامتناهية لنصه.

1. الشهري عبد العزيز، التناص، القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، ص133.

2. رجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، ص1998، ص218.

وقد حاول هذا المقال بيان بعضا من جوانب القصور والضعف في هذه المقاربة المتسكعة والمتشردة بين مختلف مناهج العلوم الإنسانية ومعارفها النسبية المتغيرة غير المطردة، وتبقى جوانب أخرى كثيرة من موقف المستشرقين من التفسير ومنهجهم فيه، متخفية تحتاج إلى الكشف وتعميق البحث، وخاصة للمتمكنين من اللغات الأوربية، وترجمة دراسات المستشرقين المتعلقة بالموضوع، لتوفير مادة بحثية للدارسين الجاهلين للغات الغرب، وتتيح لهم الاطلاع على ما كتب، ومن ثمّ نقده وتقييمه وبيان ما يمكن الاستفادة منه أو ما يجب طرحه، وخاصة أنه يوجد من العرب والمسلمين من يتبنّى المقاربة الاستشراقية ويروج لها.

قائمة المصادر والمراجع

1. بدوي عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب، مصر، دط
2. بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط3، س2015.
3. الجباري مصطفى، نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مؤسسة الأديسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، س2016.
4. الجنابي أمجد يونس، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط2، س2015.
5. جولدتسيهر إجنس، العقيدة والشرعية في الإسلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، س2013.
6. جولدتسيهر إجنس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، دط، ص111.112.
7. رجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، س1998.
8. رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، س1992.
9. الشلبي عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، س2013.
10. الشهري عبد العزيز بن سعد، التناص؛ القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، س1437هـ.
11. طاع الله محمد، خصومة الاستشراق، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، القيروان، تونس، ط1، س2015.
12. العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية...، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، س2009.

13. ابن عبد البر أبو عمر يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة للبحث العلمي وتحقيق التراث، القاهرة، د ط ت.
14. العالم عمر لطفي ، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، س1991.
15. عزوزي حسن، مناهج المستشرقين في دراسة القرآن، بحث (إلكتروني في صيغة PDF) مقدم لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د ط ت.
16. محمد عادل ماجد، الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن، رسالة ماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية، س2007، كلية الفقه بجامعة الكوفة، العراق.
17. مكسيم رودينسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، د ط ت.
18. الندوي أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط4، س1983.
19. هرماس عبد الرزاق بن إسماعيل علم التفسير في كتابات المستشرقين، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج15، العدد25، شوال 1423 هـ، ص ص119.77.