@Tafsircenter

تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن

قراءة في المنجز، وتحقيب جديد مقترح

طارق حجي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

ملخص:

يحاول هذا البحث تقديم تحقيب للدراسات الغربية للقرآن، حيث ينطلق من النظر للدراسات الغربية كحقل خاصّ يُعنى بالقرآن وفق منظور محدّد وأطر معرفية ومنهجية خاصّة تشكّلت مع مراحل تطوّر هذا الحقل، تميّزه عن التناول الإسلامي التقليدي وكذا عن التناول العربي والإسلامي الحديث للقرآن، ويحاول هذا البحث دراسة طبيعة تشكّل هذا الحقل والتطوّرات التي مَرّ بها منذ مرحلته التكوينية وإلى الآن.

فبعد انتقاد التحقيبات العربية القائمة للدراسات الغربية لعدم قدرة تحقيباتها على بناء نظرة شاملة ومنضبطة لهذا الحقل، يحقّب البحثُ هذا الحقل إلى أربع مراحل (المرحلة التكوينية: الممتدة من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر)، (المرحلة الكلاسيكية: الممتدة من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الحرب الثانية)، (مرحلة ما بعد الكلاسيكية: الممتدة من بعد الحرب الثانية إلى سبعينيات القرن الماضي)، (مرحلة الانتعاشة المعاصرة: الممتدة من سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي إلى الآن).

ويحاول البحث الوقوف على الملامح الخاصة لكلّ مرحلة من هذه المراحل وكذلك العلاقات بينها، كما يحاول بناء صورة شاملة وعميقة للحقل، عبر الجدل بين النظرين؛ الداخلي الذي يتناول الدراسات المشكلة لكلّ مرحلة

من هذه المراحل، والخارجي الذي يهتم بالعلاقات بين الحقل والحقول المعرفية المحيطة به وكذلك علاقاته بالسياقات غير المعرفية، وأثر كلّ هذه العلاقات على طبيعة الحقل في كلّ مرحلة من مراحل تشكّله وتطوّره.

وقد تم تقسيم هذا البحث إلى مبحثين يليان مقدّمة؛ **المبحث الأول** يتم فيه تناول التحقيبات القائمة ونقدها، ثم في **المبحث الثاني** يتم تناول قضية التحقيب بشكل نظري والمحدّدات الرئيسة لها ثم التحقيب التطبيقي للحقل، وتناول المراحل الأربع بشكلٍ تفصيلي يبرز سماتها والعلاقات بينها، ثم يتم تناول السياق المعاصر للقرآن في الغرب كإطار يُخضِع للفحص أسئلةَ الحقل الرئيسة وبنية وشكل هذا الحقل منذ تأسيسه، وبالتالي يطرح الأسئلة حول مستقبله، ثم خاتمة نجمل فيها اشتغال البحث.

مقدمة:

مسألة تصنيف وتحقيب الدراسات في حقل علمي معيّن؛ لها أهمية كبيرة في حُسن تصوّر هذا الحقل وتبيُّن أبعاده، وفي الوقوف على الطبيعة الدقيقة له، وعلى علاقته بالتخصّصات العلمية حوله، وبالبُعد الخطابي الأوسع الذي ينغرس فيه، مما يَعني تكوين صورة أكثر اتساعًا وعمقًا ودقّة لهذا الحقل بأبعاده الثلاثة؛ تزامنيًّا وتعاقبيًّا وخطابيًّا.

وقد ظهرت الكثير من محاولات التحقيب العربية للدراسات الغربية، لكن يُلاحظ أنّ هذه المحاولات يعتورها الكثير من الإشكالات المتعلّقة بعدم قدرتها على النظر للحقل في كلّيته من الأساس، وما يترتب على هذا من عدم شمولها للمراحل التي مرّت بها هذه الدراسات، وعدم قدرتها على بيان العلاقات بين مراحل دراسات القرآن الغربية عبر التاريخ، وكذلك عدم قدرتها على إبراز موقع دراسات القرآن المعرفي والعلمي داخل (الاستشراق)، بما يبرز الطبيعة المعرفية العميقة لحقل دراسات القرآن الغربي في مرحلة تشكّله ونضجه، وكلّ هذا يفوِّت علينا إدراكًا شاملًا ومعمّقًا لهذا الحقل وطبيعته المعرفية وتحوّلاته ومنعطفاته النظرية والمنهجية، مما يجعل الحاجة ملحّة إلى إيجاد تحقيب يحقّق الشمول والعمق ويستطيع استكشاف الطبيعة الخاصّة لهذا الحقل المعرفي ورصد مراحل تطوّره.

تقسيم البحث:

إشكالية البحث:

تتمحور إشكالية هذا البحث في هذه الأسئلة:

- ما واقع التحقيب القائم للدراسات الغربية للقرآن؟ وما الموقف من هذا الواقع؟

- كيف يمكن تحقيب حقل الدراسات الغربية بشكلٍ يبرز تاريخ تشكّله، ويظهر التطوّر المعرفي والمنهجي له، ويكشف عن الاتصالات والانقطاعات بين مراحله في دراسة مساحات القرآن؟

- ما المراحل التي مَرّ بها حقل الدراسات القرآنية الغربية في تناول مساحات القرآن الثلاث؟ وما العلاقة بين هذه المراحل وأسباب هذا التطور المعرفية وغير المعرفية؟

تقسيم البحث:

ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة تم تقسيم هذا البحث إلى **مبحثين:**

المبحث الأول: منجَز تحقيب الدراسات الغربية للقرآن؛ نقد وتقويم.

المبحث الثاني: تحقيب الدراسات القرآنية الغربية؛ تحقيب جديد مقترح.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحقيب الدراسات الغربية للقرآن، مقاربة نظرية لتحقيب الدراسات الغربية للقرآن.

المطلب الثاني: تحقيب الدراسات الغربية للقرآن؛ مقاربة تطبيقية لتحقيب الدراسات الغربية.

ثم **خاتمة** نجمل فيها اشتغال البحث.

المبحث الأول: منجز تحقيب الدراسات الغربية للقرآن؛ نقد وتقويم:

يتّسم النتاج الغربي حول القرآن الكريم بالكثرة والتنوّع والتشابك والتنامي المستمر، مما يجعل من الصعب متابعة هذا النتاج والإحاطة به سواء أفقيًّا؛ أي: على مستوى مساحات الدرس التي يتناولها من (القرآن)، أو رأسيًّا؛ أي: على مستوى تاريخ الحقل بصورة عامة والمراحل التي مرّ بها والتي تتموضع فيها هذه الدراسات بسِمات نظرية ومنهجية محدّدة، أو عمقًا؛ أي: على مستوى الأبعاد الخطابية التي يتموضع فيها هذا الدّرس، كذلك فإنّ تشعّب النتاج الغربي حول القرآن وكثرته وتداخله تجعل بعض الباحثين في كثير من الأحيان لا ينظر إلى هذا الحقل كحقلٍ منتظمٍ له موضوعٌ محدّد وكذلك منظورٌ معرفي وأطرٌ منهجية مخصوصة في التعامل مع هذا الموضوع، بل يتعامل معه بشكلٍ يشذِّر نتاجه سواء تاريخيًّا أو موضوعيًّا، وهذا يصعِّب عملية متابعة هذا النتاج والإحاطة بعمق مرتكزات الحقل المعرفية والمنهجية.

لذا يصبح من الضروري إيجاد تحقيب وتصنيف لهذا النتاج، يحقّق هذا الهدف المركزي المبدئي الذي يمكن التعبير عنه بكونه «كشف حقلية الحقل»؛ أي: الكشف عن التماسك النظري والمنهجي للحقل، وبيان هذه الحقلية كأساس مركزي للتناول المعرفي له في كُلّيته أو في نتاجاته الجزئية، وهو ما لن تقف فائدته عند تمكيننا من متابعة نتاج الحقل رأسيًّا وأفقيًّا وعمقًا، بل سيمكننا هذا من تصوّر المعالم المركزية للحقل، ببناه ومرتكزاته النظرية والمنهجية،

ويساعدنا في الوقوف على التحوّلات والتطوّرات في تاريخ الحقل، والوقوف على الأسباب المعرفية الداخلية والخارجية (صلة الحقل بما حوله من حقول)، وكذا الأسباب غير المعرفية، التي تفسّر مجتمعةً هذه التحوّلات وتوضح مسارها، وأخيرًا فقد يساعدنا هذا في التنبؤ بمستقبل الحقل في صورته العامة وفي مرتكزاته النظرية والمنهجية وفي أُسسه المعرفية المتبدِّية في طريقة إدارته للعلاقات التي يعقدها بين حدود الظاهرة التي يدرسها.

ولا شك فإنّ الكتابات العربية حول الدرس الغربي للقرآن -وهي كثيرة ومتنامية- تهتم بشكلٍ ما لمسألة تنظيم الدراسات الغربية تصنيفًا[١] وتحقيبًا، فتطرح في معرض تناولها لدراسات القرآن الغربية الكثير من التحقيبات والتصنيفات لهذه الدراسات ولو بشكل إجرائي، إلا أنها في ظنّنا لا تحقّق الأهداف المرادة من فعل التحقيب والتصنيف -كما سنوضح تفصيلًا- بسبب غياب معايير دقيقة لأيٍّ منهما كنتيجة طبيعية لغياب «حقلية الحقل» عن تصوّر

(١) لا يمكن فصل أهمية التحقيب عن التصنيف، كما سنوضح؛ فإنّ وجود أداة تصنيفية متماسكة مرتبطة بموضوع الحقل المركزي، هو مما يعين على بناء تحقيب للحقل، حيث يساعد التصنيف على تتبع التطورات المعرفية والمنهجية الحاصلة ضمن تناول موضوع اشتغال الحقل، وهذا من أحد أوجه استشكال هذا البحث للتصنيفات العربية للدراسات الغربية للقرآن، حيث يمثّل غياب تصنيف متماسك ضمنها أحد أسباب غياب تحقيب منضبط.

معظم هذه الدراسات، مما يدفع لاقتراح تصنيفٍ وتحقيبٍ مغايرَيْن يجاوزان الهدف الإجرائي نحو تحقيق رؤية كلية وشاملة ومعمّقة للحقل.

فأمّا عن قضية التصنيف -ما يتعلق بالحقل أفقيًّا أو تزامنيًّا- فإنّ معظم الدراسات العربية[١] تستند في تصنيفاتها لمعايير ليست في ظنّنا ذات كفاءة كبيرة في تصنيف الدراسات الغربية[٢]، ولعلّ أبرز مثالين على هذا هما التصنيفان

(١) ذكرنا التصنيفات الغربية في بحث آخر، والتصنيفات الغربية للدراسات الغربية غالبًا إجرائية والغرض منها تنظيم الدراسات كما في دليل روتليدج. راجع: الدراسات العربية والغربية حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، مركز تفسير.

(٢) لا تلتفت معظم الكتابات العربية لقضية «معايير التصنيف» من الأساس، فقليل منها الذي يلتفت لها، وبالتالي يتساءل عن مدى كفاءتها، نذكر على سبيل المثال كتاب: (المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، عمر لطفي العالم)، وكتاب: (القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، دراسة تقويمية نقدية)، كذلك من الملاحظ أن هذه الكتابات التي تلتفت لعدم دقة بعض المعايير، فإنها تستخدمها بالرغم من ذلك، يظهر هذا بشكلٍ كبيرٍ في التقسيم الجغرافي المتبنَّى مِن قِبَل عديد من الدارسين رغم الانتباه المتفاوت في عمقه لإشكالاته. انظر: المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، عمر لطفي العالم، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١م، ص٢٦، ٢٧، وانظر: القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، دراسة تقويمية نقدية، محمود علي سرائب، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط١، العراق، ٢٠٢١، ص٨١، وانظر، الاستشراق والدراسات القرآنية بين الأمس واليوم، رغداء محمد زيدان، موقع تفسير، ص٣٧.

الأشهر والأكثر تداولًا في الدراسات العربية، (التصنيف إلى مدارس على حسب الجغرافيا أو اللغة)، و(التصنيف على حسب الموضوعات).

ويعدّ **التصنيف القومي- اللغوي** للدراسات، أكثر التصنيفات تداولًا في الدراسات العربية، ووفقه يتم تصنيف الدراسات الغربية إلى مدارس حسب لغة روّادها أو قومياتهم (مدرسة ألمانية، فرنسية، إنجليزية...)[١]، كمحاولة لإيجاد تصنيف قادر على تأطير هذا الكمّ الكبير والمتنوّع من الدراسات في فئات واضحة ومستقلّة نسبيًّا يمكن دراستها وتحديد ملامحها بشكلٍ مجمل، أي: إنه تصنيف نابع من الشعور بعدم إمكان إيجاد (معيار داخلي) لتصنيف هذا الكمّ الهائل من الدراسات[٢]، متعلّق بطبيعة الظاهرة المدروسة أو بطبيعة الدرس الغربي المعاصر لهذه الظاهرة. ويتمثّل الإشكال المركزي لهذا التصنيف في كونه بلجوئه للتقسيم على حسب معيار اللغة أو القومية لحلّ إشكال تعقّد وتشعّب وكثرة الدراسات الغربية =فإنه يتجاهل هذا التشابك الكبير بين هذه

(١) هذا التصنيف سار عليه نجيب العقيقي في كتابه: (المستشرقون)، ثم تداوله الباحثون لاحقًا.

(٢) تجدر الإشارة إلى كون معيار القومية كان حاسمًا عشية الحرب الأولى وبعدها ضمن عمليات التاريخ الغربية في العموم للعلوم المفردة أو للأدب أو للفلسفة، تماشيًا مع صعود القوميات وتبلور الضمير القومي كما يرى عبد الرحمن بدوي، ولعلّ اعتماد كثير من الدارسين العرب على بعض التأريخات الغربية للاستشراق والتي تحمل شعورًا مشابهًا كان له أثره في تبنّي التصنيف الجغرافي. انظر: ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، القاهرة، ص٢٩، ٣٠.

الدراسات على أكثر من مستوى؛ حيث يتجاهل هذا التواصل والتلاقح العلمي بين التقاليد العلمية الدارسة للقرآن بمختلف لغاتها وقوميّاتها في كلّ مراحل هذا الحقل تقريبًا، سواء فيما قبل بداية حقل الدراسات القرآنية الغربي بشكل علمي، حيث شهدت المرحلة التكوينية (مرحلة الترجمات) تواصلًا كبيرًا بين اللغات والتقاليد المشتغلة على القرآن -ترجمة ودراسة- وعلى الدراسات العربية، أو حتى في مرحلة تشكل الحقل الكلاسيكية وإلى الآن، حيث تظلّ الدراسات الألمانية تؤثّر في الفرنسية والإنجليزية والعكس، وحيث يعمل الباحثون الأنجلوساكسون في الأكاديميات الألمانية والفرنسية والعكس، وحيث يتم التعاون والتكامل بين كلّ هذه الدراسات بكلّ تنوّعها اللغوي والقومي لتحرير موسوعات شاملة مشتركة -كما حدث في مشروع دائرة المعارف، ثم في مشروع الموسوعة القرآنية لاحقًا- وحيث تكتب الكثير من الدراسات -حتى التي يكتبها ألمان وفرنسيون ومجريون وإسبان وإيطاليون- بالإنجليزية، ويكتب بعض الباحثين بأكثر من لغة، وحيث الكتب والأدلة المجمعة تجمع جنسيات ولغات شديدة التنوع -منها غير الأوروبي أو الأمريكي من الأساس-، مما يعني أنه من غير المفيد ولا المنطقي تصنيف وتقسيم الدراسات وفق هذا المعيار.

بل إننا نستطيع القول أنّ هذا التقسيم الجغرافي يتجاهل حتى التواصلات المؤثرة والمهمّة على المستوى اللوجيستي -إن صح التعبير- بين المستشرقين

بعضهم بعضًا، وبينهم وبين موضوعات دراستهم، خصوصًا في (المرحلة الكلاسيكية)، حيث سهّل الاستعمارُ البريطاني والفرنسي للشرق سفرَ الكثير من الألمان وغيرهم لهذه البلاد للاطلاع على مخطوطاتها أو دراسة شعوبها، وحيث كانت -وكما يقول إدوارد سعيد- «ثمار بحوث الاستشراق الألمانية تتمثّل في إحكام وتطوير تقنيات البحث العلمي وتطبيقها على النصوص والأساطير والأفكار واللغات التي جمعها رجال الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق»[(١)].

كذلك يصعب الفصل بين نتاجات حقل الدراسات القرآنية الأساسية والمرجعية على أساس قومي أو لغوي، حيث يظلّ العمل الذي قدّمه الألمان في القرن التاسع عشر باعتبارهم أهم دارسي القرآن الأوائل، هو عصب وأساس العمل اللاحق على القرآن في فرنسا أو إنجلترا أو أمريكا عشية الحرب الثانية وبعدها وإلى اللحظة الحالية. مما يجعلنا نقول: إنّ قضية الجغرافيا هنا أو ربما بتعبير أدقّ -كما سيتضح معنا- (الديموغرافيا) قد تفسِّر لنا سبب تبلور الدراسات الكثيفة الأُولى والرائدة للقرآن في ألمانيا بالذات، إلا أن هذه الدراسات لم تكن مقتصرة على ذوي القومية الألمانية -جولدتسيهر مثلًا ليس

(١) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٦٨.

ألمانيًّا-، وكذلك فإنها تظلّ وريثة تقاليد فيلولوجية بدأت قبل عقود طويلة في إيطاليا وفرنسا بالأساس[١].

كذلك -وهذه نقطة ذات أهمية خاصة-، فهذا «التصنيف الجغرافي» ينزع عن هذا الحقل في مرحلة نضجه تلك الملامح «العابرة للقومية» حيث «تجمع ساسي وريتان ولين»، والتي شكّلت (المستشرق الأكاديمي)[٢] كـ«فاعل علمي»[٣] ذي ملامح محدّدة (مختص علمي بالشرق)، والعلاقة الخاصّة لهذه الفئة الجديدة (المستشرقين) سواء بموضوع دراستهم أو بالتخصّصات القديمة في دراسة الآداب الكلاسيكية واللاهوت أو باستعمار الشرق الآخذ في التوسع -كما سنوضح تفصيلًا- ونشأة الكولونيالية -كخطاب-، وفعالية هذه الملامح

(١) من أهم الأعمال الفيلولوجية الألمانية في القرن التاسع عشر هو مصحف فلوجل، وفلوجل ذاته تعلّم درس الفيلولوجي من خلال الفرنسي الرائد سلسفتر دي ساسي.

(٢) يفرق سعيد بين الاستشراق الأكاديمي والاستشراق بشكلٍ عام، حيث يتفق في تعريفه للاستشراق الأكاديمي مع ما يسميه رودنسون بالدراسة العلمية للشرق، ويرى سعيد أنّ ثمة علاقة بين الاستشراق الأكاديمي والاستشراق بشكل عام. انظر: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٤٥.

(٣) نستخدم هاهنا تعبير الفاعل العلمي بمعنى مشابه لما يمكن تسميته في علم اجتماع بارسونز بوظيفية الفاعل الاجتماعي، ونعني به: مجمل الأبعاد المشكِّلة للمستشرق معرفيًّا وفي علاقاته بالسياقات الأكاديمية والسياسية والاقتصادية، ومجمل الأدوار المنوط به تحقيقها وفقًا لحركته داخل فضاء الاستشراق (الذي يشكّل نسقه الاجتماعي- العلمي).

حاسمة تمامًا في تشكيل حقل الدراسات القرآنية الغربي بشكله الحالي -كما سنوضح- أكثر بكثير من الملامح القومية أو اللغوية. كلّ هذا يقلّل من كفاءة وفعالية هذا التصنيف بشكلٍ كبيرٍ حيث يتجاهل هذه العلاقات ويفوِّت إدراك الطبيعة الخاصة النظرية والمنهجية للحقل ومساحات اشتغاله.

أمّا تصنيف هذه الدراسات **وفق عدد من الموضوعات العامة**[(١)]: (القرآن، تاريخ القرآن، الجمع، الوحي، السيرة،...)، فإنه يتجاهل العلاقة بين هذه الموضوعات داخل الدرس الغربي نفسه، أو بتعبير أعمق وأدقّ؛ يتجاهل المنظور المعرفي والمنهجي العام المؤطِّر للقرآن كظاهرة مدروسة في السياق الغربي الحديث/ الكولونيالي/ الاستشراقي، ويتجاهل أثر هذا المنظور في تشكيل طبيعة درس القرآن ومساحات درسه، ويقصر عن تبيُّن التطوّرات في الدرس الغربي سواء في التوسّع في مساحات الدرس ذاتها أو في تكثيف وتعميق

(١) نجد هذا النمط من الدراسة شائعًا في عدد كبير من الكتابات، على سبيل المثال؛ المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، عمر لطفي العالم، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١، حيث يستعرض الكتاب رؤى الدارسين الغربيين في قضايا منوعة، مثل: النبوّة والقصص والأمثال والإعجاز. وكتاب، المستشرقون والقرآن الكريم، محمد أمين حسن بني عامر، دار الأمل للنشر والتوزيع، ط١، الأردن، ٢٠٠٤، والذي يتناول عددًا واسعًا من الموضوعات، مثل: تاريخ القرآن والنبوّة ومصدر القرآن والقضايا العقدية وقصة الغرانيق والمرأة وتعدد الزوجات والميراث! وكتاب، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، مشتاق بشير الغزالي، دار النفائس، ط١، سوريا، ٢٠٠٨، والذي يتناول قضيتي الوحي والتنزيل، والتدوين، مع مناقشة طعون عامة حول القرآن.

درس بعض هذه المساحات من القرآن، فضلًا عن كونه يجزّئ ما يُعتبر وفق المشتغلين داخله -عبر الكتب المشتركة والمؤتمرات الدورية والأدلة السنوية- حقلًا له بناؤه النظري؛ من نظريات ومنهجيات وأسئلة خاصّة وإشكاليات محددة بحيث يحيله إلى خليط مجزّأ من المقولات الموزّعة على موضوعات مصنّفة وفق معايير قارئ يطالع الحقل من الخارج.

لهذا، فإن التصنيف الأكثر دقّة في تصورنا والأقدر على رصد طبيعة الحقل هو الذي ينبع من معيار متعلّق بطبيعة الدراسة المعاصرة (النصِّية) للقرآن بشكلٍ عام ويستحضر الأبعاد الخاصّة بالمنظور الغربي للقرآن كنصّ، والمتبلور في مرحلة تشكُّل الحقل المركزية، أي: في مرحلته الكلاسيكية، حيث يستطيع تصنيفٌ كهذا تقديمَ رؤية شاملة للدراسات في تنوّعها، وكذلك إبراز طبيعة الدراسة الغربية للقرآن وإظهار حدودها وإشكالاتها وتطوّراتها، وهو تصنيف الدراسات وفق دراسة المساحات الثلاث للقرآن المرتبطة بالمنظور النصِّي المعاصر للقرآن (ما قبل القرآن، القرآن، ما أمام القرآن) -على ما أوضحنا في بحث سابق-[1].

(١) راجع: الدراسات العربية والغربية حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، مركز تفسير.

أمّا بخصوص بعض التصنيفات الأخرى والتي تقسم هذا الحقل وفق أعلامه إلى (منصفين) و(غير منصفين)، أو (موضوعيين) و(غير موضوعيين)، وما شابهها من تصنيفات تقييمية[١]، فهي في ظنّنا غير مفيدة بأيّ حال في فهم حقل الدراسات القرآنية الغربي ولا فهم إشكالاته الخاصّة، حيث إنها تسقط عليه إشكالات المصنّف ورؤاه الخاصّة حول قضايا لا يمكن تحديد دلالتها بدقة، بله أن تتحوّل لمعايير منضبطة يمكن الاستناد إليها موضوعيًّا في التصنيف، بالإضافة إلى أنها تُفضي لكثير من سوء الفهم والخلط في فهم أبعاد كثير من النظريات والنتائج حين تنزعها تعسّفًا عن سياقاتها، كما أنها تفوِّت فهم المنهجيات المشكلة لهذا الحقل والبناء النظري الأعمق له بالغرق في النتائج المجزَّأة والمشذَّرة، ولعلّ من الأفضل في فهم الديناميكية الداخلية للاستشراق وللدراسات القرآنية الغربية والنقد الداخلي الذي يتم داخل الحقل عبر التفاوض -المتفاوت في حدّته وجذريته ومساحاته- مع الأُسس النظرية للحقل

(١) كما يذكر عبد الجبار ناجي، فإنّ الكتابات التي تصنّف الدراسات الاستشراقية على حسب الموضوعية أو التجرد أو الإنصاف، غالبًا ما تختلف بشكلٍ كبيرٍ في توصيفاتها، وفقًا للرؤى التي يهتم بها كلّ دارس من نتاجات دارس غربي بعينه، وكذلك وفقًا لرؤية المصنّف نفسه للطريقة التي يفترض السَّيْر عليها في معالجة موضوع ما، ولعلّ هذا يجعل من الصعوبة اعتبار هذه المفاهيم ذات كفاءة تصنيفية. انظر: الاستشراق في التأريخ، الإشكاليات، الدوافع، التوجهات، الاهتمامات، عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، بيروت، ٢٠١٣، ص٩٢.

وعلاقات القوّة المرتبطة به =استخدام التفريقات النظرية التي بلورها فوكو واستعان بها وطوّرها حلاق حول المؤلِّف كـ«مؤلّف خطابي» «مؤلّف معارض» «مؤلّف هدام»[(١)]، حيث تشير للديناميكية الداخلية للحقل بشكلٍ أكثر قوة ودقة وأكثر ارتباطًا بطبيعته وأُسسه المعرفية الخاصّة كذلك.

أمّا مسألة التحقيب فإنها تبدو في الدراسات العربية -وبشكل أوّلي- أقلّ خلافية، حيث يميل معظم الدارِسين العرب لتحقيب دراسات القرآن بشكلٍ متشابه تقريبًا بدلالة مراحل الاستشراق، فمعظمها يحقِّب الدراسات الغربية إلى (ما قبل الاستشراق العلمي، الاستشراق العلمي، المرحلة الحديثة والمعاصرة)[(٢)]، ونحن نجد بشكلٍ مبدئي وعامّ أنّ الفعل التحقيبي نفسه بما هو كشف لحقلية الحقل والتفات للمراحل وشمول لها، ومحاولة لكشف العلاقة بينها، ومحاولة لكشف تطوّرات الحقل وصِلته بالسياقات العلمية والمعرفية وغير المعرفية المحيطة =هو فعل غائب في هذه الكتابات، وهذا يرجع للسبب

(١) قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩، ص٨٥، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) يختلف الدارسون العرب اختلافًا كبيرًا في تعيين مراحل الاستشراق ونقطة بدايته وكذلك تعريف المستشرق، ونميل لرأي رودنسون باعتبار الاستشراق هو: «الدراسة العلمية للشرق»، وأنه نضجَ في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مع بروز المصطلح ونشأة المؤتمرات، وبروز ما يصفه سعيد بإضفاء المشروعية والمرجعية والسلطة على عمل المستشرق، وإقامته على أساس علمي وعقلاني يبرز في نصوص كاملة منتظمة ومذهب تعليمي علمي وتقاليد بحثية.

الرئيس الذي ذكَرْنا؛ وهو عدم القدرة على النظر لحقل دراسات القرآن في خصوصيته.

يظهر هذا في كون جُلّ هذه التحقيبات تُسقِط تحقيب الاستشراق بشكلٍ عامّ -وإشكالات وخلافات هذا التحقيب بالتالي- على تحقيب دراسات القرآن كحقل مخصوص، فلو نظرنا في بعض الكتابات المفردة لدراسة الاستشراق والقرآن كما يظهر في عنوانها وفي اشتغالها التفصيلي، مثل: (المستشرقون والقرآن) لعمر لطفي العالم، و(المستشرقون والقرآن الكريم) لمحمد أمين حسن بني عامر، و(القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، دراسة تقويمية نقدية) لمحمود عليّ سرائب، و(دراسات استشراقية معاصرة للقرآن الكريم، المدرستان الفرنسية والألمانية نموذجًا - تحليل ونقد) للأمير محفوظ أبو عيشة، وغيرها الكثير من دراسات، سنجد أنها تبدأ بمحاولة تحقيب الدراسة الغربية للقرآن إلا أنها تنتهي للاندماج داخل عموميات وإشكالات تحقيب الاستشراق كما هو سائد في الكتابات العربية بشكلٍ عام، ولا تبرز خصوصية دراسات القرآن، وكونها حقلًا خاصًّا داخل حقل أوسع، له -رغم صِلته بهذا الحقل الأوسع- طبيعته الخاصّة وسياقات نشأته المعيّنة وإشكالاته وصعوبات موضوعه المحدّدة، وإدراك هذه الحقيقة شديد الأهمية في فهم الكثير مِن تمرحلات هذا الحقل وأسبابها وعلاقاتها الدقيقة بتغيرات وتمرحلات الاستشراق في العموم.

وربما يمكننا أن نستثني من هذا دراسة مشتاق بشير الغزالي المعنونة بـ(القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه)، حيث يبدو فيها -على عكس هذه الدراسات- التركيزُ على الاهتمام الغربي بالقرآن بشكلٍ خاصّ، حيث تنطلق مِن تناولِ ترجمات القرآن في القرن الثاني عشر ثم في القرون: السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، باعتبارها تمثّل التعامل العلمي الأوّلي مع القرآن، ثم ينتقل لدراسات القرن التاسع عشر للقرآن تحديدًا، إلا أنّ عملية التحقيب ذاتها التي تلي منطقيًّا تصوّر الحقل في كلّيته وتُعتبر امتدادًا له تغيبُ تمامًا هنا، فلا يتم النّظر لمرحلة الترجمات كمرحلة خاصّة لها ملامح محدّدة، ولا يتم رصد وتحليل العلاقة بين فعل الترجمة وبين مجمل مشاغل الدارسين في هذه القرون بالعربية والعبرية، كما يتم تجاهل دراسة الصِّلة بين مرحلة الترجمات والاهتمام العلمي الناشئ في هذه المرحلة بالقرآن وبين المرحلة الخاصّة بالقرن التاسع عشر، وحين يختار الغزالي التركيز على مرحلة القرن التاسع عشر فإنه يبرّر تركيزه على هذه المرحلة بحكم «علميتها»، دون اهتمام بتشكّلها نفسه ولا اهتمام ببحث موقعها ودورها ضمن حقل دراسات القرآن الغربية بشكلٍ أعم بمراحله السابقة واللاحقة لهذه المرحلة.

ويترتّب على هذا الإشكال المركزي بتغييب حقلية دراسات القرآن الغربية عدمُ القدرة على تبيُّن مراحل هذا الحقل الخاصّة، وبالتالي عدم القدرة على أن

تشمل هذه التحقيبات في تناولها كلّ مراحله، خصوصًا المرحلة المعاصرة بتشابكها الخاصّ، كذلك يجعلها هذا غير قادرة على تبيُّن العلاقات بين مراحل تطوُّر الحقل، كما أنّ عدم توفر هذه التحقيبات على «أداة تصنيفية» فعالة تمكّن من مراقبة التطوّر المنهجي في دراسة القرآن في كلّ مرحلة من مراحله وفي كلّ مساحة من مساحات اشتغاله =يؤدي إلى عدم القدرة على تقديم رؤية شاملة لهذا الحقل تقف على تناميه المعرفي منذ بدايته وحتى نضجه وتطوّراته المعرفية اللاحقة.

ويمكن تحديد الإشكالات التفصيلية لهذه التحقيبات والمترتّبة على الإشكال المركزي بتغييب حقلية الحقل، في الآتي:

أولًا: أنّ هذه التحقيبات غالبًا ما تُعَامِل دراسات القرآن المعاصرة تقريبًا باعتبارها مرحلة واحدة، بدأت منذ القرن التاسع عشر مع أعلامٍ مثل: جيجر ونولدكه وجولدتسيهر وبلاشير، واستمرت إلى الآن[(١)]، وهو أمر غير دقيق

(١) يتضح هذا في الكثير من الدراسات، فمثلًا في دراسة (القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه)، لمشتاق بشير الغزالي، نجد اقتصارًا على نولدكه وبلاشير وجيفري ودارسي هذه المرحلة، رغم أن الدراسة منشورة في ٢٠٠٨م، أي بعد ظهور دراسات كثيرة حول هذه الموضوعات التي يتناولها الكتاب وحدّد اشتغاله بها، وكثير من الدراسات التي تتناول بعض المعاصرين ضمن اشتغالها لا تلتفت للمراحل التي مَرّ بها الدرس الغربي للقرآن وبالتالي للاختلافات في طبيعة الدراسة في كلّ مرحلة.

حيث إن الدراسات الحديثة والتي بدأت منذ القرن التاسع عشر يمكن تقسيمها لثلاث مراحل في حقيقة الأمر كما سنوضّح، وفق التغيّرات الداخلية (الأبعاد المعرفية والمنهجية والعلاقة بالتطورات المعرفية في الحقول الأخرى)، والخارجية (الصلة الخطابية بالإسلام) في الحقل، فضلًا عن أنّ هذه الدراسات على الأغلب تتجاهل المرحلة المعاصرة بالذات فلا تدرسها بكثافة ولا تتبيّن طبيعتها المنهجية المختلفة، خصوصًا مع كونها لا تحمل أداة تصنيفية لها كفاءة تستطيع عبرها إبراز تشابك الدراسة المعاصرة وتطوّراتها في درس القرآن وعلاقاتها الدقيقة بالمراحل السابقة، وهذا ينطبق على معظم الكتابات حول الدراسات الغربية للقرآن، حيث تكون تلك التي تتناول الدراسات المعاصرة هي الاستثناء[(١)].

ثانيًا: بعض الدراسات تتجاهل هذه المرحلة الجديدة، أو تفصم علاقتها بما سبق من مراحل، تحت ضغط تحقيبات الاستشراق بشكلٍ عامّ كذلك،

(١) على سبيل المثال بعض ما كتبه السيد ولد أباه والمسكيني ورضوان السيد. راجع: التأويلية القرآنية: الإشكاليات المنهجية (حصيلة أوّلية)، عبد الله السيد ولد أباه، ضمن مجلة (التأويل)، العدد ٢، يونيو ٢٠١٥، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ص١٦٢، تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤٤٠، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، رضوان السيد، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد ١٧، ٢٠٠٧.

والتي يتم إسقاطها على حقل دراسات القرآن دون التفات لخصوصيته كحقلٍ كما أسلفنا، حيث تفترض بعض الدراسات كون هذه المرحلة التي بدأت بعد مؤتمر ١٩٧٣ مرحلة مختلفة تمامًا عن تلك الكلاسيكية، كنتيجة للتحوّلات في حقل الاستشراق؛ والتي تبرز في تغيير تسمية الحقل وتراجع أهمية المؤتمر العالمي وتغير مركز الاستشراق الجديد من أوروبا إلى أمريكا، وتراجع الاستشراق العام لصالح دراسات المناطق[١]، وأنّ هذا التغيّر منسحب

(١) بالطبع هذا التغيّر له أهمية كبيرة في دراسات الاستشراق بشكلٍ عام؛ ولذا فقد أَولاه مستشرقون كبار مثل هاملتون جب اهتمامًا خاصًّا، لكن هذا التغير يرتبط بالدراسة العامة للإسلام وليس بحقل مخصوص مثل دراسات القرآن، إلا أننا لا ننفي وجود تأثيرات جزئية وتفصيلية تطال الدارسين للدراسات القرآنية جرّاء نشأة دراسات المناطق ونتاج تطبيق منظورات اجتماعية وأنثروبولوجية على تاريخ الثقافة الإسلامية داخل هذه الدراسات أو في السياق العلمي عامة، فمسائل مثل تنوّع التراث الإسلامي وديناميكية التقليد تركت أثرها مثلًا على دراسات التفسير -على سبيل المثال اهتمام يوهانا بينك بمصطلح الإسلاماتية الذي صكّه هودوجسون واهتمامها بدراسات أرخبيل نوسانتارا في ضوء رغبة في التوسّع في دراسة التفسير غير العربي، أو دراسات كوبينز وكلاوسينغ حول التراث التفسيري والتي يظهر فيها تحدي نظرية التحديث وثنائيتها حول التقليد والحداثة وما يرتبط بها من نظرة لأواخر تاريخ الإسلام فيما قبل الحداثة تسمها بالركود-، كذلك ينبغي في ظنّنا التنبه لكون العلاقة بين نتاجات هذه الدراسات والاستشراق أو الحقول الجزئية مثل دراسات القرآن لا تسير دومًا في اتجاه واحد، بل هي عملية تفاوض إن صح التعبير، فكما أنّ هاملتون جب ظلّ مع تثمينه لدراسات المناطق مصرًّا على مركزية وسلطة المستشرق التقليدي في فهم وتفسير شؤون الشرق حيث يمد نتائج الدراسات الاجتماعية المنفصلة بـ«القلب المركزي من معرفته وفهمه لغير المرئي - القيم والمواقف والعمليات العقلية التي تميز (الثقافة الكبرى) التي تشكل الأساس التحتي... لأنه قادر على رؤية المعلومات في =

بالضرورة على دراسات القرآن، فلا تحاول بحث صِلة هذه المرحلة بما سبق داخل حقل دراسات القرآن تحديدًا[١].

ثالثًا: نجد أنّ التحقيبات التي تلتفت لوجود مرحلة جديدة من الدراسات الغربية للقرآن بدأت تقريبًا في السبعينيات، تقصر هذا على نوع واحد غالبًا من

=

سياق واسع ومنظور طويل المدى للعادات والتقاليد الثقافية»، فإننا نجد نفس التفاوض ضمن الدراسات القرآنية الغربية المعاصرة، حيث يحاول الحقل ممثلًا في دورياته وأدلته ومراجعه الدورية أن يضم الدراسات المختصة بإفريقيا والصين وإيران وذات الصلة بالقرآن داخل فضاء حقل دراسات القرآن الغربي، ربما من منطلق شبيه بالذي انطلق منه جب، أي: من حيث قدرة هذا الحقل وحده على تفسير وفهم القرآن والتفسير وكلّ ما يتعلق بهما في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية بل والجمالية المحيطة؛ لهذا فإنه من الضروري في فهم تمرحل حقل دراسات القرآن فهم التطورات الحاصلة داخل فضائه وأسئلته وإشكالاته، ومن خلالها النظر لعملية التفاوض مع التغييرات المحيطة، وليس إسقاط تاريخ الأخيرة عليه بشكل شامل وغير ملتفت لديناميكيات الحقل ذاته وموقعه. انظر: تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، زكاري لوكمان، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٢١٨، ٢١٩، وانظر: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب: التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير، ص١٦٧، ١٧٧.

(١) القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، دراسة تقويمية نقدية، محمود علي سرائب، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط١، العراق، ٢٠٢١، ص٣٧، ٣٨، ٣٩.

البحث في القرآن والإسلام المبكر (اتجاه التنقيحيين)[١] أو (الاتجاه التزامني الأدبي)، ولا تلتفت لتعقُّد المساحة المعاصرة في دراسة القرآن وتنوُّع المنهجيات الدارسة للقرآن والعلاقات بين كلّ الاتجاهات والمسارات الناشئة وكذلك علاقتها بأسئلة الحقل المركزية[٢]، فضلًا عن كون اهتمامها بالسبعينيات يأتي غالبًا من إسقاط لتحقيب تاريخ الاستشراق بشكلٍ عام كذلك، حيث توابع مؤتمر المستشرقين ١٩٧٣، وليس من دراسة لتطورات حقل الدراسات القرآنية نفسه.

(١) على سبيل المثال دراسة عبد الله الوهيبي (حول الاستشراق الجديد، مقدمات أولية)، مع التنبه بالطبع لكون الدراسة بالأساس حول الاستشراق بشكل عام. انظر: الاستشراق الجديد، مقدمات أولية، عبد الله الوهيبي، مجلة البيان، ط١، ١٤٢٥، ص١١٢، ١٢٣.

(٢) بعض الدراسات تكتفي فقط بذِكْر عام لبعض الأعلام المعاصرين دون توسّع كبير في تناولهم أو دون تسييق حقيقي لهم ضمن إشكالات الحقل في مرحلته المعاصرة التي يتم تغييبها تمامًا وعدم الالتفات لها، على سبيل المثال: دراسة: الدراسات القرآنية عند المستشرقين خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر للهجرة، عبد الرزاق هرماس، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة، وهذه الدراسة تتناول الدراسة الغربية منذ الثمانينيات باعتبارها تدرس الدراسات الغربية في القرن الخامس عشر، واختيار هذا التاريخ بالذات لا يمكن اعتباره اختيارًا علميًّا منضبطًا مرتبطًا بإشكالات الحقل الذي يتم دراسته بالطبع، أما دراسة الأمير محفوظ أبو عيشة المعنونة بـ«دراسات استشراقية معاصرة للقرآن الكريم، المدرستان الفرنسية والألمانية نموذجا (تحليل ونقد)» -منشورة على موقع العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية- فإنها تتوسع في تناول نويفرت وديروش وكذا قضية المخطوطات، إلا أنها كذلك تفتقد عملية استكشاف سياق هؤلاء الدارسين وموقعهم العام ضمن الدراسة الغربية المعاصرة للقرآن.

رابعًا: فإنّ هذا التحقيب غالبًا ما يتم دون إدراك للصِّلات العلمية والخطابية بين هذه المراحل، حيث تعتبر مجرّد مراحل في تغير طبيعة الاهتمام بالقرآن، فلا يُنظر لما تمثّله كلّ مرحلة من دورٍ وموقعٍ ضمن حلقات نشأة وتبلور وتطور وتدهور هذا الحقل على ما سنوضح في تحقيبنا المقترح.

خامسًا: هذه التحقيبات -وبشكلٍ غير مفهوم- تتجاهل التحقيبات الغربية لدراسات القرآن -وإن استحضرت أحيانًا التحقيبات الغربية للاستشراق بشكلٍ عام خصوصًا عند فوك وبارت المرجعيين ضمن الكتابات العربية-، أي أنها تتجاهل تلك التحقيبات النابعة من قلب إشكالات الحقل المنهجية والمعرفية، مما يبعدها عن إيجاد تحقيب مرتبط بتطوّر الحقل معرفيًّا[1]!

أمّا لو نظرنا لبعض التحقيبات الغربية، فسنجد أنها أولًا تتميز بكونها بشكل كبير محصورةً في تحقيب دراسات القرآن نفسها وليس الاستشراق بشكلٍ عامّ؛

(١) استخدم فودج وباور -في دراسةِ الأول للتفاسير الإسلامية، وتناوُلِ الثاني لحقب العلوم الإسلام ضمن اقتراح تحقيب جديد لتاريخ الإسلام- المصادرَ الإسلامية الوسيطة نفسها، حيث تبلورت رؤيتهما عبر الجدل مع هذه الرؤى الداخلية للعلوم. راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير، إعداد قسم الترجمات)، موقع تفسير. وراجع: لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: عبد السلام حيدر، منشورات الجمل، ط١، بيروت، بغداد، ٢٠٢٠.

-حيث تهتم لحقلية دراسات القرآن على عكس الدراسات العربية-، مثل تحقيب ستيوارت هذه الدراسات إلى خمس مراحل: (مرحلة تمتد من القرن الثاني عشر إلى السادس عشر، ثم مرحلة تمتد من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، ثم مرحلة تمتد من القرن التاسع عشر إلى الحرب الثانية، ثم مرحلة انحدار تمتد من أواسط القرن العشرين لنهاياته، ثم مرحلة معاصرة)[١]، أو تحقيب دونر للمرحلة المعاصرة والتي تبدأ من السبعينيات[٢]، أو الملاحظات المهمة لزاده ولشتيفان فيلد (في مقدمة كتابه القرآن كنصّ)، ونويفرت في مقدمة (القرآن في سياقه) حول الطبيعة المعاصرة للحقل، **إلا أننا سنلاحظ كذلك عددًا من الإشكالات في هذه التحقيبات أو الرؤى حول تمرحل حقل الدراسات القرآنية:**

أولًا: تميل هذه التحقيبات في الأغلب إلى افتراض انقطاع حادّ وحاسم بين المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة، حيث تعتبر أن الدراسة

---

(١) انظر: Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart، منشورة ضمن كتاب:

Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017, p: 6- 8, 14- 17.

(2) Reflections on the History and Evolution of Western Study of the Qur'ān, from ca. 1900 to the Present, FRED M. DONNER.

ضمن كتاب:

TRENDS AND ISSUES IN QUR'ANIC STUDIES, Munʾim Sirry, editor, Lockwood Press, Atlanta, Georgia, 2019, p: 29.

المعاصرة للقرآن مختلفة منهجيًّا تمامًا، إمّا باهتمامها بنصّ القرآن «المستلم» بنيويًّا كما يرى فيلد بدلًا من الاهتمام بقضايا التاريخ النقدي[١]، أو كونها لفظت تمامًا بعض الرؤى الكلاسيكية الحاسمة في دراسة القرآن، مثل رفض رؤية «التأثّر والتأثير» كرؤية مفسّرة لعلاقة القرآن بالكتب المقدّسة السابقة على ما يرى ترافيس زاده[٢]، وهو ما يتجاهل كون العلاقة بين المرحلتين شديدةَ التعقيد ولا يمكن حصرها بهذا التصوّر الخطّي المفضي حتمًا لرؤى أقرب من الرؤى الإسلامية.

ثانيًا: تميل هذه التحقيبات في الأغلب لتجاهل أثر طبيعة تشكُّل حقل الدراسات القرآنية على المرحلة ما بعد الكلاسيكية والموصوفة عند بعض الدارسين بـ«الانحدار» التي مَرّ بها الحقل بعد الحرب الثانية، حيث تُرْجِع هذا غالبًا لأسباب سياسية وأسباب تتعلّق بوضع الباحثين في هذه الفترة، وهي أسباب مهمّة، إلا أنها في ظنّنا ليست أسبابًا كافية لتفسير تباطؤ وتيرة الحقل في هذه الفترة، وأنّ هذا التباطؤ مرتبط ببعض السِّمات المعرفية والمنهجية التي تشكَّل وفقًا لها حقل دراسات القرآن الغربي في مرحلة نضجه كما سنوضح.

---

(١) انظر: عرض كتاب (القرآن كنص) شتيفان فيلد، دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

(٢) انظر: الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

ثالثًا: تتجاهل الكثير من هذه التحقيبات الصِّلة بالاستشراق ومدى حسم مرتكزاته النظرية والمعرفية والمنهجية خصوصًا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في تشكيل حقل الدراسات القرآنية الغربية على شكله الذي نعرف الآن[١].

رابعًا: رغم التفات بعض هذه التحقيبات لقضية التصنيف ولو بشكل مجمل، مثل ديفين ستيوارت، الذي يعتبر أنّ دراسات القرآن ممكن تقسيمها إلى ثلاث مساحات (مصدر القرآن ومعناه الأصلي وتاريخ نقله، فهم القرآن تاريخيًّا في التفاسير والنصوص ذات الصلة، القرآن كنص أدبي)، إلا أنه في ظنّنا لا يفعِّل هذا التصنيف «الإجرائي» لفهم التطوّرات المنهجية في دراسة كلّ مساحة من هذه المساحات ضمن سياق كلّ حقبة، بل ظلّت رؤيته لمسارات البحث في كلّ حقبة مشذَّرة وغير مترابطة، مما يفقد تحقيبه ذاته قدرًا كبيرًا من الفعالية، ففعالية تحقيبٍ ما مرتبطةٌ بشكلٍ كبيرٍ بالتوفّر على أداة تصنيفية مستندة على معيار منهجي منضبط، وفعالة، وعلى استخدام هذه الأداة كما سنوضح.

لهذا فإنّ ما نقترحه هنا هو تحقيب مختلف، قائم على النظر لدراسة القرآن كحقل خاصّ ضمن (الاستشراق العلمي/ الأكاديمي)، حقل يُعْنَى بالقرآن وفق منظور معرفي خاصّ وأطر منهجية محدّدة، ويحاول هذا التحقيب تتبع تاريخ

(١) هناك كتابات قليلة تهتم بهذا، نذكر منها كتابات جوزيف لمبارد وسوزان هيشيل، التي سنعود إليها كثيرًا ضمن هذا البحث.

نشأة وتبلور هذا الحقل بشكله الذي نعرف الآن منذ بدايات دراسات العربية والعبرية بشكل «علمي» في القرن السادس عشر، والأسباب المنهجية والمعرفية وغير المعرفية التي أدّت لتشكُّل هذا الحقل على شكله الحالي، وكيف وصل لطور نضجه في القرن التاسع عشر، والأسباب التي أدّت لخفوت هذا الحقل وتباطؤ وتيرته في مرحلة ما بعد الحرب الثانية، وما الذي أدّى لانتعاشته المعاصرة منذ السبعينيات، وما هو منطق التطوّر الذي اتّبعه هذا الحقل في مسيرته العلمية، وما الذي يتوقّع من مستقبل هذه الدراسات، كذلك سيحاول هذا التحقيب رصد التطورات المنهجية والمعرفية في هذا الحقل عبر استحضار التصنيف الثلاثي لمساحات القرآن في فهم نتاجات كلّ حقبة.

المبحث الثاني: تحقيب الدراسات القرآنية الغربية؛ تحقيب جديد مقترح:

المطلب الأول: تحقيب الدراسات القرآنية الغربية، البناء النظري للتحقيب:

لا شكّ أنّ ثمة إشكالات أكثر عمومية ومعرفية تتعلّق بمسألة «التحقيب» -بما هو تقسيم زمن ظاهرةٍ ما إلى حقب متعاقبة- في العموم، سواء تحقيب الحضارات أو العلوم أو الفنون، على رأسها كون كلّ تحقيب يجمع بين الطابعين الموضوعي والذاتي، حيث إن كلّ تحقيب يحاول الوقوف على علامات واضحة تمثّل طبيعة وَسِمَة حقبةٍ ما، ومعالم تبرز انتهاء حقبة أو تبشِّر ببداية أخرى، إلا أنّ هذه المعالم والسِّمات ذاتها غالبًا ما تكون نتيجة رؤية تأويلية للحقل تؤطرها نظرة ذاتية وتنبع غالبًا من الواقع الحالي المعاصر نفسه، كما أنها أحيانًا تتجاهل الاتصال الزمني الضروري بافتراض انقطاعات حادة في فضائه، وأحيانًا العكس، حيث تدمج بعض المراحل في حقبةٍ ما ممتدة فتغيب تفاصيلها، مما يفقد عملية التحقيب في كثير من الأحيان طابع الموضوعية والدقة، حيث ينذر التحقيب الناتج بالسقوط في إشكالات؛ «الذاتية» و«الإسقاط التاريخي» و«تقطيع التاريخ» أو «توهّم استمرارية» تسكنه، فالتحقيب -وكما يرى لوغوف- «فعل مصطنع ومؤقّت في آنٍ، فهو يتطوّر في التاريخ ذاته»[1].

(١) هل يجب حقا تقطيع التاريخ شرائح، جاك لوغوف، ترجمة: الهادي التيمومي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، المنامة، ٢٠١٨، ص٣٠.

إنّ هذه الإشكاليات والتي أسهب في تناولها دارسو التحقيب بشكلٍ إبستمولوجي مثل لوغوف والعروي وباور وغيرهم، تظهر مدى صعوبة عملية التحقيب، وضرورة الاستحضار الدائم لحدودها المنهجية أثناء بناء تحقيبٍ ما. ونحن في محاولتنا هنا بناء هذا التحقيب نستحضر تمامًا تلك الإشكالات والحدود، مع محاولة دائمة لتقليل أثرها على فائدة ونجاعة هذا التحقيب المقترح -الذي لا نتجاهل البُعد التأويلي فيه-، وهذا عبر نقاش هذه الحدود نفسها سواء بشكلٍ مجمل قبل الولوج للتحقيب الفعلي للحقل -كما سنفعل في هذا المطلب- أو أثناء عرض هذه المراحل بشكلٍ مفصّل في المطلب القادم.

مبدئيًّا فنحن ننظر لهذا العمل الغربي على القرآن الذي بدأ في القرن السادس عشر ووصل نُضجه منذ القرن التاسع عشر باعتباره حقلًا موحدًا لدراسات القرآن وفق اعتبار رئيس، لا يقتصر هذا الاعتبار على مركزية موضوع الحقل، أي: «القرآن» بكلّ مساحاته، والتكثف المتنامي للاهتمام بدراسته، بل يتخطّى هذا ليرتبط بالمنظور المعرفي والإطار المنهجي العام الذي يؤطّر فيه هذا الدرس «القرآن»، وطبيعة العلاقات التي يعقدها بين حدود الظاهرة التي يدرسها «القرآن» والفضاءات الحافة بها «المعنى» «الأمة» «المرجع»، وهي المنظورات والأطر والعلاقات التي تشكّلت في مرحلة نضج الحقل ودمَغته بسماته الخاصّة إلى الآن وتفرقه بوضوح عن (التعامل التقليدي مع القرآن) من جهة، وكذلك عن (التعامل العربي والإسلامي المعاصر مع القرآن) من جهة أخرى.

ومن أجلِ فهم تشكّل هذا الحقل فسنستعين بالتقسيم المألوف للظواهر والحضارات إلى مراحل «تكوينية» و«كلاسيكية» و«متأخّرة أو بعد كلاسيكية»، فهذا التقسيم يعتبر من التقسيمات الشائعة والمألوفة خصوصًا في تقسيم المراحل الحضارية، ومن ثم أصبح من الشائع استخدامه في تأريخ تطوّر بعض العلوم (مثلما فعل توماس باور في تصنيف العلوم الإسلامية أو الكثير من الدارسين الغربيين المعاصرين في تحقيب مراحل تطوّر علم التفسير)، بسبب قدرته على تتبّع مراحل نضج العلوم وانفصالها كحقول خاصّة ثم وصولها لمرحلة النضج المتمثّل في بناء الإشكاليات الواضحة والمفاهيم والأطر المعرفية المتميزة، ثم مرحلة ما بعد كلاسيكية والتي يمكن النظر لها من زوايا عدّة -إمّا باعتبارها تكريسًا لمعايير الحقل أو انحدارًا له بتوقف عملية الإنتاج النوعي داخله[1]-، إلا أن هذا لا يعني خلو هذا التحقيب العام ذاته من إشكالات نظرية تتعلّق كذلك بإشكالات التحقيب بشكلٍ عامّ كما ذكرنا؛ لذا فإننا وقبل تفصيل هذه المراحل وتفصيل دلالة كلّ حقبة وموقعها وعلاقتها بالحقب الأخرى ومدى كفاءة المفهوم في مطابقة دورها وموقعها، نريد الإشارة إلى

(١) راجع: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص١٧١، ١٧٢، ١٧٣.

بعض المحدّدات الأولية العامة حول التحقيب وإشكالاته وحول هذا التحقيب في شكله العام وحول تطبيقه على الدراسات القرآنية الغربية بشكلٍ خاصّ.

أولًا: إشكال دلالة الحقب:

بدايةً، فإنّ تحقيب مراحل تطوّر حقلٍ علمي ما إلى مرحلة (تكوينية) ثم مرحلة (كلاسيكية) ثم مرحلة (متأخرة)، هو تقسيم يعتوره في نظر بعض الدارسين الكثير من الإشكالات المبدئية، حيث إن هذا التقسيم يعطي تصورًا عن ضرورة ما في تطور هذا الحقل -ربما ناشئة من (الإسقاط التاريخي)، أي: إسقاط النتيجة النهائية لاكتمال ونضج علمٍ ما على المسار التاريخي الذي مَرّ به-، وكون مرحلته «التكوينية» لا بد أن تفضي به للنضج بشكلٍ خطّي وحتمي، وكذلك أن هذا النضج غالبًا ما يعقبه نوع من الانحدار قد تبدأ بعده دورة جديدة، وهذا يتجاهل حقيقة كون أيّ حقل علمي، وبعيدًا عن ما انتهى إليه وضعه -وعلى عكس ما يرى باشلار من «معيارية» تحكم عملية تحقيب العلوم ونشأتها وقطيعتها مع ما سبق من مراحل معرفية غير علمية، وما يرى من استقلال تام ربما للعلم كمسيرة خطية لتجاوز الخطأ عن أيّ سياق غير معرفي محيط- فإنه ينشأ ويتحرّك ضمن شبكة من العلاقات بالحقول العلمية الأخرى بل بالمؤسّسات والشخصيات وكذا عبر الصِّلة بكثير من الأبعاد غير المعرفية، مما يجعل نضج حقلٍ ما ليس بالأمر الضروري ولا النتيجة الحتمية لانطلاقته، كذلك فإنّ وصف النضج والكلاسيكية باعتباره وصفًا تقييميًّا و«معياريًّا»

بالأساس، فإنه يلقي بظلاله حتمًا على تقييم المرحلة اللاحقة (المتأخّرة)، ويسِمُها بشكلٍ مبدئي بالتكرار وربما الجمود والانحدار بسبب أنها دومًا ما تقاس لهذه المرحلة الكلاسيكية، مما يعني حجب طبيعة هذه المرحلة عن الدراسة والفهم الدقيق، وقد التفت الكثير من الدارسين والمتناولين لمسألة التحقيبات عمومًا والتحقيبات العلمية تحديدًا لهذه الإشكالات[١].

ونحن في استخدامنا هذا التحقيب نراعي تمامًا كلّ هذه الإشكالات، حيث إنّنا لا نتعامل مع تطوّر الدراسات الغربية من مرحلتها «التكوينية» إلى «الكلاسيكية» باعتباره أمرًا حتميًّا، بل سنحاول خلال تحليلنا فهم لماذا تحوّل الاهتمام بالقرآن وبدراسة العربية والعبرية في المرحلة التكوينية إلى حقل خاصّ بدراسات القرآن بشكل علمي لاحقًا؟ وما هي العوامل التي أدّت لهذا سواء المعرفية أو غير المعرفية؟ كما أنّ وصف الكلاسيكية هنا لا نعني به سوى أن هذه المرحلة تمثّل مرحلة نضج وتبلور تمثل المعارف التي تشكّلت في المرحلة التكوينية ودمجها في منظور خاصّ جديد مؤطر للظواهر المدروسة ومرتبط بالنظر للشرق، ولا نعني كونها تمثّل مرحلة كلاسيكية وعُليا في ذاتها، كذلك فإن المرحلة

(١) يبرز في هذا السياق اهتمام بعض الدارسين المعاصرين بدراسة هذه المرحلة، مثل: وليد صالح. راجع: تفاسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٨١.

المتأخّرة، سنقوم بقراءتها لا باعتبارها مرحلة انحدار، بل مرحلة استنفاد الحقل لممكناته التي حملتها نظرته للقرآن منذ البداية، أي: أنها مرحلة تكشف لإشكالات الحقل منذ تأسيسه، ومرحلة كاشفة عن كونه لم يعد بإمكانه التطوّر والتغير إلا بظهورِ تزلزلٍ كبيرٍ في الرؤى النظرية والمنهجية العامة نابعٍ غالبًا من تغيير يجري خارج الحقل نفسه في الحقول المحيطة به -التي عُزِل عنها في بداية تشكّله كما سنوضح- وهو ما حدث وسبّب انتعاشته المعاصرة في ظنّنا.

فنحن في هذا التحقيب لا نبغي تأطير الدراسات في حقب تقليدية مألوفة تيسيرًا لدراستها بشكلٍ يظلّ خارجيًّا وغير قادر على تتبّع طبيعة الظاهرة المدروسة، بل نجهد أن يكون عملنا استكشافًا للعوامل المنهجية والمعرفية وغير المعرفية المحرّكة لهذا الحقل وتطوّراته إلى اللحظة الحالية.

ثانيًا: إشكال الانقطاع والاتصال:

ومما يثيره التحقيب كذلك قضية «الاستمرارية» و«الانقطاع» في تاريخ هذا الحقل، حيث إنّ هذا التحقيب قد يوحي بوجود استمرارية تسِم هذا الحقل في انتقاله بين عصور مختلفة؛ عصر النهضة والإصلاح، عصر التنوير، مما يعني التعمية على أيّ انقطاعات معرفية قد تسِم هذا التاريخ، في ذات الوقت فهو يفصل بين هذه المرحلة والمرحلة التالية لها، مما قد يوحي بوجود انقطاع بين المرحلتين على المستوى المعرفي، ويطرح للتساؤل مدى حسم هذا الانقطاع وهل يعني أنّنا نتحدث عن حقل مختلف مما يعني عدم جدوى التحقيب؟

ولعلّ هذا الإشكال النظري والمعرفي بشكلٍ عام والمتعلّق بمدى الاستمرارية والانقطاع في تاريخ الحقول المعرفية -أو في التاريخ بشكلٍ عامّ-، والذي حظي باهتمام كبير خصوصًا في السياق الغربي ودراسة جينالوجيا أو «أركيولوجيا» الخطابات المعرفية وفق رؤية فوكو، يثار بشكلٍ خاصّ وأساسي حين يتعلّق الأمر بحقل الدراسات القرآنية عند تناول المرحلة الكلاسيكية، حيث إنّ هذه المرحلة ولارتباطها بنشأة الاستشراق العلمي -كجزء أو نطاق من المعرفة الحداثية كما يرى حلاق- وظهور المستشرق بالمعنى الدقيق -كـ«سلطة في شؤون الشرق» بتعبير سعيد-، وبنشأة الاستعمار -بما أن الاستعمار هو نمط جديد من السلطة السياسية مرتبط بتوسّع النسق الأوروبي للتمثيل والذي يمثّل الاستشراق جزءًا منه كما يرى تيموثي ميتشل-، تجعل من الضروري السؤال حول الصِّلة بينها وبين المرحلة السابقة، هل ثمة اتصال أم انقطاع في الصور والتقاليد المعرفية وغير المعرفية للمراحل السابقة، وهل تمثّل هذه المرحلة «إبستيم خاص» داخل هذا الحقل؟ كما تساءل رودنسون بالفعل[1]، وسنتناول هذه القضية بتفصيل في نقاشنا تشكُّل الحقل أو تشكّل مرحلته الكلاسيكية.

(١) جاذبية الإسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٠.

ثالثا: إشكال العزل:

كذلك عند تحقيب حقلٍ ما تثار إشكالية الصِّلَة بالحقول العلمية الأخرى المحيطة به، وكيف يمكن تلافي عزل الحقل عن هذه الحقول المحيطة والذي قد يصاحب عملية التحقيب. بالنسبة لدراسات القرآن، فإنّ عملية تحقيبه تطرح سؤال العلاقة بين هذا الحقل وبين حقول مثل: اللاهوت ودراسة الأديان ودراسة اللغات واللسانيات، فضلًا عن علاقته بالإطار المعرفي العام المنغرس فيه في مرحلته الكلاسيكية، أي: الاستشراق، وهذه العلاقات سيتمّ إيلاؤها هنا اهتمامًا خاصًّا حيث إنّ مسألة المنهجيات الاستشراقية وموقعها ضمن غيرها من العلوم هي مسألة شديدة الحسم في نشأة هذا الحقل، الذي نشأ كتخصّص خارج التخصّصات إن صح التعبير «فهو ليس تاريخًا ولا لاهوتًا ولا فيلولوجيا»، وكانت هذه الطبيعة للاستشراق ولدراسات القرآن بالتحديد، موضع انتقاد دائم من قِبَل الكثير من الدارسين منذ نشأة الحقل، والمهم هنا هو أن هذه الصِّلات المعقّدة بالحقول المحيطة والشعور بـ«الهامشية» تجاهها، والتردّد ما بين التنعم بـ«الحرية المنهجية» داخل الاستشراق -كما قد يفهم من كلمات نولدكه[1]- وبين الانفتاح على هذه الحقول المنهجية المنضبطة

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٣٧٨.

المحيطة والسير نحو اتساق منهجي أكبر، تفسّر الكثير من إشكالات الحقل منذ نشأته وفي تطوّراته اللاحقة.

كذلك ففي ذات السياق سنجتهد في ربط هذا التحقيب ومراحله وتطوراته بالإشكالات العامة التي تطرحها نشأة الاستشراق كحقل علمي في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، فسيبدو أن مفاهيم مثل: (العزل) و(الموضعة) و(التمثيل) و(الآخر) و(الأزمة) و(الأدائية) و(الاستعمار المعرفي) المستفادة من أعمال ميتشل وسعيد وحلاق وعبد الملك ولمبارد حول تبلور الاستشراق وإشكالاته هي مفاهيم حاسمة قد تفيدنا في فهم الكثير من طبيعة تشكّل حقل الدراسات القرآنية وتطوّراته وتمرحلاته خصوصًا منذ تبلوره في مرحلته الكلاسيكية.

رابعًا: تجاهل بعض المراحل (صور المرحلة الوسيطة):

مسألة وضع نقطة تمثّل بداية حقلٍ ما هي مسألة شائكة، فأحيانًا تتطلب تجاهل بعض المراحل التي قد يرى بعض الباحثين أنّ لها أثرًا في نشأة هذا الحقل، بالنسبة للدراسات الغربية للقرآن فإنّ تحقيبنا يتجاهل تناول «المرحلة الوسيطة» في التعامل مع القرآن، والممتدة في أغلب الرؤى منذ القرن الثاني عشر وإلى القرن السادس عشر، رغم أنّ هذه المرحلة يشيع وضعها كمرحلة أُولى في كثير من التحقيبات العربية والغربية للاستشراق بشكلٍ عام أو لدراسات القرآن بشكل خاصّ (كما في تحقيب ستيوارت الذي ذكرناه سابقًا)، والسبب في هذا

التجاهل هو أن نتاجات وأفكار ورؤى هذه المرحلة حول القرآن والنبي لا تمثّل في تصورنا بُعْدًا حاسمًا في تشكيل المنظور المعرفي والأطر المنهجية وأدوات حقل الدراسات القرآنية كما نعرفه الآن -بالشكل الذي تفعله المرحلة التكوينية بكلّ طبيعتها المعرفية والفكرية على ما سنصف-، بل إنّ أهم إنجاز في هذه المرحلة ذي صلة بالقرآن والمتعلق بترجمة بيتر الموقر، مثّل في القرون اللاحقة عائقًا أمام دراسة القرآن. فكما سنوضح، فقد تطلّبت الدراسة العلمية الأكثر دقة للقرآن والمقارنات الموسّعة للقرآن بالكتاب المقدّس والدراسة الأدق للعربية والعبرية في المرحلة التكوينية =التخلّص أولًا من التأثير الكبير لهذه الترجمة (التي كانت أقرب للتفسير بالمعنى والتلخيص الموسع منها للترجمة) ونشر ترجمات جديدة من الأصل العربي مباشرة، كاملة هذه المرة ومرتبة وفق ترتيب القرآن، مما يجعلنا لا نعتبرها جزءًا من مسيرة تطور حقل دراسات القرآن التي نحاول رصدها وتحقيبها هنا، بل فقط جزءًا من التفاعل الغربي التاريخي مع القرآن.

ونظنّ أن الصور الوسيطة حول القرآن وحول نبي الإسلام ورغم تأثيرها المستمر في دراسات الإسلام وإلى الآن -كما يصرّ جعيط وسوزدن-، فإنها ليست حاسمة في تشكيل طبيعة (حقل دراسات القرآن) المعرفية والمنهجية حتى لو استمرت بشكلٍ تفصيلي، فهي بالأساس تظلّ أقرب لعالم العصور الوسطى المعرفي بل وحتى السياسي والاقتصادي، وهو ما يختلف عن العالم

الغربي منذ القرن السادس عشر وبعده، وتختلف علاقته التي يعقدها بالإسلام والقرآن عن تلك التي نشأت في العصور الحديثة بسبب التغيّرات في تصوّر موقع الإسلام، فالإسلام لم يَعُد «العدوّ اللدود» بل (دين بسيط، للرمي خارج التيار المركزي للإنسانية)[١] وبسبب التغيرات السياسية والمعرفية (الاتجاه صوب التعامل العلمي بدلًا عن الجدلي)، في الحقيقة نحن بدايةً من هذا العصر سنجد تشكيلات اجتماعية وعلمية جديدة تتعامل مع القرآن والإسلام بشكلٍ مختلف عن تلك الوسيطة، فبعد الفلاسفة واللاهوتيين والملوك والكرادلة إضافةً إلى الحسّ الشعبي العام المتشكِّل جرّاء الحروب الصليبية بالتحديد، أصبح لدينا التنويريون والإصلاحيون والمستشرقون والرومانسيون والمؤرّخون والأنثروبولوجيون والرحالة[٢] بصورهم الجديدة حول الشرق وحول الإسلام، والمنغرسة في اهتماماتهم الجديدة.

(١) راجع: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٥.

(٢) يهتم كتابَي أوروبا والإسلام، وجاذبية الإسلام؛ برصد اختلاف الرؤى ضمن التشكيلات الاجتماعية المختلفة (كرادلة، ملوك، فلاسفة، علماء، مثقفون ملتزمون، مؤرخون، رحالة...)، سواء في تعاقب العصور أو في العصر الواحد. راجع: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، وراجع: جاذبية الإسلام.

وفي حالة المستشرقين وباحثي الدراسات الكتابية والقرآنية تحديدًا فهي اهتمامات منغرسة في الطبيعة الحديثة (الحداثية/ الأدائية) للمعرفة وعلاقات القوة المرتبطة بها، وأضحت أوروبا (تُمَثِّل- تصنع) صورة جديدة للذات وللآخر وللقرون الوسطى ذاتها، هي التي يمكن رؤية أثرها بقوّة في بناء وتشكيل الحقول العلمية حول الشرق، مثل حقل دراسات القرآن[1] بصورة أكبر بكثير من الصور الوسيطة العالمة أو العاميّة.

كذلك فإنّ هذه الصور الوسيطة -الجزئية في معظمها- ذات التأثير الكبير وفق سوزدن وجعيط، تظلّ هي الصور المسيحية بالأساس، ويصعب اعتبار هذه الصور مؤثرة في تشكيل حقل دراسات القرآن بالذّات بشكل جذري وكبير، حيث كان روّاد هذا الحقل في الغالب من اليهود الذين يحملون للقرآن ولنبي الإسلام صورًا معاكسة في كثير من الأحيان كما سنوضح، وصحيح أنّ هذه الصور (المسيحية) التي حملها بعض الدارسين في هذه الفترة تتمتّع بـ«قوة حفظ ذاتي مستقلّة» على حدّ تعبيرات جعيط، بحيث «لو انفصلت عن قاعدتها التاريخية فقد تهدّد بالانبثاق ثانيةً أول ما تدخل العلاقات الحقيقية بين العالمين في مرحلة صراع»، مما يعني أنها كامنة وجاهزة للانقضاض في أيّ لحظة،

(١) حتى لو استمرت بعض الصور من العصر الوسيط فإنها تستمر ضمن هذه التشكيلات الجديدة الحَرِيّة بالنظر والتحليل لفهم طبيعة الحقل المعاصر.

خصوصًا مع كون التقييم للإسلام لم يكن علمانيًّا خالصًا، بل تم على معايير علمانية أو مسيحية بالأساس[١]، إلا أنّ هذا لا يزيد طبيعة حضورها عن كونه حضورًا تفصيليًّا، فيصعب اعتبارها مُشكِّلة لهذا الحقل نظريًّا ومعرفيًّا وصانعة لصورته عن النبي والقرآن بحيث يكون من اللازم دراسة هذه المرحلة ضمن تحقيبٍ عامّ لهذا الحقل.

خامسًا: مسيرة حقل دراسات القرآن الغربي كـ«قرآنولوجي»:

كذلك يُثار هنا إشكال مهم يتعلّق بمسألة تحقيب حقل الدراسات القرآنية الغربي من حيث هو حقل علمي، وهو إشكال طبيعة تطوّر هذا الحقل في معالجة إشكالاته وتفسيره للظواهر التي يدرس بعد تجاوزه مرحلته التكوينية أو الجنينية -سواء قطع (باشلاريا) مع هذه المرحلة أم لا كما سنناقش لاحقًا-، في هذا السياق يمكن التساؤل حول أيّ شكل يخضع له تطوّر حقل الدراسات القرآنية الغربي أو «القرآنولوجي الغربي» -إن صح التعبير- كعلم حديث حول القرآن؟ وهو سؤال يبرره سياقات التشكل لهذا الحقل وفق تصوّرنا الذي سنعرضه في هذا البحث[٢].

---

(١) أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣٩، ٤٠.

(٢) تساءل بعض الدارسين حول إمكان وصف الدراسات الاستشراقية بالعلم، حيث طرحَ ساسي سالم الحاج في معرض تناوله لمفهوم الاستشراق سؤالًا عن طبيعة الاستشراق وهل هو علم أم فنّ؟ وبعيدًا =

وبطبيعة الحال، ففلاسفة العلم ومؤرِّخوه يختلفون بشكلٍ كبيرٍ في النظر لمسيرة تطوّر العلوم الحديثة، ويمكن اعتبار أنّ ثمة ثلاث رؤى رئيسة لتفسير مسيرة العلوم؛ الرؤية الأولى هي «التراكم» حيث العلم عبارة عن مسار تراكمي متصل وهي الرؤية التي يسير عليها معظم المؤرِّخين الكلاسيكيين مثل سارتون أو دوهيم، يقف في مقابلها الرؤية القائلة بالانقطاع، حيث العلم ليس سوى مسيرة نفي الخطأ، وقد تبلورت هذه الرؤية مع باشلار ثم بوبر، ثم رؤية توماس كون حول الثورات العلمية -والتي تمثّل وكما ترى يمنى الخولي دمجًا بين الرؤيتين[1]-، والتي تفترض كون العلم السويّ يمثل مجموعة متراكمة من

=

عن التوتر الذي يشهده كلام سالم الحاج حول الاستشراق نفسه ودراستنا [العرب والمسلمين] للاستشراق، وبين كون سمات دراستنا لهذه الظاهرة ذات صلة بعلمية الظاهرة نفسها، إلا أنه بشكل عامّ يعتبر الاستشراق علمًا من ضمن العلوم الإنسانية الحديثة، ويبرر اختياره تسمية «الظاهرة الاستشراقية» كعنوان لكتابه، باعتبار عدم ديمومة وثبات حقل الاستشراق كما يفترض بالحقول العلمية وكذا مرورها بكثير من المراحل منها غير العلمي، والتشعّب الشديد لاشتغال البحوث ضمن هذه الظاهرة، وحين نتحدّث عن دراسات القرآن تحديدًا فإنّ سمات الديمومة والثبات وتركز موضوع الاشتغال تظهر كإحدى سمات هذا الحقل المخصوص. انظر: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الجزء الأول، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢، ص٢١، ٢٢.

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، عدد ٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص٣٨٦، ٣٨٧.

المعارف والنظريات تمثّل نموذجًا إرشاديًّا يشتغل وفقه الدّارسون، يتعرّض لاحقًا للاهتزاز بسبب ظهور معطيات توضح عدم شموله ولا قدرته على تفسير كلّ الظواهر، مما يبرّر ثورة بنموذج إرشادي جديد يكون أكثر شمولًا في تفسير الظواهر، ويكون هذا النموذج جديدًا بحيث يتّصل بما قبله وفق مبدأ «اللامقايسة» -وهو ما يشبه مفهوم القطيعة الباشلاري-.

وهذه الرؤية لا تنحصر فائدتها في تفسير العلوم الطبيعية وحدها، بل تتعداها للعلوم الأخرى، ويمكن تطبيق هذه الرؤية كذلك على حقل الدراسات القرآنية الغربي الذي نضج كحقل علمي منذ القرن التاسع عشر، فيكون التساؤل حول مسيرة التطوّر منذ هذه المرحلة، وهل يحكمها منطق التراكم الصِّرف -ما يعني أنها ما زالت إلى الآن في مرحلة «العلم السويّ»- أم أنها قد مرّت بانقطاعات تتمثّل في «ثورات نماذجية كبرى»، وسيتبيّن معنا مدى فائدة الاستعانة بمفاهيم توماس كون في فهم الكثير من التوصيفات التي يطلقها الباحثون الغربيون حول الحقل في مرحلته المعاصرة وكذا في توصيف علاقته بالمراحل السابقة.

في ضوء كلّ هذا، فنحن نحقب حقل الدراسات القرآنية إلى أربع مراحل: (المرحلة التكوينية: وتمتد من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر). (المرحلة الكلاسيكية: وتمتد من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الحرب الثانية). (مرحلة ما بعد كلاسيكية: وتمتد

من بعد الحرب الثانية إلى سبعينيات القرن الماضي)، (مرحلة الانتعاشة المعاصرة: والممتدة من سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي وإلى الآن)، ويأتي في المطلب القادم تفصيل هذه المراحل.

المطلب الثاني: تحقيب الدراسات القرآنية الغربية:

أولًا: المرحلة التكوينية: ترجمة القرآن ومقارنته بـ«الكتاب المقدّس»:

تبدأ هذه المرحلة -والتي يعتبرها بعض الباحثين بداية الاستشراق العلمي الحقيقية- منذ القرن السادس عشر مع انتشار الطباعة وازدهار الجامعات، ومع بداية إنشاء كراسي دراسات العربية والعبرية في أوروبا (في إيطاليا، في إنجلترا، في فرنسا)، لعدد مركّب من الأسباب؛ منها ما هو ديني (التعرّف على مسيحيي الشرق وتوحيدهم)، ومنها ما هو اقتصادي أو سياسي حيث أدّى (قرب المسافة، والعلاقات السياسية الوثيقة، والعلاقات الاقتصادية المنمّاة، وكبر عدد الرحّالة ورجال الإرساليات الذين يجوبون الشرق، وانحطاط سيادة المسيحية ووحدتها الإيدولوجية في أوروبا)، وكما يخبرنا رودنسون إلى (سهولة الدراسة الموضوعية للشرق)، بل إنّ هذه الدراسة الموضوعية باتت كما يضيف (ضرورة آمرة أكثر من ذي قبل)[١]، ومن هذه الأسباب ما هو معرفي، حيث (الرغبة في التخصّص الدقيق الذي يجاوز موسوعية وعمومية فكر النهضة)[٢]، وتستمر هذه الحقبة حتى القرن التاسع عشر مع بداية المرحلة الكلاسيكية.

---

(١) جاذبية الإسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٩.

(٢) جاذبية الإسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٢.

وتسمية هذه المرحلة بـ«التكوينية» تنبع من كونها في ظنّنا ليست بداية «الدراسة العلمية للقرآن» -حتى وإن كانت من منظور بعض الدارِسين «بداية الدراسة العلمية للشرق»- بقدر ما أنها تمثّل الموضع الرئيس لنشأة العُدّة المنهجية والملامح العامة للدرس الغربي للقرآن كما سيتبلور ويستمر لاحقًا -دون إنكار الطبيعة الخاصة لعصر الاستشراق العلمي ودوره في تشكيل طبيعة هذه الدراسة كما سنوضح-، فهذه المرحلة تضمّنت الخطوات الأولى في تشكيل اهتمام «أكثر علمية» بالقرآن، وفي بناء أدوات التعامل علميًّا معه، والتي تبرز في **ثلاثة مناحٍ أساسية**:

أولًا: في الاتجاه إلى ترجمة القرآن ترجمة دقيقة عن العربية، أو ما سنسمّيه «كسر طبقات ترجمة بيلياندر»، عبر البحث عن ترجمة أكثر شمولًا ودقة وأقرب للأصل العربي.

ثانيًا: تبلور دراسات الفيلولوجيا الكلاسيكية ضمن الاتجاه النهضوي العام لدراسة الكلاسيكيات، وكذا بدء تطور دراسات فيلولوجيا العربية والعبرية ضمن الاهتمام بالكتاب المقدّس، والتي تظهر في نشر وتحقيق النصوص ودراسة قواعد اللغتين والمقارنة بينهما ومراكمة المخطوطات وبدء مراكمة الملخصات والكتب المنتقاة والمنتخبات من الأدبيات الإسلامية والشرقية[(١)].

(١) جاذبية الإسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٣.

ثالثًا: في ظهور شكل أكثر علميةً وبعدًا عن الجدل والدفاعية للمقارنات بين القرآن والكتاب المقدّس، يتماشى مع التطور الحاصل في دراسات الكتاب المقدّس -بالذات العبري-، وكذلك يتجاوب مع النقاشات المسيحية - اليهودية، والنقاشات الكاثوليكية - البروتستانتية، والنقاشات اليهودية الإصلاحية، التي شكّلت طبيعة هذا العصر الفكرية.

وقد بدأ القرن السادس عشر بالتعامل مع القرآن عبر أحد أشهر ترجماته الأوروبية، وهي ترجمة ببلياندر والتي كانت عبارة عن استعادة ومراجعة «إصلاحية» للترجمة اللاتينية ترجمة روبرت كيتون أو ترجمة دير كلوني التي أشرف عليها بيتر الموقر، والتي تسمّى (Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran (‘The Life and Doctrine of Mahommed, Leader of the Saracens, and his Successors)، هذه الترجمة الجديدة- القديمة والمستدعاة في سياق الخلافات الإصلاحية الكاثوليكية - البروتستانتية حقّقت انتشارًا واسعًا في أوروبا في القرن السادس عشر فتُرجِمت لعدد من اللغات الجديدة، سواء بشكلٍ مباشر من نسخة ببلياندر أو بشكل غير مباشر حيث تم إعداد ترجمات فرنسية وإنجليزية من وسائط ألمانية أو إيطالية والعكس[1]. وهذه الترجمة وكما هو واضح من عنوانها

(1) The Qur’an in Europe—The European Qur’an, Jan Loop, Journal of Qur’anic Studies 20.3 (2018), p:5.

الجديد والقديم كانت تمثّل الرؤية العامة للقرآن ولمحمد ولسبب الاهتمام به في ظلّ الاهتمامات الإصلاحية والنهضوية الغربية الناشئة، حيث يمثل القرآن هنا (كتاب تشريع) بالأساس[١]، أو (قانون المسلمين) المختلف بالضرورة عن (قانون موسى الإلهي)، و(نعمة المسيح)، و(القانون الطبيعي)، وكان القرآن يطبع مع محاولة تقديم معرفة شاملة بالنبي نفسه بشكل أساسي، أي: مبدع أو (منتحل) هذا القانون، الذي كانت صورته تتراوح في كتابات اللاهوتيين والمصلحين والساسة والتنويريين ما بين محتال وما بين سياسي ناجح استخدم الوسائل المتاحة لتحقيق توحيد سياسي لقومه.

إلا أنّ هذه الترجمة وعلى أهميتها الشديدة كانت تمثّل إشكالًا في سبيل معرفةٍ أدقّ بالقرآن/ القانون/ الكتاب المنتحَل، حيث إنّ هذه الترجمة لم تصدر عن النصّ العربي مباشرة، ومحرّرها لم يكن يعرف العربية، حتى إنه قد اختار ترجمة روبرت كيتون لأنها المتاحة له على الأغلب[٢]! كذلك فإنّ الترجمة الأصلية ذاتها (***Lex Mahumet pseudoprophete*** (Law of Muhammad the pseudo-prophet) لم تكن ترجمة شاملة للقرآن ولا كانت مرتبة وفق ترتيبه الخاص، حيث قُسِّم القرآن فيها إلى "azoaras" وهو تقسيم مختلف لا يتبع

(1) The Qur'an in Comparison and the Birth of 'scriptures', Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 149–174, p:150.
(2) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:4.

تقسيم السور -كان القرآن مكونًا من ١٢٣ قسم وفق هذا التقسيم-، كما أن ترجمتها -بعد نشر ببلياندر وتحريره لها- إلى عدد واسع من اللغات وبشكل يصعب فك تشابكه وتحديد جينالوجيّته بدقة -مع ادعاءات كلّ مترجم العمل من النصّ اللاتيني الأصلي وأحيانًا العربي الأصلي- أدّى لصنع عدد من الطبقات الجديدة والكثيفة والمتكاثرة حول القرآن[١]، والتي تحجبه أكثر من كونها تيسّر الولوج إليه[٢]، لهذا كان لا بد من ظهور ترجمة أكثر دقّة، وأقرب للنصّ العربي، لغةً وبنية، تتناسب مع هذا التطوّر الذي حدث داخل الأوساط العلمية الغربية في دراسة العبرية والعربية وتتجاوب مع هذا الاهتمام المتزايد بالنصّ الشرقي العربي المقدّس -وظهور مخطوطات كوفية ومغربية عربية للقرآن مكتوبة بحروفه الأصلية (القديمة) التي تشابه الحروف العبرية- وقد تحقّق هذا في ترجمة ميراتشي الشهيرة التي صدرت في نهاية القرن السابع عشر والأكثر أهمية ربما في تاريخ الترجمات الغربية للقرآن، ثم في ترجمة سيل في القرن الثامن عشر.

(1) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:5.

(٢) وإن كانت -وكما يرى جان لوب- مفيدة للمثقف العام الذي أصبح قادرًا على قراءة القرآن بلغته (العامية).

The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:5.

ترجمة ميراتشي والمعنونة بـ: (Alcorani textus universus (‘The Complete Text of the Qur’an’)) هي ترجمة من الأصل العربي مباشرة، بل إنها تضمّنت النصّ العربي نفسه بشكلٍ منقحر، وهذا جعل حجمها كبيرًا، حيث إنها تضمّنت النصّ وترجمته وكذلك بعض التفاسير الإسلامية الكلاسيكية وترجمتها، مما جعلها أقرب لموسوعة كبيرة حول القرآن، إلا أنّ هذه الخطوة كانت شديدة الأهمية في إيقاف هذا الازدياد في طبقات ترجمة ببلياندر والوصول لترجمة قريبة من الأصل العربي تركيبًا وأسلوبًا، وكانت هذه الترجمة بهذا الشكل تناسب الاهتمام المتنامي بالنصّ العربي ذاته، حيث مثّل القرآن -مع المختارات الشِّعرية والأدبية التي تم ترجمتها ودراستها في ذات الفترة- أساسًا لدراسة العربية، والتي كان تعلمها «ضرورة وليس هدفًا في حدّ ذاته»[(١)]، حيث كانت في العموم وفي أحد جوانب دراستها جزءًا من محاولة فهم العبرية «الفيلولوجي المقدس بتعبيرات فودج» والكتاب المقدس العبري بل والتاريخ العبري[(٢)]، كما أن هذه الترجمة مثّلَت -ولكونها قائمة على الترتيب الأصلي

(١) التوراة والقرآن في الفكر الاستشراقي، الاستشراق الألماني النموذجي، دراسة مقارنة، أحمد محمود هويدي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط١، القاهرة، ٢٠١٩، ص١٦.

(٢) انظر: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٤٣.

للقرآن والتقسيم الأصلي له، على عكس ترجمة بيلياندر- أساسًا لمقارنة أوسع مع (الكتاب المقدّس) لم يكن نصّ الإنجيل ليوفرها[١]، مقارنة لا تتوقف عند مقارنة المقاطع والقصص، بل تتخطى هذا للنقاش حول الأسلوب القرآني الأدبي ومدى جماليته، وتمّت مقارنة أسلوب القرآن «الشِّعْري» بالأسلوب الكتابي، بل اعتبر بعض الباحثين أنّ دليل كون القرآن ليس كتابًا إلهيًّا هو أن أسلوبه لا يشابه أسلوب الكتاب المقدّس[٢]، كذلك فإنّ الحروف العربية في الترجمة كانت مهمّة ضمن الاهتمام الأوسع بالعربية كإحدى لهجات العبرية أو إحدى اللغات القريبة منها التي تُثبِت من جِهة قِدَم العبرية، وتيسّر دراستها من جهة أخرى[٣].

إلا أنّ الحجم الكبير لترجمة ميراتشي ربما كان سببًا كافيًا لتراجع حضورها مع الوقت، فصعوبة نَسخها وطباعتها وارتفاع ثمنها نتيجة لذلك، كلّ هذا أفسح المجال لظهور ترجمات أخرى أقلّ حجمًا، وهنا ظهرت ترجمات أخرى أهمّها ترجمة جورج سيل في القرن الثامن عشر، وهي ترجمة كذلك من النصّ العربي مباشرة، إلا أنها لا تميل للإطالة بإثبات النصّ العربي أو بإثبات

(1) The Qur'an in Comparison and the Birth of 'scriptures', Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 149–174, p:161.
(2) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:6.
(3) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:15.

التفسير والترجمة، كما أنها حاولت الابتعاد قليلًا في مقدّمتها عن الجدل الديني الغالب على تأطير ترجمة القرآن ودراسته في هذه الفترة من الصراعات الإصلاحية، إلا أنها بالتأكيد لم تستطع التخلّص بشكلٍ كامل من تأثير هذه الحقبة الجدلي الديني بشكل كبير، فكما يقول جان لوب: لم يكن تاريخ ترجمات القرآن عبارة عن عملية «علمنة خطية»[١]!

كان وجود ترجمة عربية دقيقة للقرآن يتماشى مع اهتمام متنامٍ بالكتب الدينية لا يتوقف عند الكتاب المقدّس العبري وحده، بل يتّسع ليشمل (الكتب المقدّسة) القديمة بشكلٍ عام -أو ربما أسهم القرآن في تكوين هذا الاهتمام من الأصل كما قد نفهم من جان لوب![٢]- وكذلك مع الاهتمام الفكري ذي المنزع النهضوي باستشفاف البُعد المقدّس و«الثيولوجي الرائع»، سواء ضمن الكتب الدينية أو ضمن الملاحم الوثنية، وهو ما برز في ترجمات شعرية للقرآن ضمنت له حركة أوسع في حقول ثقافية عديدة أو على الأقلّ ترجمات تحمل سمات أدبية تعكس رونق «الأسلوب الشرقي»[٣]!

(1) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:15.
(2) The Qur'an in Comparison and the Birth of 'scriptures', Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 149–174, p:167.
(3) The Qur'an in Comparison and the Birth of 'scriptures', Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 149–174, p:152- 153.

إنّ السِّمة الرئيسة التي يمكن النظر إليها في هذه الفترة -وذات الأهمية الكبيرة كما سيتضح معنا-، وهو ما يظهر حتى بالنظر في (عتبات) الترجمات: (العناوين- المقدمات)[(١)]؛ هي «الطبيعية الوسيلية» للاهتمام بالقرآن، فنحن أمام نصّ لا يُترجَم أو يُدْرَس لذاته، فالقرآن مدروس دومًا لأجلِ شيء آخر يقع خارجه؛ إمّا لفهم النبيّ نفسه، هذه الشخصية التي كانت تمثّل بالنسبة للفكر الغربي في هذا العصر شخصية محيّرة، من منظور لاهوتي وفكري، فكيف نجح هذا الشخص في بناء حضارة المسلمين، كيف استطاع ابتكار قانونه، هل هو محتال أم شاعر أم مريض، وما هي طبيعة القانون القرآني وما موقعه في التصوّرات والنقاشات الغربية الحديثة حول القانون، ما يكشفه هذا القانون عن طبيعة هؤلاء «المحمديين». أو مدروس من أجلِ فهم الكتاب المقدّس، أو من أجلِ فهم العبرية ذاتها، كان القرآن العربي يمثّل أثر حضارة شبيهة بالظرف الذي عاشه العبرانيون الأوائل كحاملين لعقيدة التوحيد وسط الوثنيين، فـ«هؤلاء البدو الرحّل ليسوا النظير الشرقي للنبيل المتوحش فحسب، بل هم الأحياء

(١) مفهوم «عتبات النص» هو أحد المفاهيم المهمّة ضمن مجموعة المفاهيم التي أرساها جيرار جينيت في وصفه للعلاقات العِبر نصيّة، والتي تتيح للنصوص الخروج من انغلاقها نحو الدخول في علاقات مع نصوص أخرى، ويتموضع العنوان والمقدمة ضمن فئة «النصوص الحافة».

الأقرب إلى العبرانيين اليهود القدامى»[١]، كان القرآن والعربية أحد الطرق لفهم اللغة المقدسة، أو ربما «لإعادة إحيائها وإعادة بناء العصر الذهبي وتقريب حكماء الشرق من المعاصرين الذي يستمتعون بصحبة أفلاطون ويوربيدوس بعد إعادة بناء (الكلاسيكيين)»[٢] لهم، ولم يكن هذا الإحياء للعبرية ترفًا فكريًّا أو حليةً نهضوية أو حنينًا رومانسيًّا، بل كان شديد الأهمية والحسم ليهود أوروبا وجدالاتهم الإصلاحية بين الداعين للاندماج والرافضين له. كذلك فكان للاهتمام بالقرآن أهميته داخل النقاشات والجدالات المسيحية البروتستانتية الكاثوليكية والتنويرية -والتي كان يستخدم فيها كلّ طرف الإسلام مفهومًا بشكلٍ خاصّ كموضع لإدانة الخصوم-، بل وكانت له أهميته داخل الجدالات التنويرية - الرومانسية حول الوحي وموثوقيته ومرجعيته في العالم الحديث[٣]؛ **لهذا فإنّ هذه الفترة ورغم كلّ هذا الاهتمام بالقرآن على مستوى الترجمة والتفسير والمقارنة بالكتاب المقدّس لا يمكن اعتبارها فترة دراسة**

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٩٥.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص١٢٠.

(٣) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص١٣١.

حقيقية للقرآن تضعه كموضوع للدرس العلمي المنقطع، بل فقط مرحلة اهتمام «أكثر علمية»[(١)] بالقرآن نتج عن عدد مركّب من الأسباب والغايات، مثّلَت مرحلة «تكوينية» للدراسة العلمية اللاحقة، حيث وضعت في هذه المرحلة معارف ومناهج ومنظورات علمية ونتائج في النشر والترجمة والتحقيق ستشكّل لاحقًا حين تدمج في منظور معرفي عامّ لـ«العلم» ولـ«الشرق» أساسَ دراسة القرآن في الغرب.

ثانيًا: المرحلة الكلاسيكية، (نشأة حقل دراسات القرآن):

هذه المرحلة وبشكل عامّ شديدة الإشكال في إمكان تحديد علاقتها بما سبق، هل تمثّل هذه «الدراسات العلمية» للقرآن التي نشأت في القرن التاسع عشر بنشر كتب مرجعية ومركزية مفردة خصيصًا للقرآن =«قطعًا معرفيًّا» مع المرحلة السابقة، هل هي «إبستيم جديد» كما تساءل رودنسون؟ أم أنها على العكس، عبارة عن تطوّر يمثّل نضجًا لِمَا تم إنجازه بالفعل في هذه المرحلة، إنّ

(١) لم يغِب الجدل بطبيعة الحال عن هذه المرحلة، وظلّ يوجد بأشكال مختلفة حتى ضمن تقديم الترجمات الرئيسة حول القرآن في هذه الفترة، بل حتى الترجمات ذات الطابع الأدبي والشِّعْري ظلّت كذلك تحمل وتدفع الكثير من النقاشات حول أسلوب القرآن وعلاقة هذا بنشأة الإسلام وبطريقة (تأليف) القرآن وبتيمات (الخداع) التي نظمت الرؤى الوسيطة وما بعدها لنبي الإسلام.

انظر:

The Qur'an in Comparison and the Birth of 'scriptures', Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 149–174, p:154

موضع الخلاف المركزي في هذا التحديد ينبع من حقيقة أنّ هذه الفترة تمثّل فترة جديدة لا في تاريخ دراسة القرآن وحدها، بل في طبيعة التعامل الغربي مع الشرق بشكلٍ عامّ، هذا بالتزامن مع تنامي الحركات الاستعمارية في البلاد الشرقية، ونشأة الكولونيالية كـ«خطاب حول الشرق»، وتبلور الاستشراق كـ«حقل علمي مختص»، بشكلٍ يبرز في النصوص والمعاجم، كما ينبع هذا من حقيقة كون (مستشرق) القرن التاسع عشر -قرن الاستشراق بالمعنى التخصصي للكلمة بتعبير بنسالم حميش[(١)]- يمثّل فئة علمية واجتماعية جديدة ومختلفة بشكلٍ كبيرٍ عن طبيعة الدارسين السابقين للكلاسيكيات أو للشرق أو للقرآن خاصّة، فمن ناحية تكوينه العلمي؛ فالمستشرق يختلف عن دارس اللسانيات الكلاسيكية وعن دارس اللاهوت في المرحلة السابقة، حيث يحمل معرفة «تقليدية» عامة بالكلاسيكيات والفيلولوجي واللاهوت، لكنه يتحرك «بشكل أكثر حرية منهجيًّا من التخصّص الذي وصلَت له دراسة الفيلولوجيا الكلاسيكية في هذه الفترة»[(٢)]، ويتفاعل بطرُق معقّدة مع النبذ الأكاديمي والعلمي الحادث لخريجي كليات اللاهوت، فالاستشراق «تخصّص بمفرده،

(١) العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، بنسالم حميش، دار الشروق، ط١، القاهرة، ٢٠١١، ص٣٤.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٣٧٨.

ليس من التاريخ، وليس من لاهوت الأديان، ولا من العلوم السوسيولوجية الوضعية»[١]، يقوم على أساس «علمي وعقلاني» في دراسة الشرق[٢].

كذلك فعَلى مستوى العلاقة بالمؤسّسات العلمية وغير العلمية، فالمستشرق في عصر الاستعمار يحمل الكثير من المهام والأدوار المعقّدة والصِّلة الواسعة مع المؤسّسات العلمية وغير العلمية، ويحمل علاقة جديدة مع موضوع دراسته وكذلك أهدافًا جديدة -وهي أدوار كان بعضها سابقًا موزعًا بين الدارسين والمؤرِّخين والدبلوماسيين والرحّالة-، وكانت الدراسات الشرقية وبعد خسارة حقلي اللاهوت والكلاسيكيات لحظوتهما -كما تخبرنا مارشاند- أكثر ملاءمة لهذه الأدوار الجديدة، حيث لاءمها المستشرق بصورة أكبر حين نصبت شخصيته باعتباره «الثقة والمرجعية، بل والسلطة المركزية في شؤون الشرق»، أو «المتكلم نيابةً عن الشرق» بتعبيرات سعيد[٣].

(١) الاستشراق الألماني النشوء والتأثير والمصائر، رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧، ص١٣.

(٢) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢١١.

(٣) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢١١.

وعلى المستوى المعرفي الأعمق فـ«المستشرق الأكاديمي» الذي اكتمل تكوينه في هذا العصر هو ابن الرؤية الحديثة/ الحداثية/ الكولونيالية للعالم بشكلٍ عامّ وللشرق بشكلٍ خاصّ، فخطابه «سليل العقلانية العلموية التي هيمنت على الوعي الغربي منذ القرن السابع عشر»[(١)]، مما يعني أنّنا بالضرورة أمام تعامل جديد مع القرآن يدخل فيما وُصِف بشكلٍ عامّ من قِبَل رودنسون بكونه «التعامل العلمي مع الشرق».

إلا أنّنا ورغم اقتناعنا بالطابع الخاصّ لهذه المرحلة التي بدأ فيها درس القرآن بشكلٍ مستقلّ وظهرت المؤلَّفات المفردة له، ومدى حسم هذه المرحلة في تشكيل حقل دراسات القرآن بالشكل الذي نعرف على المستوى المعرفي والمنهجي، إلا أنّ دعوى (الانقطاع) التامّ بين هذه المرحلة وما سبقها هي في ظنّنا رؤية مصنوعة بقدرِ ما كان الواقع يحمل بالفعل بعضًا من سماتها، فقد تمّت المبالغة من قِبَل المستشرقين أنفسهم في إبراز هذه الصورة الجديدة كصورة للمستشرق بهدف التخلّص من تلك السِّمات السيئة التي وُسِم بها التعامل الوسيط وما بعده (التنويري والإصلاحي) مع الشرق والإسلام[(٢)]، كانت

(١) الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، نبيل فازيو، منتدى المعارف، ط١، بيروت، ٢٠١٧، ص٣١.

(2) Humanism, Oriental Studies, and the Birth of Philology: Learning Arabic in Europe since the Sixteenth Century, Riedel, Al- cUrwa al- Wusta: Newsletter of Medievalists of the Middle East 18.2, 2006, p:8.

المبالغة في هذه الصورة بل ونقد بعض الممارسات المعاصرة للاستشراق والمتواشجة أحيانًا معه مثل (التبشير) هي محاولة للقول باختلاف (المستشرق الأكاديمي) وتخلصه تمامًا من السِّمات الدينية والجدلية الرئيسة التي حكمت النظر الوسيط وما بعده للقرآن، وكونه وحده مؤهّلًا للعب الأدوار الجديدة التي أُنيط بها في هذا العصر أكثر من غيره[(١)]، حتى وإن اعتمد مستشرق هذا القرن في عمله على نتاجات مَن ينتقدهم بالفعل[(٢)].

ونستطيع القول أنّ سِمات مركزية لرؤية هذه الفترة للقرآن مثل: «التمثيل» و«الموضعة» و«الأدائية» -والتي سنفصّلها بعد قليل- هي سِمات بالفعل حديثة، ومرتبطة بصورة أكبر بالنظرة الكولونيالية للعالم -ونقصد الكولونيالية كخطاب وليس الاستعمار الفعلي بالضرورة- التي تمثّل تكثيفًا للرؤية الحداثية بشكلٍ عامّ كما يمكن أن يُستفاد من حلّاق وتيموثي ميتشل، حيث يتحوّل الآخر لفضاء أساسي لصنع الذات، وحيث يتم تحويل الآخر لموضوع يتم الانفصال عنه و«موضعته» و«تمثيله» نصيًّا، بل وإعادة تشكيله واقعيًّا، إلا أنّ هذا لا يعني على الأقلّ في دراسات القرآن أنّ هذه المرحلة تمثّل قطعًا تامًّا جملة وتفصيلًا مع

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٩٣.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٥٩.

المرحلة السابقة، حيث -فيما يبدو- فإنّ كثيرًا من معارف وأدوات هذه المرحلة -ما يتعلّق بالقرآن والعربية والعبرية ومقارنة الكتب المقدّسة وتطور دراسات الكتاب المقدّس العبري- كانت مسيرة نضجها قد بدأت في المرحلة السابقة، بل وما يبدو كذلك هو أنّ كثيرًا من رؤى القرون السابقة ظلّت فاعلة هنا -مثل النظر للقرآن لا في ذاته بل في صِلته بالكتاب المقدّس وبمحمد- كذلك فإنّ الأهداف والجدالات الإصلاحية والاندماجية -المستمرة منذ عهد الإصلاح- ليهود ألمانيا بالذّات -بموقعهم المركزي كمؤسِّسين وروّاد للدراسات القرآنية الغربية- ظلّت فاعلة ومؤطِّرة لطبيعة دراسة القرآن التي انطلقت في هذه السياقات[١].

كذلك فلا يمكن اعتبار هذه المرحلة مُستوعَبَة تمامًا ضمن تاريخ (الاستشراق العام) -ما هو أوسع من الأكاديمي وفق تفريقات سعيد- (كصورة أنطولوجية عن الشرق والغرب، تفصل بينهما فصلًا تامًّا وتعطي لكلّ منهما ملامح محدّدة)، بل إنها تمثّل «تفاوضًا» مع الرؤى الغربية للإسلام وللشرق، ينبع من كون الرواد الحقيقيين لدراسة القرآن في هذه الفترة كانوا من اليهود -العاملين خارج المنظومة الجامعية لمنعهم من الالتحاق بها[٢]-، والذين -وكما

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٣٣.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٢٨١.

تعبّر بدقة سوزان هيشيل- كانوا يحملون عن القرآن والإسلام رؤية مختلفة عن الرؤية الاستشراقية -على الأقل في رؤية سعيد، أي «الاستشراق الأنطولولجي»- حيث كان الإسلام وفقًا لهم دينًا عقلانيًّا وليس دينًا ساحرًا وعجيبًا وخلّابًا كما هي الرؤية الاستشراقية الأنطولوجية للشرق، فكانوا يمثلون -وفق هيشيل- بداية للدراسات ما بعد الكولونيالية[1].

وبهذا فإنّ الدراسات اليهودية المبكّرة للقرآن والتي شكّلت شكل الدراسات القرآنية في ألمانيا وخارجها ربما إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ليست مرحلة استشراقية أنطولوجية (بالمعنى السعيدي)، بل إنها على أقلّ تقدير -وحتى لا ننجرف مع رؤية هيشيل الرومانسية قليلًا والإسقاطية غير التاريخية ربما عن هذه الفترة- مرحلة تمثل ميدانًا لصراع الرؤى حول الشرق وحول الذات والآخر يتكثف في النظر للقرآن، وهو صراع مرتبط باليهود أنفسهم في أوروبا وبعلاقتهم بالتنوير الأوروبي وبتعريفهم لأنفسهم ضمن هذا التاريخ وبجدالات الاندماج في أوروبا، إلا أنّ هذه الدراسات لم تكن -وكما تصرّ هيشيل كذلك- بعيدة عن الاستفادة التامة من (الاستعمار) -كحقيقة واقعية وليس كخطاب هذه المرة- وآثاره في الشرق في تسهيل السفر والوصول للمخطوطات -عبر النهب أو الشراء بأرخص الأثمان- وعقد علاقات ما كانت

(1) The Philological Uncanny: Nineteenth- Century Jewish Readings of the Qur'an, Susannah Heschel, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 193–213, p:206.

لتتاح سوى بالاستعمار[١]، إنّ ظهور مصحف فلوجل الذي يمثّل إحدى علامات التحقيق الفيولولجي الألماني الكلاسيكي والذي اعتمدت عليه دراسات الرواد مثل جولدتيسهر ونولدكه لم يكن ليوجد سوى باستخدام مخطوطات جمعها الأوربيون من الشرق[٢]، فبما يشبه «تقسيم العمل» فقد كان «الإنجليز والبريطانيون والهولنديون ينعمون بثمرات المد الاستعماري آنذاك، بينما يستفيد الألمان [بما فيهم اليهود الذين تبرز هيشيل اختلاف رؤيتهم للشرق] من ذلك عبر تحسين علميتهم»[٣].

ولعلّ كلّ ما ذكرنا يوضح لنا تشابك هذه المرحلة وتعقيدها الشديد، فهي ليست قطعًا مع المرحلة السابقة، بل تحمل الكثير من سماتها وتعتمد على نتاجها المنهجي -الفيلولوجي بالذات «وإن كان غير المتطور كتطور الفيلولوجي الكلاسيكي»-، بل تحمل بعض سِمات عمل هذه المرحلة في النشر والتحقيق العلمي[٤]، وكذلك فإنها ليست مستوعبة ضمن الرؤى

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٢٥٦.

(2) Humanism, Oriental Studies, and the Birth of Philology: Learning Arabic in Europe since the Sixteenth Century, Riedel, Al- cUrwa al- Wusta: Newsletter of Medievalists of the Middle East 18.2, 2006, p: 3.

(٣) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٣٦٨.

(4) Humanism, Oriental Studies, and the Birth of Philology: Learning Arabic in Europe since the Sixteenth Century, Riedel, Al- cUrwa al- Wusta: Newsletter of Medievalists of the Middle East 18.2, 2006, p:4.

الاستشراقية الأنطولوجية العامة للقرن التاسع عشر، بل تمثّل تفاوضًا معها، في حين أنها كذلك تتحرّك ضمن الأطر العلمية والمعرفية وغير المعرفية لعصرها هذا عصر الحداثة/ الكولونيالية/ الاستشراق، في جملة واحدة يمكن القول: **إنّ (المرحلة الكلاسيكية) كانت فضاءً لدراسة القرآن كـ«نصّ الشرق الإسلامي» -أو دراسة الشرق الإسلامي نصيًّا/ فيلولوجيًّا-، يستثمر نضج الأدوات والمناهج في المرحلة التكوينية، وهو فضاء صراعي حول شكل الشرق نبع من خلافات غربية - غربية حول الذات والآخر، وتؤطّره رؤية حداثية/ استشراقية معرفية عميقة تبرز في (الموضعة) و(التمثيل) و(العزل) و(الأدائية).** لذا فليس من الدّقة محاولة الفصل بين هذه العوامل والتشابكات بينها للاتفاق على رؤية من الرؤى الكثيرة حول صِلة هذه الفترة بما سبقها أو بالاستشراق وبالاستعمار، وإنما الأدقّ هو النظر لكون هذه التشابكات والصِّلات المعقّدة هي ما أدّت لنشأة حقل دراسات القرآن الغربي كما نعرفه الآن والذي يجد تبلوره وتجسده الأنضج في هذه المرحلة الكلاسيكية.

وإذا كان مهمًّا استحضار أثر المناهج الفيلولوجية في الصياغة النصِّية للشرق الإسلامي (دراسته نصيًّا)، فمهمّ بصورة أكبر التركيز على هذا الأثر الكبير للرؤية الاستشراقية المعرفية في تشكيل طبيعة هذه المرحلة الكلاسيكية الدارسة للقرآن بأدواتها الفيلولوجية الفقيرة، حيث يبدو أثرها جذريًّا وعميقًا في عملية «عزل» القرآن و«موضعته»، والتي تبدو أنها هي التي خلقت (حقل دراسات القرآن) كما

نعرفه، لا فقط كـ«حقل نصِّي» أو «حقل فيلولوجي نقدي»، بل كحقل منفصل عن (التفسير) وعن (مجمل المعارف الإسلامية: حديث، سيرة...)، وهو ما يختلف بشكلٍ واضح عن الحال في المرحلة التكوينية، فهذه المرحلة ورغم رؤيتها للقرآن كنصّ منتحل يخصّ هرطقة شرقية، مما يبرّر تجاهل التفاسير كما يوضح فودج، كانت تستعين وكما أشار بالتفسيرات المنتشرة والمعتمدة إسلاميًّا -الزمخشري والبيضاوي- لفهم القرآن[١]، فضلًا عن اعتمادها على كثير من تفاصيل السردية الإسلامية في بناء تاريخ النبيّ، أي: أنها تربط بوضوح بين القرآن والتجربة التاريخية حوله[٢]، ولم تكن تنظر له كنصّ يمكن الولوج له دون فهم المسلمين/ «المحمديين»، فالـ«نصّ» و«معناه» وتجربة «المسلمين» مرتبطون، **إلا أنّ ما حدث في دراسات القرن التاسع عشر هو أنّ القرآن عُزِل تمامًا عن سياق المسلمين، بل عن سياق المعنى، وتم النظر له كوثيقة مستقلّة ومغلقة، لا تجد مفاتيح فهمها سوى في ربطها بتاريخ منتِجها (مؤلِّفها- النبي)، وكذلك في ربطها بالكتاب المقدّس**

(١) راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص ٤٢، ٤٣.

(٢) انتقد اللاحقون هذا التعامل مع النصوص التراثية الإسلامية باعتباره تعاملًا وصفيًّا وتغييبًا للوعي النقدي بالنصوص. راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٤٥، ٤٦، ٤٧.

لاستكشاف معنًى ما محايثًا وأصليًّا مفترضًا يظهر في «عناصرها الأولى»، في ظنّنا فإنّ هذا العزل والموضعة والتفتيت الجينالوجي لا يمثّل فحسب عَرَضًا لـ«برانية الاستشراق» كما يرى أركون، أو ملمحًا من ملامح «الاستقالة المعرفية» و«السلبية المنهجية» لـ«الإسلاميات الكلاسيكية» والتي تقتضي الوقوف عند «المدونات الكبرى» والمرجعية[1]، كذلك فهو لا يعبّر فحسب عن التقسيم الخرائطي للمعارف كما يرى لمبارد، والذي يقضي برفض المعارف الإسلامية كمعارف غير موثوقة ولا تصلح كأساس علمي للحقيقة كاستمرار للاستشراق كرؤية إبستمولوجية -وفق سعيد-[2]، بل إنه في عمقه مجرّد مثَل على رؤية عامة للشرق (حداثية/ كولونيالية) تضعه في مرتبة «المعزول» و«المراقَب» و«المتمثَّل» و«المعاد تشكيله» أمام الذات الغربية الغازية/ القارئة التي تملك «يقين التمثيل» بتعبير هيدجر، كان عزل القرآن عن «تفسيره/ معناه» وعن «الأمة» المتحلقة حوله و«حرمان المسلمين من نصّهم المقدس» كما يرى ماديغان، عبارة عن «وضع القرآن في المعرض» كما يمكننا القول استعارة من ميتشل[3]، بما يلزم هذا من تحويله وما حوله إلى «كلية

(١) الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، نبيل فازيو، منتدى المعارف، ط١، بيروت، ٢٠١٧، ص٣١، ٣٣، ٤٠.

(٢) تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٩، ٢٠.

(٣) في كتابه (استعمار مصر) يصف تيموثي ميتشل عملية تحويل العالم إلى «معرض»، كجزء من الاستعمار كمنهجية جديدة للسلطة السياسية، تولّد آليات مثل المراقبة والضبط، ويبرز كيف يمثل =

مقصودة للإدراك وحده» لا للتفاعل والتعريف عن الذات، فالقرآن -وكذا الأمة المتحلّقة حوله- وقبل كلّ شيء «غير فاعل، مسلوب الاستقلال، ومسلوب السيادة»، والآخرون «المستشرقون» وحدهم هم الذين «يطرحونه ويفهمونه ويعرفونه ويحركونه»[١]! وكانت كتابات هذه المرحلة شديدة الأهمية والحسم وذات المرجعية الكبرى في تشكيل هذا الحقل -كما سنوضح تفصيلًا- هي «المعارض» التي كان على القرآن الظهور فيها للنظر الغربي، حيث لا يمكن لهذا النظر تمثل القرآن (علميًّا) إلا على هذه «الصورة» (اللينية)[٢] ثنائية الأبعاد وحدها، والتي هي إعادة تشكيل عميقة للقرآن -كما سنوضح-، حيث «المعرض في طبيعته استعماريّ»[٣]!

=

المعرض امتدادًا لرؤية للنسق الأوروبي المعرفي للتمثيل، وأن الاستشراق هو أحد أجزاء أو تجليات هذا النسق.

(١) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٧٥.

(٢) نسبة إلى إدوارد لين المستشرق الانجليزي، والذي كان موضع تحليل رئيس لميتشل فيما يتعلّق بمفاهيم الصورة والمراقبة كجزء أساسي من معرضية الاستشراق. انظر: تيموثي ميتشل، ترجمة: بشير السباعي، أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، ط٢، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٧٣، ٧٤.

(٣) استعمار مصر، تيموثي ميتشل، ترجمة: بشير السباعي، أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، ط٢، القاهرة، ٢٠١٣، ص٥٨.

وهو ما يجعلنا نقول أنه وعلى الرغم أنّ آثار هذه الموضعة والعزل كما تصرّ فدوى دوغلاس في نقدها لسعيد مرتبطة فعلًا بالأدوات المتاحة للمستشرقين في هذه اللحظة، وخصوصًا الأدوات الفيلولوجية -غير المتطورة- في دراسة اللغات، والناتج عن التشكيل العلمي للمستشرق في أوائل القرن التاسع عشر[١]، إلا أنه يصعب فصل هذه الطريقة العزلية في النظر عن الرؤية المعرفية الاستشراقية/ الحداثية/ العلمية العامة السائدة والمؤطّرة لمعارف هذا العصر، بل حتى عن الاتجاهات العلمية المتولدة عنها والمرتبطة بـ(التطور) و(البحث عن الأصول) والمنتشرة في علوم الطبيعة والنفس والأنثروبولوجي، والتي جعلت «البحث عن الأصول ينزع لأن يلعب لعبة الفائز بكلّ شيء»[٢]، هذه النزعة التي بدت وكأنها أعطت عملية مقارنة القرآن بالكتاب المقدّس بُعدًا أكثر «علمية» من الناحية الظاهرية -أكثر «وضعية» بالأحرى-، إلا أنها ما قامت ربما إلا بتفتيت الظاهرة التي تدرسها بشكل كامل!

(١) وهو نقد أصبح متكررًا وشائعًا، فنجد ناصر الملا جاسم في كتابه عن هاملتون جب، يوجّه نفس النقد تقريبًا للكتابات التي تنتقد الاستشراق باعتبار أن هذه الكتابات تحكم على الاستشراق وفق أدوات ومنهجيات تخصصات العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. انظر: الاستشراق البريطاني في القرن العشرين، المستشرق هاملتون جب، عميد الدراسات العربية، ناصر عبد الرازق الملا جاسم، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٦، ١٧.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٥٨١.

هذه المقدمة الطويلة نسبيًّا حول طبيعة هذه المرحلة والجدل حول علاقتها بالاستشراق وبالفترة السابقة وبطبيعة المستشرق العلمي أو الأكاديمي والأثر العميق للأبعاد المعرفية للاستشراق مهمة جدًّا لفهم النتاج الكبير والمركزي و«ذي المرجعية الكبرى» لهذه الفترة، وهو نتاج لم يتوقّف تأثيره في الدراسات الغربية إلى لحظتنا هذه، ووفقًا للتقسيم الذي حددناه في بداية هذا البحث لمساحات دراسة القرآن، فإنّ اشتغال هذه المرحلة على القرآن تكثف في مرحلة (ما قبل القرآن)؛ سواء تاريخ كتابته وتدوينه، أو سياقه التاريخي والنصِّي وعلاقته بالكتب السابقة، وهو ما يتعلق بطبيعة هذه المرحلة المعرفية التي تحركها مفاهيم «التنصيص- العزل- الموضعة» التي وصفنا وكما سيتضح معنا بشكلٍ أكثر تفصيلًا، ويمثّل كتاب نولدكه أهم نتاج للنوع الأول، وكتابات جيجر وهوروفيتس وشباير وتسدال أهم كتابات النوع الثاني، ولا يعني هذا أن هذه المرحلة لم تدرس التفسير أو النصّ نفسه، بل إنها وكما سنوضح درستهم بشكل محدود وداخل نفس الحدود المعرفية العامة.

١) ما قبل القرآن:

أ) القرآن والكتب السابقة، السياق التاريخي والنصّي للقرآن: (عصر الحنين إلى الأصول)[١]:

يعتبر كتاب جيجر (ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟) وفق الكثير من الدارسين المعْلَم الأكبر على بداية الدراسة الغربية الحديثة للقرآن، أو مرحلة النضج العلمي لدراسة الصِّلَة بالقرآن، أو مرحلة انطلاق البحثية النقدية للقرآن بتعبيرات نويفرت، ويعتبر الحبر اليهودي الكبير وارثًا للتطوّر الحادث في دراسات التلمود ودراسات الكتاب المقدّس في المرحلة السابقة والذي حدث في شطر كبير منه خارج الجامعات[٢]، وكذلك ركنًا مهمًّا في الرؤى الإصلاحية حول اليهودية وحول وضع اليهود في أوروبا، وكان لهذا وذاك أثر كبير في رؤيته للقرآن والتي وضعت حجر الأساس لدراسات القرآن؛ فقد نظر جيجر للقرآن

(١) كما يرى إلياد فإنّ هذا العصر -أي القرن التاسع عشر- سيطر عليه ما أسماه بـ«الحنين للأصول» أي: سيطرة النزعات الباحثة عن تفسير كلّ الظواهر بردّها إلى أصل تاريخي سابق يفسِّرها ويمنحها معنى ويكشف عن دورها ووظيفتها، على كلّ مساحات الدرس التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية والنفسية والطبيعية لهذه الفترة. انظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١١٥، ١١٦.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٢٨١، ٢٨٣.

باعتباره كتابًا يجد تفسيره وفهمه الحقيقي في عملية ربطه بالكتاب المقدّس السابق.

كان جيجر شديد التركيز على ما اعتبره الأصول اليهودية للقرآن، أو بمعنى أدق -وكما تعبّر سوزان هيشيل- كان جيجر مهتمًّا لإبراز أثر الأدب الرابيني العامّ في نشأة الإسلام أو حتى في تشكيل المسيحية، وحاول «رسم خطاطة لشجرة الأديان، تجعل من الديانة اليهودية جذورها المترسخة»[(١)]، كان القرآن مستوعبًا هنا في الجدل الذي يقوده جيجر حول مركزية اليهودية، وحول عملية الإصلاح الديني اليهودي في أوروبا، والتي لا تعني وفقًا له التخلي عن الشريعة كما يريد دعاة الاندماج، بل تعني استعادة الروح الحقيقية الكامنة ضمن التعاليم الدينية القديمة، نُظِر إلى نبي العرب هنا باعتباره ربما سلفًا لهؤلاء الإصلاحيين في الجزيرة، وكان وفقًا لهم أقرب لليهودية من الوثنية ومن المسيحية كذلك.

وقد أقام جيجر كتابه على محاولة إجابة ما اعتبره (الأسئلة المركزية لفهم القرآن)؛ هل استعار من الكتاب المقدّس؟ لماذا استعار؟ ما الذي استعاره؟ ويمثّل الجزء الأكبر من الكتاب إجابة عن السؤال الثالث، وهي الإجابة التي مثّلت جوهر العمل الجديد لجيجر وجوهر المنهجية الفيلولوجية الدقيقة في

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٢٩٤.

قراءة النصّ القرآني والتي ألهمت تلاميذه ومعظم باحثي هذا الحقل لاحقًا. وقد اعتبر جيجر أن الاستعارة المفترضة التي قام بها محمد «مؤلّف النصّ وفق هذه الرؤية» سببها بالأساس محاولة البحث عن سلطة للدين الجديد، فمحاولة إعطاء سلطة لهذه الحركة الدينية الجديدة في الجزيرة تطلّبت الاعتماد على سلطة الكتاب المقدّس. ومن أجل إثبات هذه الاستعارة، قام جيجر بمحاولة عقد مقارنات بين القرآن والكتاب المقدّس، خصوصًا اليهودي، تبرز تأثر القرآن به، هذا رغم إقراره بالتشابه الطبيعي بين الكتب المقدّسة، إلا إنه اعتمد على إبراز التشابهات بين القرآن والكتاب المقدّس بشكلٍ يبرز كونها ذات الأثر الأكبر في تشكيله، وفي كونها تظهر الدور الكبير ليهود الجزيرة في نشر التوحيد بين الوثنيين، وبالنسبة لتلك المواضع التي بدا وكأنّ القرآن لا يوافق فيها الكتاب المقدّس، فقد اعتبر جيجر أنها ناشئة إمّا من سوء فهم من محمد، أو أنها حرّفت عمدًا من قِبَله في سبيل تطويعها للسياق الاجتماعي والثقافي العربي[(١)].

وقد قَبِل اللاحقون الأطر المنهجية التي وضعها جيجر لدراسة القرآن؛ في كون فهم القرآن مرتبطًا باستكشاف علاقته بالكتب السابقة، وفي ضرورة عملية المقارنة بينه وبين هذه الكتب لرصد التشابهات التي تفسّر كـ«استعارة»، وكذلك

(1) The Qur'aan and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship, Reuven Firestone, in Bible and Qur'aan: Essays in Scriptural Intertextuality, edited by John C. Reeves, 2004, p:11

في تشخيص الاختلاف بينهم باعتباره «خطأ» قرآنيًّا- (محمديًّا بالتحديد)، وتوسعوا في مسألتين رئيستين كإكمال لعمل جيجر وتوسّعة له: مسألة المصادر الوسيطة، أي: بحث هل الكتاب المقدّس حضر في القرآن عبر تأثيره المباشر أم عبر وسائط مسيحية؟ وهو ما افترضه شباير واعتمد عليه بشكلٍ كبيرٍ في كتابه (قصص أهل الكتاب في القرآن)، والمسألة الثانية هي قضية انحصار القرآن في المصدر اليهودي وحده، فقد حاول بعض الباحثين مثل موير وبيل وسان كلير تسدال بيان الأثر المسيحي داخل القرآن، ومن أهم هذه الكتب حول الأثر المسيحي: (المسيحية في القرآن) لكارل آرنز، وظلّ هذا النقاش حول الأصول الأساسية للقرآن متوسّعًا بشكلٍ كبيرٍ في الدراسات اللاحقة، وهو صراع لم ينشأ ويتحرك بعيدًا عن الجدل حول يهود أوروبا وحول صراع المركزية بين الدينَيْن اليهودي والمسيحي وصِلَة الدينَيْن بالعقلانية والحداثة!

إنّ هذه الكتابات كثّفت وركّزت هذا السياق الفيلولوجي وكذلك السياق العلمي والمعرفي العامّ المنخرطة فيه -تفكيك الظواهر لعناصرها الأصلية، حيث الأصول مصدر للحقيقة- لتبلوِر مقاربة «التبعية والتأثر»[(١)] أو «التأثر والتأثير» كمقاربة مركزية في النظر للقرآن، وهي المقاربة التي شكّلت النظر

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٥٨٠.

الاستشراقي للقرآن بشكل حاسم ومستمر، حتى اعتبر جون سي ريفز أنّ الباحث الغربي المعاصر لا يلبث أن يجد تشابهًا بين القرآن وأيّ نصّ حتى يقفز سريعًا وبـ«البداهة الأولية» للافتراض -«غير الممكن الدفاع عنه» بتعبيره- بتأثّر القرآن بهذا النصّ دون تدقيق في تاريخ النصوص[1]! أصبح القرآن بهذا كتابًا بلا كينونة خاصّة ولا زمان خاصّ، وبلا أمة، وبلا أفق تأويلي في زمان لاحق -قديم أو معاصر-، يمثّل انتحال رجل عربي لتاريخ ماضٍ يتصارع وارثوه «الحقيقيون» على الصدارة وعلى الحضور كـ«مرجع» وحيد في تفسير الظواهر!

ولا يوجد في تاريخ (التأثّر والتأثير) و(الانتحال) و(أخطاء الشفاهة والتعديل المتعمّد) كمفاهيم تتحرك في الفضاء المعرفي العامّ لهذا العصر سادت لضبط وتأطير نمط المقاربة الكلاسيكية لفهم صِلَة القرآن بالكتاب المقدّس ربما =إلا استثناء وحيد لم يكتب له الاستمرار تحت ضغط هذه الرؤى، وهو يوسف هورفيتس، حيث وكما ترى سوزان هيشيل فإنّ هورفيتس قدّم في كتبه -خصوصًا (الجنة في القرآن)- مقاربة أكثر تنوعًا وتركيبًا من مقاربات جيجر وموير وتسدال، حيث مثّل القرآن وفقًا له رؤية جديدة قائمة على تفسير واستعادة تراث واسع من التقاليد اليهودية والمسيحية والعربية كذلك، لكن هذه المقاربة التي تنظر للقرآن ككتاب يحمل «كينونة خاصة» وتقوم -بشكل ما-

(1) Con- 'text'- ualizing Bible in/ and/ with Qur'an, John C. Reeves.

على «مقاربة كلية» لا تجزيئية للظواهر لم يكن لها أن تستمر، ربما لتفوّقها المنهجي والتأويلي على مثيلاتها وعلى الكتابات المعاصرة لها المنخرطة تمامًا في حدود المعارف الاستشراقية المتاحة والرؤى العلمية السائدة المتوقّفة عند إشكال المرجع الواقعي والتاريخي، فرؤية هوروفيتس وبانفتاحها على بعض المنهجيات التأويلية المعاصرة له الأكثر تطورًا في تأويل النصوص تشبه إلى حدّ كبير الرؤى المعاصرة والتي لم تنشأ إلا بعد تخلي حقل دراسات القرآن عن حدود المرحلة الكلاسيكية العلمية والتوسّع في المعارف والمناهج الأدبية والكتابية كمناهج مفيدة في دراسة القرآن، وكذلك بعد تخلي الكثير من الدراسات الغربية عن مركزية فرضية «المؤلف» والتي ترتبط بشكلٍ كبيرٍ كذلك بمفاهيم «الأصلية» و«الأصالة»، حيث شكّلت هذه الفرضية ضمن النظرة العامة المهتمة بـ«الأصول» جزءًا أساسيًّا من النظر الغربي للمصادر في هذه الفترة[١].

(١) راجع: التفسير باعتباره خطابًا، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص١٦٩، ١٧٠، ١٧١.

ب) تشكُّل القرآن تاريخيًّا: نحو سردية مبسطة عن «فضاء تأويلي هائل»:

كذلك يمثل هذا العصر أساس دراسة تاريخ (تشكُّل القرآن) وفقًا للرؤية الغربية، حيث تمثّل هذه المرحلة بداية تبلور «المقاربة النقدية»[(١)] للمرويات الإسلامية، ومن ثم رفض معظم هذه المرويات، ضمن الرؤية العامة للاستشراق الإبستمولوجي (إدانة المناهج الشرقية معرفيًّا وبشكلٍ مبدئي)، وهو ما كرّس عملية «العزل»، عزل القرآن عن أيّ مصادر أخرى حافّة ومحيطة، وأعطاها سندًا «علميًّا»، وكان محتومًا على القرآن ليدخل في قلب المعقولية الحديثة التي يمثّلها الاستشراق -بعد ربط القرآن بسياقه التاريخي والنصِّي- أن يقبل إعادة الترتيب وأن تُربط عملية تشكّله بتاريخ واضح ومعقول و«بسيط وخطِّي»، وهو تاريخ الدعوة المحمدية؛ فـ«ترتيب القرآن تاريخيًّا» هو فرض المعقولية التاريخية الحديثة عليه، وتخليصه من أثر الرؤى الدينية الإسلامية الحافة والمفسّرة والمؤطرة -أي: تخليصه وعزله عن «العالم الذي يخلقه/ خلَقَه أمامه»، وحصره في تاريخٍ «قصير المدة» بمفاهيم بروديل-، إنه قمة دراسة الوثائق التاريخية على الطريقة الفيلولوجية الحديثة التي لا تلتفت إلا إلى المرجع وراء النصّ، وقمة تحويل القرآن من «فضاء تأويلي لإنتاج المعنى -أو

(١) انظر: السيرة النبوية، مناهج، نصوص وشروح، حياة عمامو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، المحور الأول: السيرة النبوية بين المصنفين القدامى والدارسين المحدَثين، ص٥١ وما بعدها.

فضاء تأويلي أنتج معنى بالفعل-» أحدثَ انزياحًا في تصوّرات البشر للتاريخ والإنسان والقداسة إلى «وثيقة تاريخية»[(١)] لا يهمّ إلا ملابسات تدوينها ونقطها.

وبالطبع يمثّل أهمّ كتب هذا النوع من الاشتغال، كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه -غير المسبوق وغير المكرّر ضمن تاريخ الدراسات الغربية-، ورغم أنه قد سبقته بعض المحاولات مثل محاولة فايل، وتابعه وعاصره محاولات مثل محاولات بيل وهرتشفيلد وغيرهم، إلا أن كتاب نولدكه وكما يظهر من تأثيره اللاحق الشامل، يعدّ أهم كتب هذه المرحلة.

وقد استفاد كتاب نولدكه بشكلٍ كبيرٍ من النتاجات العلمية التي تمّت بلورتها في المرحلة التكوينية، على رأسها هذه الدراسات لأسلوب القرآن وبنيته، والتي وإن كانت تمّت بشكلٍ أدبي أو ضمن سياق عامّ لمقارنة القرآن بالكتاب المقدّس وبالكتب الأدبية بشكلٍ عامّ ضمن الاهتمام العامّ بالتراثات القديمة الكلاسيكية وغيرها، إلا أنها كانت بداية جيدة لوجود تصوّر علمي عن ضرورة ملاحظة البنى الأدبية القرآنية أثناء قراءته، ويتمثّل إنجاز نولدكه في استخدامه هذا ضمن وضع تاريخٍ للقرآن يرتبط بموضوعاته وأساليبه ويتجاوز

(١) تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤٤٠.

الترتيبات السابقة التي لم تقم على أساس موضوعي بل على تخرّص حول نفسية النبي وبعض الأمور غير ممكنة القياس[١].

ويمثّل نولدكه الرؤية الفيلولوجية الأكثر تطوّرًا في التعامل مع القرآن، وفي نقد المصادر الحافة والمحيطة به، وفي وضع الأسئلة حول ترتيب القرآن وإمكانه بالشكل الدقيق، وقد وصل نولدكه بجمعه بين المعارف الفيلولوجية والأدبية إلى ترتيب القرآن في أربع مراحل (ثلاث مكية ومرحلة مدنية) لا تزال بشكلٍ كبيرٍ حاضرة في السياق العلمي المعاصر كربط للقرآن بسياق الدعوة، وكذلك وضع نولدكه بمنهجيته النقدية -التي لم يسلم منها أيّ نصّ مقدّس كما تعبر ماراشاند[٢]- أساس (التعامل الفيلولوجي التاريخي النقدي) مع القرآن لكلّ اللاحقين -أو (المقاربة النقدية)-، والذي يبدأ بنقد جزئي للمرويات الإسلامية حول هذا التاريخ مع تقبّل عام للسردية الإسلامية في المجمل، وفي رفض أوسع وأكثر جذرية للمرويات الخاصّة بالسيرة والحديث، ثم محاولة إعادة بناء تاريخ الإسلام المبكّر على أساس القرآن وحده كمصدر معاصر.

(١) القرآن خطيًّا، دراسة في الترتيب الزمني لسور القرآن في كتاب (تاريخ القرآن)، إيمانويل ستيفانيدز، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٣.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٤٠٤، ٤٠٨.

وهذا الموقف الذي يجمع بين قبولٍ عامّ للسردية الإسلامية العامة حول تاريخ القرآن -وأحيانًا بعض التفاصيل كذلك- مع رفض تاريخ الإسلام المبكّر القائم على مدونات الحديث والسيرة =سيظلّ هو الموقف الاستشراقي الأوسع والذي تجلّى في أعمال جولدتسيهر وشاخت وبلاشير. ويمثّل كتاب نولدكه بتوثيقه تاريخ النصّ وربطه بالدعوة المحمدية كمصدر معاصر وموثوق لبناء تاريخ الإسلام المبكّر؛ التجلي الأكبر لهذا الموقف -المتناقض داخليًّا بالطبع كما سيرى التنقيحيون والتقليديون الجدد «بتعبيرات صادقي» لاحقًا كما سنوضح- والمعبر تمامًا عن هذه المرحلة كدراسة نصِّية فيلولوجية للشرق الإسلامي، «الأدنى إبستمولوجيًّا» بشكلٍ أساسي بحيث لا يمكن الوثوق في سرديته عن نفسه.

كما تتبدى طبيعة هذه المرحلة في نقطة مهمّة في ترتيب نولدكه للقرآن -وإن كانت تظلّ ضمن الإشكالات العامة للكتاب المرتبطة بهدفه وآلياته وطريقة تعامله مع المصادر التاريخية-، إلا أنها -وبسبب هذا- مهمّة بشكلٍ كبير في فهم السياق الأوسع والبُعد المعرفي الأعمق لكتاب نولدكه وتعبيره عن عصره المعرفي، هذه النقطة هي مسألة (الترتيب الدقيق للسور)، فمن ناحية نظرية وعملية تعدّ مسألة ترتيب السور تاريخيًّا مسألة شديدة الصعوبة، بسبب أن الكثير من السور لم تنزل كاملة، إلا أنّ نولدكه أصرّ على عملية الترتيب السوري هذه بشكلٍ واضح رغم إدراكه لصعوبتها وعدم منطقيتها، وكما تلاحظ

ستيفانيدز فإنّ السبب الأساس وراء هذا هو رغبة نولدكه في مقاومة «تشظّي النصّ»، ولئلا ينتهي وكما يقول «إلى ركام من المواد غير المنظّمة»، وفي ظنّنا فإنّ مسألة تنظيم النصّ القرآني بشكل تاريخي ومستند إلى المعقولية التاريخية وحدها، كان هدفًا مركزيًّا لمشروع نولدكه الذي بدأ بجائزة مقدَّمة لتوثيق تاريخي منضبط للقرآن «المعزول» وانتهى ليكون مشروعًا لأجيال متعاقبة من العلماء (برتزل، وشفالي، وبرجستراسر)، مما يجعله (مشروعًا استشراقيًّا)[١] أكثر منه مشروعًا شخصيًّا لنولدكه وحده -أو ربما يجعل هذا نولدكه هنا «مؤلفًا خطابيًّا» بتعبيرات فوكو/ حلاق-، كان القرآن الغريب والبعيد والمناوئ لطبيعة الآداب الغربية بل وكذلك للكتاب المقدّس نفسه وفق بعض الرؤى[٢]؛ محتاجًا إلى الدمج ضمن الرؤى العقلانية الحديثة[٣]، وكانت القراءة الفيلولوجية التاريخية المتماشية مع العقلانية التنويرية لنولدكه هي طريق هذا، تم عزل

(١) في ظننا ينبغي النظر لهذه المرحلة من تاريخ الاستشراق لا فقط في كتبها المركزية بل كذلك والأهم ربما في التفاعل العلمي الأوسع مع هذه الكتابات، حيث تشكل تلك الصورة الكاملة جوهر هذه المرحلة.

(2) The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), p:6.

(٣) القرآن خطيًّا، دراسة في الترتيب الزمني لسور القرآن في كتاب (تاريخ القرآن)، إيمانويل ستيفانيدز، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٤.

القرآن عن العالم الذي خلقه أمامه، ونُزِعَت «روحانيته وأصالته»[١]، ثم تمّت إعادة بنائه ليسهل دمجه في «سردية ضيقة وبسيطة وخطية» بتعبيرات ستيفانيدز[٢]، ليسهل وضعه في (المعرض الحديث) أو تسجيله كـ«كتاب ذي بُعدين» تسهل مراقبته ورصده، وربما إعادة تشكيله بترجمات تعيد ترتيبه فعليًّا[٣]، إنّ فعل المستشرق هنا على القرآن لا يمثّل قمة «التمثيل النصِّي» كما يعرضه سعيد، بل يمثّل عملية تنصيص عنيفة لـ«الوحي» أو «الكتاب» -بما هو

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٤٠٥.

(٢) مهمّ الإشارة هنا لكون الإشكال الأساسي في عملية ترتيب القرآن في هذه المرحلة، ليس الترتيب التاريخي ذاته، وإنما الإشكال أن هذا الترتيب يقوم على تشذير النصّ وتضييع وحداته الدلالية وربطه بسردية ضيقة وبسيطة تتمثّل في وقائع الدعوة، مما يعني تسطيح النصّ وإهدار دلالاته، ولعلّ هذا جعل عملية الترتيب التاريخي بهدف الربط بالدعوة المحمدية موضع نقد من بعض الباحثين المعاصرين الذين يهتمون بعملية التحقيب التاريخي مثل أنجيليكا نويفرت، إلّا أن الفارق في اشتغال نويفرت هو أنها تظلّ منتبهة للوحدات الدلالية للنصّ والمرجعية الذاتية له ولبعض سوره ولأفكاره الأساسية التي تشكل مرتكزًا له، وكذلك للبنية المركّبة للنصّ والطابع المعقّد لتفاعل النصّ مع سياقه التاريخي، وبالتالي لا تؤدي عملية الترتيب التاريخي معها أو مع الاشتغال الشبيه باشتغالها لتحويل القرآن لنصّ ذي بُعدين كما يحدث في إعادة الترتيب مع نولدكه وبلاشير ورودويل وبيل، فإعادة الترتيب في سياق المرحلة الكلاسيكية تحمل تشكيلًا أعمق للقرآن وإعادة بناء جذرية له. راجع: الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير، ص٢٦، ٢٩، ٣٠.

(٣) مثل ترجمة رودويل وترجمة ريتشارد بيل.

أوسع من النصّ/ الوثيقة- تحمل سمات «أدائية الاستشراق» في المستعمرات كما يصفها حلاق. إنّ «أدائية» المستشرق هاهنا في دراسات القرآن تبرز وللمفارقة في «نصوصيته» ذاتها، فيمكننا القول بلغة مستعارة من ميتشل (أن النصّ الاستشراقي في طبيعته أدائيّ)[(١)]!

كذلك كان على «الوحي المحمدي» أن يجد مكانًا ضمن الرؤى العلمية والنفسية الحديثة، وصحيح أنّ مناقشة الوحي مرتبطة بفكرة الربط بين القرآن وسياقه والقرآن والنبي، وأنه كان لا بد من إيجاد إجابة مُرضية على هذه الأسئلة

(١) يختلف وائل حلاق مع إدوارد سعيد في مسألة النظر لتصويرية أو تمثيلية الاستشراق، حيث يفترض حلاق كون سعيد بطرحه حول التمثيلية يتجاهل البعد الأدائي الحاسم للاستشراق ضمن جهاز الدول الكولونيالية والفعل الحقيقي الذي قاموا به داخل المستعمرات، فلم يكن المستشرق مجرّد مصوّر أو ممثل سيئ للشرق، بل قام بإعادة تشكيل هذا الشرق في حقيقة الأمر، يضرب حلاق مثلًا مهمًّا بشاخت المستشرق الألماني، الذي انتقد جمود الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، بعد ما كانت الدولة الكولونيالية قد قامت بإعادة تحديد حدود الشريعة بالفعل، ونحن هنا لا نريد نقاش قضية أدائية دارسي القرآن الغربيين في الشرق، بل إنّنا نبرز كيف أن عملية التمثيل ذاتها داخل هذا الحقل هي في ذاتها عملية أدائية، حيث إنّ المقاربة الغربية الاستشراقية حين حوّلت القرآن من كتاب وفضاء معنى إلى نصّ بالمعنى الحديث ثم إلى وثيقة تاريخية بالتحديد، فإنها قد مارست أدائيتها على الوحي/ الكتاب بالفعل، وأعادت تشكيله من داخل جامعاتها في المتروبول ودون الانتقال إلى المستعمرات، وهو ما نعبر عنه بـ«أدائية التمثيل»، فتمثيل المستشرق هاهنا كان أساس أدائيته. انظر: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩، ص١٠٣، ١١٨، ١٢٣، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٤- ١٩٧.

الوسيطة والنهضوية حول «لماذا وكيف صنع محمدٌ القرآن؟» هل هو شاعر أم محتال أم مُصلح أم مشرِّع؟ إلا أن التساؤل في هذه المرحلة حول الوحي كان جزءًا من تساؤلات أوسع حول طبيعة الاتصالات الروحية يبغي عقلنتها، ولم يكن نبيُّ العرب موضوعها الوحيد، بل كذلك أنبياء بني إسرائيل، بل ومتنبِّئو العصر الحديث، وشكّلَت النظرياتُ العقلية والحديثُ عن الصرع والهلاوس -كجزء من طيف واسع من الحالات النفسية غير الطبيعية، وكذلك الرؤى الرومانسية حول العبقرية والقوة الروحية والوجدانية- أساسًا لإجابة مثل هذه التساؤلات بشكلٍ مُرْضٍ للعقل الوضعي الحديث.

ونستطيع القول أنّ الرؤية المركزية في هذه الفترة كانت أنّ «الأنبياء الاستلابيين» يصارعون الحالات الصرعية ويشهدون الهلاوس السمعية والبصرية، إلا أن هذا لم يعنِ تفسير الوحي نفسه بالصّرع أو الهذيانات كما يلاحظ جعيط بذكاء في تحليله رؤية فيبر لـ«الأنبياء الاستلابيين»، فكما أن نيتشة وهيلدرن كانا يعانيان حالات صرعية وهذيانية وجنونية مرتبطة بثرائهم الوجداني وكثافة شعورهم وكونهم ينطلقون لـ«محاكمة حدود العقل» أو لأنهم يقفون في ساحة «الميتاجنون المؤسّس للأخلاق والعقل ذاته»[(١)]، كان الأنبياء

(١) في السيرة النبوية، ١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٩، ص٩٨.

وفق هذه الرؤية -الرومانسية قليلًا-، وهذه الرؤية التي يتحدّث عنها جعيط شبيهة برؤية فايل ونولدكه لنبيّ الإسلام[١]، حيث تم النظر له كمصاب بحالات صرعية وهذيانات سمعية وبصرية كجزء من «انخطافيته» أو «انجذابه» -بعيدًا عن مدى دقّة هذا وفق نفس منطق المقارنة، حيث وكما يوضح جعيط ثمة اختلاف في نمط النبوّة المحمدية وأنها لا تشبه انخطافات أنبياء بني إسرائيل حتى في مرحلتها الانخطافية وفق جعيط[٢]، ومع هذا لكون نبوّته صادقة (بالمعنى الاجتماعي التفهّمي المتبلور مع علم الاجتماع الألماني خصوصًا فيبر)، أي: بمعنى أنها حقيقية وصادقة وفق رؤية صاحبها الذي يمرّ بها.

إلا أنّ الوحي في العموم لم يُنظر في هذا العصر له كشيء «يأتي من الخارج»، بل كقوّة داخلية بالأساس أو «وحي نفسي»[٣]، إنّ دراسة الوحي المحمدي لدى دارِسي القرآن في هذه المرحلة مثل نولدكه وفايل مثّلَت في ظنّنا جزءًا أساسيًّا في سياق العملية الأوسع للعقلنة ونزع غرابة النصوص الدينية ومواجهة تعاليها، حيث تتعارض هذه السمات كلّها مع الإبستيمات الحديثة

(١) تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل: فريدريش شفالي، منشورات الجمل، ط١، بيروت، ٢٠٢٤، (١/ ٣، ٤).

(٢) في السيرة النبوية، ١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٩، ص٧٤، ٧٧.

(٣) شاعت هذه الرؤية بين كاتبي السيرة من الغربيين، وقد اهتم لها العرب والمسلمون بشكل كبير. راجع: الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، ص٤٥، ٤٦، ٦٥.

المشكّلة للدراسة التاريخية الفيلولوجية للنصوص[١]، كانت هذه السمات حاسمة في طبيعة العمل العلمي لهذا العصر.

النسخة النقدية:

يرتبط بهذا الاهتمام بعزل القرآن عن مجمل علاقاته بالسياق الإسلامي، ونقله من كونه قضية «معنى» إلى كونه قضية تخصّ «التاريخ» عبر «الفيلولوجي التاريخي النقدي» =مسألةُ الاهتمام الاستشراقي الكبير بمحاولة بناء «نسخة نقدية» من النصّ القرآني، قائمة على المخطوطات أو الأدلة الإيبيغرافية وحدها، مع عدم الالتفات للتقاليد الإسلامية حول نقل القراءات وموثوقيتها، وهذه المحاولة تبرز بشكلٍ كبيرٍ في هذه المرحلة الكلاسيكية، حيث بدأت هذه المحاولات في (مصحف فلوجل، ١٨٣٤) الذي يعدّ أول محاولة لبناء نقدي للقرآن، فبناء مصحف قائم على الطبعات والترجمات الأوروبية وعلى المخطوطات، وبعيد عن الاهتمام بالطرق الإسلامية لتوثيق النصّ وقراءته عدّ ركنًا أصيلًا في العمل العلمي الحديث على القرآن، وقد مثّلت نسخة فلوجل -مع معجمه «نجوم الفرقان في أطراف القرآن»- النسخة المرجعية التي اعتمد عليها مستشرقون بارزون في دراسة القرآن مثل نولدكه وجولدتسيهر وآربري، ورغم أن مصحف القاهرة المطبوع عام ١٩٢٤ لم يلبث أن أخذ مكانة مركزية في العمل

(١) الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنّة، محمد مجتهد شبتري، ترجمة: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص١٥٥.

الاستشراقي إلا أنه بالطبع يظلّ مجرّد (نصّ مستلم) ولا يغني عن (النصّ النقدي)، وقد ظلَّت المحاولاتُ مستمرةً والأملُ معقودًا في أجيال المستشرقين الكلاسيكيين مثل جيفري ومنجانا وبرجستراسر في إمكان بناء نسخة نصِّية نقدية كاملة من القرآن قائمة على المخطوطات ومنطلقة من عدم كفاية النصّ المستلم للدرس الغربي النقدي -إلا أنّ المخطوطات المكتشفة لم تكن وحدها قادرة في أيّ مرحلة من هذه المراحل وكان لا بد من انتظار السبعينيات لتجدد هذا الأمل-، أي: قرآن مخلص تمامًا من أثر الأمة الإسلامية، في بحث طويل ومضنٍ عن قرآن جنيني وأوّلي و(أصلي) بل و«نقي» لم «تلوثه» المعارف الإسلامية الذاتية والوَرِعة غير الموضوعية!

٢) القرآن ذاته:

إنّ موضوعات القرآن أو تراكيبه أو بناءه المعقد سرديًّا وتركيبيًّا، لم تكن موضوعًا للدراسة في هذه المرحلة، ولعلّ هذا يرجع بشكلٍ كبيرٍ للجوانب المعرفية والعلمية التي وصفنا؛ فالجوانب العلمية المنهجية لهذا العصر كانت تقضي بأن الظواهر كي تدرس وتفهم لا بد أن تُختزل إلى أصولها وتُفَكَّك لعناصرها الأبسط وكذلك تُقرأ تاريخيًّا وتُعقلن، مما يعني غياب الظاهرة ذاتها في كليتها وتركيبها الداخلي عن أيّ دراسة ممكنة[١]؛ لذا فرغم الاعتماد على

(١) كان هذا هو النمط السائد لمعظم الدراسات في ميادين الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس ودراسات الأديان.

بعض التحليل الأدبي الداخلي للقرآن في فهم تاريخه، إلا أن هذا لم يتحوّل قطعًا لدراسة داخلية للقرآن، كذلك فإنّ الدراسة التي قدّمها هوروفيتس حول ضرورة النظر للعلاقة بين القرآن والكتب السابقة كعلاقة تأويل واستدماج وتركيب يراعي البناء الخاصّ للقرآن وليس مجرّد عملية تأثّر وتأثير لم يكن لها أن تبرز ضمن هذا السياق العامّ المفتّت للنصّ، كان هوروفيتس برؤيته المركبة للقرآن ومعارضته للكولونيالية كذلك والذي جعله -وكما تلاحظ هيشيل- يرفض النظر للقرآن كنص سلبي ناتج عن «استعمار الكتاب المقدس للجزيرة»[١]، أشبه ربما بـ«المؤلّف المعارض»[٢] الذي لم يتم الالتفات لخطابه إلا بعد عقود! حين تفكّكت بعض السياجات المنهجية التي فرضتها الحقبة الكلاسيكية على دراسة القرآن وبدأ بعض التحول المنهجي يصيب أساسات الحقل.

(1) The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies, Susannah Heschel, Colonialism and the Jews, edited by Ethan B. Katz et al. (Bloomington: Indiana University Press 2017), p:83

(٢) المؤلف المعارض وفق حلاق هو «المؤلّف الذي يرفض الافتراضات والنتائج والآراء الموروثة... دون أن يتجاوز نقده حدود الافتراضات المقبولة في التراث أو التشكل الخطابي الذي يعمل فيه»، على عكس «المؤلف الهدام» والذي «يُسائِل الافتراضات الأساسية والدعائم المعرفية للتشكل الخطابي، فضلًا عن نظام القوة الذي يدعمه». انظر: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩، ص٢٦٤، ٢٦٥.

واقتصر الاهتمام الداخلي بالقرآن على الاهتمام ببعض الموضوعات القرآنية التي تهم الإنسان الغربي في العموم، مثل: (المسيحيين في القرآن) و(اليهود في القرآن) و(النساء) و(الحرب) وهكذا، وكانت هذه الكتابات وغيرها من كتابات تقديمية حول موضوعات القرآن المركزية تحاول عقلنته موضوعيًّا دون اهتمام بترتيبه هو الخاصّ أو محاوره المركزية الخاصّة، ورغم تعدّد وكثرة الكتابات من هذا النوع في السياق الغربي[(١)] إلا أنها يصعب اعتبارها جزءًا من الحقل نفسه؛ فمن جهة هذه الكتابات نفسها فقد كانت موجّهة للقارئ غير المختصّ وتحمل في الأغلب رؤية قروسطية حول الإسلام، كما أنها بشكل كبير كانت بعيدة عن الاستفادة الحقيقية من دراسات القرآن كحقل ذي مناهج خاصة، أمّا من جهة الحقل نفسه فقد ظلّ هذا الحقل مقتصرًا على القراءة التاريخية الفيلولوجية حتى في تقديمه تعريفًا بالقرآن، ولعلّ هذا يظهر بشكلٍ مركزي في اعتماد هذا الحقل على بعض الترجمات التي عملت على إعادة ترتيب القرآن، مثل ترجمة رودويل، ثم ترجمة ريتشارد بيل والتي اعتبرت كمقدمة علمية للقرآن، وظلّ تأثيرها قويًّا منذ ظهورها في ثلاثينيات القرن الماضي وإلى السياق المعاصر -بعد ما ظهرت منهجيات مختلفة في كتابة كتب تقديمية موضوعية للقرآن ترتبط بشكلٍ كبيرٍ بالمنهجيات المستخدمة داخل

(١) انظر: التفسير الموضوعي، سامر رشواني، الملتقى الفكري للإبداع، ص١٠٢، ١٠٣.

الحقل-، فقد كانت كلّ قراءة للقرآن وإن كانت قراءة تقديمية لا بد أن تخضع للمعقولية العلمية والتاريخية العامة لهذا العصر، والتي تشكِّل جوهر رؤيته الحداثية/ الاستشراقية بعزل القرآن وتفكيكيه لـ«عناصره» ثم إعادة بنائه «تاريخيًّا وخطيًّا».

٣) تفسير القرآن:

كما أسلفنا وكرّرنا فإنّ القرآن في المرحلة الكلاسيكية قد تم عزله عن المعنى وعن التفسير، إلا أنّ هذا لا يعني عدم خضوع التفسير للدراسة الغربية في هذه المرحلة، فقد اهتم بعض الدارسين وعلى رأسهم جولدتسيهر بدراسة التفسير القرآني، ووضع -ربما- أُولى محاولات دراسة هذا الحقل بشكلٍ شاملٍ وعلمي، لا يزال تأثيره باقيًا إلى الآن، وهذا الاهتمام بالتفسير يظلّ غريبًا للوهلة الأولى، كما اتضح من تلك الرسالة التي أرسل بها نولدكه لجولدتسيهر يتساءل فيها حول أهمية دراسة هذه الكتب[(١)]! إلا أن بعض التدقيق يبرز تمامًا أن هذا الاهتمام يظلّ متماشيًا مع الرؤية المستمرة منذ الفترة التكوينية، بل إنه كذلك لا يخالف الرؤية العامة القائمة على «العزل» للقرآن في هذه المرحلة، فدراسة

(١) راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٥٤.

التفسير جاءت في محاولة لفهم هذا التراث الناشئ حول القرآن باعتباره شبيهًا بهذا التراث الناشئ حول الكتاب المقدّس، إلا أن هذا الاهتمام ظلّ اهتمامًا منعزلًا عن النصّ، فالغرض منه ليس فهم القرآن بل فهم التفسير كمنشط فكري إسلامي شبيه بالحديث والفقه، أي: أنها قراءة في تاريخ التلقّي الإسلامي أكثر منها قراءة في بُعد من أبعاد النصّ أو قراءة في معنى محتمل له.

وهذه القراءة هي ذاتها تمثّل محاولة عقلنة وإعادة بناء شبيهة بتلك التي تمّت للنصّ نفسه، فالتاريخ الطويل والمعقّد والمتنوّع والمتراكم والمتشابك للتفسير تم تسكينه في مجموعة من الفئات المألوفة والتقليدية العامة بتعبيرات فودج، وتحوّل هو ذاته للدخول في قصة بسيطة وسردية ساكنة عن تاريخ تفاعل المسلمين مع النصّ[1]، وهو ما سيجعل دراسة جولدتسيهر عرضة لانتقادات واسعة لاحقًا، حيث إنها لا تلتفت لتعقد الحقل وعلاقاته بالحقول الأخرى والطبيعة الخاصة له المتجاوزة للحدود المذهبية والتخصّصية، وكذلك الطبيعة

(١) هل يمكن استشفاف استمرار نفس النظرة السكونية في مجاز المسرح المؤطر لتصنيف روتليدج لدراسات القرآن، والذي يجعل ما أمام القرآن هو عالم من المتلقّين الذين يشبهون المشاهدين في المسرح، حيث لا يتفاعل جمهور المسرح بعضه مع بعض وهو -طالما أنّنا لسنا في مسرح بريختي ملحمي أو عبثي- منفصل تمامًا عن ما يعرض ومتقبّل لتأثيره في سلبية. راجع: الدراسات العربية والغربية حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، مركز تفسير.

المتعدّدة لوظائف هذا الفنّ الخاصة في مختلف العصور الإسلامية وتوسع المعنى الذي تتعامل معه عمّا يسميه فودج المعنى العقلاني للقرآن[١].

وبالطبع فإنه من الواضح أنّ هذه المرحلة لا يمكن أن تشكّل تعاملًا موسعًا مع (ما أمام القرآن) بالمعنى الذي حدّدناه في موضع آخر[٢] بحيث يشمل التلقي الجمالي والشعائري ويتجاوز التعامل النصِّي التفسيري مع القرآن، حيث إن هذه الجوانب تندّ عن عملية الموضعة والعزل وعن الأطر الفيلولوجية الحاكمة للدرس الغربي للقرآن في هذه المرحلة، وتتطلّب نظرة أكثر اتساعًا لحضور القرآن في حياة المسلمين -أي: ربط القرآن بالمعنى وبالأمة «بالعالم الذي يخلقه أمامه»-، والتفات أعمق لطبيعة القرآن التي لا يمكن أن يشملها الانحصار المنهجي في الفيلولوجي -كفضاء تأويلي هائل بتعبيرات عليّ حرب[٣]- وهو ما لم يحدث إلا في العقود الأخيرة وبشكل غير شامل أو عميق كذلك، كما سنوضح.

(١) راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٢٢.

(٢) نقد النصّ، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٥، ص٢٠٨.

(٣) راجع: الدراسات العربية والغربية حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، مركز تفسير.

مثّلَت هذه النتاجات حول القرآن والمرتكزة بالشكل الأكبر في «سياق القرآن التاريخي والنصِّي» و«تاريخ تشكّل القرآن»؛ قمةَ الرؤية الكلاسيكية الفيلولوجية للقرآن (الشرق المتموضع نصيًّا)، كنصّ تاريخي مربوط بسياق الدعوة وقائم على التبعية والاستعارة البرانية الساكنة من الكتب السابقة، يجد تفسيره في تحليله لعناصره البسيطة التاريخية والنصِّية، وأصبح الدارس الغربي قادرًا بهذا على رؤية القرآن ضمن حدود الرؤية الحداثية/ الاستشراقية والعلمية لعصره، فهو قادر على رؤيته نصًّا مغلقًا منعزلًا عن أيّ سياق معنى لاحق، وقادر على رؤية «أصول» هذا النصّ التي تفسّر وحدها ظهوره، وقادر على امتلاك سردية مبسطة وخطّية وسطحية حول تكوينه وتاريخه وتطوّره تتجاهل فضاء المعنى الذي خلقه أمامه، حتى النبي ذاته (المحير للفكر الغربي لقرون!) تم وضع نبوّته ضمن الرؤى المتاحة حول المرض العقلي أو العبقرية بالمعنى الرومانسي الألماني أو القبول العلمي الاجتماعي التفهّمي لها؛ تحاشيًا لأيّ نوع من التفسيرات الأكثر ظاهراتية[1] أو الأكثر حيرة، ولعلّ هذه (المعرضية) التي تعرّض لها القرآن بفعل الرؤى المعرفية العميقة (التمثيل، الأصول) والعدة العلمية (قلّة بضاعة المستشرق في التاريخ والاجتماع واللسانيات المتطورة

(١) يدخل تناول جعيط في كتابه حول السيرة النبوية ضمن هذا الاشتغال الظاهراتي. السيرة النبوية، ١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٩، ص٩٨.

والتأويل ودراسات الكتاب المقدّس) لهذا العصر، هي أول ما ينبغي النظر له في أسباب الانحدار الحاصل في الدراسات القرآنية الغربية بعد الحرب الثانية، لم يعد القرآن قادرًا على تحفيز دراسة جديدة، حيث تمّت عملية قتله داخل هذا الحقل بالفعل بتخليصه من كينونته الخاصة ومن تاريخ استقباله والعالم الذي يخلقه، بل حتى النتاج الحي حوله (التفسير الممتد والمتطور والمتنوع والمتشابك والمتراكم لقرون، وفضاءات زمنية وجغرافية ولغوية متعددة)، تم سجنه في عدد من الفئات المذهبية الصلبة الجاهزة، فحيوات المسلمين حول النص تظهر هنا «بوصفها ليست أكثر من (أدوار مسرحية....أو تنفيذ خطط)»[(١)]!

(١) نظر جلال العظم إلى انتقاد سعيد لعملية التصنيف والتبويب والجدولة والفهرسة والتخطيط والاختزال باعتباره موقفًا مناهضًا للعلم، وهذا التوصيف غير دقيق بالمرة، فليس المقصود عدم اللجوء لدراسة ظاهرةٍ ما بشكل علمي، وإنما ضرورة النظر للأدوات العلمية في سياقٍ ما باعتبارها ليست أدوات محايدة أو فارغة بل ناتجة عن منظورات معرفية محدّدة تحتاج للاستشكال، في حالة القرآن والتفسير نجد أن عملية التصنيف تفتقد الكفاءة العلمية كما يرى بعض الدارسين الغربيين المعاصرين أنفسهم، وافتقادها للكفاءة ناتج من كونها قائمة على تصوّر سطحي للمسلمين وتفاعلهم مع النصّ يهدر تعقد طبيعة هذا التفاعل بحبسه داخل فئات تصنيفية جاهزة ومغلقة، كذلك فعملية تبسيط القرآن نفسه وإعادة تشكيله تفتقد الكفاءة كما ترى كثير من الدراسات الغربية المعاصرة نفسها، وسبب هذه الرؤية التبسيطية هو أن الإطار العام للنظر للقرآن كان قائمًا على محاولة دمجه وتدجينه ضمن الرؤى الحديثة عبر ترتيبه وتصنيفه بدلًا من اجتراح منهجيات أكثر اتساعًا تناسب دراسته. انظر: ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، المدى للإعلام والثقافة والفنون، ط٢، بيروت، ١٩٩٤، وانظر: استعمار مصر، تيموثي ميتشل، ترجمة: بشير السباعي، أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣، ص٧٧.

ثالثًا: المرحلة ما بعد الكلاسيكية (عطالة الحقل الذاتية):

يرى الكثير من الدارسين أنّ المرحلة الممتدة ما بين نهاية الحرب الثانية وإلى سبعينيات القرن الماضي[١]، هي مرحلة يمكن وصفها بالانحدار في الدراسات القرآنية الغربية، حيث لا تشهد هذه المرحلة أيّ نتاجات مهمّة أو مركزية كتلك التي نجدها في المرحلة الكلاسيكية، وكأنّ الدراسات الغربية توقّفت عن تقديم أيّ إنتاج ذي أهمية حول القرآن، وثمة عدد كبير من الأسباب التي أدّت لهذه الحالة، منها ما يرتبط بالأوضاع السياسية فيما قبل الحرب الثانية وبعدها، خصوصًا في ألمانيا وما تعرّضت له دراسة القرآن من تغيّرات وتحوّلات ضمن عصر جمهورية فايمار، كذلك مسألة ازدياد التضييق على اليهود في الجامعات وخارجها مع صعود النازية وهو ما أدّى لاضطرار كثير من العقول للهجرة خارج ألمانيا، وبالتالي تفكّك هذا الحقل العلمي الصغير القائم على مركزية عدد صغير من الروّاد المترابطين عبر التلمذة[٢]، فضلًا عن التضييق على دراسة القرآن في ألمانيا الشرقية بعد الحرب وفي الاتحاد السوفييتي ضمن

(١) انظر: ثلاث محاضرات حول القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٨-١٣.

(٢) راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص٤١.

محاولات تطبيق الاشتراكية العلمية بموقفها الخاصّ من الدّين في العموم[١]، إلا أنّ الأسباب السياسية وحتى الديموغرافية لا تفسّر وحدها في ظنّنا هذا التغير، حيث إنّ ثمة أسباب أعمق تتعلّق بالطبيعة العلمية لدراسة القرآن في هذه المرحلة وهو ما لفت نظر الكثيرين مثل فيلد ونويفرت.

ترى نويفرت أنّ تباطؤ وتيرة الدراسة الغربية للقرآن بعد الحرب الثانية نابع من أن اهتمام الدارِسين في هذه المرحلة تركّز في محاولة بناء سيرة للنبي وتاريخ الإسلام المبكّر أكثر من دراسة القرآن نفسه، ما عبّر عنه فيلد بتحوّل القرآن لصندوق أسود، نعلم وجوده لكن لا نعلم ما داخله، وتضيف نويفرت أن هذا يبرز في تفويت دراسات هذه المرحلة القيام باستخدام كرورنولوجي نولدكه في بناء دراسة أدبية تاريخية دقيقة للقرآن والاعتماد عليها بدلًا عن هذا في ضبط سيرة النبي «مؤلف النصّ»[٢]!

ولعلّ هذا الاستخدام لـ«كرونولوجي نولدكه» في بناء سردية خطية متماسكة وبسيطة لتاريخ الإسلام نتج عنه الشعور بعدم الحاجة لبحث جديد في هذه المرحلة، يعبر عن هذا بكلّ قوّة القول الذي اقتبسه فيلد من بارت كتعبير عن حال الدراسات القرآنية بعد الحرب (إنَّ صورة النبي محمد التي رسمها وما

(١) تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص١١،١٠.

(2) Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu, edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, pages 10,11,12.

زال يرسمها المستشرقون الأوروبيون حتى الآن ترتكز على أُسُس سليمة، وإذا طالها شيءٌ من التعديل فما هو إلا تفصيل الكلام فيها، ولا يكاد يسفر التفسير الجديد والمنهجي للقرآن عن اكتشافات جديدة ومثيرة)[١]، وقول بارت مجرد بلورة لآراء أوسع تقدّم ذات الخلاصة، فقبل بارت بعقودٍ طويلة كان تسدال يقول نفس الشيء عن وصول الحقل لتمامه[٢]!

إلا أنه ورغم التفات فيلد ونويفرت للأسباب العلمية المسبّبة لهذا الركود في دراسة القرآن، إلا أنهما -خصوصًا نويفرت- لا يمضيان لتبيّن الأسباب التي أدّت لهذا ضمن المرحلة الكلاسيكية ذاتها، فما يبدو هنا هو أنّنا نتحدّث عن مرحلتين، واحدة تمثّل النضج وقمة الإنتاج، والأخرى تمثّل انحدارًا واستلهامًا غير جيد لميراث الأوّلين، وهو في ظنّنا غير دقيق بالشكل الكبير، فهذا الانحدار يجد تفسيره في طبيعة المرحلة الكلاسيكية ذاتها، سواء في طبيعتها المعرفية العميقة -الصِّلة بالاستشراق/ العلم الحداثي معرفيًّا- أو في طبيعة مناهجها العلمية المحدّدة مثل الفيلولوجي، أو حتى في رؤيتها لموقع دراسة القرآن وأهميته والدوافع المؤدية لدراسته والتي يعود بعضها حتى لِمَا قبل المرحلة الكلاسيكية.

(١) تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص١٣.

(٢) المصادر الأصلية للقرآن، سان كلير تسدال، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل، ط١، بيروت-بغداد، ٢٠١٩، ص٩.

بالأساس فإنّ دراسة القرآن وكما وضحنا كانت مرتبطة بفهم النبي نفسه وكذلك بفهم الكتاب المقدّس وبالخلافات اليهودية المسيحية حول اليهود في أوروبا وحول مركزية وسلطة الدينين في الثقافة الأوروبية (المرحلة التكوينية)، كما أنها كانت مرتبطة بمحاولة فهم الآخر الشرقي وفق الرؤية الحديثة/ الاستشراقية (المرحلة الكلاسيكية)، ونستطيع القول أن كلّ هذا قد تمّ تحقيقه بالفعل ضمن كتابات المرحلة الكلاسيكية، حيث كُتبت سيرة النبي وخضع النبيّ نفسه للقراءة النفسية والاجتماعية، وفكّك القرآن إلى عناصر ورصدت العلاقات بينه وبين الكتب السابقة عليه باعتبارها تمثّل «أصله المفترض»، وتم عزل القرآن وموضعته ودمجه ضمن المعقولية الحديثة بـ«قراءته خطيًّا» كتاريخ للدعوة، بل تمّت إعادة بنائه مجازيًّا و«حرفيًّا» عبر ترجمات تعيد ترتيبه، ونحن نستطيع أن نرى بوضوح هذا الشعور بأنّ كلّ شيء قد تم تحقيقه -قبل حديث تسدال وبارت- في تلك الرسالة التي أرسلها نولدكه (المؤلّف الخطابي) لجولدتسيهر -التي أشرنا لها آنفًا-، والتي تعبّر عن استغرابه من دراسة الأخير للتفسير، هذا الاستغراب -والذي يشبه أن يكون «رقابة خطابية» على «المسارد الناشئة» كما يمكن أن يستفاد من زيما[1]- يَشِي بأنّ نولدكه كان يشعر بأن ما تم

(١) انظر: النقد والمجتمع، آفاق علم اجتماع النقد، بيار ف.زيما، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٣٠، ٣٤، ٣٥.

تحقيقه من نتاج، بل وما تم وضعه من أطر لدراسة القرآن كنصّ معزول عن فضاءات المعنى التي خلقها ومفكّك لأصوله ومربوط بتاريخه؛ هو ما يشكل قمة وأفق وغاية هذا الحقل، مما يجعل المحاولات خارجه غير مفهومة ولا مفيدة إن لم تكن مشوِّشة، فدراسة القرآن هي دراسته تاريخيًّا وموضعته وتفكيكه لأجزائه وفهم صِلته بما سبق ولا شيء بعد هذا[١]!

كذلك لا يمكن فصل هذا الركود في دراسات القرآن عن طبيعة الباحثين من الأجيال اللاحقة على أجيال المؤسّسين المهتمّين بـ«الإسلام القرآني» وحده، خصوصًا في ألمانيا مركز إشعاع هذه الدراسات، حيث ظهر عدد من المستشرقين «الغاضبين» بتعبير مارشاند[٢]، ينظرون بانتقاد وحنق شديد لمناهج الأسلاف الوضعية، ويستهجنون بشدّة انحصارهم في دراسة النصوص القديمة وبعدهم عن واقع العالم المعاصر مع تبلور ملامح الكولونيالية الألمانية، برز في هذا العصر أسماء جديدة ذات ثقل قادرة على لعب أدوار متعدّدة تجمع بين الاهتمام الأكاديمي بالشرق -بشكلٍ عام- وبين تقلّد وظائف ضمن الجهاز

(١) الكتابات التي اهتمت بالسيرة في هذه الفترة من خلال القرآن مثل كتابات مونتجمري وات وردنسون، هي كتابات تنتمي لِما يسميه جعيط بالاستشراق التاريخي، وليست بدراسات للقرآن، وبالتالي فإن نقاشها يتعلق بالنقاشات المنهجية التاريخية بالأساس.

(٢) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٤٧٩.

الكولونيالي تقدم تبريرات علمية للإمبريالية الغربية[١]، في حقل دراسات القرآن، بدأ انتقاد غياب «الإسلام ما بعد القرآني» مع هارتمان وبيكر، حيث رام الأخير النظر للإسلام المعاصر في شكله الواقعي «كفكرة سياسية ونموذج ثقافي»، بعيدًا عن الاهتمامات الفيلولوجية بالنصوص، حيث البحث بدلًا عن هذا عن «إسلام متطوّر» يحقّق مصالح أوروبا في الشرق وفي إفريقيا الرافضة للتبشير[٢]، ربما كان هذا الانتقال نحو «تشكيل الإسلام» عبر «نخبه المثقفة»، تعبيرًا عن انتقال طبيعي من مجرد الموضعة والتمثيل إلى التشكيل والأدائية -الكامنين داخلها-، وبعيدًا عن مدى تحقّق أحلام هارتمان وبيكر، فإنّ قلّة الإثارة التي حظي بها الحقل تأتي من هذا الشعور الذي تنقله تلك الأحلام، والذي مفاده هو أن التمثيل الفيلولوجي كان قد أدى وظيفته بالفعل في تحقيق «التملك النصّي» أو -ربما «الأدائية النصية» بتعبيرنا- حتى بات على أكثر التقاليد الأوروبية ارتباطًا بالنصوص مغادرة ولعها العتيق بالفيلولوجي من أجل اللحاق بموكب مستعمري الشرق.

---

(١) الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٣٢.

(٢) انظر: الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٦٩، وانظر: تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، زكاري لوكمان، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٦٠.

كذلك فما يجعل هذه المرحلة من حقل دراسات القرآن تتسم بتباطؤ الوتيرة وغياب القدرة على إثارة اهتمام الباحثين هو أن الصراع بين الرؤى اليهودية والمسيحية حول المرجعية والغرابة والآخرية -والذي كان يقوده يهود ألمانيا ويحرّك بشكلٍ كبيرٍ النقاش حول القرآن والكتاب المقدّس- كان تقريبًا قد أوشك على الانتهاء، حيث إن اليهود أنفسهم وبعد هجرتهم من ألمانيا ثم احتلالهم فلسطين كانوا -وكما تعبر سوزان هيشيل- قد تحولوا هم أنفسهم -على مستوى الخطاب- إلى «شرق»[(١)]! تلاقى هذا مع تصاعد أطروحة «الإسلام الهيليني» في ألمانيا منذ الحرب الأولى، وهو ما يقطع الصِّلة بين القرآن والكتاب المقدس -خصوصًا العبري-، أي: المحرك الرئيس ربما لنشأة هذا الحقل من الأساس!

وطالما كانت النظرة الحداثية/ الاستشراقية العامة المؤطرة لهذا الحقل يصعب تغييرها -أي: ما يتعلّق بالموضعة والعزل وتحويل القرآن لكتاب تاريخ لا فضاء معنى، وهي لم تتغير كما سنحاول أن نوضح- وكذلك ظلّت العلاقات المعقودة بين «القرآن» و«المعنى» و«الأمة» كما هي -أو العلاقات المفصومة بالأحرى-، فلم يكن بإمكان القرآن أن يحفِّز قراءة وبحث أوسع إلا بحدوث تغيرات جذرية ضمن الحدود والأطر العلمية المشكلة لدراسته داخل هذه

(1) The Philological Uncanny: Nineteenth- Century Jewish Readings of the Qur'an, Susannah Heschel, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018): 193–213, p:207.

الأطر العامة نفسها، أي حدوث تغير حقيقي في النظرة التاريخية أو في الرؤية للكتاب المقدّس وللعلاقات بين النصوص في الشرق الأدنى القديم أو حدوث تغير في النظر للنصوص بشكلٍ عام، أو حدوث تغيّر في أهداف وأسباب دراسة القرآن كذلك، والانفتاح على مناهج أخرى ضمن حقول معرفية أوسع لتجاوز (عزلة المستشرق المنهجية)، ونستطيع القول أن التغير في الحدود والأطر المنهجية قد حدث منذ سبعينيات القرن الماضي وأدى لتغيّر كبير في طبيعة هذا الحقل، كذلك فثمة تغيرات في الأهداف تتضح تمامًا في ما يتعلّق بالوجود الإسلامي في أوروبا، وهو تغيّر كبير أثّر كذلك تأثيرًا كبيرًا في تغير طبيعة هذه الدراسات ومسائلة كثير من مرتكزاتها، وكذلك وضع تساؤلات كثيرة حول مستقبلها.

وينبغي قبل الانتقال لتناول المرحلة المعاصرة التأكيد على أن هذه المرحلة لم تمر دون أيّ إنجاز من أيّ نوع، فقد شهدت كذلك تحقيقًا ونشرًا لبعض التفسيرات الإسلامية واهتمامًا بهذا الحقل، وكان هذا ربما يشكّل -وفق بعض الدارسين مثل ستيوارت- محاولة لصنع سلام نظري مع المسلمين ووضع أطر لتواصل أقلّ حِدّة واختلافًا يتماشى مع زيادة الاهتمام بالعلاقات الإسلامية المسيحية في هذه الفترة؛ لذا فقد أخذت هذه الموضوعات محلّ الموضوعات الكلاسيكية المتعلّقة بـ«علاقة القرآن بالكتاب المقدّس» و«تاريخ القرآن» و«طبيعة النبي» و«الوحي» وغيرها من قضايا كانت تمثّل خلافًا حقيقيًّا

بين الرؤى الغربية والعربية والإسلامية، تم تجاوز هذه الموضوعات المثيرة للحساسية، ربما «بحثًا عن توافق» كما يفترض ستيوارت[١]، لكن كذلك لأن الجميع اعتبر أن هذه القضايا التي كانت تمثّل جوهر دراسة القرآن غربًا، قد حُسِمَت بالفعل!

رابعًا: الانعطافة المعاصرة (تجاوز العزلة المنهجية لدراسات القرآن):

كما أوضحنا في موضع سابق[٢] فإنّ فترة السبعينيات تُمَثِّل وَفق كثيرٍ من الباحثين أحد المنعطفات المهمّة في تاريخ الدراسات الغربية للقرآن[٣]، حيث

---

(١) انظر: Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart ، منشورة ضمن كتاب: Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017, p: 16

(٢) المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية للقرآن والاتجاهات البحثية المتولدة عنه، طارق حجي، موقع تفسير.

(٣) انظر: Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart ، منشورة ضمن كتاب: Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017, p: 16

كما أسلفنا فإنّ ديفين ستيوارت يُحقِّب تاريخ الدراسات الغربية للقرآن إلى خمس حِقَب، ويعتبر أن الحِقْبَة الرابعة والتي تلت الحقبة الثالثة (الكلاسيكية)، تمتد منذ الحرب العالمية الثانية إلى نهايات القرن العشرين، ثم تبدأ الحِقْبَة الخامسة مع نهايات القرن وحتى السياق الحالي، ويعتبر أن الحِقبَة الرابعة (منذ نهاية الحرب العالمية إلى قرب نهاية القرن العشرين) مثّلت ركودًا في مسار هذه الدراسات، ثم تم استعادة حيوية هذا الحقل في الحِقْبَة الخامسة، ويتجاهل ستيوارت كون كثير من المنهجيات المعاصرة والدراسات ذات التأثير في طبيعة الحقبة المعاصرة لم تنشأ في نهايات القرن بل نشأت قبلها =

شهدت هذه الفترة بروز الكثير من الرؤى والاتجاهات والمناهج الجديدة التي تصل حدّ المراجعة الجذرية للبنى النظرية والمنهجية التي تشكّلت في المرحلة الكلاسيكية لدراسة القرآن غربًا وفتح الباب لمنهجيات جديدة غير معهودٍ تطبيقها على القرآن[١]، مما أدّى إلى نظر الباحثين لهذه الفترة كبداية لمرحلة جديدة من حقل الدراسات الغربية؛ سواءٌ تم تثمين هذه المرحلة باعتبارها «انعطافة مُنعِشَة» في تاريخ حقل فَقَدَ الكثير من بريقِه بعد مرحلة ركودٍ عاشها منذ نهاية الحرب الثانية، أو تم النظر لها باعتبارها «علامة انحلال» هذا الحقل وسقوطه في الفوضى المنهجية والنظرية -وفي ظنّنا فإن الشعورين غير متناقضين بل ينبعان من ذات الأثر كما سنوضح-.

=

بعقود، فكتابات وانسبرو ولولينغ وأنجيليكا نويفرت، وكذلك الدراسات الأدبية للقرآن كانت قد بدأت بالفعل منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، مما يعني أن السياق الحالي هو نتاج لهذه المرحلة التي لا يمكن اعتبارها جزءًا من مرحلة الركود. انظر: Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart، منشورة ضمن كتاب: Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017, p: 6- 8, 14- 17

(١) انظر: أشكال الفهم الأكاديمي المعاصر لتماسك النصّ القرآني، أندرو ريبين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير. وانظر: الكتاب المقدس والقرآن، نسق أدبي واحد، ميشيل كويبرس، ترجمة: عبير عدلي، موقع تفسير، ص١١، ١٢. وانظر: ثلاث محاضرات حول القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٥.

وسبب التغيّر المركزي في هذه المرحلة، أو ما يمكن اعتباره عودة مرة أخرى لبروز هذا الحقل واستعادته للتماسك والإثارة والإنتاج بعد فترة الركود التي مرّ بها والتي وصفنا =أن هذه الفترة قد شهدت عددًا من التغيّرات المهمّة والتي كان لها الأثر الكبير على بنية حقل الدراسات القرآنية الغربي وأُسسه العلمية النظرية والمنهجية، ونستطيع تقسيم هذه التغيّرات إلى تغيرات في المصادر المتاحة لدراسة القرآن وسياقه التاريخي وتاريخ تدوينه، وتغيرات في المنهجيات المتاحة لدراسة القرآن والمُرشَّحة للاندراج ضمن العدّة المنهجية الكلاسيكية.

أمّا عن النقطة الأولى، فإنّ تزايد الكتابات والبحوث حول (مخطوطات قمران) أو مخطوطات البحر الميت، وكذلك اكتشاف (مخطوطات صنعاء)[(١)]، مثّلَا بدايةً لتغيُّر كبير في نمط الدراسة الغربية للقرآن في إحدى أهم مساحات

(١) يُعطى هذا الاكتشاف أهمية كبيرة ضمن الاهتمام برصد التحوّل في الدراسات القرآنية، ويرجع هذا للأهمية الكبيرة المعطاة ضمن هذا الدرس لمسألة إيجاد نسخة نقدية من النصّ، وإرجاع كثير من ضعف الحقل في مقارنته بحقل الدراسات الكتابية إلى عدم وجود نسخة نقدية من القرآن. انظر: القرآن: مقاربات جديدة، مهدي عزيّز، ترجمة: عبد العزيز بومسهولي، ألباب، العدد (٦)، ص٣٥، ٣٦.
وانظر: Reflections on the History and Evolution of Western Study of the Qur'ān, from ca. 1900 to the Present, FRED M. DONNER ضمن كتاب: TRENDS AND ISSUES IN QUR'ANIC STUDIES, Mun'im Sirry, editor, Lockwood Press, Atlanta, Georgia, 2019, p: 29

اشتغالها التي تكرّست في المرحلة الكلاسيكية، أي (مساحة ما قبل القرآن) أو «القرآن كوثيقة تدرس فيلولوجيًّا» بما يشمله هذا من دراسة للسياق التاريخيّ النصيّ للقرآن، وكذلك دراسة تاريخ تدوين النصّ وجمعه في نسخةٍ قياسية معتمدة.

فقد شكّل التوسّع في دراسة مخطوطات البحر الميت، واكتشاف كتابات دينية تحضر ضمن الاستعمال الديني لدى مجتمعات اليهودية عشية المسيحية، وليست جزءًا من الكتاب المقدّس العبري المعتمد المعروف =بدايةً لتغير كبير في فهم تاريخ (الكتاب المقدّس العبري) الذي كان الاهتمام به مثار –الاهتمام الغربي العلمي بالقرآن–، وفي فهم عملية اعتماد النصوص الدينية ذاتها.

كذلك فقد تم اكتشاف الكثير من النصوص التي كانت تخضع في عملية استحضارها وتلاوتها وتمثُّلها لعملية إعادة تفسير ودمج ضمن نصوص أخرى في عملية استعادة وتفسير دائمة، وهذا كان له أثره كذلك على تصوُّر الدارِسين للكتابات الدينية في سياق الشرق الأدنى القديم والقديم المتأخِّر، سواءٌ من حيث حجم هذه الكتابات وتنوّعها وسلطتها وأولويتها، أو من حيث طبيعة تعامل هذا العصر مع النصوص الدينية، حيث بدَا هذا العصر الديني ذا ملامح خاصّة في تداول هذه النصوص.

لذا فقد باتت موضع اختبار تلك الفكرة المركزية في سياق الدرس الغربي للنصوص الدينية وعلاقاتها، وهي فكرة «التبعية» أو «التأثُّر والتأثير»، الموروثة من القرن التاسع عشر، والتي وكما أوضحنا شكّلَت المنظور والإطار المنهجي الأساسي لنظرة الدراسات الكلاسيكية لعلاقة القرآن بالكتب السابقة منذ كتاب جيجر، فقد صارت هذه الفكرة موضع اختبار بسبب ما أظهرته المكتشفات الأخيرة من اتساع كبير في المدونات الدينية للشرق الأدنى القديم، وكذلك ما بيّنته هذه المكتشفات من دور ووظيفة هذه النصوص ضمن المجتمعات الدينية لهذه الفترة، وكذلك ما كشفته من كون العلاقة بين النصوص في هذا العصر كانت علاقة أكثر تعقيدًا حيث تشمل إستراتيجيات عِدَّة -الاستعادة وإعادة البناء والتفسير وإعادة التفسير- تجعل من غير الممكن أن تخضع قراءتها لهذا التبسيط الذي يحصرها في كونها علاقة أثر وتأثُّر، ولعلّ هذا ما جعل نمط المقاربة المعاصر لهذه العلاقة بين القرآن والكتب السابقة يتغير؛ سواءٌ من حيث اعتماده في عملية التسييق النصِّي على مدونات أوسع، أو من حيث انطلاقه من نظر أكثر تعقيدًا للصِّلات بين النصوص (الاستعادة- التفسير- التناص- التيبولوجي...)، أو كذلك من جهة التفاته لأهمية الوسائط الشفهية والليتورجية (الشعائرية) في فهم هذه العلاقة وعدم الانحصار في النصوص المكتوبة وأسئلة التاريخ.

كذلك فإنّ حدثًا مثل اكتشاف مخطوطات صنعاء كان له أثر حاسم على طبيعة الدراسة الاستشراقية لتاريخ القرآن، في مشروع بناء «نسخة نقدية من النصّ» والذي بدأ الإرهاص به منذ فلوجل، وكان اكتشاف هذا الكمّ من المخطوطات في المسجد الكبير بصنعاء في سبعينيات القرن الماضي بداية لأملٍ جديد بتحقيق هذا المشروع، خصوصًا بعد ما حفّز هذا الاكتشاف -كما يُعبِّر دونر- الكشف عن مخطوطات برجستراسر والتي تم الادعاء مسبقًا بكونها قد ضاعت في قصفٍ ضمن الحرب العالمية، كما أدّى هذا الاكتشاف لاهتمامٍ أوسع ببناء تاريخ القرآن على قاعدة أركيولوجية هذه المرّة وليس على قاعدة أدبيّة تتعلّق بالمرويات الإسلامية التقليدية كما هو الحال في معظم الدراسات الغربية الكلاسيكية لتاريخ تدوين القرآن، تُحقِّق هذا الحنين القديم لـ«قرآن أصلي» خالٍ من أثر الأطر الإسلامية حوله.

أمّا بخصوص النقطة الثانية، أي: ما يتعلّق بالمناهج المتاحة لدراسة القرآن والمُرشَّحة لإحداث توسُّع في العدّة المنهجية الكلاسيكية لدراسته، فإنّ هذه الفترة شهدت كذلك تطوّرًا في المنهجيات الأدبية، وتطوّرًا في المنهجيات الكتابية، وتطوّرًا في تطبيق المناهج الأدبية على الكتاب المقدّس، وقد أدّى هذا لمحاولة تطبيق هذه المنهجيات التي أثبتت كفاءة في دراسة الكتاب المقدّس على القرآن أيضًا[1]، وهذا في سياق مُحَدَّد، هو ازدياد النقد للدراسات الغربية للقرآن بكونها لا

(١) أشكال الفهم الأكاديمي المعاصر لتماسك النصّ القرآني، أندرو ريبين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

تُطَبِّق المناهج الحديثة على القرآن والإسلام -وهو نقد نستطيع أن نرى صداه بوضوح في ندوة رودنسون حول الاستشراق في سياق كتاب سعيد[1]-، وكونها تميل لعزله عن سياق هذه المنهجيات، فكما تقول نويفرت فإنّ القرآن عُومِل دومًا باعتباره خارجًا عن النصوص المقدّسة التوحيدية، وبالتالي لم تُطَبَّق عليه هذه المناهج التي أثبتت كفاءة في دراسة الكتاب المقدّس، وقد بدأت منذ هذه الفترة بعض محاولات لنزع «غيرية القرآن المزعومة» -بتعبير العظمة- بدمجه ضمن هذه المنهجيات، كان هذا الدمج بمثابة قُبلة الحياة لهذا الحقل، حيث وكما أسلفنا لم يكن بالإمكان استعادة هذا الحقل مرة أخرى للقوّة والأهمية إذا ما ظلّ حبيس السياق العلمي والمنهجي الفيلولوجي شديد الفقر.

من هنا فإنّ هذا التغيّر على مستوى المصادر وعلى مستوى المناهج كان له أثر حاسم في تشكيل هذه المرحلة المعاصرة من حقل الدراسات القرآنية الغربية، ونستطيع أن نرى هذه التأثيرات في **ثلاثة تمظهرات رئيسة؛ الأول: هو خضوع أُسس الحقل ذاته العلمية النظرية والمنهجية لتشكيك كبير ظهر في أوصاف الفوضى والفوضى الميؤوس منها التي وُصِفَت بها الحالة المعاصرة للحقل من قِبَل بعض الدارسين مثل نويفرت وكرون ودونر، وتطلَّب هذا التشكيك ربما إعادة بناء هذا الحقل نظريًّا ومنهجيًّا. الثاني: نشأة بعض اتجاهات**

(١) انظر: جاذبية الإسلام، ماكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، القاهرة، ص٧٩، ٨٠، ٨٥.

جديدة لدراسة بعض مساحات القرآن بطرق غير معهودة في الدرس الكلاسيكي.

الثالث: خضوع المساحات المركزية التي يتم دراستها في الدراسات الغربية القرآنية والتي شكَّلت أساس انطلاق هذا الدرس منذ القرن التاسع عشر (السياق التاريخي للقرآن، تاريخ تدوين القرآن) لتغيير كبير في طبيعة دراستها -ضمن التغير في دراسة مساحات النصّ في العموم-.

الشكل المعاصر للدراسات القرآنية الغربية بعد انعطافة السبعينيات:

أولًا: أسس حقل الدراسات الغربية والمسارات الجديدة:

كما أسلفنا فإنّ الدراسة الغربية الكلاسيكية للقرآن انطلقت من قبول إجمالي لمعظم ملامح السردية الإسلامية التقليدية عن تاريخ القرآن وتاريخ الإسلام المُبَكِّر مع نقد المصادر الإسلامية الأخرى (السيرة، والحديث)؛ لذا فإنّ النظريات الغربية الكلاسيكية حول تاريخ النصّ وتاريخ تشكُّله -مركز بناء سردية حول تاريخ الإسلام المُبَكِّر-، كانت تميل للتحرّك ضمن إطار ذات السردية التقليدية، فكانت تنبني عليها وتنطلق منها، والخلاف ما بين الباحثين في هذا الصدد (حيث قول شفالي بجمع القرآن في عهد عثمان، وطرح كازانوفا ومنجانا أن النصّ جُمِع في عهد عبد الملك بن مروان كان خلافًا ظاهريًّا سببه -وكما وضح سيناي- الاختلاف في مفهومهم حول المقصود بإغلاق النصّ والمقصود بتعديل النصّ وتحريره، في حين يُجْمِع الجميع على كون (المصحف المجرّد)، أو ما يعبّر عنه سيناي بـ«نموذج النصّ القرآني المعتمد الأوّليّ أو الناشئ» قد كُتِب ونُشِر في القرن الأول.

وكما قلنا: المصادر الإسلامية التقليدية كانت قد خضعت للتشكيك الغربي منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث ظهرت «المقاربة النقدية» للتراث الإسلامي[1] التي تعزل النصّ عن مجمل ما يحيط به ويؤطّره، مع نولدكه

(١) انظر: السيرة النبوية، مناهج، نصوص وشروح، حياة عمامو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، المحور الأول: السيرة النبوية بين المصنفين القدامى والدارسين المحدَثين، ص٥١ وما بعدها.

ثم بلاشير، ثم تمظهر هذا النقد بصورة أكبر في نظريات جولدتسيهر ومرجليوث وشاخت حول الحديث النبوي والسِّيرة، حيث اعتبروا جُلَّ هذه المرويات الحديثية والسيرية مرويات متأخّرة يفصلها قرنان على الأقل عن الأحداث التي ترويها، وبالتالي لا يمكن الوثوق في الكثير من تفاصيلها، إلا أن هذا النقد لم يمنع كما أسلفنا كون السردية الإسلامية -حول تاريخ القرآن- ظلّت مع هذا مقبولة عند الدارسين الغربيين ولو في ملامحها العامّة والكليّة، وظلّت -في موقف متناقض- جزءًا أساسيًّا من بناء الدراسات الغربية لتاريخ القرآن وتاريخ الإسلام المبكّر، لكن ومنذ السبعينيات من القرن الماضي، فإنّ هذه السردية كاملة بتفاصيلها وملامحها العامّة قد خضعت للتشكيك الجذري لأول مرة تقريبًا بعد صدور كتاب وانسبرو (الدراسات القرآنية، ١٩٧٧).

وهذا الكتاب ينطلق من تطبيق المناهج الأدبية ومنهجيات «نقد الشكل» على المدونات الإسلامية التقليدية (السيرة والتفسير)، ويصل بهذا لكون هذه المدونات لا تُقَدِّم سردًا تاريخيًّا دقيقًا لتاريخ الإسلام المبكّر وتاريخ القرآن[١]، بل إنها تقدّم ما أسماه وانسبرو بـ«تاريخ خلاص»، أو تاريخي ديني، حيث لا تعدُو كونها أكثر من «تزييف وَرِع للتاريخ» تمّت بلورته في سياق لاحق لتأسيس الإمبراطورية الإسلامية، وهو ما يعني -وَفقًا له- ضرورة لَفْظ كلّ هذه السردية،

(١) ويطبق وانسبرو هنا ذات المنهج الذي طبقه بولتمان على الأناجيل في أربعينيات القرن الماضي.

ولَفْظ النظريات الغربية المنبنية عليها كذلك، والبحث من جديد عن إجابات جديدة لما يسمّيه دونر بالأسئلة الخمسة الرئيسة لحقل الدراسات القرآنية «١- هل ممكن تعقُّب (القرآن الأصلي)؟ ٢- ما طبيعة هذا القرآن في أصله، (هل كان يعِظ مجموعة من المسلمين بالفعل أم لا، هل هو نصّ ليتورجي، هل هو نصّ شفهي)؟ ٣- بأيّ لغة كُتب القرآن؟ ٤- كيف انتقل لنا القرآن (قضايا الجمع والتحرير)؟ ٥- كيف نشأت سلطته، وعلاقة هذا بالجمع؟»[١]، والبحث كذلك عن منهجيات جديدة تمامًا تختلف عن تلك الكلاسيكية لإيجاد إجابات أكثر دقّة لهذه الأسئلة المركزية.

وظهر في إثر كتاب وانسبرو ما بات يُعرف لاحقًا بـ(الاتجاه التنقيحي)، وهو الاتجاه الذي انطلق مِن نقدِ وانسبرو للمصادر الإسلامية التقليدية ومِن رفضِ النظريات الغربية الكلاسيكية حول تاريخ القرآن وحول الإسلام المبكّر، وبدأ هذا الاتجاه في المقابل في محاولة بلورة نظريات جديدة، واعتمد في هذا على اقتراح منهجيات جديدة يستطيع الباحثون الاعتماد عليها في بناء تاريخ الإسلام المبكّر، وقد اعتمد الباحثون في بناء هذه السردية الجديدة المفترضة

(١) القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، تحديات وأمنيات، فرد دونر، ضمن كتاب (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٩٥.

على طريقين رئيسين؛ الأول: هو المعطيات الأركيولوجية، مثل النقوش والمخطوطات. والثاني: هو الكتابات غير العربية المعاصرة للقرن السابع (الكتابات البيزنطية والأرمنية وغيرها...).

ويُشَكِّل هذا الاتجاه في ذاته أحد الفضاءات المعاصرة في العمل على تاريخ القرآن وتاريخ الإسلام المُبَكِّر، كما أنّ له أثرًا بارزًا على بقية الدراسات في مجمل الحقل، حيث لم يَعُد بالإمكان لأيٍّ من الباحثين الغربيين تقبُّل السردية الإسلامية التقليدية كما هي، ولا استخدام مضامين المرويات الإسلامية بشكلٍ براغماتي رغم اللفظ النقدي لمعظمها -كما كان يفعل الكثير من الباحثين الغربيين لحدود الستينيات في شكلٍ متناقض تمامًا كما أسلفنا-، بل وكما يقول موتسكي: «وجد الباحثون أنفسهم وطالما قرّروا الاعتماد على مضمون الأحاديث والمرويات الإسلامية، وبالتالي إعطاءها قيمة معينة =مضطرِّين إلى إعادة تأسيس هذه المدونات التقليدية كمصادر»[(١)]، حيث يتم البحث بشكل أكثر دقّة في مدى إمكان الاعتماد عليها كمصادر تاريخية موثوقة قبل استخدامها بالفعل، وهو ما قام به أمثال موتسكي وشولر وغيرهم -وسنصفه تفصيلًا بعد قليل-.

(١) جمع القرآن، إعادة لتقييم المقاربات الغربية في ضوء التطوّرات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن ترجمات ملف (مخطوطات القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة)، موقع تفسير، ص١٧.

كذلك فقد أدّى هذا التشكيك الكبير في السردية الإسلامية التقليدية إلى تضاعف التشكيك في مدى أهمية التفسير في إضاءة معنى النصّ القرآني، فإذا كانت الدراسات الغربية في مرحلتها الكلاسيكية تفصل فصلًا صارمًا بين دراسات القرآن والتفسير، كما أسلفنا، كجزء من إستراتيجات «العزل» التي تحدّد الطبيعة المعرفية لحقل دراسات القرآن الغربي وطريقة إدارته للعلاقات بين حدود الظاهرة التي يدرسها، إلا أنّ هذا الفصل قد تضاعف بصورة كبيرة بعد نقد وانسبرو للمدوّنات المبكّرة للتفسير كتفسيرات تعمل كجزء من بناء سردية خلاص، ونتج عن ذلك أنّ محاولات تطبيق المناهج الأدبية على النصّ والتي -وكما أسلفنا- قد تزامنت مع النقد التنقيحي تم التركيز فيها على المناهج التي تتعامل مع النصّ وحده معزولًا عن سياق تلقّيه؛ حيث يُمَثِّل هذا من جهة، دراسة للنصّ متماشية مع المنجزات الأدبية والكتابية بما يعنيه هذا من تجاوز عزل القرآن عن المناهج الحديثة ذات الكفاءة، لكنه في ذات الوقت يُمَثِّل من جهة أخرى عزلًا استشراقيًّا تقليديًّا للنصّ عن سياق المتلقّين له[1] لكنه مؤسَّس هذه المرة على كون هذا النتاج الطويل لا يعدو أن يكون محض أدبيات ترسم تاريخَ خلاص أو تزييفًا وَرِعًا للتاريخ.

(١) انظر: موضعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور الكلاسيكية المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

ولأنّ هذا الأثر الكبير الذي تركه هذا التغير في سياق المناهج والمصادر على بنية هذا الحقل قد طال مرتكزاته الرئيسة النظرية والمنهجية وعرَّضها للاهتزاز الكبير، مما جعل بعض الباحثين يصف هذا الحقل بأنه قد ذهب أدراج الرياح وتحوّل لفوضى لا يمكن ضبطها كما تقول كرون[1]، فإنّ هذا الأثر وبطبيعة الحال تغلغل ضمن فضاء الدرس الغربي للقرآن بأكمله، حيث يظهر بكلّ وضوح حين نتأمّل المساحات التي تشتغل عليها الدراسات الغربية من القرآن منذ بدايتها، حيث لم تَعُد أيّ قضية من هذه القضايا الرئيسة المدروسة تُدْرَس بذات الشكل الذي كانت تُدْرَس به في السياق الكلاسيكي قبل هذا المنعطف الحاصل في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي!

(١) انظر: ثلاث محاضرات حول القرآن، المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٥.

ثانيًا: المساحات المركزية ضمن الدرس الاستشراقي للقرآن؛ شكل جديد:

١) تاريخ القرآن:

أ) سياق القرآن التاريخي:

فبالنسبة لسياق القرآن، يمكننا ملاحظة مسارين رئيسين لقراءة القرآن في سياقه، نتجَا عن هذا التغير المنهجي والمصدري الذي حاولنا وصفه بالأعلى:

المسار الأول: البحث عن (قرآن أصلي) أو عن (أصل القرآن):

فرضية (القرآن الأصلي) والتي تفترض وجودَ نصّ قرآني أصلي بلغةٍ أخرى هو أصل القرآن الحالي الذي بين أيدينا، هي فرضية تزامَنَ ظهورها مع ظهور كتاب وانسبرو، حيث برزت بصورةٍ مكتملة في كتاب لولينغ (حول القرآن الأصلي، مقاربات لإعادة بناء التراتيل المسيحية قبل الإسلام في القرآن، ١٩٧٧)، ثم ظهرت في كتابات معاصرة أشهرها كتاب لكسنبرج (قراءة آرامية سريانية للقرآن، مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن، ٢٠٠٠)، وتأتي هذه الفرضية من رفضٍ أوَّلي للسردية الإسلامية التقليدية حول نشأة القرآن، وتعتمد في محاولتها بناء سردية حول تاريخ نشأته على قراءة فيلولوجية للنصّ نفسه في ضوء الكتب السابقة في منأى عن أيّ مصادر أدبية.

وقد اعتبر لولينغ أن تحليل النصّ يكشف عن وجود أربع طبقات رئيسة، حيث تُمَثِّل الطبقة الأولى والأعمق فيه مجموعة ترانيم مسيحية تخصّ مسيحيي

مكة فيما قبل النبي محمد، ثم طبقة ثانية تحوي التعديلات التي تمّت في عهد محمد لتنسجم مع مبادئ الإسلام الناشئ، ثم طبقة ثالثة تحوي الإضافات الإسلامية في عهد محمد، ثم طبقة رابعة تحوي تلك التعديلات التي قام بها المسلمون في ما بعد محمد أثناء تحرير الخط العربي.

أمّا لكسنبرج ومع تشابه فرضيته مع فرضية لولينغ، فقد اعتمد بشكلٍ أساسي في فرضيته على الفيلولوجي حيث حاول البحث عن ما يعتبره «معجمًا سريانيًّا- مسيحيًّا» داخل القرآن، وهو المعجم المخفي والذي يحتاج في فكّ شفرته إلى البحث عن شكل الكلمات والحروف قبل عملية التحرير، وعلى افتراض طبيعة خاصة للغة الجزيرة العربية ولمجتمعها الديني في القرن السابع كمجتمع يضم جماعات مسيحية أو يهودية - مسيحية تُشكِّل جماعة دينية منظمة، جعلته يَعتبر أنّ القرآن الحالي هو في أصله عبارة عن نصّ (مسيحي أو يهودي) كُتِب بـ«لغة مزيج» من السريانية والعربية ثم تم تحريره لاحقًا في ضوء تطوّر الكتابة العربية، وأنّ قراءة النصّ وَفق هذه الفرضية تستطيع وَفقًا له أن تكشف الكثير من معاني النصّ الأصلية.

وفرضية (القرآن الأصلي) تُعَدّ فرضية أكثر جذرية من الفرضية الكلاسيكية حول تاريخ القرآن وصِلته بالكتب السابقة، حيث تنزع هذه الفرضية أصالة القرآن بشكلٍ كامل، فلا تنظر للقرآن كنصٍّ مستعير أو ناقل من النصوص السابقة أو متأثّر بها، بل تعامله هو ذاته كمجرّد تحرير لنصٍّ آخر تمامًا، مما

يجعل هذه الفرضية إمعانًا في نزع أصالة النصّ وسلبًا لميراث الأمة المؤمنة به (نزع ما يؤسِّس المجتمع المسلم ويمثّل الكنز الأعظم) كما يعبر ماديغان[١]، حيث تنقلهم من كونهم «ورثة الكتاب» لكونهم مجرّد لصوص ومُزيِّفين للتاريخ.

وهذه الفرضيات حول «قرآن أصلي» مخفيّ أو محتجب[٢] خلف أستار القرآن المعاصر، ليست إلا أكثر المساحات سطوعًا ضمن طيف واسع معاصر من قراءة القرآن في ضوء «تأثُّره» بالكتب السابقة، والذي يمكن اعتباره امتدادًا لنمط دراسة الدراسات الكلاسيكية للعلاقة بين القرآن والكتب السابقة كعلاقة تأثُّر وتبعية، إلا أنّ هذا الاشتغال يعتمد في السياق المعاصر على مدوّنات أوسع

(1) New trends in qur'anic studies, Munʾim Sirry, editor, Lockwood Press, Atlanta, Georgia, 2019, p: 3.

(٢) لا شك أن فكرة كشف الحجب هي فكرة استشراقية كلاسيكية تمامًا، بل هي تعود لما قبل تكوّن الاستشراق كحقل علمي، وترتبط بشكل أوسع بالرؤية الغربية للشرق ضمن الكتابات الوسيطة والرومانسية، والتي كانت تنظر للشرق كفضاء ساحر محجوب، ويتمظهر هذا الاهتمام بكشف الحجاب في الاهتمام الاستشراقي بالقصر السلطاني كفضاء لتمثيل الشرق، حيث حضر بشكلٍ كبيرٍ في المسرحيات الوسيطة والرومانسية، حيث المسرح ذاته يشكّل بستائره تمثيلًا لغموض الشرق المراد اكتشافه، وهذه الصورة في النظر للشرق والتي تسبق مرحلة (الموضعة) و(التمثيل) التي ظهرت مع الاستشراق كحقل علمي، ظلّت مؤثرة في هذه الفترة كذلك، حيث ظهرت في لوحات المستشرقين المموضعة للشرق كأنثى مراقبة يتم كشف غموضها/ حجابها، ونخاطِر بالقول بأنّ البحث عن قرآن أصلي محتجب هو في أحد أبعاده صورة من صور استمرار هذا التصور.

من المدونات المتاحة في الدراسات الكلاسيكية ويستحضر وسائط انتقال للمعارف أكثر اتساعًا من المدونات المكتوبة بكلّ أنواعها (معتمدة، أبو كريفيا)، كما يظهر فيه -وبسبب هذا الاتساع ذاته ربما وما كشفه من وجودِ طيفٍ واسعٍ من القصص المتشابهة أو النّسخ المختلفة من ذات القصص- وعيٌ ببعض الإشكالات المنهجية التي تسقط فيها المقارنات العامّة بين القرآن والكتب السابقة كتلك التي نجدها في كتابات جيجر وشباير الكلاسيكية؛ حيث نجد في السياق المعاصر وعيًا أكبر بالسؤال حول لغة القرآن واللغة التي يتحدّثها العرب عشية الإسلام، كذلك الوعي بالسؤال عن المدونات المتاحة للعرب في هذه الفترات، سواءٌ على أساس مكتوب أو كوسائط شعرية وليتورجية، إلا أنه ورغم هذه الاختلافات فإنّ هذه الطروحات تظلّ سائرة في اتجاه شبيه بالاتجاه الكلاسيكي القائم على التأثُّر كإطار أساسي لدراسة العلاقة بين القرآن والكتب السابقة، ويمكن التمثيل في هذا السياق ببعض الدراسات المهتمة بتسييق القرآن في سياق المسيحية السريانية مثل عمل عمران البدوي.

إلا أنّ النزع الأكبر لأصالة القرآن تتم في السياق المعاصر لا بإرجاع القرآن لـ«نصٍّ أصلي» كما نجد في فرضيات لكسنبرج ولولينغ، ولا بتفسير بعض أفكاره ورؤاه عبر ربطه ببعض النصوص بعينها مثل عمل البدوي أو كارلوس سيغوفيا أو غيرهما، وإنما تتم هذه المرة بنفيه خارج أرض العرب، أي: اعتباره نصًّا يخصّ جماعة أخرى تمامًا في وسط ديني طائفي مناهض للتثليث في بلاد

الرافدين أو في سوريا أو في النقب، سواءٌ كان هذا الوسط يهوديًّا أو مسيحيًّا أو مسيحيًّا – يهوديًّا، وهذا هو أساس الفرضيات التنقيحية الكبرى مع باتريشيا كرون ويهودا دي نيفو وجيرالد وهوتنج وغيرهم، والتي تَعتبر أن الأفكار والرؤى القرآنية تنتمي حصرًا لسياق كتابي خارج الجزيرة هو ما يمثّل «أصلها» الوحيد المفترض.

المسار الثاني: القرآن في الفضاء المعرفي «التأويلي» للعصور القديمة المتأخرة:

في المقابل فإنّ ثمة مسارًا ثانيًا ناشئًا في هذه الوضعية والذي يُقرأ القرآن في سياقه كذلك، لكن بشكلٍ مختلف تمامًا عن الشكل الكلاسيكي في دراسة هذه العلاقة، حيث تقوم دراسة هذا السياق باعتباره يُمَثِّل ظَرْفَ خطابِ النصّ ويُمثِّل بناءً لوضعية المحاوَرِين بالقرآن، ويكون البحث في سياق القرآن محاولة لفهم كيف فهم المخاطبون الأوائل النصّ في ضوء معرفتهم بهذه النصوص التي يحاورها ويستدعيها ويعيد بناءها القرآن؛ لذا فإنّ أصحاب هذا الاتجاه ينطلقون من وعي بأصالة النصّ القرآني تجاه النصوص السابقة، ويربطونه بهذه النصوص ضمن ذات العلاقات التي اكتشفوا وجودها بين النصوص في الشرق الأدنى القديم، أي: إستراتيجيات الاستعادة والتفسير وإعادة البناء وغيرها من إستراتيجيات نصِّية.

ويضُمّ هذا الاتجاه عددًا من الباحثين منهم -وكما يقول زاده- «جابرييل رينولدز، وعمران البدوي، وجوزيف ويتزتم، وفي المجلدات المحررة لأمثال جون ريفز، وتيلمان ناجل، وأنجيليكا نويفرت، وآخرون»[١].

وكما يقول زاده فإنّ هذا النشاط العلمي المتنامي «يسعى بمزيد من الدقة النظرية لاستقصاء الأساليب المتنوّعة التي انخرط بها القرآن في حوار مع مجموعة واسعة من مواد المصادر. وقد خلَت هذه المناقشات إلى حدٍّ كبيرٍ من لغة الاقتراض والسرقة؛ تم استبدالها بشكلٍ منعش بالتركيز على المجتمعات التاريخية المضمّنة في النصّ القرآني ونقاط الاتصال النصِّية التي تجمعها معًا وتفصل بينها. وغالبًا ما يتماشى مع هذا المنهج التركيز على التناص القرآني والإحالة الذاتية المنتشرة في بيئة طائفية أوسع»[٢].

وتُعَدّ أنجيليكا نويفرت أهم الأسماء التي تدرس القرآن وعلاقته بالكتب السابقة باعتبارها علاقة استعادة وتفسير وإعادة بناء قائم على حوار أو تفاوض مع المجتمعات الدينية، وهذا عبر اهتمامها الكبير بدراسة بنية النصّ وتركيبيته

(١) لا نتفق مع زاده في بعض الأسماء التي يذكرها باعتبارها ممثلة لهذا النمط الحواري، خصوصًا رينولدز وعمران البدوي، فعمران البدوي ينتمي للتسييق المسيحي السرياني للقرآن، كما يعدّ عمل رينولدز الأكثر بُعْدًا عن الصرامة المنهجية والوقوع في التشذِير وإهدار أصالة النصّ القرآني.

(٢) الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

وأصالته، وكذلك بربطه بالسياق التاريخي والنصِّي له، وكذلك باهتمامها الكبير بسياق الشرق الأدنى القديم المتأخر، ونظرتها لهذا العصر لا كمجرد مرحلة تاريخية تالية للعصور القديمة وسابقة على العصور الوسطى، بل كـ«عصر معرفي» ذي طبيعة خاصة تبرُز في انضوائه على عملية استعادة واسعة للمدونات الدينية والفلسفية الكبرى ضمن نقاشٍ ديني موسّع ومستمر[(١)]، وحيث يحضر الكتاب المقدّس في هذا العصر وَفقًا لها عبر عدد واسع من الأشكال، وحيث تقوم النصوص المقدّسة ضمن الفضاء المعرفي لهذا العصر على إعادة تفسير ذاتها باستمرار ضمن انشغالات الأمم (الطوائف) المؤمنة المتحلقة حول الكتب المقدسة.

وتَعتبر نويفرت أنّ السورة القرآنية تمثّل وحدة قرآنية أدبية فريدة؛ لذا فإنها تستخدمها كوحدة مركزية في التحليل، وتربط نويفرت القرآن بسياق الأمة المؤمنة، وبسياق المخاطَبين، حيث تفترض كون القرآن يُمَثِّل حوارًا وتفاوضًا مستمرًّا مع المخاطبين به وتوقعاتهم ورؤاهم.

(١) مفهوم العصور القديمة المتأخرة يعود لبيتر براون في كتابه الشهير (عصر البلاغة)، وهو مصطلح يصف الفترة ما بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين تقريبًا، وتختلف رؤية نويفرت لهذا العصر، حيث لا تنظر له كعصر تاريخي لاحق للعصور القديمة وسابق على العصور الوسيطة، بل يمثّل وَفقًا لها عصرًا معرفيًّا ذا ملامح خاصة. انظر: قراءة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

في هذا السياق فإنّ نويفرت لا تقرأ علاقة القرآن بالكتب السابقة باعتبارها نَسْخًا أو تعديلًا للكتب السابقة، ولا تأتي محاولتها لقراءة القرآن في سياق هذه النصوص بحثًا عن أصلٍ كتابيّ ما مخفي في طيات القرآن، بل إنها تَعتبر أنّ هذه «النصوص الضمنية»[١] sub- texts داخل القرآن، مَثَّلَت فضاءً للتواصل والخطاب مع المخاطبين بالقرآن؛ حيث تُبرِز المفاهيم الكتابية والقصص الكتابي بنسخته القرآنية الخاصّة منطقًا قرآنيًّا أصيلًا واعيًا بموقعه الخاصّ ضمن أو تجاه الرؤى التي تقدّمها هذه الكتب والفلسفات، كما تكشف وَفقًا لها عن حدود ودور ووظيفة وسلطة هذه الشخصيات والموضوعات الكتابية في القرآن وَفق رؤيته الخاصّة ووَفق تمرحلاته في تاريخ الأمّة[٢].

ونستطيع القول بأنّ هذه الصيغة التفسيرية والاستعادية والتضمينية -حيث يحضر الكتاب المقدس كـ sub text- كإطار للعلاقة بين القرآن والنصوص

(١) النصّ الضمني هو عبارة عن نصّ يوجد داخل نصّ أوسع ويُشَكِّل أحد عناصر بناء هذا النصّ، لكن لا تتم الإشارة لهذا بالضرورة داخل النصّ، ولا يظهر للقارئ مباشرة بل يحتاج لتحليل لاستكشافه.

(٢) يظهر هذا في تجاوز نويفرت تفسير الاختلاف بين القرآن والكتاب المقدس باعتباره خطأ محمديًّا كما هو الحال في كتابات جيجر وشباير وموير وكتابات المرحلة الكلاسيكية بشكل عام، حيث تفترض في تناول تنسيب القرآن مريم لعمران أن الأمر لا يتعلق بخلط بين مريم أم المسيح ومريم أخت موسى وهارون، بل تفترض وجود علاقة تأويلية تتمثل في الاستدعاء التيبولوجي لمريم أخت موسى وهارون في وصف مريم أم المسيح. راجع: مريم وعيسى، موازنة الآباء التوارتيين، قراءة جديدة لسورة مريم في ضوء سورة آل عمران (الآيات ١-٦٢)، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

السابقة -في مقابل السرقة والانتحال-، وكذلك الصيغة الحوارية أو التفاوضية كإطار للعلاقة مع مجتمعات الشرق الأدنى الدينية -في مقابل اعتبار المجتمع المسلم الأول ظلًّا أو إسقاطًا متأخرًا من خيال الرواة-، تُمثِّل عمل بعض هؤلاء الباحثين المذكورين في حديث زاده وغيرهم، وإن لم تكن بالضرورة بنفس التعقيد داخل رؤية نويفرت الخاصّة، إلا أنّ مبادئ أساسية مثل أصالة النصّ واستقلال رؤيته واعتماد المنظور الحواري والتناصي في فهم علاقته بالنصوص الأخرى وبالمجتمعات الدينية في سياقه تُعَدّ منطلقًا أساسيًّا لاشتغال هؤلاء الباحثين ضمن هذا المسار -بدرجاتٍ متفاوتة-.

ب) تدوين القرآن:

كما أسلفنا فإنّ مساحة تاريخ تدوين القرآن هي مساحة مركزية للعمل الغربي على القرآن منذ مرحلته الكلاسيكية، إلا أنّ هذه الدراسة لتاريخ النصّ قد خضعت لتغير كبير في السياق المعاصر بسبب التغير الذي وصفنا في طبيعة المنهجيات المستخدمة والمصادر المتاحة للباحثين حول حقبة تاريخ الإسلام المبكّر أو حقبة الشرق الأدنى القديم الديني والنصّي.

ونستطيع الحديث عن أربعة مسارات رئيسة شهدها هذا الاشتغال المعاصر حول تاريخ تدوين القرآن:

المسار الأول: التشكيك في تاريخ اعتماد نسخة قياسية/ معتمدة من القرآن:

وقد تشكّل هذا المسار نتيجة التشكيك التنقيحي في المصادر الإسلامية واعتبار أنها غير موثوقة تاريخيًّا، وهذه المصادر هي التي بنى عليها وبشكلٍ كبيرٍ نولدكه وبلاشير وكازانوفا وجيفري وغيرهم رؤيتهم لتاريخ القرآن، سواءٌ بالتماشي مع السردية التقليدية حول جَمْع ونَشْر القرآن في نسخة قياسية ملزمة (مصحف إمام) في عهد عثمان، أو برفض هذه السردية، أو قبول سردية مُعَدَّلة عن نصٍّ ظلّ منفتحًا على الإضافة إلى عهد الحجّاج، أي: ما أسماه سيناي «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ»، إلا أنّ التشكيك في هذه المصادر أدّى لظهور رؤى مغايرة تمامًا عن تاريخ تدوين القرآن، ربما أشهر هذه النظريات هما نظريّتَا وانسبرو وبورتون.

تعود نظرية وانسبرو بعملية إصدار نسخة قياسية معتمدة من القرآن إلى القرن الثالث تقريبًا، وهي تَعتبر أنّ القرآن في البداية لم يكن أكثر من مجموعة نصوص منعزلة أو أقول نبوية معزولة prophetic logia، تم جمعها لاحقًا وتنقيحها بشكلٍ متدرِّج على مدى قرنين، تم هذا في وسط ديني طائفي يهودي ومسيحي مناهض للتثليث على الأغلب، وهذا يعود بالطبع لتطبيق مناهج (نقد الشكل) على القرآن، والتي تكشف وَفقًا له عن أن بنية القرآن «والتي تتميّز بجمعها بين التقاليد المختلفة لا تشير إلى عمل نفّذه رجلٌ واحد أو فريقٌ من

الرجال، بل هي نتاج تطوّر عضوي من أصل قوامه مرويات متفرّقة خلال فترة طويلة من النقل الشفوي»[(١)]، وكذلك يعود هذا الطرح إلى التأثُّر بما كشفت عنه مخطوطات قمران من مسار لتشكّل الكتاب العبري المقدّس، حيث اعتبر أن مرويات جمع القرآن هي مرويات لاحقة على غرار المرويات الحاخامية عن الكتاب المقدّس الأصلي، وهذا الأثر لتاريخ الكتاب المقدّس العبري ومسار تشكُّله على رؤية وانسبرو لتاريخ تدوين القرآن لاحظه وانتقده الكثير من الباحثين، إلا أنه وفي العموم فإنّ فرضية وانسبرو لم تَعُد مقبولة في هذه النقطة تحديدًا، حيث يملك الباحثون من المخطوطات ما يرجِّح العكس ويتوافق مع السردية التقليدية للمسلمين عن مصحف «مجموع ومُلْزِم وقياسي/ إمام» في القرن السابع، إلا أنّ ثمة بعض الباحثين المعاصرين مثل سيناي ومع قبولهم بنتائج المخطوطات في عزو (المصحف المجرد) القياسي لعصر عثمان، إلا أنهم يتفقون مع فرضية وانسبرو حول ظهور (سلطة النصّ)؛ حيث يميلون لكون القرآن لم يتحوّل إلى (canon) ، أي: نصّ تشريعي مقدّس ومعتمد إلا في القرن الثالث.

(١) جمع القرآن، إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، ص٣١.

تقف أطروحة بورتون على النقيض من أطروحة وانسبرو، حيث يَعتبر أنّ النصّ قد جُمِع كاملًا وحُرِّر وظهرَتْ نُسخته المعتمدة في عهد النبوّة ذاته، ومِثل شاخت ووانسبرو يَعتبر بورتون أنّ الجدالات الفقهية اللاحقة كان لها أثرٌ في عملية بناء تاريخ القرآن مع ظهوره كسلطة في القرون اللاحقة، ومن هنا يَعتبر بورتون أنّ الحديث اللاحق حول الجمع وكذلك حول القراءات القرآنية ليس إلا محاولة لشرعنة الخلافات الفقهية، والتي لم يكن لها أن تترسّخ إلا بافتراض وجود سند قرآني، ولمّا لم يَعُد هذا السند قائمًا في المصحف الحالي، تم تزييف عملية تنقيح عثمانية سابقة هي المسؤولة عن ضياع هذه القراءات[١]!

المسار الثاني: إعادة بناء المصادر:

في مقابل هذا المسار، نشأ مسار جديد يخالف هذا الرفض المبدئي والمجاني للمدونة التراثية الإسلامية، واعتبر أن عملية اللّفْظ هذه ليست دقيقة من الناحية المنهجية التأريخية، حيث يتركّز عمل المؤرّخ بالأساس في ضرورة بحث أصالة وموثوقية المدونات من أجلِ إثبات أو نفي موثوقيتها ومن أجل تحديد إطار لإمكان الاستفادة منها.

(١) جمع القرآن، إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، ص٣٣.

وقد حاول بعض الباحثين أن يقدّموا رؤية مغايرة لهذه الرؤية، تقوم على إعادة دراسة المصادر الإسلامية لامتحان مدى موثوقيتها من عدمه، على رأس هؤلاء غريغور شولر وهارالد موتسكي.

يدرس شولر بالأساس عمليات التدوين في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام، والعلاقة بين الكتابة والشفاهة، وطبيعة نقل الشِّعْر والأحاديث والقرآن، وطبيعة تدوين المعارف والعلوم الإسلامية، وعبر المقارنة بين عملية تدوين القرآن وعملية تدوين السنّة من حيث دوافعها وعوائقها وآليتها، يعتبر شولر أنّ جمع القرآن قد مثّل النموذج لعملية تدوين العلوم الإسلامية لاحقًا[١].

كما حاول شولر دراسة السردية الإسلامية التقليدية حول الجمع، بكلّ مراحله، البَكريّ والعثماني ثم التحرير الحَجّاجي/ المرواني، ومن خلال المقارنة بين المرويات، توصّل شولر إلى كون المرويات الإسلامية في المدونات التراثية تحمل بالأساس (نواة صلبة/ أصيلة/ صحيحة) من المرويات، حتى لو أنّ بعض تفاصيل هذه السردية غير دقيق وَفقًا له، إلا أن مهمة المؤرخ وَفقًا له، هي محاولة الوصول لهذه (النواة الأصيلة genuine core) والاعتماد عليها كأساس لبناء سردية موثوقة حول تاريخ القرآن.

(١) جمع القرآن كعمل مدون، هل يمثل براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية؟ غريغور شولر، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير.

كذلك درَس موتسكي مرويات جمعِ القرآن، ودراسته لها جاءت على غرار منهجية شاخت في نظريته الشهيرة (نظرية المدار)، إلا أنّ موتسكي وحين طبّق هذه المنهجية على مرويات جمعِ القرآن ومع استفادته من جونيبول ودراساته حول الإسناد، وجد أنّ الحديث عن تأخُّرها إلى حقبة البخاري -كما افترض منجانا سابقًا- غير دقيق، وأنها تعود إلى ما قبل ذلك -إلى عهد الزهري-، مما يعني أن الرؤية الاستشراقية القائمة على طرح شاخت حول الأحاديث والتي مدّت هذه الرؤية على استقامة أكبر مع التنقيحيين لتضع تاريخ المرويات في زمانٍ متأخّر، تجاهلَتْ كمية المصادر الجديدة المكتشفة والتي تُبرِز كون الكتابة والتدوين لم يتأخرَا إلى هذا الحدّ.

فدراسات شولر وموتسكي تكشف عن كون النظريات الغربية حول تأخُّر تدوين المدونات الإسلامية في الحديث والسيرة هي نظريات غير دقيقة، كما تكشف عن ضرورة تطوير منهجيات أكثر دِقّة في بحث ودراسة المنهجيات الإسلامية والتراثية وتقييم موثوقيتها، كذلك تكشف ضرورة الالتفات للمكتشفات الحديثة من مصادر مبكّرة، كما أنها وتحديدًا في مسألة جمع القرآن تُبرِز إمكان الاستفادة من المرويات الإسلامية في بناء سردية موثوقة حول تاريخ هذا الحدث.

المسار الثالث: دراسة المخطوطات:

وقد خرج هذا المسار عن التشكيك التنقيحي (المسار الأول) وكذلك عن الردّ المنهجي عليه (المسار الثاني)، وهذا عبر دراسة تاريخ هذه المرحلة عن طريق المخطوطات، ورغم أن هذا يبدو تماشيًا مع الرؤية التنقيحية المنهجية حيث ينطلق لبناء تاريخ القرآن على الأدلة الأركيولوجية بدلًا عن المدونات التاريخية التي خضعت للنقد والتشكيك، إلا أنّ هذه الدراسة لم يكن لها ذات التحفُّز تجاه المرويات الإسلامية والذي أدّى لتجاهل بعض التنقيحيين لأدلة واضحة قدّمتها المخطوطات بالفعل[(١)].

ومثّلت مخطوطات صنعاء إحدى أهم مساحات الدراسة المعاصرة لهذا المسار، حيث مثّل حدث إتاحتها للدراسة حدثًا مهمًّا وتهافَت الباحثون على دراستها ومحاولة الوصول عبرها لتأريخ أكثر دقّة لتاريخ المصحف، مِثل جودارزي وصادقي وفان بوتين، وتعدّ أهم هذه المخطوطات التي اهتم بها الدارسون هي طرس صنعاء ١، حيث اهتم الباحثون بدراسة الكتابة السفلية والعلوية للطرس في محاولة بناء تاريخ تدوين القرآن وتاريخ نشأة (النسخة القياسية/ المصحف الإمام).

---

(١) على سبيل المثال ما يذكره موتسكي حول تجاهل وانسبرو لبعض الأدلة التي تناقض نظريته، انظر: تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٣.

وفي هذا السياق انطلق كذلك عددٌ من المشاريع لاستئناف هذا المشروع المؤجَّل، حيث بناء «نسخة نقدية من النصّ»، على رأسها مشروع كوربس كوارنيكوم، وهذا المشروع اعتمد كذلك على مخطوطات برجستراسر والتي كانت بحوزة أنطون شبيتلر وآلتْ إلى نويفرت[١].

وفي سياق ذات الجهود نجد مشروع أماري الذي نشر أجزاءً من مصحف Parisiono- Petropolitanus، والذي يضم أربع مجموعات: مجموعة الورقات المحفوظة في المكتبة الوطنية الباريسية، ومخطوط المكتبة الوطنية الروسية في سانت بطرسبرج، ومخطوط مكتبة الفاتيكان، ومجموعة نادر داود خليلي للفن في لندن، تصل إلى ٩٨ ورقة تضمّ حوالي ٤٥٪ من المصحف، والتي درسها تفصيلًا فرنسوا ديروش وسيرجيو نوسيدا، سواء خطوطها أو تاريخ كتابتها والذي يعود إلى القرن الأول الهجري[٢].

ولا يتوقف الأمر على المخطوطات وحدها، بل توسّع الاهتمام ليشمل كذلك كلّ الأدلة الأثرية المتاحة، مثل النقوش والعملات، من هنا نفهم هذا

(١) ثلاث محاضرات حول القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٨.

(٢) مصاحف الأمويين، نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة، فرنسوا ديروش، ترجمة: د/ حسام صبري، مركز نهوض، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠٢٣، ص٥٧- ٥٨، وفي مقدمة الكتاب يسرد ديروش بشكل سريع تاريخ دراسة المخطوطات في الدراسات القرآنية الغربية.

التوسُّع الكبير في دراسة نقوش قبة الصخرة، ودراسة شواهد القبور والنقوش على الجبال والصخور، كجزء من محاولة بناء تصوُّر حول تاريخ هذه الفترة وتاريخ اللغة العربية وتاريخ التدوين.

ولا شك أنّ هذا التطوّر الكبير في المناهج الكوديكولوجية وفي دراسة مخطوطات القرآن والأدلة الأثرية لا يمكن فهمه إلا في ضوء الخلاف الذي أثاره التشكيك التنقيحي في الأدبيات الإسلامية التقليدية وكذلك في ضوء المكتشفات الحديثة من مخطوطات قرآنية ومخطوطات إسلامية مبكّرة.

المسار الرابع: الدراسة المفاهيمية لنشأة النسخة المعتمدة من القرآن:

هذا المسار الأخير الناشئ ضمن دراسة مساحة تدوين القرآن يُعَدّ مسارًا حديثًا نسبيًّا، وهو متأثّر بشكلٍ كبيرٍ بتطبيق المناهج الأدبية والكتابية على القرآن، وينطلق من دراسة البنية المفاهيمية للقرآن كجزء من دراسة عملية جمعه في نسخة معتمدة قياسية.

فالدراسة الكلاسيكية لتاريخ القرآن ظلّت بالأساس دراسة تاريخية معتمدة على المرويات وليس على القراءة الداخلية التركيبية للنصّ؛ لذا فلم تتمّ دراسة طبيعة النصوص الدينية وعملية جمعها وعملية إصدار نسخة قياسية معتمدة ذات سلطة منها بشكلٍ نظري، وظلّت هذه المفاهيم (النصّ المعتمد- القياسي- الموحد- الجمع- التدوين- النصّ التشريعي) سواءٌ في ذاتها أو في تطبيقها على القرآن =عُرضةً للاختلاف وعدم الدقّة ضمن الدراسة الكلاسيكية،

بل كذلك ضمن بعض مساحات الدراسة المعاصرة كما يرى سيناي وآن سيلفي بواليفو والتي تُرجِع كثيرًا من التشعّب في الآراء حول تاريخ القرآن لغياب الدقّة في استخدام هذه المصطلحات.

إلا أنّ الانفتاح على الدراسات الأدبية والكتابية وكذلك تزايد الدراسات حول مخطوطات قمران، والتعرّف بصورة أدقّ على تاريخ الكتاب المقدّس العبري قبل المعتمد pre- canonical Hebrew text، أدّى لتغير في النظر لهذه المساحة بشكلٍ كبيرٍ، حيث بالأساس تم التعرّف على ثلاث مساحات رئيسة ضمن تاريخ الكتب المقدّسة، على ما وصف ريفز وفايرستون، حيث يبدأ النصّ كنصّ نبوي، ثم يتحوّل لنصّ مقدّس ذي سلطة أولية، ثم يتحوّل لاحقًا لعملية اعتماد تنتهي بإصدار لائحة من النصوص المعتمدة ذات السلطة المطلقة والتي لا تقبل الزيادة أو النقصان أو التغيير.

ومن خلال تحليل هذه المفاهيم تزامنيًّا (من داخل النصّ)، وديا كرونيًّا (في تتابعها التاريخي وصلتها بسياق الدعوة)، وتناصيًّا (تحليل علاقاتها بالكتب السابقة وبالتالي تحليل توقعات السامعين)، رأى الكثير من الباحثين كون القرآن يُبرِز وعيًا واضحًا بسلطته، والتي حدّدتها بواليفو بكونها «سلطة مطلقة، تقضي بأن نرى من الواجب اعتقاد كلّ ما يقول، وأن نُكِنّ له الاحترام المطلق»، وأنّ هذا الوعيَ (وكما ترى نويفرت، وكما أثبتت بواليفو من خلال تحليلها

للسور المكية المبكرة وإستراتيجيتها في إسناد القول) حاضرٌ -وإن لم يكن بالوضوح التام- ومنذ مرحلة مبكّرة من تاريخ القرآن المكي[1].

هذه النظرة المفاهيمية لتاريخ القرآن وتحويل عملية دراسته من عملية تاريخية صِرفة إلى عملية لا بد من أن تستحضر طبيعة القرآن وعلاقته بالكتب السابقة، ونظرته لهذه الكتب، عبر التنبه للبنية المفاهيمية التي تحضر داخله وتبرز طبيعته وتبرز طبيعة علاقته بالكتب السابقة، هي نظرة جديدة وحديثة نسبيًّا، إلا أنها تُعَبِّر عن انعطاف حقيقي في نمط مقاربة هذه القضية المهمّة، خصوصًا أنها لا تعارض الدراسة التاريخية ولا الدراسة الأركيولولجية المعتمدة على المخطوطات -بل تستفيد منها في حقيقة الأمر-، لكنها قادرة على ضبط النقاش فيها بشكلٍ نظري وفتح آفاق نظرية ومفاهيمية وتاريخية لا توجد ضمن هذه المسارات.

(١) للتوسّع، انظر: حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشورة على موقع تفسير.

٢) مساحة النصّ:

كما أسلفنا فإنّ تطبيق المنهجيات الأدبية على الكتاب المقدّس وما أدّى إليه هذا من نتائج مهمّة قد دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى تطبيق هذه المنهجيات على القرآن ذاته، في محاولةٍ للكشف عن بنيته الخاصّة، وقد تماشى هذا كما أسلفنا مع هدف عزل القرآن عن سياق التلقي بعد النقد التنقيحي لمدونات الإسلام المبكّر.

وقد نشأ في هذا السياق اتجاه منهجي جديد لدراسة القرآن، هو الاتجاه السانكروني أو التزامني والذي ينظر للقرآن في كليته كنصّ، وبرز على ساحة هذا الاتجاه عددٌ كبيرٌ من المنهجيات الأدبية والكتابية والتي تم تطبيقها على القرآن للوصول لبنيته الكلية ولبنيته الأدبية الأدنى وللعلاقات بين وحداته الأدبية[١]، وكذلك لمحاولة اكتشاف تماسكه الأدبي والتركيبي والموضوعي، والربط بين مساحاته بطرق أكثر علمية ودقة.

---

(١) يرجع بعض الباحثين نشأة هذا الاتجاه إلى فضل الرحمن مالك في كتابه: (المسائل الكبرى في القرآن)، وإيزوتسو في كتابه: (الله والإنسان في القرآن)، وفي ظنّنا يصعب دمج الدراستين ضمن تطوّر العمل الغربي على بنية القرآن، فكتاب فضل الرحمن هو محاولة لبلورة تأويلية للقرآن أكثر من كونه كتابًا في الدراسة الأدبية البنيوية للنصّ، أمّا الدراسة اللسانية البنيوية التي قدّمها إيزوتسو فإنه لا يمكن اعتبارها جزءًا من الدراسة الغربية للقرآن من الأساس. انظر:

WESTERN STUDIES OF THE QUR'ANIC NARRATIVE: from the Historical Orientation into the Literary Analysis, Munirul Ikhwan, *Al- Jami'ah*, Vol. 48, No. 2, 2010 M/ 1431 H, p: 401.

ولا شك فإنّ هذا الاتجاه يُمثِّل ثورة على الرؤية الكلاسيكية التي كانت غالبًا ما تنظر للقرآن كنصّ مفكَّك غير منتظم موضوعيًّا وأسلوبيًّا بل لا يضاهي الكتاب المقدس أسلوبًا، كما أنه صعب المقروئية، وكانت تنتهي لإعادة بنائه على أساس تاريخي يُضفِي عليه معقولية غائبة عنه!

ويمكن تقسيم هذه المدارس المعاصرة ضمن الاتجاه (التزامني) المهتم باستكشاف بنية النصّ وبشكلٍ نظري لصنفين رئيسين؛ الأول: هو المدارس التي تنطلق من المناهج الأدبية البنيوية بصفة عامة. والثاني: هو المدارس التي تنطلق من مناهج أدبية محدّدة ذات صلة وثيقة بالكتاب المقدّس ودراساته.

ويعدّ أبرز ممثل عن الصنف الأول أنجيليكا نويفرت ونيل روبنسون ومستنصر مير، حيث يتم تطبيق مناهج تحليل بنيوية وأدبية عامة في تحليل بنية القرآن التركيبية والبلاغية والأسلوبية، ويعدّ أبرز كتاب ضمن هذا الاشتغال هو كتاب: (تركيب السور المكية، ١٩٨١) لنويفرت، والذي ينطلق من التقسيم الثلاثي للسور المكية، ويَعتبر أن السورة وحدة قرآنية فريدة، ويدرس بنية هذه السور في المراحل المكية، وقد توسّعت نويفرت لاحقًا وطبّقت منهجها على بعض السور المدنية، مثل سورة آل عمران، وتَعتبر نويفرت أن السور القرآنية ذات بنية ثلاثية (مقدّمة ابتهالية أو تمجيدية، متن قصصي، خاتمة تؤكّد على أهمية الرسالة)، وأنّ السور القرآنية مِثلها مِثل القرآن يصعب قراءتها خطيًّا -على

عكس الطموح الكلاسيكي بإخضاعه لهذه البنية كما ذكرنا-، حيث يمثل القرآن وسوره عملية توسعة دائمة لبنية أساسية أو نواة أساسية.

ويعدّ أبرز ممثّل عن الصنف الثاني ميشيل كويبرس، والذي يقرأ القرآن من خلال منهج التحليل البلاغي/ منهج البلاغة الساميّة، وهذا المنهج هو حصيلة اشتغال دارسي الكتاب المقدّس لطريقة نَظْم هذا الكتاب وكيفياتها، وقد استطاع مؤخرًا رولان مينيه صوغ هذه الحصيلة في إطار منهجي متكامل، وهذا المنهج يقوم على تحليل النصوص وَفقًا لمجموعة من المبادئ الخاصّة بالبلاغة الساميّة، بذات النسق الذي استخرجه دارسو الكتاب المقدّس من خلال تحليلهم لنصوص الكتاب المقدّس. وهذه البلاغة الساميّة يرى دارسو الكتاب المقدس أنها مغايرة تمامًا في طريقة نَظْم نصوصها لذلك النمط القائم في ما يعتبرونه بالبلاغة اليونانية التي يتشكّل فيها الخطاب من (مقدّمة وعرض وخاتمة)، وتقوم هذه البلاغة الساميّة بالأصالة على مبدأ التناظر والتوازي، وتعتمد صور معيّنة من النّظم؛ كالبناء المحوري والبناء المتوازي والبناء المعكوس.

ويُشكِّل الاشتغال التزامني على النصّ فضاءً لاشتغال عددٍ من الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين مثل: سلوى العوا، ونيفين رضا، ومحمد عبد الحليم، وغيرهم، والذين قدّموا عددًا من الدراسات التي تعتمد على الموروث العربي الإسلامي وكذا الاستشراقي في استكشاف بنيات النصّ.

وتُمثِّل هذه المدرسة فضاءً مناسبًا لاشتغال الكتب التقديمية الغربية للقرآن، حيث بدأت كثير من هذه الكتابات اعتمادها على هذه المدرسة في محاولة بناء رؤية موضوعية تقديمية وتبسيطية للإسلام للقارئ الغربي، تحاول الابتعاد عن عملية الانتقاء الموضوعي الذي ساد في الكتابات الموضوعية التقديمية القديمة القليلة على ما وصفنا[١]، والفارق كما أسلفنا هو أن الكتابات التقديمية الكلاسيكية كانت منفصلة عن الحقل الذي يعتمد بالأساس على القرآن المعاد ترتيبه تاريخيًّا، في حين أنّ الكتب التقديمية في المرحلة المعاصرة مرتبطة بالحقل عن طريق الاتجاهات الأدبية في قراءة القرآن، كذلك يخضع هذا الاتجاه للمراجعة والاستشكال النقدي؛ وربما تكون ملاحظة فريدمان حول كون الدراسة البنيوية المعاصرة للقرآن هي حصر له في المعقولية الغربية المعاصرة من أهم الملاحظات النقدية على هذا الاشتغال، حيث يبرز فيها الاستمرار العميق لعملية اختزال القرآن وقولبته وعدم الانفتاح على اتساعية معناه في السياق المعاصر، بالإضافة لكثير من الرؤى النقدية التي تحاول تطوير الاشتغال المنهجي ضمن هذه المساحة[٢].

(١) الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير.

(٢) راجع: المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية المعاصرة للقرآن، والاتجاهات البحثية المتولدة عنه، طارق حجي، موقع تفسير.

٣) مساحة ما أمام القرآن:

يشهد الشكل المعاصر لمساحة «ما أمام القرآن» اختلافًا عن المرحلة الكلاسيكية بسبب تطوّر المنهجيات الأدبية والاتساع في تطبيق المنهجيات المختلفة على دراسات القرآن والتفسير، وكذلك بسبب اكتشاف بعض المخطوطات لبعض الكتابات الإسلامية المبكّرة.

فبسبب تطبيق المناهج الأدبية والكتابية على الأدبيات التفسيرية المبكّرة ومنذ وانسبرو، فقد حاول الكثير من الباحثين المعاصرين الخروج من حيِّز الدراسات الكلاسيكية للتفسير، والتي تميل للتعامل معه بشكلٍ خارجي دون تعمُّقٍ في بنيته الخاصة وفي الطبيعة الأدبية الدقيقة لبنائه ولتوظيف المصادر داخله وللعلاقة بين التخصّصات العلمية داخل تكوينه، في مقابل هذا حاولَت هذه الدراسات المعاصرة -بدايةً من دراسة نورمان كالدر حول تفسير ابن كثير[(١)]- معتمدة على تطبيق المنهجيات الأدبية أن تُقَدِّم رؤية أدقّ لهذا الحقل، تقف على أبعاده الخاصّة وطريقة بناء متونه والطبيعة الداخلية لهذه المدونات وما يفرّقها عن العلوم الإسلامية الأخرى، يتركز هذا الاهتمام بصورة كبيرة في

(١) راجع: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير، ص١٤٥.

كثير من الكتب المعاصرة حول التفسير، مثل كتاب كارين باور: (أهداف ومناهج وسياقات كتب التفسير)، والكتاب الذي حرّرته يوهانا بينك واندرياس غوركي: (تاريخ التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي، استكشاف حدود النوع/ الحقل)، والتي تهتم كثير من بحوثهما ببحث الطبيعة الخاصة لعلم التفسير والعلاقة بينه وبين العلوم الإسلامية الأخرى التي تتبدّى في طريقته الخاصّة في توظيف المرويات الحديثية والأدوات اللغوية والبيانية[١].

وفي المجمل تبدو مساحة دراسة التفسير من أكثر المساحات تأثرًا بالاهتزاز المنهجي والنظري الذي أصاب حقل الاستشراق، حيث إنّنا نجد بكلّ وضوح اتجاهًا لاستشكال وانتقاد وبحث الأُسس النظرية المنهجية للدراسة الغربية للتفسير[٢]، كما نجد محاولاتٍ حثيثةً للخروج عن الأطر النظرية والمنهجية الكلاسيكية في التعامل مع التفسير، ورغبةً في إعادة بناء هذه الدراسة

(١) انظر: عرض كتاب (أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها؛ القرون: الثاني/ الثامن- التاسع/ الخامس عشر)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتنسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير. وانظر: عرض كتاب التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي واستكشاف حدود النوع، بيتر كوبينز، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

(٢) راجع: دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة وفي الاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير.

في آفاق منهجية أوسع، حيث نجد عددًا كبيرًا من الكتب والبحوث التي تفترض طرقًا جديدة لتحقيب وتصنيف التفاسير التراثية والمعاصرة، فنجد اتجاهًا لدراسة التفسير التراثي يرفض الانحصار في التفاسير السنّية بالتوسّع في دراسة التفاسير الشيعية والصوفية، واتجاهًا في دراسة التفسير المعاصر يرفض الانحصار في تفاسير مصر وتركيا والهند، بالتوسّع في دراسة التفاسير في الصين وإفريقيا وإيران[١]، كذلك نجد اهتمامًا بالقضايا النظرية المتعلّقة بتحقيب التفاسير خصوصًا التراثية، كما نجد لدى بعض الباحثين مثل وليد صالح ويوهانا بينك وأندرياس غوركي وبيتر كوبينز وغيرهم محاولةً للخروج من

(١) تهتم الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير بالتفسير خارج مصر وتركيا والهند، فتهتم بالتفسير في الصين وإفريقيا، كما لا تُوقِف اهتمامَها عند التفاسير المكتوبة، بل تتوسع لتشمل التفاسير الشفهية، والتفاسير ضمن الخطب والدروس، ومما صدر في هذا:

Approaches to the Qur'an in Sub- Saharan Africa
Edited by Zulfikar Hirji,OUP, 2019
Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran
Edited by Alessandro Cancian, OUP, 2019
Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia, Abdullah Saeed, OUP, 2006

كذلك فالكثير من الدراسات الغربية المعاصرة تهتم بدراسة التفاسير غير السنّية، مثل التفاسير الشيعية والصوفية، ومما صدر في هذا:

Sufi Hermeneutics,
The Qur'an Commentary of Rashid al- Din Maybud, Annabel Keeler, OUP in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006
Sufi Master and Qur'an Scholar
Ab ul- Qasim al- Qushayr i and the Lata'if al- Ish ar at, Martin Nguyen, OUP, 2012
The Spirit and the Letter
Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an, Annabel Keeler and Sajjad H. Rizvi, OUP, 2016

اللفظ الموروث في الدراسة الغربية للتفسير التراثي لـ«المدونات التفسيرية الكلاسيكية»، ومن النظر الموروث للمدونات ما بعد الكلاسيكية (الوسيطة) باعتبارها مجرد تكرار، في محاولة لفهم أوسع لتاريخ التفسير!

وربما هذا الاهتزاز وهذا التحرّر المنهجي هو ما يجعل هذه المساحة هي أكثر المساحات التي تُبرِز تشغيلًا للمنهجيات الاجتماعية والأنثروبولوجية، وهو ما نتج عنه اشتغال على مساحات أوسع من التفسير المكتوب، حيث تتنامى تلك الدراسات والتصنيفات التي تدرس التفسير الشفهي وأنماط الاستدعاء الشعائري والجسدي والجمالي للقرآن كذلك، مما يعني تحوُّلَ مسألة الاهتمام بتلقّي القرآن من كونه تلقيًا تفسيريًّا فقط لكونه تلقيًا أشمل وأوسع، حيث تتمّ دراسة التفسير بما هو ممارسة أشمل من التفسير كنوع خاص في التأليف أو حقل له حدوده الخاصة[1]، وهو تغيير عميق في بنية الدراسة الاستشراقية حيث يعني هذا الخروجَ ولو قليلًا عن الولع الفيلولوجي بالنصوص الكبرى والذي ميّز هذه الدراسة منذ بداياتها.

يظهر هذا كذلك في دراسة الترجمة، والتي باتت لا تنحصر في دراسة الترجمات الأوروبية والأمريكية الكبرى والخاضعة للقيود الفيلولوجية

(١) راجع: التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات، والمصطلحات والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

الحديثة، بل أصبحت هذه الدراسة تشمل الترجمات في العالم الإسلامي غير العربي قبل الحداثة، والترجمات إلى العاميّة، وكذلك الترجمات الأوروبية والأمريكية في بدايات التعرّف على الإسلام وقبل تطوّر الاستشراق كحقل علمي.

وعلى مستوى أكثر تفصيلية من قضايا التحقيب والتصنيف والتأريخ والإشكالات النظرية العامة لدراسة التفسير، ففي ظلّ هذا الاهتمام بالنظر للتفسير وفق بنائه الخاصّ، وكذلك في ضوء تطور بحث العلاقة بين القرآن والكتب الدينية في سياق الشرق الأدنى القديم في ضوء التطورات المعاصرة التي وصفنا، فقد اهتم بعض الباحثين برصد الصِّلة بين القرآن والكتب السابقة داخل كتب التفسير، فنجد باحثين مثل وليد صالح ويونس ميرزا اهتمّا بمسألة توظيف المفسِّرين في الحقبة الكلاسيكية والوسيطة للمرويات الإسرائيلية وللكتاب المقدّس في محاولة فهم دلالة بعض الآيات، وكذلك بمحاولة تتبّع الجدل الإسلامي العلمي التفسيري حول هذه القضية في المرحلة الكلاسيكية ثم الوسيطة .

كذلك يهتم بعض الباحثين مثل جوردون نيكل بتحليل الصّلة بالكتاب المقدّس في ضوء أوسع هو علاقة المسلمين باليهود والمسيحيين في صدر الإسلام، حيث يهتم نيكل برصد هذه العلاقة وتحليلها وتحليل الأدوات المستخدمة من متديني هذا العصر للنقاش حول مرتكزاتهم العقدية الأعمق،

ويبدو تأثير وانسبرو شديدًا على أعمال مثل أعمال نيكل، حيث تنطلق من الدور الكبير الذي لعبته المدونات المبكّرة -ومنها التفسير- في تأسيس سلطة الكتاب الإسلامي داخل سردية الخلاص الكتابية، كما يظهر في كتابه الرئيس حول مقولة (التحريف) في القرآن والتفاسير.

كذلك فإنّ محاولة استخدام المكتشفات المعاصرة في تراث ما بين العهدين والتراث المتنوّع للشرق الأدنى القديم المتأخّر في فهم بعض دلالات القصص القرآني والمفاهيم القرآنية أظهرت اتجاهًا للبحث في تطوّر المعاني التفسيرية ما بين الدلالات (الأخروية) و(التاريخية)، ونجد أسماء مثل روبين وسيلفرستاين وغوركي وغيرهم ممن يكثّفون بحثهم في هذه المساحة، ورغم أنّ الانطلاق من الانفصال بين الدلالتين له عيوبه المنهجية، وكذلك فإنّ الانطلاق من فرضية تطوّر حتمي من المعنى الإسكاتولوجي للمعنى التاريخي في ضوء تطوّر التصوّرات حول المعجزات النبوية أو حول عجائبية الإسلام المبكّر كما نجد في دراسات روبين كثيرًا ما لا ينضبط مع نتائج البحث الدقيق التطبيقي على تفاسير بعض الآيات، إلا أنّ هذا المسار في البحث يتنامى بشكلٍ واضح ويستفيد بصورة كبيرة من المكتشفات الكتابية.

ولعلّ هذا يكشف مقدار التنوع والثراء الكبير الذي تشهده الدراسة الغربية المعاصرة للتفسير، إلا أنه، وكما يبدو، ورغم كلّ هذه التغيرات في مساحة الدراسة أو عمقها أو البنية المنهجية لها أو تفاصيلها، إلا أنّ معظم الدراسات

الغربية حول التفسير لا تزال تتبنّى نظريًّا وتطبيقيًّا هذا الفصل المبدئي بين «دراسات القرآن» و«دراسات التفسير»، والذي تكرّس في المرحلة الكلاسيكية كامتداد للرؤية الحداثية/ الاستشراقية للإسلام كما أسلفنا، حيث لا تميل للاهتمام بالتفسير كجزء من فهم معنى النصّ، وحين تضم هذه المساحة كأحد أبعاد النصّ، فإنّ هذا يكون بشكل تأطيري يفتقد الدقة والعمق[1]، ولا يحضر هذا الاهتمام بالتفسير كجزء من فهم دلالة النصّ إلا بشكلٍ قليل في بعض الدراسات التي كما أسلفنا تقارن بين بعض الدلالات الحاضرة في كتب التفسير والدلالة المُحصَّلة عبر تسييق النصّ في تاريخ مدونات الشرق الأدنى بشكل غالبًا ما يميل لإدانة التفاسير التقليدية التي لا تتفق مع هذه الدلالة باعتبارها تزييفًا متأخرًا يعود لأسباب (غير تفسيرية)، مما يعني استمرار تجاهل إمكان الاستفادة من هذه التفاسير على مستوى «كشف المعنى»، وتجاهل دراسة عملية بناء/ كشف المعنى داخل هذه التفاسير، واستمرار اعتبار «التفسير الإسلامي» تزييفًا وتحريفًا لقرآن يجد معناه وراءه بالأساس لا أمامه!

***

إنّ النظرَ لهذه المرحلة المعاصرة وَفق الخطاطة الثلاثية التي اتبعناها (ما قبل النصّ، النصّ، ما يخلقه النصّ أمامه)، وباستحضار طبيعة التغيرات

(١) كما في تصنيف روتليدج سالف الذِّكْر.

المنهجية والمصدرية التي حدثت منذ السبعينيات، يُبْرِز لنا نشأة الاهتمام بمساحات جديدة لم يكن مُلتفَتًا لها في سياق المرحلة الكلاسيكية، كما يُبرِز أن كلّ مساحة من هذه المساحات الثلاث باتت تشمل أكثر من طريق للبحث، يمكن النظر لهم كاستجابةٍ حينًا أو كرَدّ حينًا آخر على الأثر الذي تركته هذه التغيرات على بنية هذا الحقل، وتقترب هذه الطرق وتبتعد عن السياق الكلاسيكي في دراسة القرآن، فلا تُمَثِّل انقلابًا تامًّا عليه ولا تمثِّل كذلك مجرّد امتداد خطّي له، بل تُبْرِز العلاقة معه قدرًا لا يمكن تجاهله من التعقيد، ولعلّ هذا قد اتضح هاهنا بشكل أكبر.

ونظنّ أن هذه الأوصاف المعتادة لهذا الحقل في صورته المعاصرة بالفوضى أو في المقابل تثمين هذه المرحلة الجديدة كانعطافة منعشة، تنبع من هذه العلاقة المعقدة ذاتها بين المرحلة المعاصرة والمرحلة الكلاسيكية، وهو ما يمكن أن يفهم استعانة بمفهوم البراديغم المعرفي لتوماس كون، حيث إن هذه المرحلة المعاصرة تُبرِز بوضوح التخلخل في النموذج المعرفي الكلاسيكي لدراسة القرآن، حيث تخلخل أُسس مجمل النظريات والأُسس المنهجية للتعامل مع المصادر جعلَ من الصعب أن يستمر الحقل بذات النموذج الإرشادي، إلا أنّه في المقابل لم يتمّ تأسيس نموذج إرشادي جديد يستطيع تأطير الهموم المعرفية للحقل في سياقه المعاصر مع انفتاحه على المنهجيات المحيطة به، بل إنّ ما تم طرحه كنموذج جديد ربما واضح المعالم في التعامل

مع القرآن والإسلام المبكر ومصادره مع التنقيحيين -حيث يشمل عمل التنقيحيين غالبًا كلّ مساحات النصّ الثلاث على خلاف التزامنيين على سبيل المثال-، لا يستطيع تحقيق شروط النموذج الإرشادي، بل إن طروحات هذا الاتجاه بكلّ ما تشمله من مجانية يجعلها تفتقد المحدّدات الرئيسة للفرض العلمي الأوّلي لا لبناء نموذج علمي جديد[1] يشكل أساس ثورة معرفية! كذلك فإن الاتجاهات الأخرى في دراسة كلّ مساحة من مساحات النصّ لا تزال غير قادرة على فرض نموذج إرشادي محدد وشامل.

إنّنا نستطيع أن نرى في تلك الجدالات المستمرة بين التنقيحيين والتزامنيين أو بين دارسي السياق المسيحي والبحث عن القرآن الأصلي ودارسي بناء النصّ =محاولاتٍ مستمرةً لفرض «نموذج إرشادي» للدراسة الغربية، إلا أنّنا نستطيع القول أنه لا أحد استطاع صنع أو فرض نموذجه بعد، ولعلّ هذا الشعور بغياب النموذج وحالة الصراع بين النماذج المعاصرة هو ما يفسّر هذا الشعور العميق بالفوضى داخل هذا الحقل، وهي فوضى لا يمكن الخروج منها إلا بطرح نموذج جديد وشامل لمساحات القرآن الثلاث، وهو ما لا يبدو أنّ ملامحه تتشكّل ضمن الاشتغال المعاصر في هذا الحقل!

(١) انظر: ثلاث محاضرات حول القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٧.

وبشكل عامّ، فنستطيع القول أنّ التغير الذي أصاب الدراسات في هذه المرحلة هو تغيّر منهجي يتعلّق بالخروج من الأُفق الضيق الذي انحصرت فيه الدراسات الغربية في المرحلة الكلاسيكية، عبر التلاقح مع التطورات المنهجية خارج هذا الحقل ومحاولة استلهامها في بناء جديد للأُسس النظرية والمنهجية للحقل بشكلٍ أكثر تماسكًا وتنوعًا ودقّة، إلا أنّ الأطر العامة المعرفية الأعمق والتي تتعلّق بالمنظور العام للقرآن وبطبيعة العلاقات المفترضة بينه وبين (الأمة المسلمة) و(المعنى) لم تتغير كما اتضح معنا خصوصًا في الحديث عن «عالم ما أمام القرآن»، وصحيح أنّ ثمة محاولة للخروج من (تنصيص الشرق الإسلامي) -بكلّ أدائيته- يرجع فيما يرجع لتعدّد الأصوات الناتج عن التغيّر الديموغرافي في تركيبة الباحثين وبروز باحثين مسلمين على ساحة هذا الدرس، إلا أن هذه المحاولة لا تزال ربما غير واسعة المدى، وكذلك غير منظور لها كجزء من ضرورة تغيير المنظور العام للقرآن بكلّ أبعاده كفضاء معنى.

ولعلّ هذا يؤشر إلى الإجابة الممكنة على هذا السؤال الذي لم نطرحه بوضوح إلى الآن لكنه كامن في عملية التحقيب، ألا وهو: هل يمكن الحديث عن تقدّم حقيقي حقّقته الدراسات الغربية في دراسة القرآن عبر هذا القرن وأكثر من الاشتغال الناضج الذي عرضنا هنا لمسيرته؟ -ونحن نتحدّث هنا عن تقدّم في دراسة الظاهرة وليس مجرّد مراكمة لبعض المعارف أو الأدوات المنهجية المفيدة جزئيًّا- فنستطيع القول أن المسيرة التي سارها هذا الحقل في دراسة

القرآن هي مسيرة تخلُّص من سياجات معرفية خَلَقها هذا الحقل نفسه أو خُلِقت حوله بسبب السياقات التي نشأ داخلها: (ضيق الفيلولوجي، وأطر العزل، ووَهْم التمثيل الأدائي)، وأنّ تقدمًا حقيقيًّا في فهم القرآن مرتبط بتخليص دراسته أولًا من كلّ هذه السياجات، والنظر له كفضاء للمعنى، تمامًا كما حدث في دراسات الكتاب المقدّس منذ أواسط القرن الماضي، إنّ الإجابة على هذا التساؤل تكمن إذن في مستقبل هذه الدراسات، وتعتمد بالأساس على مدى مقدرتها على التخلّص من هذه السياجات!

القرآن بين مسلمي الغرب: مستقبل الدراسات الغربية للقرآن:

لا يمكننا سوى أنْ نلاحظ أنّ التغير الديموغرافي الحاصل في تركيبة الباحثين الغربيين -والذي أشرنا إليه منذ قليل- في طريقه لأن يفضي إلى تغييرات أوسع ربما مما عبّر عنه جوزيف لمبارد بإيجاد مواقع متعدّدة للحديث[١]، حيث إن هذا التغير قد يفضي إلى ما يمكن اعتباره تغييرًا في الحدود المؤطرة للصّلة بين الدرس الغربي والقرآن، والتي نشأت مع بداية تشكّل هذا الحقل ودمَغته بالشكل الذي نعرفه عليه، نقصد بهذه الحدود: (القرآن) و(الأمة الحية) و(المعنى)، حيث إنه وكما حاولنا أن نوضح فإنّ الدرس الغربي للقرآن انبنَى في مرحلته الكلاسيكية على عزل القرآن عن (الأمة الحية) وعن (المعنى)، عبر عزل القرآن عن مجمل تاريخه وتفسيره والمدونات الحافّة به، ورغم أن بعض الدراسات المعاصرة حول التفسير بدأت في الاهتمام بذاك المعنى الذي أنتجه المسلمون في السياق المعاصر[٢] لا فقط المعنى المنتج في السياق الوسيط المدروس كجزء من محاولة فهم الفكر الإسلامي بشكلٍ عام، مما يعني الربط

(١) تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٤.

(٢) لا نقصد الاهتمام بمدونات التفسير المعاصرة فهذا اهتمام قائم منذ المرحلة الكلاسيكية، بل نقصد الاهتمام بالجدل حول معاني بعض الآيات، على سبيل المثال نقاش غوركي الاختلافات المعاصرة حول معنى انشقاق القمر. راجع: انشقاق القمر في التفسير الحديث وفي الإنترنت، أندرياس غوركي، ترجمة: مصطفى حجازي، موقع تفسير.

بين «المعنى» و«الأمّة الحية»، إلا أن هذا لم يغيّر هذا الفصل بين القرآن والتفسير (معنى الأمّة الحية)، بل ظلّ القرآن يُدرس مستقلًّا بمناهج خاصة - وإن كانت تطورت كما رأينا في المرحلة المعاصرة- إلا في استثناءات قليلة تستلهم في فهم معناه التفاسير الكلاسيكية، مما يعني أن القرآن ظلّ منعزلًا عن معناه، إلا أن ما يشير لإمكان حدوث هذا التغيير العميق في العلاقة بين هذه الحدود هو في ظنّنا واقع وجود تفاسير قرآنية أوروبية - أمريكية في السياق المعاصر، يعدّ أبرزها وتكثيفها هو كتاب سيد حسين نصر: (القرآن: تفسير وترجمة جديدان) -حيث يشكّل الكتاب تفسيرًا كاملًا على عكس المحاولات التفسيرية الجزئية قبله مع عبد الحليم ومستنصر مير وغيرهما-، إنّ هذا الكتاب يمثّل (أزمة) حقيقية للدرس الغربي للقرآن، شبيهة بما اعتبره أنور عبد الملك (أزمة الاستشراق)[1]، حيث لأول مرة يبرز القرآن في الواقع الغربي مشتبكًا بـ«معناه» وبـ«أمّة حية» تتحرك في فضائه، أمّة لا تمثّل آخرًا بعيدًا، بل تمثّل الداخل الأوروبي ذاته، إنه معنى أوروبي - أميركي لقرآن مكتوب بالإنجليزية، ناشئ (أي المعنى) ضمن تقاليد البحث الحديثة للقرآن، لكنه في ذات الوقت يمثل مساءلة -داخلية/ خارجية- لهذه التقاليد!

(١) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٨٧.

لا يتعلّق الأمر ربما بمسألة وجود تفسير جديد «غربي» المنشأ -وإن كان هذا في ذاته أمرًا بالغ الأهمية-، بل بشكلٍ أكبر بما يفتحه هذا من تساؤلات حول مستقبل العلاقة بين دراسة القرآن وبين دراسة التفسير في السياق الغربي المعاصر، وهي المشكلة التي تنبّه لها عددٌ من الدارسين على رأسهم بيتر كوبينز، حيث يعرض كوبينز كيف أن وجود كثير من الدارِسين الغربيين للقرآن من المسلمين قد أدّى للتساؤل حول طبيعة الدراسة نفسها، وموقعها بين الموضوعية والمعيارية[١]، إنّ دارسي القرآن أو دارسي تفسيره هاهنا ليسوا مستشرقي القرن التاسع عشر الذين يعيشون تجاه موضوعهم ومجتمعهم (هامشية مزدوجة) بتعبيرات جعيط[٢]، بل يمثّلون في حقيقة الأمر نخبًا أوروبية مسلمة تحمل همومًا اجتماعية حديثة، وهم يقاربون القرآن منطلقين من كلّ هذه الهموم ويبحثون عن رؤى معيارية تمثّل أساس بلورة صورة من الإسلام مناسبة للعصر الحديث ومختلفة عن الصور الاستشراقية الكلاسيكية حول الإسلام، إلا أنّ هذه الرؤى ولأنها منتجة ضمن حدود الأكاديميا الغربية وداخلها فإنها وبشكلٍ كبيرٍ رهينة بالاشتغال أو «التفاوض» حول حدود الدراسات القرآنية الغربية، إنها تستخدم أدواتها بالضرورة ولكن تمثّل في

(1) Tafsir Studies and the Conundrum of Normativity, Pieter Coppens, Journal of Muslims in Europe 11 (20 22) 36–51.

(٢) أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٧، ص٣٩، ٤٠.

استخدامها هذا تساؤلًا عن تصورات الدراسات الغربية للقرآن وزلزلةً في العلاقات التي استقرت بين حدود هذه الظاهرة، إنها دراسة تمارس الانقطاع والتواصل وربما التردد تجاه تقليدَين؛ تجاه التقليد الإسلامي الطويل، وتجاه التقليد الغربي في دراسة القرآن.

كذلك فإنّ هذه العملية لا تتم مستقلّة، بمعنى أنها لا تقوم دومًا على جهود أفراد مستقلّين أو مجتمعين في معزل عن محيطهم، بل إنّ الجامعات والأكاديميات وكذلك الباحثين الغربيين الآخرين يجدون أنفسهم في سبيل التفاعل مع هذه الظواهر. إنّ عملية إنتاج ترجمة للقرآن على سبيل المثال لا تمثّل مجرّد تقديم ترجمة جديدة مضافة للترجمات الكثيرة ضمن سيرة «القرآن الأوروبي»، بل تعمل على محاولة إنتاج «قرآن مفسّر» جديد، مقدَّم هذه المرة لمسلمي أوروبا، غرضه -وكما يرى ساني في تناوله ترجمة بوبزين الأخيرة- تقديم «ترجمة موثوقة وسهلة للقراءة، حيث ستكون مهمّة إلى الشريحة المسلمة من المجتمع» تقاوم الفهم المتشكل من خلال «الفهم الضعيف والعدائي للقرآن» ومن خلال «الأنظمة الهامشية المنحرفة»[(١)]، أي: أنها لها دور في ضمان عدم خروج هذه الشرائح عن حدود التحديث الغربي، وأحيانًا عن

(١) عرض كتاب (ترجمة جديدة للقرآن إلى الألمانية) لهارتموت فون بوبزين، أميدو أولاليكان ساني، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

حدود الدراسة الغربية للقرآن كمنجز حداثي/ استشراقي غير مقبولٍ التفاوض حوله[١].

إنّ القرآن الذي كان يُنظر إليه ككتاب لا يحمل معنى مهم -اللهم سوى معناه العتيق أو «الأصلي»- أصبح حاضرًا بمعناه المنتج من مسلمين أو في اتجاه المسلمين، وأصبحت دراسة القرآن على الطريقة الغربية موضع تساؤل، وتحوّلت الأدوات الغربية التي عزلت القرآن عن معناه التراثي أداة لإنتاج معنى جديد معاصر عند مسلمي الغرب، إنّ القرآن الذي كان قد تحوّل لموضوع من موضوعات التاريخ عاد من جديد ليصبح «قضية معنى» لأجيال غربية المنشأ أو الحياة والتكوين العلمي!

هل يمكن اعتبار هذا سببًا أساسيًّا في هذه الجينالوجيات حول القرآن في أوروبا، هذا البحث عن تأثير القرآن الحقيقي في الفكر الأوروبي والأميركي[٢]، وفي دراسات الكتاب المقدّس والذي يظهر في مشاريع مثل (القرآن

(١) يتضح هذا في انتقادات فودج لمحرِّري كتاب (القرآن المفسر) بكونهم يتجاهلون كلّ المنجزات التاريخية النقدية التي تمّت بلورتها في سياق الدراسة الغربية للقرآن. راجع: (دراسة القرآن أم "القرآن المفسر")، بروس فودج، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

(٢) يراجع في هذا السياق: جيفرسون والقرآن، الإسلام والآباء المؤسسون، دينيس أ. سبلبيرغ، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، جداول للنشر والتوزيع، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠١٥.

الأوروبي)[١]، إننا هنا لا نتحدث عن القرآن كجزء من تاريخ أوروبا القديم المتأخر (نويفرت)، بل عن القرآن كجزء من فكر أوروبا الحديث نفسه، كجزء طالما تمّ رفْضُه وتهميشُه وإسكاتُه، لكنه يبرز للظهور بفعل هذه التغيّرات.

في هذا السياق هل يمكن الحديث عن تحوّلات عميقة في الدراسة الغربية للقرآن؟ هل يمكن القول أنّ أُسس الحقل لا المنهجية هذه المرة بل المعرفية العميقة عُرضة للاهتزاز؟ ما هو شكل الحقل بعد هذا الجدل بين مسلمين منتجين للمعنى متصلين بشكلٍ ما بالتراث -ولو على شكل التفاوض مع التقليد الخطابي بتعبيرات طلال أسد التي يستعيرها كوبينز[٢]- وبين الدارسين الغربيين المنوط بهم حماية حدود الحقل، وأحيانًا حدود العقل الغربي نفسه، بل والشكل المعاصر للحياة الغربية؟

في مقالته المطوّلة حول كتاب سيد حسين نصر قام فودج بالإشارة لهذا الانتقاد المقدَّم لمحرّري الكتاب وهو كونهم يتبعون «الفلسفة الخالدة» أكثر من

(١) القرآن الأوروبي هو مشروع بحثي يضم عددًا من الباحثين مثل (جان لوب وجون تولان وربرتو توتولي ومارثيدس غارسيا أرينال) غرضه كتابة جينالوجيا ترجمة القرآن في أوروبا، وسدّ الفجوات في المعرفة بهذا التاريخ. راجع:

The Qur'an in Europe—The European Qur'an, Jan Loop, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018), 1- 20, p:1.

(2) Tafsir Studies and the Conundrum of Normativity, Pieter Coppens, Journal of Muslims in Europe 11 (20 22) 36–51, p: 44- 47.

كونهم مسلمين تقليديين[1]، في نظر هؤلاء هذه الفلسفة تتوافق تمامًا مع التوحيدية ومع الإسلام -عبر استعادة الفلسفة الصدرائية-، مما يجعل السؤال هنا هو: هل يمثّل الكتاب وفق محرّريه قرآنًا يحاور الغرب على أرض الفلسفة والحقيقة! وبمعنى أدقّ، هل يعني ظهور مِثل هذه الكتابات نقل التساؤلات الغربية حول القرآن من أسئلة التاريخ إلى أسئلة المعنى؟

هل سينتهي الدرس الغربي للقرآن إلى الإقرار بالتموضع في (خانة مرحلية)، في جانب ومرحلة من دراسة أوسع للنصّ تنظر له كفضاء معنى وتتغيّا بلورة فهوم ثرية له؟

ربما لا يمكن إجابة هذه الأسئلة ضمن حدود هذا البحث، إلا أننا نظنّ أن الواقع الحالي للدراسة الغربية للقرآن يدفع بقوة لطرحها وربما تكشف العقود القادمة عن بعض الإجابات.

(١) انظر: (دراسة القرآن أم "القرآن المفسر")، بروس فودج، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث تقديم تحقيب لحقل الدراسات الغربية للقرآن منذ بدايته وإلى اللحظة الحالية، بهدف كشف حقلية الحقل، ثم رصد الطبيعة الخاصة لكلّ مرحلة من هذه المراحل، خصوصًا «المرحلة الكلاسيكية» التي تمثّل في ظنّنا موضع تطوّر ونضج وتشكّل هذا الحقل بشكله الذي نعرفه، كما حاولنا إلقاء الضوء على العلاقة بين المراحل التي مرّ بها حقل الدراسات الغربية للقرآن والأسباب المعرفية والمنهجية وغير المعرفية التي أدّت لتطوراته وانعطافاته، والمنطق الذي حكم تطوّره منذ مرحلته الكلاسيكية، كما حاولنا طرح بعض الأسئلة حول مصير الدراسات الغربية في ضوء التغيّرات الحادثة في الواقع العلمي الغربي فيما يتعلّق بالدراسات والتفسيرات التي يقدمها المسلمون ضمن سياق الأكاديميا الغربية.

وكما أوضحنا فإنّ حقل الدراسات الغربية للقرآن هو حقل تشكّل بصورته الناضجة المكتملة في القرن التاسع عشر بالأساس كجزء من الاستشراق بشكل عامّ، واتّسم بسمات معرفية ومنهجية في هذه الفترة أكسبته طبيعته الخاصّة، حيث تشكّل كحقل يدرس الشرق نصيًّا، عبر المناهج الفيلولوجية النقدية، وتبرز علاقته بالظاهرة التي يدرسها (القرآن) في كونها علاقة عزل وموضعة وأدائية وإعادة تشكيل، تعزل القرآن عن «الأمة» و«المعنى» -العالم الذي يخلقه أمامه-، وتتجاهل كينونتة بتفتيته لعناصر تمثّل

أصله المفترض، وتحيله من «فضاء معنى» إلى سردية تاريخية مبسطة حول الدعوة المحمدية، ووضحنا أن مرحلة تباطؤ الوتيرة التي مَرّ بها هذا الحقل وإن كانت تعود فيما تعود لأسباب سياسية وديموغرافية تتعلّق بوضع ألمانيا وأوروبا بعد الحرب الثانية، إلا أنها تعود بشكلٍ أكبر وأعمق للطبيعة المعرفية التي تشكّل بها الحقل ومجمل الأهداف التي وضعها «مؤلّفوه الخطابيون»، والتي تحقّقت بالفعل بكتابات المرحلة الكلاسيكية، وأنّ التغيّر الذي طال هذا الحقل وعودته لإثارة اهتمام الدارِسين والذي حدث في سبعينيات القرن الماضي، نتج بالأساس عن تغيّرات واسعة على مستويَي المناهج والمصادر، أدّى لضرورة اتجاه الحقل لمساءلة أُسسه النظرية والمنهجية وإعادة بنائها، إلا أنه وكما وضّحنا فإنّ الأُسس المعرفية الأعمق لهذا الحقل كحقل يجسد المعرفة الحداثية/ الاستشراقية وصلتها بالقوة والسلطة لم تتغيّر، وقد طَرَحْنا في نهاية البحث تساؤلات حول إمكان تغيّر هذا البُعد المعرفي الأعمق عبر مساءلة طريقة إدارة هذا الحقل للعلاقة بين حدوده الأساسية: «القرآن» «المعنى» «المسلمون»، في ضوء السياق الحالي، وهل بالإمكان تحوّل النقاش الغربي للقرآن لنقاش حول المعنى، بحيث تتحوّل النتاجات الكبرى لهذا الحقل لـ«التموضع المُقارَب نقديًّا» في خانة مرحلية ضمن عملية بحث موسع عن فهوم ثرية للقرآن شرقًا وغربًا؟!

المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربية:

- استعمار مصر، تيموثي ميتشل، ترجمة: بشير السباعي، أحمد حسان، مدارات للأبحاث والنشر، ط٢، القاهرة، ٢٠١٣م.
- أشكال الفهم الأكاديمي المعاصر لتماسك النصّ القرآني، أندرو ريبين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.
- الإدانة في القرآن وإنجيل متّى السرياني، عمران البدوي، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.
- الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، سوزان مارشاند، ترجمة: رضوان السيد، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٢١م.
- الاستشراق الألماني، النشوء والتأثير والمصائر، رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
- الاستشراق البريطاني في القرن العشرين، المستشرق هاملتون جب، عميد الدراسات العربية، ناصر عبد الرازق الملا جاسم، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠١٧م.
- الاستشراق الجديد، مقدمات أولية، عبد الله الوهيبي، مجلة البيان، ط١، ١٤٢٥م.

- الاستشراق في التأريخ، الإشكاليات، الدوافع، التوجهات، الاهتمامات، عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، بيروت، ٢٠١٣م.
- الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير.
- الاستشراق والدراسات القرآنية بين الأمس واليوم، رغداء محمد زيدان، موقع تفسير.
- الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، نبيل فازيو، منتدى المعارف، ط١، بيروت، ٢٠١٧م.
- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- التأويلية القرآنية: الإشكاليات المنهجية (حصيلة أوّلية)، عبد الله السيد ولد أباه، ضمن مجلة (التأويل)، العدد ٢، يونيو ٢٠١٥، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب.
- التفسير الموضوعي، سامر رشواني، الملتقى الفكري للإبداع.

- التفسير باعتباره خطابًا، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، يوهانا بينك، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب: التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: الإشكالات النظرية في الدراسة الغربية للتفسير.
- التوراة والقرآن في الفكر الاستشراقي، الاستشراق الألماني النموذجي، دراسة مقارنة، أحمد محمود هويدي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط١، القاهرة، ٢٠١٩م.
- الدراسات العربية والغربية حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، مركز تفسير.
- الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.
- السيرة النبوية، مناهج، نصوص وشروح، حياة عمامو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، بنسالم حميش، دار الشروق، ط١، القاهرة، ٢٠١١م.

- القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، دراسة تقويمية نقدية، محمود علي سرائب، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط١، العراق، ٢٠٢١م.
- القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه ، مشتاق بشير الغزالي، دار النفائس، ط١، سوريا، ٢٠٠٨م.
- القرآن خطيًّا، دراسة في الترتيب الزمني لسور القرآن في كتاب (تاريخ القرآن)، إيمانويل ستيفانيدز، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.
- القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، تحديات وأمنيات، فرد دونر، ضمن كتاب (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط١، ٢٠١٢م.
- الكتاب المقدس والقرآن، نسق أدبي واحد، ميشيل كويبرس، ترجمة: عبير عدلي، موقع تفسير.
- المستشرقون والقرآن الكريم، محمد أمين حسن بني عامر، دار الأمل للنشر والتوزيع، ط١، الأردن، ٢٠٠٤م.

- المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، عمر لطفي العالم، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١م.
- المصادر الأصلية للقرآن، سان كلير تسدال، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل، ط١، بيروت- بغداد، ٢٠١٩م.
- النقد والمجتمع، آفاق علم اجتماع النقد، بيار ف.زيما، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنّة، محمد مجتهد شبتري، ترجمة: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- انشقاق القمر في التفسير الحديث وفي الإنترنت، أندرياس غوركي، ترجمة: مصطفى حجازي، موقع تفسير.
- أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٧م.
- تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، زكاري لوكمان، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل: فريدريش شفالي، منشورات الجمل، ط١، بيروت.

- تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.
- تفاسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية للقرآن، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير)، إعداد/ قسم الترجمات بموقع تفسير، موقع تفسير.
- تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير.
- ثلاث محاضرات حول القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير.
- جاذبية الإسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥م.
- جمع القرآن كعمل مدون، هل يمثل براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية، غريغور شولر، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير.
- جمع القرآن، إعادة لتقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن ترجمات ملف (مخطوطات القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة)، موقع تفسير.

- جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، رضوان السيد، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد ١٧، ٢٠٠٧م.
- جيفرسون والقرآن، الإسلام والآباء المؤسسون، دينيس أ. سبلبيرغ، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، جداول للنشر والتوزيع، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت.
- حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشورة على موقع تفسير.
- دراسة التفسير القرآني في الحقبة الإسلامية الوسيطة والاستشراق الحديث، بروس فودج، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن كتاب (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الأول: الإشكالات النظرية للدراسة الغربية للتفسير، إعداد قسم الترجمات)، موقع تفسير.
- دراسة القرآن أم "القرآن المفسر"، بروس فودج، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.
- ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، المدى للإعلام والثقافة والفنون، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م.

- ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، القاهرة
- عرض كتاب (القرآن كنص) شتيفان فيلد، دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.
- عرض كتاب (أهداف كتب التفسير ومناهجها وسياقاتها؛ القرون: الثاني/ الثامن- التاسع/ الخامس عشر)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتنسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير
- عرض كتاب (ترجمة جديدة للقرآن إلى الألمانية) لهارتموت فون بوبزين، أميدو أولاليكان ساني، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.
- عرض كتاب التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي واستكشاف حدود النوع، بيتر كوبينز، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.
- فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، يمنى الخولي، عالم المعرفة، عدد ٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠
- في السيرة النبوية، ١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٩
- قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩

- لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: عبد السلام حيدر، منشورات الجمل، ط١، بيروت، بغداد، ٢٠٢٠
- مصاحف الأمويين، نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة، فرنسوا ديروش، ترجمة: د/ حسام صبري، مركز نهوض، ط١، بيروت-لبنان، ٢٠٢٣
- موضعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور الكلاسيكية المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.
- نقد النصّ، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٥م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Con- ‘text’- ualizing Bible in/ and/ with Qur’an, John C. Reeves.
- he Qur’an in Comparison and the Birth of ‘scriptures’, Alexander Bevilacqua and Jan Loop, journal of Qur’anic Studies 20.3 (2018).
- Humanism, Oriental Studies, and the Birth of Philology: Learning Arabic in Europe since the Sixteenth Century, Riedel, Al- cUrwa al- Wusta: Newsletter of Medievalists of the Middle East 18.2, 2006.

- New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation, Munʾim Sirry, editor, Lockwood Press, Atlanta, Georgia, 2019.
- Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu, edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Brill, 2010.
- Reflections on the History and Evolution of Western Study of the Qur'ān, from ca. 1900 to the Present, FRED M. DONNER ضمن كتاب: TRENDS AND ISSUES IN QUR'ANIC STUDIES, Munʾim Sirry, editor, Lockwood Press, Atlanta, Georgia, 2019.
- Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart منشورة ضمن كتاب: Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017
- Reflections on the State of the Art in Western Qurʾanic Studies, Devin Stewart منشورة ضمن كتاب: Islam and its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an, Carol Bakhos (ed.), Michael Cook (ed.), Oxford University Press, 2017.
- Tafsir Studies and the Conundrum of Normativity, Pieter Coppens, Journal of Muslims in Europe 11 (2022).
- The Philological Uncanny: Nineteenth- Century Jewish Readings of the Qur'an, Susannah Heschel, Journal of Qur'anic Studies 20.3 (2018).
- The Qur'aan and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship, Reuven Firestone, in Bible and Qur'aan: Essays in Scriptural Intertextuality, edited by John C. Reeves, 2004.

- The Qur’an in Europe—The European Qur’an, Jan Loop, Journal of Qur’anic Studies 20.3 (2018).
- The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies, Susannah Heschel, Colonialism and the Jews, edited by Ethan B. Katz etal. (Bloomington: Indiana University Press 2017).