القرآن الكريم في دوائر الاستشراق الأكاديمي

دراسة في الاتجاهات التفسيرية وتأثيراتها في الرأي العام الغربي

The Holy Quran in Academic Orientalist Circles A study of interpretive trends and their impact on Western public opinion

م.د. عدنان مهدي حمد

Lect. Dr. Adnan Mahdi Hamad

جامعة سامراء / كلية العلوم الإسلامية

Samarra University / College of Islamic Sciences

adnan.mah.ha@uosamrra.edu.iq

ORCID:0009-0002-2560-2043

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الاستشراق الأكاديمي، التفسير، التأويل الحداثي

Keywords: The Holy Qur'an، Academic Orientalism، Qur'anic Interpretation، Modern Hermeneutics، Da'wah Discourse.

الملخص

يتناول البحث الاتجاهات الاستشراقية الأكاديمية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم، من خلال تحليل بنيتها الفكرية ومناهجها التأويلية الحداثية، وبيان ما تنطوي عليه من اختلالات منهجية ناتجة عن فصل النص عن مرجعيته الإيمانية. ويسعى إلى تقديم مقاربة نقدية دعوية متوازنة تميّز بين غايات المستشرقين ومناهجهم، وتؤسس لخطاب قرآني عالمي واعٍ يجمع بين النقد المعرفي والحوار الحضاري.

Abstract

This study addresses contemporary academic Orientalist trends in the interpretation of the Qur’an by analyzing their intellectual foundations and modern hermeneutical approaches, and by identifying the methodological imbalances that result from separating the text from its faith-based reference framework. It seeks to present a balanced, critical daʿwah-oriented approach that distinguishes between the objectives and methodologies of Orientalists, and that establishes a globally conscious Qur’anic discourse combining epistemological critique with civilizational dialogue.

المقدمة

يعالج البحث الاستشراق الغربي المعاصر في تعامله مع القرآن الكريم، بوصفه خطابًا معرفيًا يسعى إلى إعادة قراءة النص خارج مرجعيته الإيمانية؛ مستندًا إلى مناهج تأويلية حداثية ذات خلفيات فلسفية، ويهدف إلى تفكيك هذه المناهج وبيان أوجه الخلل فيها، مع تقديم مقاربة نقدية دعوية متوازنة تميّز بين نيات المستشرقين ومناهجهم، وتسهم في بلورة خطاب قرآني عالمي واعٍ يجمع بين النقد المعرفي والانفتاح الحضاري، وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي في تناول النصوص الاستشراقية من داخلها، مع توظيف المنهج المقارن لإبراز الفروق الجوهرية بين المنظور الإسلامي والقراءات الغربية الحداثية للنص المقدس. وتتميّز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بتجاوزها التوصيف أو النقد الجزئي، إلى تأسيس مقاربة دعوية قرآنية تحليلية شاملة، تربط بين المعرفة والإيمان، وتسهم في بلورة خطاب قرآني عالمي مؤصّل ومنفتح في آن واحد.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع من كونه يسعى إلى بناء رؤيةٍ دعوية وفكريةً متوازنةً تجاه الاستشراق تجمع بين الوعي النقدي بالغايات والمناهج وبين الانفتاح على الحوار المعرفي والإنساني، كما تتجلى الأهمية في تناول الاتجاه الحداثي التأويلي في الفكر الاستشراقي بوصفه تجليًا جديدًا لمحاولات إعادة قراءة النص القرآني وفق مقولات فلسفية معاصرة، مما يستدعي مواجهة علمية ومنهجية رصينة تحفظ للنص قدسيته، وتُبرز عالمية الخطاب القرآني في مواجهة التأويلات النسبوية.

إضافة إلى ذلك، تمثل هذه الدراسة محاولةً لاقتراح مقاربةٍ دعوية إصلاحية لفهم الظاهرة وتصحيح مسار التعامل معها.

إشكالية الدراسة:

تتمثل إشكالية البحث الرئيسة في التساؤل عن: كيف يمكن بناء مقاربة دعوية نقدية لفهم الظاهرة الاستشراقية في الغرب تميّز بين النيات والمناهج، وتؤسس لخطاب قرآني عالمي يواجه التأويلات الحداثية دون انغلاق أو انفعال؟

أسئلة الدراسة:

ينبثق عن الإشكالية السابقة عدد من الأسئلة الفرعية، منها:

١- ما أبرز الاتجاهات التفسيرية في الاستشراق الأكاديمي الغربي؟

٢- ما خصائص الاتجاه الحداثي التأويلي وموقعه من الفكر الفلسفي الغربي المعاصر؟

٣- كيف يمكن التمييز بين النيات والمناهج في قراءة الاستشراق الإسلامي؟

٤- ما معالم الخطاب القرآني العالمي القادر على مواجهة الاستشراق الحداثي؟

٥- كيف يمكن تحويل النقد إلى مشروع معرفي ودعوي متكامل يسهم في تصحيح المسار؟

أهداف الدراسة:

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

١- الكشف عن البنية الفكرية والمنهجية التي يقوم عليها الاتجاه الحداثي التأويلي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة.

٢- تحليل نماذج تطبيقية من القراءات الاستشراقية الحديثة للقرآن الكريم، مع بيان وجوه الخلل المنهجي فيها.

٣- بيان الأسس الدعوية والمعرفية لبناء خطاب قرآني عالمي يتجاوز ردود الأفعال الانفعالية إلى الرؤية الاستباقية الواعية.

٤- اقتراح مقاربة عملية في التمييز بين نيات المستشرقين ومناهجهم بما يتيح فهمًا أكثر عمقًا للظاهرة.

منهج الدراسة:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي الذي يقوم على تحليل النصوص الاستشراقية ومناقشتها من داخلها، واستنباط المفاهيم الكامنة فيها، مع المزاوجة بين التحليل النصي والمقاربة الدعوية القرآنية. كما يوظّف البحث أدوات المنهج المقارن لبيان الفروق الجوهرية بين المنظور الإسلامي والقراءات الغربية الحداثية في التعامل مع النص المقدس.

هيكل الدراسة:

يتألّف البحث من مقدّمة، وثلاثة مباحث رئيسة، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع على النحو الآتي:

المقدّمة تتضمن أهمية الدراسة وأهدافها، ومشكلة الدراسة وتساؤلاتها وخطتها، ومنهج الدراسة، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: الاتجاهات التفسيرية للاستشراق الأكاديمي في الغرب.

المطلب الأول: الاتجاه التاريخي النقدي.

المطلب الثاني: الاتجاه اللغوي الفيلولوجي.

المطلب الثالث: الاتجاه الحداثي التأويلي.

المبحث الثاني: أثر هذه الاتجاهات في تشكيل الرأي العام الغربي تجاه القرآن.

المطلب الأول: أثر الدراسات التفسيرية في التعليم الغربي والمقررات الجامعية.

المطلب الثاني: أثر الدراسات التفسيرية في الإعلام والسياسات الثقافية والتشريعية.

المبحث الثالث: نحو مقاربة دعوية لفهم الظاهرة وتصحيح المسار.

المطلب الأول: ضرورة التمييز بين النيات والمناهج في التعامل مع الاستشراق.

المطلب الثاني: مقترح منهجي في بناء خطاب قرآني عالمي.

"**الخاتمة**"، وتحتوي على ما يلي:

أولًا: النتائج.

ثانيًا: التوصيات.

ثم **قائمة بالمصادر والمراجع.**

المبحث الأول:

الاتجاهات التفسيرية للاستشراق الأكاديمي في الغرب.

لم يكن الاستشراق الأكاديمي في الغرب مجرّد اهتمام علمي بالشرق فقط؛ بل هو ظاهرة فكرية متشـــابكة تنطوي على أبعادٍ معرفيةٍ وأيديولوجية متداخلة، حتى غدا حقلًا قائمًا بذاته في دراسة الشرق ونصوصه وحضارته. وقد مرّ هذا الاستشراق بتحولات منهجية ومعرفية متتابعة عكســـت تطور العقل الغربي ذاته في نظرته إلى الآخر، إذ تنوّعت اتجاهاته بتنوّع مرجعياته الفكرية ومناهجه البحثية وآليات تناوله للقرآن الكريم، ولأن فهم هذه الاتجاهات يشـــكّل مدخلًا أساسيًّا إلى إدراك طبيعة الخطاب الاستشراقي ومقاصده؛ فإنّ هذا المبحث يتناول أبرز الاتجاهات التفسيرية التي تبلورت في الفكر الاستشراقي الأكاديمي متمثلة في ثلاثة اتجاهات، وذلك لإيضاح مرتكزات كلٍّ منها وطرائق تعامله مع النصوص الدينيّة ومضامينها.

المطلب الأول: الاتجاه التاريخي النقدي:

يمثل الاتجاهُ التاريخيّ النقديّ أحدَ أبرز الملامح التي شكّلت الذهنيةَ الاستشراقية الحديثة في تعاملها مع النصّ القرآني؛ إذ يتأسّـــس هذا الاتجاه على افتراضٍ منهجيٍّ يرى أنّ فهم النصّ الدينيّ لا يتحقق إلا من خلال ربطه بسياقاته التاريخية واللغوية السابقة عليه، وأنّ الوحي –وفق هذه القراءة– ليس حدثًا متعاليًا أو خارجًا عن حركة التاريخ؛ بل هو نتاج لتراكم ثقافيٍّ ودينيٍّ سابق.

وقد كان هذا المنظورُ المنهجيّ الذي تبنّاه المستشرقون في الجامعات الغربية منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم بوابةً لتقويض فكرة المصدر الإلهي للوحي المعصوم، وتحويل النصّ القرآني إلى موضوعٍ للدراسة النقدية التاريخية شأنه شأن أيّ نصّ بشري آخر.

ومن خلال النماذج الآتية يتبيّن كيف تحوّل هذا الاتجاه التاريخيّ إلى أداةٍ فكريةٍ لإعادة تأويل النصّ القرآنيّ بما يتفق مع التصورات المادية الغربية، وكيف واجه الفكر الإسلامي –قديمًا

وحديثًا– تلك القراءات بردٍّ علميٍّ ومنهجيٍّ يُعيد الاعتبار للمصدر الإلهيّ للوحي، وللقيمة المعرفية العليا التي يحملها النصّ القرآني بوصفه خطابًا متجاوزًا للتاريخ، ومؤسِّسًا للمعنى الإنسانيّ في أفقه الكونيّ.

النموذج الأول: الحروف المقطعة وتاريخية ورقة بن نوفل:

إنّ تناول الحروف المقطّعة في مطالع السور القرآنية يمثّل أحد أكثر المداخل إشكالية في الخطاب الاستشراقي، لما يتضمّنه هذا النموذج من طابع رمزيّ غيبيّ يقف في مواجهة العقل الأداتيّ الغربيّ الذي يسعى إلى إخضاع النصوص الدينية لمنطق التفسير التاريخي، فبينما ينظر الباحث المسلم إلى الحروف المقطعة بوصفها جزءًا من البنية الإعجازية للقرآن الكريم، يستقرئها المستشرق ضمن منظومة التأثيرات السابقة على النبيّ ﷺ، في محاولة لإرجاع الوحي إلى سياق بشريّ صرف.

وقد مثّل الدكتور سهيل قاشا امتدادًا لهذا الاتجاه حين ربط بين ظاهرة الحروف المقطعة وبين شخصية ورقة بن نوفل زاعمًا أن للنصرانية أثرًا في صياغة الخطاب القرآني الأول.

ويظهر من قراءة قاشا أنّه يتبنّى ما يمكن تسميته بـ"النموذج التفسيري التاريخي الحصري"، وهو النموذج الذي يُخضِع الظواهر النصيّة للمنطق التكويني الخارجيّ، متجاهلًا البنية الداخلية للخطاب القرآني ومقتضياته البلاغية، فهو يذهب إلى أنّ الحروف المقطّعة لم تكن إلا إشارات رمزية يتداولها الأبيونيون أو نصارى مكة، وأن النبيّ محمّدًا ﷺ استلهمها من محيطه الثقافي الذي كان ورقة بن نوفل أبرز وجوهه (قاشا، ٢٠١١، ص ٢٧٤).

وهذا التفسير لا يقف عند حدود التأثر الثقافي؛ بل يتعدّاه إلى ما يشبه الادّعاء بالاشتقاق النصيّ، وكأنّ الوحي القرآني انعكاس لتجربة بشرية ماضية.

بيد أنّ هذه القراءة التاريخية تفقد صلاحيتها عندما تُخضَع للفحص الموضوعي؛ فالحروف المقطّعة من المنظور القرآني ليست رموزًا لاهوتية ولا مفاتيح سحرية؛ بل ظاهرة خطابية تتصل بإيقاع النصّ ووظيفة التحدّي البلاغي فيه، إذ بُنيت هذه الحروف على الوقف بالسكون في نطق كلّ حرف منها أبو شوفة، ٢٠٠٣، ث ١١٧).

إنّ القرآن الكريم نفسه يوجّه القارئ إلى هذه الدلالة حين يقول: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾[سورة البقرة: الآيتان ١-٢]، إذ تبدأ السورة بحروف لا معنى معجميًّا لها ثم يتبعها بتقرير يقينيّ عن الكتاب المنزل، وكأنّ الحروف المقطعة تمثّل تمهيدًا

سـيميائيًا(*) لبيان عجز الإنسـان عن الإتيان بمثل هذا الخطاب المؤلَّف من الحروف ذاتها التي يتكلّم بها البشر (آل خطاب، ٢٠١١، ص ٢٠٨).

ومن هنا فإنّ ردّها إلى سـياق بشـريّ سـابق يُفقِدها جوهرها الدلاليّ الذي ينهض على التحدي والإعجاز.

إنّ الاتجاه الاستشراقي الذي سار عليه قاشا يجد جذوره في التراث الألماني والنقد الكتابي للقرن التاسع عشر، حيث حاول نولدكه تفسير الوحي الإسلامي بمنهج "الاستمرار التاريخي"، وقد زعم نولدكه أنّ الحروف المقطعة رموز تدلّ على أسـماء كتبة الوحي أو شـعارات طائفية كانت معروفة في الجزيرة (نقرة، ١٩٨٥، ٢٣/١).

وهذه الرؤية تنطلق من فرضية مسبقة هي استحالة الوحي المتعالي، ومن ثمّ تعيد إنتاج النص القرآني ضمن أفق التجربة البشرية.

لكنّ هذه الفرضـية تنهار حين تواجه البنية القرآنية ذاتها؛ فالوحي في القرآن ليس ظاهرة تاريخية؛ بل علاقة وجودية بين المطلق والإنسـاني قائمة على التلقي والتجاوز في آن، ولذلك يقول تعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [سورة النجم: الآية ٤]، فالوحي ليس نتاج تفاعل ثقافي؛ بل فعل إلهيّ يُفرَض على الواقع ولا يُستنبط منه (النسفي، ١٩٩٨، ٣٨٩/٣).

لذلك فإنّ محاولة ردّ الحروف المقطعة إلى ورقة بن نوفل أو إلى الأبيونيين(*) تمثّل إقحامًا لآلية سـببية مادية في مجال الماورائيات، وهو ما يشـكّل مفارقة منهجية في الفكر الاستشراقي نفسه.

يمكن القول إنّ هذا الاتجاه التاريخي يعكس ما يسميه هوسرل "أزمة المعنى" (المسيري، دت، ٢٩٣/٢٠).

في الوعي الغربي الحديث، حيث تُختزَل الحقيقة في المعطى الحسـيّ والتاريخيّ، ويُلغَى البعد الترانسندنتالي(*) للظواهر.

(*) السيمياء: علم يبحث في الرموز والعلامات ودلالاتها، وفي العصور القديمة ارتبط بتحويل المعادن والسحر، ثم تطوّر ليشير إلى دراسة المعاني والإشارات في اللغة والفكر. (آن دُوزِي، ٢٠٠٠، ٢٠٠/٦).

(*)الإبيونيون: طائفة مسيحية يهودية مبكرة رأت في يسوع نبيًّا وبشرًا لا إلهًا، وتمسكت بالشريعة اليهودية، ورفضت بولس واللاهوت المسيحي اللاحق. ويقال أيضا إن الأبيونيين هم الأسينيون في مرحلة تاريخية لاحقة. (المسيري، دت، ٣٩٥/١٤).

(*)البعد الترانسندنتالي: هو المجال العقلي أو الماورائي الذي يتجاوز الخبرة الحسية المباشرة، ويبحث في الشروط الذهنية المسبقة لإمكان المعرفة والإدراك. (كانط، ١٩٦١، ٢٦/١٢).

فالاستشراق إذ يقرأ الوحي قراءة تاريخية، إنما هو يمارس نوعًا من "الردّ الاختزالي" الذي يحوّل النصّ الإلهي إلى أثر لغويّ تابع لسياق ثقافيّ، غير أنّ القرآن الكريم يتجاوز هذا التصور بإقامته علاقة جدلية بين التاريخ والتجاوز؛ فهو من جهة ينزل بلغة الناس وزمانهم، ومن جهة أخرى يخلع على تلك اللغة معنى غير تاريخيّ، أي معنى متعالٍ على الزمان والمكان، فيقول تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢ ﴾ [سورة يوسف: الآية ٢]، فالعقل هنا ليس أداة استيعاب تاريخيّ بل وسيلة تأمل في البنية المتجاوزة للخطاب الإلهي (الماتريدي، ٢٠٠٥، ١٤٥/٩).

يمكن القول إنّ قاشا ومن وافقه وقعوا في مغالطة المماثلة؛ إذ قاسوا بين التشابه اللغويّ أو الرمزيّ وبين التبعية النصيّة، فوجود رموز أو حروف في الثقافات السابقة لا يعني أنّ القرآن الكريم استعارها منها؛ بل إنّ القرآن الكريم ذاته قدّم هذه الحروف في نسق جديد قلب وظيفتها من الرمزية الغامضة إلى البيان الإعجازيّ، فالحروف التي كانت في الثقافات القديمة تُستعمل في التعمية والتقديس الغنوصيّ أصبحت في القرآن دليلًا على وضوح الخطاب وبلاغته، أي أنّ القرآن لم يتأثر بها بل أعاد تأويلها في سياق توحيديّ جديد ليخاطب بها الناس بلغة التحدّي والإعجاز.

النموذج الثاني: قصة الغرانيق وتاريخية الهوس النفسي:

تُمثِّلُ قصةُ الغرانيق إحدى أكثر النماذج التي استثمرها الاستشراق في بناء سرديّة "الوعي المأزوم للنبيّ ﷺ"، وهي السرديّة التي أراد من خلالها بعض المستشرقين –أمثال تسدال– تحويل مفهوم الوحي القرآني من كونه ظاهرةً تعالُقيّة بين المطلق والإنسان إلى ظاهرةٍ نفسيةٍ خاضعةٍ للاضطراب واللاوعي، فهؤلاء يرون أنّ النبيّ محمّدًا ﷺ لم يكن متلقّيًا للوحي الإلهي، بل كان –بحسب تعبيره– ضحيةَ "إملاء شيطانيّ" أو "انفعال نفسيّ" ناتج عن ضغط الواقع الديني والاجتماعي (تيسدال، ٢٠١٩، ص ٣٤-٣٥).

وقد استند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢ ﴾ [سورة الحج: الآية ٥٢]، زاعمًا أن الآية تُقرّ ضمنًا بتأثير الشيطان في الوحي، وأنّ ما عُرف في الرواية الإسلامية بقصة الغرانيق يُثبِت هذا الادّعاء.

غير أنّ هذه القراءة الاستشراقية لا تقوم على تحليل نصّيّ أو لغويّ دقيق بقدر ما تقوم على خلفيّة إبستمولوجيّة ترى النبوّة ضمن منظومة "التجربة الدينية" لا "الوحي الإلهي"، فالمستشرق تيسدال في كتابه مصادر الإسلام لم ينطلق من داخل النصّ؛ بل من خارجِه من

خلال فرضيةٍ عقلانيةٍ تعتبر الوحي محصلةً لتراكماتٍ ثقافيةٍ وشبهاتٍ شيطانيةٍ تُسقِط على النبيّ ﷺ حالةً من "الهوس الديني"، وهذه النزعة تمثّل ما يمكن تسميته بـــ"تاريخية الهوس النفسي"، إذ تُفرِغ الظاهرة الروحية من محتواها الميتافيزيقي وتعيد تأويلها بلغة الاضطراب النفسيّ أو الانفعال اللاواعي.

لكنّ ما أغفله تيسدال أنّ النصّ القرآني نفسه يقدّم تفسيرًا مغايرًا تمامًا للآية؛ إذ أنه لا يتحدّث عن تسرّب الشيطان إلى بنية الوحي؛ بل عن تدخّلٍ خارجيّ يحاول التشويش على التلقي الرسوليّ، ثم يأتي الفعل الإلهيّ ليُبطِل هذا التدخّل: ﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ ﴾ [سورة الحج: الآية ٥٢]، فالنسخ هنا ليس حذفًا بعد وقوع الخطأ، بل إزالة لما لم يقع في أصل التكوين (الجعبري، ١٩٨٨، ص ٧٩)، وهو وارد على ما يلقى الشيطان؛ لا على آيات الله[١]، أي إحكام النصّ في ذاته قبل أن ينفذ إليه الخلل.

وهذه تعد عملية تطهير أنطولوجيّ[*] للخطاب، يعبّر عنها القرآن بلغة الإحكام، لتبقى الحقيقة الإلهية مصونةً من أيّ أثر شيطانيّ أو بشريّ.

وقد ناقش علماء التفسير المسلمون هذه الآية بعمقٍ عقليّ ولغويّ، بعيدًا عن السرد الأسطوريّ[*] الذي تداوله بعض المحدّثين، وقد بينوا أنّ القول بأنّ النبيّ ﷺ تلا عبارة "تلك الغرانيق العُلى وإن شفاعتهن تُرتجى" لا أصل له، لأنّ النبيّ ﷺ معصومٌ من السهو والغلط في تبليغ الوحي، وأنّ المقصود بالآية هو أنّ الشيطان يُلقي الوساوس والتشويش على سمع الناس أو فهمهم، فينسخ الله ذلك بالإحكام الإلهيّ (أبو حيان الأندلسي، ٢٠٠٠، ٥٢٦/٧)؛ (القرطبي، ١٩٦٤، ٨٠/١٢)؛ (الرازي، ١٤٢٠، ١١٠/٧)؛ (ابن حزم، دت، ١٨/٤).

---

(١) يُنظر: التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب (ت بعد ١٣٩٠هـ)، دار الفكر العربي، القاهرة، ج٧، ص ٣٦٩.

(*)التطهير الأنطولوجيّ: هو تنقية الخطاب أو الفكر من الشوائب التي تُشوّه حقيقته الوجودية، بما يعبّر عن عودة المعنى إلى صفائه الأصيل المتعلّق بطبيعة الوجود وحقائقه؛ لذلك يُقال: الدليل الأنطولوجي، أي إثبات وجود الله عز وجل. (عمر، ٢٠٠٨، ١٣١/١).

(*)السرد الأسطوريّ: هو أسلوب رواية يعتمد على الحكايات الخيالية والرمزية لتفسير الظواهر أو الأحداث، ويُرضي ظمأ الجماهير إلى البطولة الخارقة وتعلّقها بالأبطال الخياليين، دون استناد إلى الوقائع التاريخية أو الحقائق العقلية. (هيكل، ١٩٩٤، ص ٢٨٦).

ومن هنا يتبيّن أنّ حكاية الغرانيق لا تقوم على أساسٍ تاريخيّ متماسك؛ إذ تُنسَب إلى مرحلةٍ مبكرة من البعثة (السنة الخامسة)، بينما سورة النجم التي يُزعم أنّ الحادثة وقعت فيها تتضمّن حديثًا عن معجزة الإسراء والمعراج، وهي واقعة متأخرة زمنيًّا عن تلك السنة.

وهذا التناقض الزمنيّ وحده يكفي لنقض الرواية، فضلًا عن تعارضها مع منطق النبوّة ذاته القائم على العصمة، يقول تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ ﴾[سورة الأعلى: الآية ٦]، وهي آية تنفي إمكان وقوع مثل ذلك الالتباس في التلقي، لأنّ الوحي في حقيقته عملية إلهية لا شعورية كاملة، لا تقبل التدخل البشري أو الشيطانيّ (المعافري، ٢٠٠٣، ٣٧٨/٤).

يمكن القول إنه لم يكن الغرض من إحياء قصة الغرانيق إثبات خطأ تاريخيّ بقدر ما هو تأصيلٌ لموقف إبستمولوجيّ يهدف إلى نزع القداسة عن الوحي وإدخاله في أفق الإنسان المقهور بالوساوس، لكنّ هذه النزعة تنطوي على مفارقةٍ إبستمولوجيّة(*) خطيرة؛ إذ تقيس المطلق بالمحدود، والعلويّ بالسفليّ، فهي تعبير عن عجز الوعي الغربيّ عن إدراك الوحي إلا بوصفه صورةً معكوسة من اللاوعي، تمامًا كما عجزت الفلسفة الوضعية عن إدراك الميتافيزيقا(*) إلا بوصفها إسقاطًا نفسيًّا. ومن هنا فإنّ "الهوس النفسي" الذي يزعمونه ليس في النبوّة؛ بل في المنهج الذي يقرأ النبوّة بعينٍ نفسيةٍ عاجزة عن إدراك ما وراء النفس.

ويتبيّن مما سبق أنّ "تاريخية الهوس النفسي" في القراءة الاستشراقية للوحي القرآني ليست إلا وجهًا من وجوه النزعة الاختزالية التي تُنكر البعد الميتافيزيقي للوجود، فبدلًا من النظر إلى النبوّة كتجربةٍ وجوديةٍ عليا، رآها المستشرقون عرضًا نفسيًّا، وبدلًا من قراءة الآية ضمن سياقها القرآنيّ، فسّروها بعينٍ شكاكةٍ لا تؤمن بالوحي. غير أنّ الرؤية القرآنية تُعيد صياغة العلاقة بين الإلهيّ والبشريّ على نحوٍ فلسفيّ متعالٍ، إذ تجعل من فعل "النسخ" و"الإحكام" نموذجًا لمعرفةٍ تحفظ للخطاب الإلهيّ صفاءه ضدّ التشويش التاريخيّ والنفسيّ.

بذلك يُعيد القرآن بناء المعنى على أسسٍ تتجاوز العقل الأداتيّ إلى العقل المؤيَّد، وتبقى قصة الغرانيق شاهدًا لا على ضعف الوحي؛ بل على عمق الفرق بين رؤية تؤمن بالتعالي ورؤيةٍ أسيرةٍ للتاريخانية(*) المغلقة.

(*)الإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يهتم بنظرية المعرفة، والمفارقةُ إبستمولوجيّة هنا تعني تناقض أو تضادّ في مجال المعرفة، ينشأ عندما تؤدي محاولة تفسير الحقيقة أو مصدرها إلى نتائج تُناقض المنطلقات العقلية أو المعرفية نفسها. (عمر، ٢٠٠٨، ١٥٣/١).

(*)الميتافيزيقا: أي: ما بعد، أو ما وراء الطبيعة. (ربيع، ١٩٨٧، ص ٢٦٦).

(*)التاريخانية: هي منهج أو رؤية تفسّر الظواهر والمعاني من خلال سياقها الزمنيّ والتاريخيّ فقط، فتجعل التاريخ المصدر الوحيد للفهم والمعيار الأوحد للحقيقة. (أبو زيد، ١٩٩٦، ص ١٠٣).

المطلب الثاني: الاتجاه اللغوي الفيلولوجي(*):

ينطلق الاتجاهُ اللغويّ الفيلولوجيّ من فرضيّةٍ ترى أنّ اللغةَ ليست وعاءً للوحي الإلهيّ فحسب؛ بل هي نتاجٌ بشريٌّ قابلٌ للتحليل والمقارنة والتطوّر عبر العصور، ومن ثمّ فإنّ دراسة القرآن –وفق هذا الاتجاه– لا تنفصل عن تتبّع أصوله اللغويّة في اللغات السامية القديمة، ومحاولة الكشف عن جذور مفرداته وتراكيبه في النصوص السابقة عليه، كالعبرية والآرامية والسريانية.

وقد ارتبط هذا المنظور ارتباطًا وثيقًا بالنزعة التاريخيّة التي سادت الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة، حيث تزاوج فيه المنهجُ المقارن مع النزعة التطوّرية ليُنتج قراءةً ترى النصَّ القرآنيّ استمرارًا لظواهر لغويّة وثقافيّة سبقت الإسلام، لا نصًّا مُوحى به يتجاوز البنية التاريخيّة للّغة. وهكذا تحوّل البحث الفيلولوجيّ –في أيدي المستشرقين– إلى أداةٍ لزعزعةِ قدسيّة النصّ عبر الإيحاء بأنّ القرآن ليس معجزةً بيانيّة متفرّدة؛ بل امتدادٌ طبيعيّ لخطابٍ أدبيٍّ عربيٍّ جاهليٍّ سابق، تمازجت فيه عناصرُ من لغاتٍ ساميّةٍ متعدّدة.

ومن خلال النماذج الآتية سيتّضح كيف سعى المستشرقون عبر أدوات التحليل الفيلولوجيّ إلى نفي أصالة النصّ القرآنيّ وردّه إلى منابع لغوية وثقافية سابقة، في مقابل جهود العلماء المسلمين الذين واجهوا تلك الطروحات بمنهجٍ علميٍّ يكشف تهافتها ويُبرز التفرد الإعجازيّ للغة القرآن الكريم.

النموذج الأول: تأثّر القرآن بالشعر القديم:

إن الادعاء بأنّ القرآن الكريم متأثّر بالشعر العربي القديم قد شكّل أحد أكثر محاولات الاستشراق خطورة على البنية الجمالية والفكرية للوحي؛ إذ لم يقف المستشرقون عند حدود المقارنة الأدبية؛ بل تجاوزوا ذلك إلى القول بالاشتقاق والتأثر، وكأنّ النصّ القرآني لم يكن إلا امتدادًا لتقاليد القول الجاهليّ، أو إعادة إنتاج لمخزون لغويّ جاهز في الوعي الجمعيّ للعرب قبل الإسلام.

ويُعدّ المستشرق كلير تس دال من أبرز من تبنّى هذا الزعم حينما ذهب إلى أنّ في القرآن الكريم صدى لأبياتٍ منسوبة إلى امرئ القيس، مدّعيًا أن بينهما تشابهًا لفظيًّا ومعنويًّا، مستدلًا بمواضع مثل قوله تعالى: ﴿ ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١ ﴾ [القمر: ١]،

(*)الفيلولوجيّ: مصطلح يعني الدراسة التاريخية المقارنة للّغات ونصوصها، لفهم تطوّر الألفاظ والمعاني وعلاقاتها بالثقافات القديمة، ويعتبر العمل الفيلولوجي أساسا لعلم اللغة ولغيره من العلوم التي تعنى بتفسير النصوص وتحليل مادتها. (حجازي، دت، ص ٣٤).

زاعمًا أنّ تلك التراكيب تكرّر ما ورد في الشـــعر الجاهلي من تعبيرات (تيســـدال، ٢٠١٩، ص ٤١)؛ كـ"دنت الساعة وانشق القمر" (الخالدي، ٢٠٠٧، ص ٥٧٣).

غير أنّ هذه المقارنة –على هشـاشـتها المنهجية– تكشـف في العمق عن أزمة تأويليّة كامنة في النظرية الاستشراقية ذاتها؛ فهي تقيس النصّ القرآني بمقاييس الأدب، متجاهلةً طبيعته الميتافيزيقية ومرجعيته الغيبية، وتتعامل مع الوحي كمنتج ثقافيّ محض، لا كخطابٍ ميتافيزيقيّ متجاوزٍ للشرط الزمانيّ.

ومن هنا يغدو الادعاء بالتأثر خلطًا بين البنية الاتصالية البشرية والخطاب الإلهيّ الذي يُعيد بناء اللغة نفســـها، لا يوظفها فحســـب، فالقرآن الكريم لم يأتِ بلغة مغايرة للعربية؛ بل أتى بالعربية نفسها وقد أُعيد ترتيب نظامها الدلالي لتصبح اللفظة القرآنية ليست محاكاة للجاهلي؛ بل نسقًا دلاليًا جديدًا يتجاوز شعرية الجاهلية إلى تأسيس "شعرية التوحيد القرآني الفريد".

والقرآن في توظيفه للغة لا يهدف إلى الزخرف البلاغيّ؛ بل إلى إحداث الأثر النفســـيّ والوجدانيّ في المتلقّي، إذ تمتاز مفرداته بقوّة التأثير ودقّة التعبير، بحيث لا يمكن اســـتبدال لفظةٍ قرآنيةٍ بأخرى دون أن يختلّ المعنى ويضـعف الإيقاع وتنحلّ البنية، ومن اليسير إدراك هذا الأثر عند قراءة النصّ القرآني، إذ تســـتوقفنا كلّ لفظة بقدرتها على الإيحاء وكأنّها تُتلى لأوّل مرّة (النبهان، ٢٠٠٥، ص ٢٧٩).

وإذا تأمّلنا مشـهدًا من قصـة يوسـف –عليه السلام– في قوله تعالى: ﴿ وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ ﴾–﴿ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ ﴾–﴿ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ﴾–﴿ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ﴾–﴿ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [يوســف: ٢٣]؛ أدركنا كيف تتضـافر الألفاظ في بناء المشـهد النفسـيّ والدراميّ في آنٍ معًا (النبهان، ٢٠٠٥، ص ٢٧٩)؛ فكلّ لفظةٍ تُحدث توتّرًا معنويًّا وصـوتيًّا يعمّق الدلالة، ويكشـف عن دقّة النظم القرآنيّ في توجيه الإحسـاس نحو لحظة الصـراع الأخلاقيّ والروحيّ، بحيث يصـبح النظم القرآنيّ نفسـه أداة التأثير، لا مجرد وسيلةٍ للسرد أو الحكاية.

وبناء عليه؛ فإن حُجّة تيســدال لا تصــمد أمام المبدأ القرآني الذي أقام التحدي البلاغي والمعرفي والذي تحدى بقوله تعالى: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [الطور: ٣٤]،﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣]. فلو كان النصّ امتدادًا للشـعر لما كان ثمّة داعٍ للتحدي، ولما عجز فطاحلة البلاغة والبيان عن مجاراته.

وهنا يتبدّى التمايز بين القول الشـــعريّ والقول القرآنيّ؛ فالأول مشـــروط بحدود الوعي البشري، والثاني متعالٍ عنها؛ الأول يعبّر عن الذات المتكلّمة، والثاني يُنشئ الذات ويعيد تعريفها في ضوء العلاقة بين الإنسان والإله والكون.

لقد كان العرب في ذروة عبقريّتهم البيانية حين نزل القرآن، فواجههم بلسانهم نفسه، لكنه أعاد تعريف قوانين اللغة؛ من قلب المألوف وأعاد بناء الإيقاع والمعنى في آنٍ واحد. وليس غريبًا أن يتّهم المشركون النبي ﷺ بما ردّده المستشرقون بعد قرون: ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴿٥﴾ ﴾[الأنبياء: ٥]، فجاء الردّ الإلهيّ قاطعًا: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ [الحاقة: ٤١]، ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ۚ ﴾ [يس: ٦٩]، وهذا النفي المزدوج (نفي التعليم ونفي الإمكان) يؤسس لبراءة النصّ القرآني من التمثّل الشعريّ، ويؤكد أنّ الخطاب الإلهيّ أتى ليُنشئ لسانًا معرفيًّا لا يُقاس بالشعر أو النثر (الشعراوي، دت، ٩١٩٥/١٥).

وقد بيّنت الدراســات اللغوية والبلاغية الحديثة أنّ ما يُنســب إلى امرئ القيس من أبياتٍ إنما هو من ظاهرة النحل الشـــعريّ التي عُرفت في القرن الثاني الهجريّ، حيث أضـــاف بعض الرواة كـــحمّاد الراوية وخلف الأحمر أبياتًا من إنشائهم ونسبوها إلى الجاهليين (السقار، دت، ص ٧٨)، بل إنّ التحليل الزمنيّ والتاريخيّ يثبت اســـتحالة وجود تلك الألفاظ القرآنية بنفس التراكيب في شـعرٍ جاهليّ سـابق؛ لأن النظام الدلالي لتلك المفردات كان مختلفًا، ولم يُعرف توظيفها بهذا المعنى إلا بعد التنزيل.

ثم إنّ الزعم بأن النبي ﷺ استلهم من الشعر لا يفسّر التحوّل البنيويّ في الخطاب القرآنيّ الذي لا يُشبه أيّ بناء لغويّ سابق، سواء في الإيقاع، أو نظام الجمل، أو تناسق الدلالات، أو التكرار البلاغي الذي يخلق إيقاعًا معنويًّا لا يطابق الأوزان الشـــعرية، فالنصّ القرآني يرفض أن يُدرج في أنساق الأجناس الأدبية؛ فلا هو شعر، ولا هو نثر مسجوع؛ بل هو "نظام ثالث"، يُعيد تعريف حدود الجمال والمعنى (مسلم، ٢٠٠٥، ص ١٣٤).

وهذا ما لم تدركه المقاربات الاســـتشـــراقية التي اعتمدت المنهج المقارن دون نظرٍ في فلسفة اللغة القرآنية ومقاصدها المعرفية.

ومن البراهين الدقيقة على فرادة النظام اللغوي القرآني ما ورد في قوله تعالى: ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ۖ ﴾[الحج: ١٩]، إذ لم يأتِ التعبير على النحو المألوف "اختصما" بل قال "اختصـــموا"، وهذا الانزياح المقصـــود في الضـــمير ليس خطأ لغويًا؛ بل اختيار بلاغيّ

يعكس دقة النظام الدلالي القرآني الذي يراعي تعدد الجماعات داخل الثنائية الجدلية، فالمثنّى في "هذان خصمان" يعبّر عن الفريقين، والضمير الجمعيّ في "اختصموا" يعبّر عن الجماعات التي يضمّها كلّ فريق، كما أوضح الرازي والألوسي (الرازي، ١٤٢٠، ٢٣/٢١٤-٢١٦)؛ (الألوسي، ١٩٩٤، ٩/١٢٧-١٢٨).

وهذه الظاهرة اللغوية وحدها تكفي لتفنيد زعم التشابه مع الشعر الذي لم يعرف هذا المستوى من التداخل البنيويّ بين العدد والدلالة.

إنّ القول بتأثّر القرآن بالشعر الجاهليّ هو في جوهره إنكارٌ لقدرة الوحي على خلق نظام لغويّ جديد؛ لكنه أيضًا يكشف عن ميلٍ استشراقيّ عميق إلى ردّ كلّ ما هو متعالٍ إلى ما هو ثقافيّ، في إطار نزعة إنسانوية تنفي الغيب وتؤنسن المقدّس.

النموذج الثاني: اقتباس مفردات القرآن من العبرية:

أورد المستشرق الفرنسي زاوي في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[سورة البقرة: الآية ٢٤٨]، أنّ لفظة "سَكِينَة" مقتبسة من العبرية "שכינה"، التي تُشير إلى حضور الله بالمعنى الروحيّ، زاعمًا أنّ النبيّ محمّد ﷺ استمدّها من التراث اليهودي الذي تسرّب إلى البيئة العربية عبر التواصل الدينيّ والثقافيّ (زاوي، ١٩٨٣، ص ٦٣).

ويُفهم من تحليل زاوي أنّ التشابه الصوتيّ بين كلمتي "سكينة" و"شخينة" ليس مجرّد توافق لغويّ عارض؛ بل دليلٌ -في زعمه- على تداخل النصّ القرآنيّ مع النصوص الإسرائيلية القديمة، وتبنّيه مفاهيمَ لاهوتيةً يهوديةً بعد إعادة صوغها في قالبٍ عربيّ جديد.

غير أنّ هذا الطرح يُغفل في جوهره الطبيعةَ الدلاليةَ الخاصة للفظة "سَكِينَة" في الاستعمال القرآنيّ، فهي لا تُعبّر عن "حضورٍ إلهيّ متجسّد" كما في التصور العبريّ (جيفري، ١٩٣٨، ص ١٧٤)؛ بل تشير إلى حالةٍ من السكون والطمأنينة التي يُلقيها الله في قلوب المؤمنين (الماتريدي، ٢٠٠٥، ٢/٢٢٥)؛ (الماوردي، دت، ١/٣١٥-٣١٦)، كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[سورة التوبة: الآية ٢٦] فالمعنى في السياق القرآنيّ متّصل بالبُعد النفسيّ الإيمانيّ، لا باللاهوت التجسيديّ الذي عُرف في الفكر الإسرائيليّ القديم (جيفري، ١٩٣٨، ص ١٧٠).

ومن ثمّ فإنّ الفارق بين الدلالتين ليس في درجة التعبير أو مصدر التأثر، بل في البنية المعرفية التي ينتمي إليها كلٌّ من النصّين؛ فـ"سكينة" القرآن تُجسّد فعلًا إلهيًّا يتنزّل على القلب

لتثبيته، بينما "شِخينة" العبرية هي تجلٍّ رمزيّ لحضور الإله في مكانٍ محدّد، وهي رؤية تجسيمية تتنافى مع التوحيد القرآنيّ الخالص (كمال، ١٩٨٠، ص ٢١٤).

إنّ الإصرار الاستشراقيّ على ردّ المفردات القرآنية إلى أصولٍ عبريّةٍ أو سريانيةٍ لا يعكس موضوعيةً علميّة بقدر ما يعكس خلفيّةً فلسفيةً تفترض وحدةَ المنابع وتُنكر الوحيَ الإلهيّ بوصفه مصدرًا متعاليًا للمعنى، فالمستشرقون –في ضوء منهجهم الفيلولوجيّ– يتعاملون مع النصّ بوصفه "وثيقة لغويّة" قابلة للتفكيك، لا "خطابًا ربّانيًّا" يتجاوز التاريخ واللغة معًا. غير أنّ التتبّع العلميّ للجذر العربيّ "س.ك.ن" يُبيّن أنّ اللفظة عربيةٌ أصيلة، متجذّرة في بنية العربية الشمالية قبل الإسلام، وتدلّ على الثبوت والقرار والطمأنينة، وهي معانٍ تنسجم تمامًا مع السياقات القرآنية المتعدّدة التي وردت فيها اللفظة، من نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا ١٨﴾[سورة الفتح: الآية ١٨] (صفية، ٢٠٠٢، ص ١٠٧–١٠٨).

وبناء على ما سبق؛ فإنّ تشابه المبنى بين "سكينة" و"شخينة" لا يُثبت علاقةَ اقتباسٍ لغويّ، لأنّ ظاهرة الإبدال بين الحروف الصفيرية كالسين والشين معروفةٌ في اللغات السامية جميعًا، ولا تقتضي التبعيّة أو النقل؛ بل لعلّ الاحتمال الأقرب لغويًّا وتاريخيًّا أنّ بعض اللغات السامية المتأخرة –ومنها العبرية– قد استمدّت اللفظة من الأصل العربيّ وطوّرتها دلاليًّا لتعبّر عن مفاهيمها اللاهوتية الخاصة، ومن هنا فإنّ محاولة زاوي ومن سار على نهجه في إرجاع "سكينة" إلى أصلٍ عبريّ إنّما تكشف عن نزعةٍ إسقاطيةٍ تقيس الدلالة القرآنية بمقاييس تراثٍ لغويٍّ مغاير، وتتجاهل الفوارق العميقة بين روح اللغتين ومنظومتيهما العقديتين.

المطلب الثالث: الاتجاه الحداثي التأويلي:

ينطلق هذا الاتجاه من فرضية مركزية مؤداها أنّ النصوص الدينية الكبرى –بما فيها القرآن الكريم– ليست معطًى متعاليًا ثابتًا؛ بل هي نصوص تاريخية تتشكّل معانيها بتفاعلها مع القارئ والسياق الثقافيّ، ومن ثمّ فإنّ مهمة المفسّر –وفق هذا المنظور– ليست الكشف عن "المعنى الإلهيّ" المتضمّن في النص؛ بل إعادة إنتاج المعنى وفق شروط الفهم المعاصر.

ومن خلال النماذج الآتية سيتبيّن كيف أن هذه النظرة الاستشراقيّة أرادت أن تردّ النصّ القرآني إلى حدود العقل الإنسانيّ ومعايير محدودة ناقصة:

النموذج الأول: تأويل عقيدة الثالوث التي نقدها القرآن:

من أوضح تطبيقات هذا الاتجاه التأويليّ ما أورده سانت كلير تيسدال في تحليله لموقف القرآن من العقيدة المسيحية؛ حيث زعم أنّ النبيّ محمّدًا ﷺ أساء فهم "عقيدة الثالوث"، وعدّها إيمانًا بثلاثة آلهة (الله، والمسيح، ومريم) مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ

﴿ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ ﴾ [سورة المائدة: الآية ١١٦]، وإلى قوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ ﴾[سورة المائدة: الآية ٧٣] (تيسدال، ٢٠١٩، ص ١٥٣).

تيسدال يرى أن النبي ﷺ تأثر بزعمٍ خاطئ عن النصارى الذين عبدوا مريم وابنها، معتبرًا أن غضبه كان نابعًا من جهل باللاهوت المسيحي الصحيح، وأن القرآن لو عرف الأناجيل القانونية لما نسب لهم هذا التصور الخاطئ (تيسدال، ٢٠١٩، ص ١٥٣-١٥٤).

إنّ هذا الطرح الحداثيّ الذي يمثله تيسدال لا يقوم على نقدٍ لغويّ أو تاريخيّ للنصّ القرآنيّ فحسب؛ بل على تأويلٍ فلسفيّ يردّ مضمون الوحي إلى دائرة الفهم الإنسانيّ المحدود، فالقرآن -في ضوء هذا الاتجاه- لا يُقرأ باعتباره "خطابًا إلهيًّا موجهًا إلى الإنسان"؛ بل بوصفه "تعبيرًا بشريًّا عن التجربة الدينية للنبيّ"، ومن ثمّ يصبح ما يُفهم منه عن العقيدة المسيحية أو اليهودية انعكاسًا للوعي المحمديّ، لا للوحي الربانيّ.

وبذلك يسعى هذا الاتجاه إلى نزع الإطلاق عن النصّ القرآنيّ، وإخضاعه لمنهج النقد التأويليّ الذي يساوي بين الوحي والشعر والفلسفة والأسطورة من حيث آلية التلقي والتعبير.

إلّا أنّ هذا المنهج -في جوهره- يعبّر عن أزمةٍ إبستمولوجيةٍ غربيةٍ في التعامل مع المقدّس؛ إذ يفترض أنّ كلّ معرفةٍ دينيةٍ لا بدّ أن تكون تأويلًا بشريًّا لا وحيًا متعاليًا، غير أنّ القرآن نفسه ينقض هذا الافتراض حين يُعلن استقلاله عن كلّ معرفةٍ بشريةٍ سابقة، فيقول: ﴿ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ ﴾ [سورة يونس: الآية ١٥]، فالوحي هنا ليس تأويلًا إنسانيًّا بل فعلًا إلهيًّا متجاوزًا للذات النبوية (السمعاني، ١٩٩٧، ٣٧١/٢).

ومن ثمّ، فإنّ ما رآه المستشرقون "سوء فهم" لعقيدة الثالوث، هو في الحقيقة "تفكيك قرآنيّ واعٍ" لمفهومٍ لاهوتيٍّ يرى في الإنسان أو في أحد مخلوقات الله جزءًا من الألوهية، وهو ما يرفضه القرآن جملةً وتفصيلًا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞ ﴾ [سورة النساء: الآية ١٧١]، فالتوحيد القرآنيّ لا ينطلق من رفضٍ انفعاليّ، كما زعم تيسدال، بل من رؤيةٍ ميتافيزيقيةٍ محكمة ترى الألوهية خالصةً لله وحده دون شريكٍ أو وسيط (ملكاوي، ١٩٨٩، ٨٩/١)؛ (ملكاوي، ١٩٨٥، ص ٢٧٦).

إذن، تسدال حين يحاول أن يظهر من خلال تفسيره سهولة فهم عقيدة الثالوث يقع في تناقض جوهري؛ إذ إن تعقيد هذه العقيدة معروف حتى لدى القساوسة أنفسهم، فكما أشار القس

بوطر أن الفهم البشـري للعقيدة الثلاثية محدود ومؤقت، ولن يكتمل إلا عند كشـف الحجاب عن الغيب، وهو ما يعني أن أي محاولة لاختزال أو تبسيط الثالوث بمعايير عقلية حديثة هي محاولة غير دقيقة وقد تؤدي إلى سوء التفسير (أبو زهرة، ١٩٦٦، ص ١٠٣).

كذلك يوضـح يوسـف بوسـت أن الأقانيم الثلاثة تتقاسـم الأعمال الإلهية بشـكل متداخل ومعقد، مما يبرز أن فهم العلاقة بين الأقانيم الثلاثة يتجاوز قدرة التحليل البشري المجرّد الرحيلي، ٢٠٠٤، ص ٣٠٦).

وبالتالي، نقد تسـدال القائل بأن القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ "أخطأ" في فهم المسـيحية أو لم يدرك وحدانية الثالوث المسـيحي يفتقد للبعد اللاهوتي العميق للعقيدة، ويخلط بين محاولة البشر المحدودة لفهم الغيب وبين حقيقة الوحي القرآني المتعالي، الذي ينتقد تصور تأليه المخلوق أو نسـب الألوهية لأي مخلوق، كما جاء في القرآن: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

فالقرآن الكريم يعرض ما يمكن للعقل البشـري أن يدركه من هذه العقيدة الثلاثية بطريقة تتوافق مع المنطق الذي يرفض تعدد الآلهة، موضـحًا أن أي تصـور لثلاثة آلهة أو مسـاواة أي مخلوق بالله هو باطل تمامًا، دون الحاجة إلى الدخول في تفاصيل لاهوتية معقدة قد تتجاوز قدرة الفهم العقلي البشري.

إن القراءة التأويلية الحداثية تكشـف –في مسـتواها العميق– عن رغبةٍ فلسـفيةٍ في نزع "القداسـة المطلقة" عن النصـوص الدينية، وإخضـاعها لمعايير الفهم الإنسـانيّ المتغيّر للخضـوع لأيدولوجيات معيّنة، وهذا المنحى يجد صـداه في الفلسـفات الحديثة التي جعلت الإنسـان مركز الوجود والمعنى، غير أنّ النصّ القرآنيّ يتحدّى هذه الرؤية حين يجعل المعنى فعلًا إلهيًّا سـابقًا على الفهم الإنسـانيّ، فيقول تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [سـورة النجم: الآية ٤] (التميمي، ٢٠٢٣، ص ٨٨)؛ (ابن العطار، ٢٠١١، ص ١٩٢).

ومن هنا يتجلّى الفارق الجوهريّ بين الرؤية القرآنية والرؤية الحداثية؛ فالأولى ترى أن الحقيقة تُمنح من العلوّ، والثانية تراها تتولّد من الداخل البشريّ المحدود.

النموذج الثاني: تأويل الآيات القرآنية بما يثبت التعارض بينها:

يمثل ريجيس بلاشير أبرز نماذج الحداثة التأويلية في الاستشراق؛ إذ أعاد قراءة القرآن وفق هرمنيوطيقا غربية ونقد الكتاب المقدس، مزاعمًا وجود "تعارض داخلي" في الآيات حول العدل الإلهي وعلاقة مشيئة الله بحرية الإنسان ومسؤوليته (بلاشير، ١٩٧٤، ص ١٤٠–١٤٤).

وقد استشهد بلاشير بالآية الكريمة: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٦﴾ ﴾[آل عمران: ٢٦]، وعدّها دليلًا على سلطة الله المطلقة في أقداره دون مراعاة لمسؤولية الإنسان الأخلاقية، ثم قارنها بالآيتين: ﴿ مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴿١٥﴾ ﴾ و ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴿١٦﴾ ﴾ [الإسراء: ١٥-١٦]، مدّعيًا أن هذه الأخيرة تُقرّر حرية الإنسان في اختيار مصيره. ومن هنا استنتج أن ثمة تناقضًا بين سلطة الله المطلقة وبين مسؤولية الإنسان الفردية، وهو ما اعتبره دليلًا على البنية "غير المنطقية" للنصّ القرآنيّ (بلاشير، ١٩٧٤، ص ١٤٠-١٤٤).

ولم يقتصر بلاشير على هذا التأويل الجدليّ فقط؛ بل تجاوز إلى محاولات لإعادة ترتيب المصحف وفق تسلسلٍ زمنيّ وتاريخيّ يراه أقرب إلى "المنطق التأويليّ"، فقام بتقديم وتأخير بعض الآيات والسور، بل أدرج عباراتٍ تفسيريةً من عنده لتوضيح ما عدّه غموضًا في النصّ، ومن أمثلة ذلك إدخاله كلمة antérieurement ("قبلًا") في الآية ﴿ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ ﴾ [الشورى: ٥٢]، زاعمًا أنّ هذا التعديل ضروريّ لإيضاح المعنى (عوض، ٢٠٠٣، ص ٥٤-٥٥).

كما حاول نقل آياتٍ من مواضعها الأصلية كإدراج الآيات (٦٢-٦٤) من سورة طه في موضع الآية (٦٠)، بدعوى "تصحيح السياق" (عوض، ٢٠٠٣، ص ٥٤-٥٥).

ويمتدّ نقد بلاشير إلى مسألة جمع القرآن وتدوينه؛ إذ رأى أن الوحي لم يكن يُدوَّن في مكة بل حُفظ في الذاكرة، وأن التدوين الجزئي بدأ فقط بعد الهجرة إلى المدينة، في سياقاتٍ "نفعية" مرتبطة بالحاجة العملية، وبذلك قسّم النصّ إلى "مهمّ" و"غير مهمّ" بحسب ما اعتقد أنه يخدم غايات النبيّ (الصنهاجي، ٢٠١٦، ص ٤٤).

كما ادّعى أنّ عملية جمع القرآن بعد وفاة النبيّ ﷺ لم تتم بطريقة علمية دقيقة، وأن الترتيب العثمانيّ للسور "مصطنع" لا يعكس التسلسل التاريخيّ للوحي، داعيًا إلى ترتيبٍ جديدٍ على غرار ما فعله نولدكه من قبله (الصنهاجي، ٢٠١٦، ص ٤٤).

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى جهود تيودور نولدكه الذي يُعدّ من أبرز روّاد المدرسة الفيلولوجية في دراسة القرآن الكريم، وأحد المؤسّسين الأوائل لما يُعرف في الدراسات الغربية

بـــ"تاريخ القرآن"، حيث تناول نولدكه النصّ القرآنيّ بوصفه نتاجًا أدبيًّا وتاريخيًّا خاضعًا للتطور اللغويّ والنفســيّ والاجتماعيّ، لا باعتباره وحيًا إلهيًّا منزّلًا، وهو ما جعله في مقدّمة من وضــعوا الأســس الأولى للمنهج النقديّ التاريخيّ في التعامل مع القرآن، وقد مثّل كتابه "تاريخ القرآن" النموذج الأوضــح لهذا التوجّه؛ إذ حاول فيه إعادة بناء المراحل المفترضــة لنشأة النصّ القرآنيّ وجمعه وترتيبه.

لقد رفض نولدكه أن يكون النبيّ محمد ﷺ قد تلقّى الوحي من الله عز وجل، ورأى في الظاهرة الوحيية ظاهرةً نفسيةً داخليةً لا صلة لها بالعالم الإلهيّ، إذ اعتبر أنّ محمدًا ﷺ لم يكن يتلقى صوتًا خارجيًّا، بل كان يسمع صوتًا داخليًّا نابعًا من أعماق نفسه، متأثرًا بمخاوفه وتأملاته الدينية (نولدكه، ٢٠١١، ١/٨٥-١٠٣).

وبهذا الفهم النفسيّ للوحي حاول نولدكه تفسير النبوّة تفسيرًا ماديًّا خالصًا، معتبرًا أن التجربة الدينية لدى النبي ﷺ إنما كانت نوعًا من الانفعال الذاتيّ الناتج عن توتر داخليّ بين الرغبة في الهداية والخوف من العقاب الإلهيّ إن لم يُبلّغ الرسالة. ويُشير في مواضع متعددة من كتابه إلى أنّ ما وصفه المسلمون بالوحي ليس إلا تعبيرًا عن هذا الصوت النفسيّ الداخليّ الذي لبسه النبيّ ثوب الرسالة (نولدكه، ٢٠١١، ١/٨٥-١٠٣).

ويمضـــي نولدكه في إنكار أصـــالة كثيرٍ من كيفيّات الوحي التي وردت في المصـــادر الإسلامية، كالتمثّل الملكيّ والاتصال الجبريليّ، معتبرًا إيّاها إضافات لاحقة أُدرجت في الروايات لتفسـير ما لا يمكن تفسـيره عقليًّا، فيرى نولدكه أنّ تنوّع أوصـاف الوحي في المصـادر -من الإلقاء، والنفث في الروع، والرؤيا، والصـــوت الخارجيّ- إنما يدلّ على تطوّرٍ في التصـــور الإســـلاميّ للوحي أكثر مما يدلّ على تنوّعٍ حقيقيّ في طرق تلقيه. وهو ما يجعله ينكر ثبوت معظم أنواع الوحي، معتبرًا أن جميعها يرجع إلى أصـل نفسـيّ واحد، هو الاضـطراب الوجدانيّ للنبيّ ﷺ الذي عبّر عنه في صورٍ رمزيةٍ متعدّدة (نولدكه، ٢٠١١، ١/٨٥-١٠٣).

ويذهب نولدكه إلى أبعد من ذلك حين يزعم أنّ النبيّ ﷺ كانت له صفة حاول المسلمون -حسب قوله- إخفاءها، وهي الخوف الشديد من الله، وأن هذا الخوف هو الذي ولّد في داخله ما ظنه وحيًا، فمصدر "الصوت الداخليّ" -بحسب تفسيره- هو القلق النفسيّ الناتج عن الشعور بالتقصير في حقّ الإله، وهو ما جعل نداءات الوحي، في نظره، انعكاسًا لخوفٍ ذاتيّ أكثر منها نداءً سماويًّا (نولدكه، ٢٠١١، ٢/٦-٣١).

وهذا يُظهر بجلاء أنّ نولدكه حاول أن يفرّغ التجربة النبوية من بعدها الغيبيّ، ليردّها إلى دائرة علم النفس الحديث كما كانت تُفهم في القرن التاسع عشر في أوروبا.

كما يرفض نولدكه –في إطار تأويله التاريخيّ– الفهم الإسلاميّ لمضمون كثيرٍ من العقائد القرآنية، فيزعم أنّ رفض القرآن المكيّ لعقيدة أن لله ابنًا لم يكن موجّهًا ضد النصارى كما هو المتبادر، بل ضدّ المشركين العرب الذين نسبوا البنات إلى الله، ويرى في ذلك "سوء فهمٍ تاريخيّ" للتوجه القرآنيّ. كما يدّعي أنّ النبيّ ﷺ في المرحلة المكيّة كان أقرب إلى اليهود والمسيحيين، متأثرًا بمعتقداتهم ورؤاهم الدينية، وأنّ خطابه في تلك المرحلة يعبّر عن نزعةٍ توحيديةٍ عامةٍ لا عن وحيٍ خاصٍّ مستقلّ. ويذهب إلى أنّ تطوّر الخطاب القرآنيّ من المكيّ إلى المدنيّ يعكس –في رأيه– تطوّرًا نفسيًّا واجتماعيًّا في شخصية النبيّ، لا مراحل تنزّل الوحي (نولدكه، ٢٠١١، ٣/٣٠–٤٠).

يمكن القول إنّ مشروع نولدكه في جوهره يسعى إلى علمنة النصّ القرآنيّ؛ أي تحويله من نصّ متعالي المصدر إلى ظاهرةٍ لغويةٍ وتاريخيةٍ قابلةٍ للتحليل الماديّ والعقليّ، منسجمةٍ مع مناهج البحث الغربيّ الحديث، غير أنّ منهجه يكشف عن موقف إبستمولوجيّ مسبق ينطلق من نفي الوحي قبل دراسته، ما يجعل نتائج بحثه انعكاسًا لمقدماته الفلسفية لا لحقائق النصّ القرآنيّ ذاته.

وبذلك يُظهر نولدكه كيف انتقلت القراءة الاستشراقية من دراسة القرآن في سياقه العربيّ والدينيّ إلى إخضاعه لمنطق العقل التاريخيّ الغربيّ، بحيث أصبح النصّ الإلهيّ في نظرهم وثيقةً بشريةً تتطوّر بتطوّر المجتمع الذي أنتجها، وهو ما يمثّل أحد الجذور المبكرة للاتجاه الحداثيّ التأويليّ الذي سعى إلى إعادة تأويل الوحي وفق منطقٍ إنسانيّ يفرّغه من طابعه الإلهيّ. ويُظهر هذا النموذج بوضوحٍ كيف يسعى الاتجاه الحداثيّ التأويليّ إلى إعادة تأويل النصّ القرآنيّ وفق منطقٍ إنسانيّ تاريخيّ يفرّغ الوحي من طابعه الإلهيّ، فبلاشير لم يكن يقرأ القرآن بوصفه نصًّا مقدّسًا متعاليًا، بل باعتباره وثيقةً بشريةً تخضع لقوانين النقد الأدبيّ والتحليل التاريخيّ. ومن ثمّ كان تعامله مع "التعارض الظاهريّ" بين الآيات تعبيرًا عن موقفٍ فلسفيّ لا عن قراءةٍ لغويةٍ موضوعية؛ إذ ينطلق من فرضية أنّ النصّ الإلهيّ لا يمكن أن يكون متّسقًا منطقيًّا إلا إذا خضع لشروط العقل الإنسانيّ ومقولاته.

لكنّ القرآن الكريم ينقض هذا المنطق من أساسه حين يقرر وحدة الفاعلية الإلهية ومسؤولية الإنسان في آنٍ واحدٍ، فيقول: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، فالقرآن الكريم لا يرى بين المشيئة الإلهية والحرية الإنسانية تناقضًا، بل علاقة تكامل في نظامٍ ميتافيزيقيّ محكمٍ يتجاوز الثنائية التي فرضها العقل الغربيّ بين "القدر" و"الاختيار" (أبو العز الدمشقي، ١٩٩٠، ١/٣٢٤–٣٢٥)؛ (الباقلاني، ٢٠٠١، ٢/٦٨٢–٦٨٣).

ومن ثمّ فإنّ ما اعتبره بلاشير "تعارضًا" إنما هو مظهر من مظاهر التكامل القرآنيّ بين علم الله الشامل وإرادة الإنسان الحرة في نطاق هذا العلم.

المبحث الثاني

أثر هذه الاتجاهات في تشكيل الرأي العام الغربي تجاه القرآن.

تجاوز تأثير الاتجاهات التفسيرية للاستشراق الحدود النظرية إلى ميدان الوعي العام الغربي، إذ لم تعد تلك الدراسات مجرّد اشتغالٍ علميّ على النص القرآني فقط؛ بل تحوّلت إلى فاعلٍ إبستمولوجي يسهم في تشكيل صورة القرآن الكريم ضمن أفق الإدراك الغربي الحديث، فالقراءة الأكاديمية هنا ليست ممارسة معرفية معزولة؛ وإنما هي جزء من شبكة إنتاج المعنى التي تتداخل فيها المعرفة والسلطة والتعليم والإعلام، لتكوّن معًا في النهاية بنية الخطاب الغربي حول الإسلام. ومن ثمّ يهدف هذا المبحث إلى استقصاء تمظهرات هذا الأثر ورصد انتقاله من حيز التنظير الأكاديمي إلى مجال الفعل الثقافي والسياسي والاجتماعي الواقعي.

المطلب الأول: أثر الدراسات التفسيرية في التعليم الغربي والمقررات الجامعية:

القرن التاسع عشر يمثل المنعطفَ الأبرز في تاريخ الدراسات الاستشراقية؛ إذ ارتبط تطوّرها المؤسسيّ والمعرفيّ بمرحلة الهيمنة الأوروبية على الشرق، فقد تزامن توسّع النفوذ العسكري والسياسي الغربي مع صعود مؤسسات أكاديمية متخصّصة في دراسة اللغات الشرقية والنصوص الإسلامية، ومنها النصّ القرآني الذي أصبح في صميم المنظومة التعليمية الغربية، لا سيما في أقسام اللاهوت واللغات السامية والتاريخ المقارن للأديان.

وقد مهّد هذا الاندماج الأكاديمي الطريق لظهور خطاب استشراقيّ جديد يرى في تفسير القرآن مجالًا للبحث الفيلولوجيّ والتاريخيّ أكثر من كونه ميدانًا للتجربة الدينية والوحي الإلهي، وفيما يلي بيان ذلك مفصلًا.

كانت الموجة الأولى من النشاط الاستشراقي ذات طابع مؤسسيّ منظم تمثّل في إنشاء الجمعيات والمجامع العلمية مثل جمعية باتافيا عام ١٧٨١، والجمعية الملكية الآسيوية، والجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية. أما الموجة الثانية فشهدت عقد مؤتمرات عالمية للمستشرقين، كان أولها في باريس سنة ١٨٧٣، ثم تتابعت حتى عام ١٩١٢ في فيينا، بحضور شخصيات أكاديمية وسياسية بارزة. وقد ارتبطت هذه المؤتمرات بمعارض ضخمة للمخطوطات والكتب الشرقية مما جعلها أدوات فاعلة في صياغة مناهج التعليم الغربي، وفي توجيه الاهتمام البحثي نحو تفسير النصوص العربية والإسلامية في ضوء المعايير الغربية للعلم والموضوعية (عبد الملك، ١٩٨٣، ص ٧١).

وقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر انتقالًا نوعيًّا تمثّل في مشاركة مثقفين عرب مثل إبراهيم اليازجي، وأحمد زكي باشا، وطه حسين في مؤتمرات المستشرقين وترجمات لمقولاتهم، وهي مشاركات كشفت عن تأثير متبادل بين النخب العربية والبيئة الأكاديمية الغربية، فقد عاد هؤلاء المشاركون إلى العالم العربي بأدوات بحثية جديدة، واستبطن بعضهم المنهج التاريخي

النقدي في قراءة التراث، وهو ما انعكس لاحقًا في المناهج الجامعية العربية الحديثة (الجندي، ١٩٨٣، ص ٤٤٥-٤٤٩).

ويُعَدّ هذا التلاقح دالًّا على أن الاستشراق لم يكن مجرد مشروع أوروبيّ خالص، بل عملية معرفية مركّبة أعادت تعريف العلاقة بين الشرق والغرب، وبين النصّ القرآنيّ والعقل الغربيّ الحديث.

وفي بداية القرن العشرين غدت الدراسات الاستشراقية جزءًا أساسيًّا من التعليم الغربي، فأنشئت كراسٍ للغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعات أوروبا الكبرى، فيقول إدوارد سعيد في الاستشراق: "كُتب في الغرب بين عامي ١٨٠٠ و١٩٥٠ نحو ستين ألف كتاب عن الشرق الأدنى وحده" (أبو ديب، ١٩٧٧، ص ٢١٦)، وهو رقم يدلّ على حجم التغلغل المعرفي لهذه الدراسات في البنية التعليمية والثقافية الغربية.

جعل الزخم المؤسسي للدراسات التفسيرية الاستشراق أداة للهيمنة الغربية، حيث ربطت بريطانيا المعرفة بالشرق بالسيطرة الاقتصادية والثقافية، فأسست لجانًا ومدارس لتعليم لغاته ودراسة تاريخه ودياناته، وجمعت المخطوطات وفهرستها لتحقيق أهداف النفوذ والسيطرة (العقيقي، ١٩٦٤، ١١٢٤/٣).

وهكذا تداخلت المعرفة الأكاديمية بالسياسة الاستعمارية، ليصبح التعليم الاستشراقي أحد أذرع القوة الناعمة للإمبراطوريات الأوروبية.

وفي غضون قرنٍ ونصفٍ من الزمن منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين بلغ ما ألّفه المستشرقون عن الشرق نحو ستين ألف كتاب شكّل رصيدًا معرفيًّا هائلًا يعكس عمق التوغّل الأكاديمي الغربي في دراسة الشرق دينًا وثقافةً وحضارةً، وقد رافق هذا الحراك العلمي عقد أول مؤتمر دوليّ للمستشرقين في باريس سنة ١٨٧٣م، تلاه أكثر من ثلاثين مؤتمرًا دوليًّا، إلى جانب الندوات الإقليمية المتخصّصة كمؤتمر درسدن بألمانيا عام ١٨٤٩م، وقد استمرّت هذه اللقاءات العلمية في التوسّع، حتى شهد مؤتمر أكسفورد حضور تسعمائة عالمٍ من خمسٍ وعشرين دولةٍ، وثمانين جامعةٍ، وتسعٍ وستين جمعيةً علميةً. كما تأسست جمعيات استشراقية كبرى أسهمت في ترسيخ هذا الحقل البحثي؛ أبرزها الجمعية الآسيوية في باريس (١٨٢٢م)، والجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وأيرلندا (١٨٢٣م)، والجمعية الشرقية الأمريكية (١٨٤٢م)، والجمعية الشرقية الألمانية (١٨٤٥م) (الجهني وآخرون، ١٤٢٠، ٦٩٣/٢)

لقد أسّس هذا الترابط بين الاستشراق الأكاديمي والتعليم الجامعي في الغرب لمرحلةٍ جديدة من التفاعل بين المعرفة والسلطة؛ إذ غدت الدراسات الإسلامية، وبخاصة ما يتصل بالنصّ القرآنيّ، جزءًا من بنية التعليم الغربي، ومختبرًا لتأويل الدين ضمن الإطار العقلاني

الحديث، وهكذا أسهمت الجامعات الأوروبية عبر أقسامها ومناهجها في تحويل القرآن من نصٍّ تعبّديٍّ مقدّس إلى موضوعٍ علميٍّ يُقارب بأدوات النقد التاريخيّ والفيلولوجيّ والأنثروبولوجيّ(*)، وهو ما مهّد لاحقًا لظهور الاتجاهات الحداثية والتأويلية في فهم الوحي، التي أعادت طرح الأسئلة الجوهرية حول طبيعة النصّ، وقدسيته، وحدود التأويل الإنساني له.

المطلب الثاني: أثر الدراسات التفسيرية في الإعلام والسياسات الثقافية والتشريعية:

لم تقتصر الدراسات التفسيرية ذات الطابع الاستشراقي على الحقول الأكاديمية أو البحثية؛ بل امتدّت إلى ميادين السياسة والإعلام والثقافة والتشريع، وذلك لغرض الهيمنةٍ الاستعماريةٍ الشاملةٍ التي استهدفت الشرق في ثقافته ورموزه ووعيه الذاتي، عبر بناء حدودٍ مصطنعةٍ وكياناتٍ تابعةٍ تُحاكي النموذج الغربي وتُسهم في إعادة إنتاج تبعيته.

وقد نتج عن ذلك انتقال الخطاب الاستشراقي من النطاق الأكاديمي إلى الفضاء العام ليصبح مؤثرًا في تشكيل الرأي العام وصناعة القرار الثقافي والسياسي في الغرب (الجهني وآخرون، ١٤٢٠، ٦٩٣/٢).

لقد أظهرت الدراسات الحديثة أنّ الاستشراق لم يكن يومًا فكرًا معرفيًا خالصًا؛ بل إطارًا تاريخيًا لإنتاج التصوّرات الغربية عن الشرق، وهو ما أشار إليه الباحث أورنيلا سكر؛ حيث بيّن أنَّ هذه الدراسات ساهمت في تكوين صورةٍ مشوّهةٍ عن الإسلام والمسلمين في الوعي الغربي، وأنها ما زالت تؤثر في آليات صناعة الخطاب الإعلامي والسياسات الثقافية، فالمناهج التفسيرية التي انطلقت من منطلقاتٍ تاريخانيةٍ أو نقديةٍ متطرفة أعادت صياغة المفاهيم الدينية، لا سيّما مفهوم "الوحي" و"النبوة" و"التسامح"، في ضوء رؤية مادية تفصل الدين عن البعد الغيبي وتُخضعه لمعايير النقد الأدبي والسياسي (سكر، ١٤٤٦، ص ١٧٩).

ومن أبرز نتائج هذا التوجّه أنّ الخطاب الإعلامي الغربي بات يُعيد إنتاج الصور النمطية التي رسّخها الاستشراق التقليدي؛ حيث تُصوَّر المجتمعات الإسلامية في الإعلام من خلال مشاهد الصراع والعنف والجهل، بينما تُهمّش مظاهر الإبداع العلمي والتسامح الحضاري والإسهام الإنساني للمسلمين. وقد أوضح أورنيلا أنّ هذه الصور المتكررة عمّقت ظاهرة الإسلاموفوبيا في الغرب، وجعلت من الإسلام موضوعًا للريبة والخوف، بدل أن يكون طرفًا في حوارٍ إنسانيٍّ متكافئ (سكر، ١٤٤٦، ص ١٩٥).

(*)الأنثروبولوجيّ: هو ما يتعلّق بعلم الإنسان، الذي يدرس أصل البشر وتطوّرهم وثقافاتهم وسلوكهم لفهم الظواهر الدينية والاجتماعية في سياقها الإنسانيّ العام، وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى فرعين كبيرين هما: الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الثقافية. (بدر، ٢٠٠١، ص ٧٩).

واللافت هنا أنّ حملات "مكافحة الإسلاموفوبيا" الحديثة لم تنجح في كسر هذه البُنى المعرفية العميقة، إذ بقيت أسيرة المنظور الغربي نفسه الذي يُقدّم الإسلام في إطار الاختلاف المهدِّد لا التنوّع الحضاري (سكر، ١٤٤٦، ص ١٩٥).

ويتجلّى أثر هذا التوظيف الإعلامي في إعادة بناء الوعي الجمعي الغربي بحيث تُربط صورة الإسلام دائمًا بالعنف والتخلّف واللاعقلانية، وتشارك السينما الغربية –ولا سيما أفلام هوليوود– في ترسيخ هذا التصوّر من خلال تصوير المسلم في هيئة "الآخر الخطِر" أو "الإرهابي المحتمل"، بما يعيد إنتاج الخطاب الاستشراقي بأساليب فنية جماهيرية (سكر، ١٤٤٦، ص ١٩٦).

وتشير الدراسات إلى أنّ هذه التمثيلات البصرية أصبحت جزءًا من آلية صناعة السياسات الثقافية والتشريعية في الغرب؛ إذ تبرّر القيود المفروضة على المسلمين بدعوى "الأمن القومي" أو "حماية القيم الغربية" (سكر، ١٤٤٦، ص ١٩٦).

يمكن القول إنّ هذا التداخل بين المعرفة والإعلام والسياسة يعكس خطورة الدراسات التفسيرية الاستشراقية حين تتحوّل إلى أدواتٍ لصياغة الرأي العام وتشكيل التشريعات الثقافية والدينية، بدل أن تكون مجالًا للحوار الموضوعي.

المبحث الثالث

نحو مقاربة دعوية لفهم الظاهرة وتصحيح المسار.

إذا كان الاستشراق الأكاديمي قد أسهم في تشكيل الوعي الغربي بالقرآن الكريم وتوجيه طرائق تلقّيه، فإنّ الحاجة إذًا تبرز اليوم إلى مقاربة نقدية تستوعب الظاهرة من داخلها؛ لا من موقع الانفعال بها أو القطيعة معها، فالفهم السليم للاستشراق يقتضي التمييز بين النيات التي تحرّكه والمناهج التي يقوم عليها، كما يستدعي هذا تجاوز الخطاب الدفاعي إلى بناء رؤية قرآنية عالمية قادرة على الحوار والإقناع واستعادة مركزية الوحي في الوعي الإنساني. ومن هذا المنطلق يتناول هذا المبحث ملامح المقاربة الدعوية المنشودة من خلال محورين أساسيين؛ أولهما يركّز على ضرورة التمييز بين النيات والمناهج في التعامل مع الاستشراق، وثانيهما يقترح بناء خطاب قرآني عالمي يُعيد التوازن بين العلم والإيمان، والمعرفة والهداية.

المطلب الأول: ضرورة التمييز بين النيات والمناهج في التعامل مع الاستشراق:

بناء على ما سبق تناوله في الاستشراق يتضح أن الباحثين الغربيين لم يكونوا على منهج واحد ولا على نية واحدة؛ فبعضهم كان مدفوعًا بدافعٍ دينيّ أو استعماريّ، وبعضهم الآخر بدافع علميّ صِرف، ومن ثَمّ فإنّ الحكم على الظاهرة الاستشراقية ينبغي أن يراعي هذا التمايز، فلا يُسقِط سوءَ نية فئةٍ على الجميع، ولا يُهمل أثر المناهج المعرفية في تكوين الرؤية.

وهذا التمييز أصلٌ قرآنيٌّ أصيل يقره الله تعالى في قوله: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ﴾ [المائدة: ٨]، أي لا يحملكم بغض قوم على ترك العدل (النسفي، ١٩٩٨، ٤٣٢/١).

كما أرشد النبي ﷺ إلى الإنصاف في التقييم بقوله: "انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا" (البخاري، ١٣١١، ١٢٨/٣)؛ أي: رُدَّه عن ظلمه وسانده على الحق.

فالنظر الدعوي يقتضي ألا يُختزل الاستشراق في صورته العدائية؛ بل يُنظر إليه بوصفه ميدانًا للتفاعل المعرفي، يمكن من خلاله تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، وإبراز قيمه في سياق إنسانيّ رحب.

وهذا التمييز يفتح المجال لتأسيس خطاب علميّ يجمع بين النقد البنّاء والانفتاح الواعي، في ضوء قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ﴾ [الزمر: ١٨]، ومن هنا فإنّ الموقف الدعوي الرشيد يقوم على نقد المنهج لا النية، ومراجعة الفكرة لا الشخص، وهذا عين ما قرره القرآن حين أمر بالمجادلة بالتي هي أحسن: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

المطلب الثاني: مقترح منهجي في بناء خطاب قرآني عالمي:

يقوم الخطاب القرآني العالمي المنشود على رؤية شمولية تتكامل فيها المعرفة والدعوة والتواصل الحضاري، ويمكن أن يتأسس هذا الخطاب عبر محاور عملية متكاملة نقترحها على النحو الآتي:

التوعية: ترسيخ وعيٍ عام بأخطار التبشير الثقافي والاستلاب الفكري، عبر المحاضرات والندوات والإعلام، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٥].

الهيئة الإسلامية: إنشاء هيئةٍ عالمية تُعنى برصد النشاطات الفكرية والدعوية الوافدة، وتنظيم المؤتمرات والبحوث للتعامل معها علميًّا، على نحو ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

الدورية المتخصصة: إصدار مجلة علمية متعددة اللغات تُعنى بالدراسات المقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وتستكتب العلماء والمفكرين، تعزيزًا لواجب التبليغ المعرفي المنهجي.

البحوث والمراكز العلمية: تأسيس مراكز بحثية متقدمة تُعنى بتحليل الاستشراق وتطوير دراسات قرآنية معاصـــرة، وهو ما يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الزمر: ٩].

إعداد الدعاة: تأهيل الدعاة تأهيلًا علميًّا ولغويًّا وحضـــاريًّا ليخاطبوا الناس بلغاتهم وعقولهم، تأسيسًا على مبدأ قوله ﷺ: "بَلِّغُوا عَنِّي ولو آيَةً" (البخاري، ١٣١١، ٤/١٧٠).

الإغاثة والتميز العلمي: الجمع بين الدعوة والعمل الإنساني، وبناء نموذج حضاريّ رحيم يُجسّد قيم الإسلام في الواقع، انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

التميز المعرفي والمبادرة: تعزيز التميز الإســـلامي في الفكر والعلم، لا بالعزلة بل بالمشـــاركة الإبداعية في بناء المعرفة العالمية، اقتداءً بقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢].

إن هذا المقترح يهدف إلى إعادة توجيه العلاقة مع الفكر الغربي من موقع الدفاع إلى موقع الشـــهادة على الناس، كما أراد الله للأمة بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وبذلك يتحول الخطاب القرآني إلى طاقةٍ عالميةٍ جامعةٍ، تردّ عن الإسلام الشبهات، وتقدّم للعالم رسالة الرحمة والعدل التي جاء بها الوحي الخاتم.

الخاتمة

في ختام هذا البحث توصـــل الباحث إلى عدة نتائج وتوصـــيّات مهمّة، وهي على النحو الآتي:

أولًا: النتائج:

١- الاستشراق الأكاديمي الغربي ليس تيارًا واحدًا متجانسًا؛ بل تتعدد داخله الاتجاهات والمناهج، فمنها ما هو عقديّ تبشيري، ومنها ما هو استعماريّ، ومنها ما اتخذ طابعًا علميًّا ظاهريًّا يخفي مقاصد فكرية أو سياسية.

٢- التمييز بين النيات والمناهج في الاستشراق يُقاس بمدى انطلاق الباحث من داخل المرجعية الإيمانية والمنهج العلمي الموضوعي، مقابل إخضاع النص لمنطق الشكّ والتأويل المفتوح.

٣- معالم الخطاب القرآني يقوم على عالمية القيم، والتكامل بين العقل والوحي، وقدرته على محاورة الفكر الإنساني بلغة الحرية والكرامة والرحمة.

٤- تحويل النقد إلى مشروع معرفي ودعوي يتحقق ببناء رؤية قرآنية حضارية تجمع بين النقد العلمي، والتجديد المقاصدي، وبناء الجسور المعرفية والإنسانية مع العالم.

٥- الاتجاه الحداثي التأويلي في الاستشراق يمثل نقلة أيدولوجيّة جديدة حاول فيها بعض المفكرين الغربيين التعامل مع النص القرآني بوصفه نصًا مفتوحًا على التأويل لتحقيق أغراضهم، لا وحيًا إلهيًا مطلقًا، مما جعله امتدادًا للقراءة الأيديولوجية المموهة بثوب المنهج العلمي.

٦- كثيرٌ من تأويلات المستشرقين للقرآن تنطلق من مناهج فلسفية تفكك بنية الوحي وتعيد إنتاجه داخل أفق الثقافة الغربية، الأمر الذي يُفقد النص القرآني خصوصيته ومتعاليته المعرفية.

٧- الخطاب القرآني ذاته يحمل آليات الردّ على افتراءات وتأويلات المستشرقين، لأنه يقرر مرجعية الوحي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٢)، وينفي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أي دعوى بشرية في تأليف النص: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣-٤).

٨- الاستشراق رغم انطوائه على نيات مختلفة لا يمكن التعامل معه بالموقف الواحد الجامد؛ بل يقتضي النظر المنهجي التمييز بين المقاصد الدعوية أو البحثية وبين الأدوات العلمية المستخدمة في التحليل والنقد.

٩- كثيرٌ من المؤسسات الأكاديمية في الغرب ما تزال تحتفظ بمخزون ضخم من الوثائق والمخطوطات التي تمثل ذاكرة الاستشراق، مما يدل على استمرارية النيّة الغربيّة في تناول النص المعصوم لأغراض خاصة.

١٠- أحد أسباب القصور في التعامل الإسلامي مع الظاهرة الاستشراقية هو غياب الرؤية المؤسسية والمنهجية المتكاملة التي توحد بين التبصير الفكري، والبحث العلمي، والعمل الدعوي الميداني.

ثانيًا: التوصيات:

١- ضرورة تأسيس خطاب دعوي علمي معاصر يجمع بين النقد المعرفي للاستشراق وبين البعد الدعوي في بيان حقائق الإسلام.

٢- تأسيس هيئة علمية إسلامية تُعنى برصد الاتجاهات الاستشراقية الحديثة وتحليلها، على أن تجمع بين العلماء المتخصصين في العلوم الشرعية واللغوية والاجتماعية والفلسفية.

٣- إطلاق دورية علمية محكّمة متعددة اللغات تُعنى بمتابعة الفكر الاستشراقي الجديد، وتقدّم قراءات نقدية رصينة بلغة خطاب أكاديمي عالمي.

قائمة بالمصادر والمراجع

ابن العربي, القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ) , راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا , ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م , أحكام القرآن , ط٣ ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

ابن العطار ، علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان، أبو الحسن، علاء الدين ابن العطار (ت ٧٢٤هـ)، حققه الدكتور سعد بن هليل الزويهري، ، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م , الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد , وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١ , قطر

ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ), الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ابو زيد ، بكر بن عبد الله أبو زيد ، ١٩٩٦, معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ ، ط٢م , دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض .

أبي حيّان الأندلسي , محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيّان الأندلسي [ت ٧٥٤هـ، والصواب ٧٤٥هـ]، بعناية: صدقي محمد جميل العطار (جـ١ و١٠) – زهير جعيد (جـ٢ إلى ٧) – عرفان العشا حسّونة (جـ٨ إلى ١٠) ، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م , البحر المحيط (في التفسير) , دار الفكر، بيروت .

أبي العز الدمشقي , علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، تحقيق وتعليق وتخريج: عبد الله بن المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط ، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م , شرح العقيدة الطحاوية، ط٢ , مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان .

ابو شوفة , أحمد عمر أبو شوفة , ٢٠٠٣ م , المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا .

ابي زهرة , محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت ١٣٩٤هـ)، ١٣٨١هـ – ١٩٦٦م , محاضرات في النصرانية ، ط٣ , دار الفكر العربي – القاهرة

الألوسي , شهاب الدين الألوسي، ضبطه وصححه علي عبد الباري عطية ، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م , روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط١ , دار الكتب العلمية، بيروت .

الباقلاني , القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، تحقيق: د. محمد عصام القضاة ، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م , الانتصار للقرآن، ط١، دار الفتح – عمّان، دار ابن حزم – بيروت .

بدر , أحمد بدر ، ٢٠٠١م , مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، دار قباء للنشر، مصر .

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١١هـ , صحيح البخاري , بولاق – مصر

بلاشير , ريجيس بلاشير , ١٩٧٤م , القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، ، ترجمة: رضا سعادة ، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

تيسدال , سان كلير تيسدال , ترجمة عادل جاسم, ٢٠١٩م , المصادر الأصلية للقرآن ، ط ١ , منشورات الجمل.

التميمي , محمد بن خليفة بن علي التميمي , ١٤٤٤هـ – ٢٠٢٣م , القول المسدد في شرح رسالة الإمام أحمد إلى الإمام مسدد بن مسرهد، ومعه الرأي المسدد في صحة نسبة رسالة الإمام أحمد بن حنبل إلى الإمام مسدد بن مسرهد، ، اعتنى به وأعده للنشر عبد الجبار بن عبد العظيم بن محمد آل ماجد، ط١ , دار الأماجد – الناشر المتميز، الرياض – السعودية .

الجعبري , ، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل الجعبري (ت ٧٣٢هـ)، دراسة وتحقيق: حسن محمد مقبولي الأهدل، إشراف: محمد أحمد ميرة , ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م , رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار ، ط١ , مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان .

جيفري , آرثر جيفري ، ١٩٣٨م , المفردات الأجنبية في القرآن الكريم، المعهد الشرقي , بارودا .

الجهني , مانع بن حماد الجهني وآخرون , ١٤٢٠هـ , الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة , الندوة العالمية للشباب الإسلامي , ط ٤ ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع .

الجندي , أحمد أنور سيد أحمد الجندي، ١٩٨٣م , المعارك الأدبية ، مكتبة الأنجلو المصرية .

حجازي ، محمود فهمي حجازى ، د.ت علم اللغة العربية ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

الخالدي ، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي ، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م القرآن ونقض مطاعن الرهبان ، ط١ , دار القلم، دمشق.

آل خطاب , إياس محمد حرب آل خطاب ، ٢٠١١م , القول المعتبر في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور ، ط١ , مطابع برنتك للطباعة والتغليف، الخرطوم – السودان .

الخطيب , عبد الكريم يونس الخطيب (ت بعد ١٣٩٠هـ) ,التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة.

دوزي , رينهارت بيتر آن دُوزِي، ترجمة محمَّد سَليم النعَيمي وآخرون ، ٢٠٠٠م , تكملة المعاجم العربية ، ط ١ , وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية .

الرازي , أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، ١٤٢٠هـ , مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط٣ , دار إحياء التراث العربي، بيروت ..

ربيع , محمد محمود ربيع ، ١٩٨٧م , مناهج البحث في العلوم السياسية، ط٢ ، مكتبة الفلاح– الكويت .

الرحيلي , د. حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، ١٤٢٤هـ –٢٠٠٤م , منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام ، ط١ , عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية .

زاوي , المستشرق شالوم زاوي ، د.ت , مصادر يهودية بالقرآن، عرض وتقويم أحمد صلاح البهنسي، مركز تفسير الدراسات القرآنية.

زاوي , شالوم زاوي ، ١٩٨٣م , المصادر اليهودية في القرآن الكريم، دار دفير للنشر، القدس .

سعيد ، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب ، ١٩٧٧م الاستشراق، بيروت.

السقار , منقذ بن محمود السقار , د.ت , تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، رابطة العالم الإسلامي .

سكر , أورنيلا سكر ، ١٤٤٦هـ – ٢٠٢٥م , دور الدراسات الاستشراقيّة وتأثيرها على الفهم الغربي للتّسامح الديني، مجلة دراسات استشراقية , العدد ٤٣.

السمعاني , لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم ، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م , تفسير القرآن، ط١, دار الوطن، الرياض – السعودية .

الشعراوي , محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ)، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم.

صفية , وحيد أحمد صفية ، ٢٠٠٢م ,الألفاظ القرآنيَّة التي قيل بأعجميّتها–دراسة مقارنة في ضوء اللغات الساميَّة، رسالة دكتوراه ، كلِّيَّة الآداب، جامعة عين شمس.

الصنهاجي , أنس الصنهاجي ، ٢٠١٦م , القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية الفرنسية: مناولة بلاشير أنموذجًا، مجلة دراسات استشراقية، العتبة العباسية المقدسة – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، عدد ٨.

عبد الملك ، أنور عبد الملك ، ١٩٨٣م , الاستشراق في أزمة مجلة الفكر العربي .
العقيقي, نجيب العقيقي, ١٩٦٤م , المستشرقون لنجيب العقيقي ، ط٣ , دار المعارف القاهرة .
عوض, إبراهيم عوض، م٢٠٠٣ , المستشرقون والقرآن، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة
عمر , أحمد مختار عبد الحميد عمر ، ٢٠٠٨م ، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١ , عالم الكتب .
قاشا , سهيل قاشا، ٢٠١١م , القرآن بحث ودراسة، ط١، مؤسسة العارف للمطبوعات .
القرطبي , أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م , الجامع لأحكام القرآن، ط٢ , دار الكتب المصرية، القاهرة .
كمال ، يحيى كمال ، ١٩٨٠م , الإبدال في ضوء اللغات الساميَّة–دراسة مقارنة د.ن, بيروت
الكيرانوي , محمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي الحنفي (ت ١٣٠٨هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م ، إظهار الحق , ط١ ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية , السعودية .
كانط , إيمانويل كانط، ترجمة نورمان كيمب سميث ، ١٩٦١م , نقد العقل المحض، لندن
الماوردي , أبو الحسن علي الماوردي, تفسير الماوردي = النكت والعيون ، دار الكتب العلمية – بيروت.
الماتريدي , محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق د. مجدي باسلوم، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م , تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، ط١ , دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .
مسلم , د. مصطفى مسلم، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م , مباحث في إعجاز القرآن، ط٣ , دار القلم، دمشق .
المسيري ، عبد الوهاب المسيري، د.ت موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية , موسوعة الشاملة.
ملكاوي , محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي , ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م , عقيدة التوحيد في القرآن الكريم ، ط١ ، مكتبة دار الزمان.
النبهان , محمد فاروق النبهان، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م, المدخل إلى علوم القرآن الكريم , ط١، دار عالم القرآن، حلب.
النسفي , أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ)، تحقيق وتعليق يوسف علي بديوي، مراجعة وتقديم محيي الدين ديب مستو (ت ١٤٤٢هـ) ، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م , تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، ط١ , دار الكلم الطيب، بيروت .
نقرة ، التهامي نقرة ، ١٩٨٥م , مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
نولدكه ، المستشرق الألماني تيودور نولدكه، ترجمة وقراءة نقدية: رضا محمد الدقيقي ، ٢٠١١م, تاريخ القرآن ، ط ٢، دار النوادر، سوريا
هيكل، أحمد عبد المقصود هيكل, ١٩٩٤م , تطور الأدب الحديث في مصر، ط٦، دار المعارف .

Sources and References

Ibn al-Arabi, Qadi Muhammad bin Abdullah Abu Bakr bin al-Arabi al-Ma'afari al-Ishbili

al-Maliki (d. 543 AH), reviewed his origins and produced his hadiths and commented on: Muhammad Abdul Qadir Atta, 1424 AH - 2003 AD, Ahkam al-Qur'an, 3rd edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut – Lebanon

Ibn al-Attar, Ali bin Ibrahim bin Dawood bin Salman bin Suleiman, Abu al-Hasan, Alaa al-Din Ibn al-Attar (d. 724 AH), researched by Dr. Saad bin Halil Al-Zuwaihri, 1432 AH - 2011 AD, Pure Belief from Doubt and Criticism, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Qatar, 1st Edition, Qatar.

The features of the Qur'anic discourse are based on the universality of values, the integration between reason and revelation, and its ability to communicate human thought in the language of freedom, dignity and mercy.

Abu Zayd, Bakr bin Abdullah Abu Zayd, 1996, Dictionary of Verbal Prohibitions and Benefits in Words, 2nd Edition, Dar Al-Asimah for Publishing and Distribution, Riyadh.

Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad bin Yusuf, known as Abu Hayyan al-Andalusi [d. 754 AH, and al-Sasawab 745 AH], carefully: Sidqi Muhammad Jamil al-Attar (vol. 1 and 10) - Zuhair Jaeed (vols. 2 to 7) - Irfan al-Asha Hassouna (vol. 8 to 10), 1420 AH - 2000 AD, The Surrounding Sea (in interpretation), Dar al-Fikr, Beirut.

Abi Al-Izz Al-Dimashqi, Ali bin Ali bin Muhammad bin Abi Al-Izz Al-Dimashqi, Research, Commentary and Graduation: Abdullah bin Al-Mohsen Al-Turki, and Shuaib Al-Arnaout, 1411 A.H. - 1990 A.D., Explanation of the Tahawiyya Doctrine, 2nd Edition, Al-Risala Foundation, Beirut, Lebanon.

Abu Shoufa, Ahmed Omar Abu Shoufa, 2003, The Qur'anic Miracle: Conclusive Scientific Facts, Dar Al-Kutub Al-Wataniya, Libya.

Abi Zahra, Muhammad bin Ahmed bin Mustafa bin Ahmed, known as Abu Zahra (d. 1394 AH), 1381 AH - 1966 AD, Lectures on Christianity, 3rd Edition, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.

Al-Alusi, Shihab Al-Din Al-Alusi, edited and corrected by Ali Abdul Bari Attia, 1415 AH - 1994 AD, The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repeats, 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.

Al-Baqlani, Judge Abu Bakr Al-Baqlani Al-Maliki, Research: Dr. Muhammad Essam Al-Qudah, 1422 A.H. - 2001 A.D., Al-Intisar for the Qur'an, 1st Edition, Dar Al-Fath - Amman, Dar Ibn Hazm - Beirut.

Badr, Ahmed Badr, 2001, Introduction to Humanities and Social Sciences, Dar Quba

Publishing, Egypt.

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah Ibn Bardzbah Al-Bukhari Al-Ja'fi, Research: Jama'at Min Al-Ulama, Sultan Edition, Grand Amiri Press, 1311 A.H., Sahih Al-Bukhari, Bulaq – Egypt .

Blacher, Regis Blacher, 1974, The Qur'an, Its Revelation, Its Writing, Its Translation and Its Impact, Translated by: Reda Saadeh, 1st Edition, Beirut, Lebanese Book House.

Tisdale, St. Clair Tisdale, translated by Adel Jassim, 2019, The Original Sources of the Qur'an, 1st Edition, Al-Jamal Publications.

Al-Tamimi, Muhammad bin Khalifa bin Ali Al-Tamimi, 1444 AH - 2023 AD, The Saying in the Explanation of Imam Ahmad's Message to Imam Musaddad bin Musarhad, and with it the opinion on the validity of the attribution of Imam Ahmad bin Hanbal's message to Imam Musaddad bin Masrad, taken care of and prepared for publication by Abdul Jabbar bin Abdul Azim bin Muhammad Al Majid, 1st edition, Dar Al-Amajid - Al-Mutamiz Publisher, Riyadh - Saudi Arabia.

Al-Jabari, Burhan Al-Din Abu Ishaq Ibrahim Bin Omar Bin Ibrahim Bin Khalil Al-Jabari (d. 732 A.H.), Study and Investigation: Hassan Muhammad Maqbool Al-Ahdal, Supervision: Muhammad Ahmed Meera, 1409 A.H. - 1988 A.D., The Establishment of Inks in the Mansuf-ul-Akhbar, 1st Edition, Cultural Books Foundation, Beirut - Lebanon.

Jeffrey, Arthur Geoffrey, 1938, Foreign Vocabulary in the Noble Qur'an, Oriental Institute, Baroda.

Al-Juhani, Mana bin Hammad Al-Juhani and others, 1420 A.H., The Facilitated Encyclopedia of Contemporary Religions, Doctrines and Parties, International Symposium for Islamic Youth, 4th Edition, Dar Al-Nadwa International for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Jundi, Ahmed Anwar Sayed Ahmed Al-Jundi, 1983, Literary Battles, Anglo-Egyptian Library.

Hijazi, Mahmoud Fahmy Hijazi, D.T. Arabic Linguistics, Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Khalidi, Dr. Salah Abdul Fattah Al-Khalidi, 1428 A.H. - 2007 A.D., The Qur'an and the Refutation of the Objections of the Monks, 1st Edition, Dar Al-Qalam, Damascus.

Al-Khattab, Eyas Muhammad Harb Al-Khattab, 2011, The Considered Saying in the

Statement of Miracles for the Letters Cut from the Openings of the Sur, 1st Edition, Printek Printing and Packaging Press, Khartoum, Sudan.

Al-Khatib, Abdul Karim Younis Al-Khatib (d. after 1390 A.H.), Qur'anic Interpretation of the Qur'an, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.

Dozi, Reinhart, Peter Anne Duzi, translated by Muhammad Salim Al-Naaimi et al., 2000, Supplementary of Arabic Dictionaries, 1st Edition, Ministry of Culture and Information, Republic of Iraq.

Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan bin Al-Hussein Al-Taymi Al-Razi, nicknamed Fakhr al-Din Al-Razi (d. 606 AH), 1420 AH, Keys to the Unseen = Al-Tafsir Al-Kabir, 3rd Edition, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut.

Rabie, Muhammad Mahmoud Rabie, 1987, Research Methods in Political Science, 2nd Edition, Al-Falah Library, Kuwait.

Al-Rahili, Dr. Hamoud bin Ahmed bin Faraj Al-Rahili, 1424 A.H.-2004 A.D., The Noble Qur'an Approach to Inviting the Polytheists to Islam, 1st Edition, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Madinah, Saudi Arabia.

Zawi, Orientalist Shalom Zawi, D.T., Jewish Sources in the Qur'an, Presentation and Evaluation by Ahmed Salah Al-Bahnsi, Center for the Interpretation of Qur'anic Studies.

Zawi, Shalom Zawi, 1983, Jewish Sources in the Holy Qur'an, Dvir Publishing House, Jerusalem.

Said, Edward Said, translated by Kamal Abu Deeb, 1977 Orientalism, Beirut.

Al-Saqqar, Munqith bin Mahmoud Al-Saqqar, D.T., The Purification of the Noble Qur'an on the Claims of the Invalids, Muslim World League.

Sukkar, Ornella Sukkar, 1446 AH - 2025 AD, The Role of Orientalist Studies and its Impact on the Western Understanding of Religious Tolerance, Journal of Orientalist Studies, Issue 43.

Al-Samaani, by Abu Al-Muzaffar Mansour bin Muhammad bin Abdul-Jabbar Al-Samaani, Research: Yasser bin Ibrahim and Ghoneim bin Abbas bin Ghoneim, 1418 AH - 1997 AD, Interpretation of the Qur'an, 1st Edition, Dar Al-Watan, Riyadh, Saudi Arabia.

Al-Shaarawi, Muhammad Metwally Al-Shaarawi (d. 1418 A.H.), Tafsir Al-Shaarawi (Al-Khawatir), Akhbar Al-Youm Press.

Safia, Waheed Ahmed Safia, 2002, Qur'anic Words Spoken in Strange Words - A Comparative Study in the Light of Semitic Languages, Ph.D. Thesis, Faculty of

Arts, Ain Shams University.

Al-Sanhaji, Anas Al-Sanhaji, 2016, The Noble Qur'an in French Orientalist Studies: Blacher's Handling as a Model, Journal of Oriental Studies, al-Abbas's (p) Holy Shrine - Islamic Center for Strategic Studies, No. 8.

Abdul-Malik, Anwar Abdul-Malik, 1983, Orientalism in the Crisis of the Journal of Arab Thought.

Al-Aqeeqi, Naguib Al-Aqeeqi, 1964, Orientalists by Naguib Al-Aqeeqi, 3rd Edition, Dar Al-Ma'arif Cairo.

Awad, Ibrahim Awad, 2003, Orientalists and the Qur'an, Zahraa Al-Sharq Library, Cairo

Omar, Ahmed Mokhtar Abdel Hamid Omar, 2008, Dictionary of the Contemporary Arabic Language, 1st Edition, World of Books.

Qasha, Suhail Qasha, 2011, The Qur'an, Research and Study, 1st Edition, Al-Aref Publications Foundation.

Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed Al-Ansari Al-Qurtubi, Research: Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Atfish, 1384 A.H. - 1964 A.D., Al-Jami' Li'l-Ahkam al-Qur'an, 2nd Edition, Dar Al-Kutub Al-Masriyya, Cairo.

Kamal, Yahya Kamal, 1980, Substitution in the Light of Semitic Languages - A Comparative Study D.N., Beirut.

Al-Kiranawi, Muhammad Rahmatullah bin Khalil Al-Rahman Al-Kiranawi Al-Ottoman Al-Hindi Al-Hanafi (d. 1308 A.H.), Study, Investigation and Commentary: Dr. Muhammad Ahmed Muhammad Abdul Qadir Khalil Malkawi, 1410 A.H. - 1989 A.D., Manifestation of the Truth, 1st Edition, General Presidency of Scientific Research, Fatwa, Da'wah and Guidance Departments, Saudi Arabia.

Kant, Immanuel Kant, translated by Norman Kemp Smith, 1961, Critique of Pure Reason, London.

Al-Mawardi, Abul Hasan Ali Al-Mawardi, Tafsir Al-Mawardi = Jokes and Eyes, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut. 47. Al-Maturidi, Muhammad bin Muhammad bin Mahmoud, Abu Mansour Al-Maturidi (d. 333 A.H.), researched by Dr. Magdi Basloum, 1426 A.H. = 2005 A.D., Tafsir Al-Maturidi (Interpretations of Ahl al-Sunnah), 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon.

Al-Maturidi, Muhammad bin Muhammad bin Mahmoud, Abu Mansour Al-Maturidi (d. 333 A.H.), researched by Dr. Magdi Basloum, 1426 A.H. = 2005 A.D., Tafsir Al-Maturidi (Interpretations of Ahl al-Sunnah), 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah,

Beirut - Lebanon.

Muslim, Dr. Mustafa Muslim, 1426 A.H. - 2005 A.D., Mabahith fi Ijaz al-Qur'an, 3rd Edition, Dar Al-Qalam, Damascus.

Al-Messiri, Abdel Wahab Al-Messiri, D.T. Encyclopedia of Jews, Judaism and Zionism, Comprehensive Encyclopedia.

Malkawi, Muhammad Ahmed Muhammad Abdul Qadir Khalil Malkawi, 1405 A.H. - 1985 A.D., The Doctrine of Monotheism in the Noble Qur'an, 1st Edition, Dar Al-Zaman Library.

Al-Nabhan, Muhammad Farouk Al-Nabhan, 1426 A.H. - 2005 A.D., Introduction to the Sciences of the Noble Qur'an, 1st Edition, Dar Alam Al-Qur'an, Aleppo.

Al-Nasafi, Abu Al-Barakat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud Hafez Al-Din Al-Nasafi (d. 710 A.H.), Investigation and Commentary by Yusuf Ali Badawi, Review and Presentation of Muhyiddin Deeb Masto (d. 1442 A.H.), 1419 A.H. - 1998 A.D., Tafsir Al-Nasafi (Perceptions of Revelation and the Facts of Interpretation), 1st Edition, Dar Al-Kalam Al-Tayyeb, Beirut.

Nuqra, Al-Tohamy Nuqra, 1985, Orientalists' Approaches to Arab-Islamic Studies, Tunisia, Arab Educational, Cultural and Scientific Organization.

Noldeke, the German Orientalist Theodor Noldeke, Translation and Critical Reading: Reda Muhammad Al-Daqiqi, 2011, History of the Qur'an, 2nd Edition, Dar Al-Nawadir, Syria

Heikal, Ahmed Abdel Maqsoud Heikal, 1994, The Development of Modern Literature in Egypt, 6th Edition, Dar Al-Ma'arif.