جامعة الوصل
ALWASL UNIVERSITY

جامعة الوصل
AL WASL UNIVERSITY

كتاب

مؤتمر الدراسات العليا والبحث العلمي

والموسوم بـ

(قراءة النص- الإشكاليات والمناهج)

جامعة الوصل – الإمارات العربية المتحدة

2021 م

جامعة الوصل
ALWASL UNIVERSITY
جامعة الوصل
AL WASL UNIVERSITY

كتاب

مؤتمر الدراسات العليا والبحث العلمي

والموسوم بـ

قراءة النص – الإشكاليات والمناهج

جامعة الوصل – الإمارات العربية المتحدة

2021

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة السلام على من المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آهله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد.

فإن هذا الكتاب ثمرة يانعة، ونتاج قيِّم لما قُدِّم من بحوث، إلى المؤتمر الدولي الثاني للدراسات العليا الذي عُقد في جامعة الوصل بدبيّ يومي (25-24) من شهر نوفمبر لعام 2021م، وقد حمل عنوان (قراءة النص - الإشكاليات والمناهج)؛ حيث شرع هذا العنوان الباب على مصراعيه لطرح كثير من القضايا المحورية والمفاهيم الشائكة ذات الصلة بقراءة النص، في إطار محاور ثلاثة: أولها- النص بين المصطلح والمفهوم، وثانيها- قراءة النص بين التراث والمعاصرة، وثالثها- جدلية العلاقة بين النص وفهمه.

وبعد تحكيم الأبحاث المقدمة تم اختيار تسعة وعشرين بحثًا يعالجون قراءة النص من وجهتيه النظرية والتطبيقية، مع اتساع رقعة التطبيق لتشمل الأنماط المختلفة للنص: اللغوية، والشرعية، والاجتماعية، والإعلامية.

وكانت البحوث المختارة خير شاهد على ما اتسم به المشاركون من اختلاف في الثقافات، والبيئات، والمؤسسات المنتمين إليها، إلا أن جامعهم الأكبر ما تمتعوا به من خبرات عريضة، ورؤى متجددة، ومشاركات فاعلة.

وأما عن منهج ترتيب البحوث في هذا الكتاب فقد حاولنا أن نراعي فيها أولية التقديم، وفق الترتيب الزمني لجلسات المؤتمر، بغض النظر عن طبيعة النص أو نوع الخطاب الذي تناوله البحث؛ ذلك بعد أن قامت لجنة معنية بإعادة مراجعة وتدقيق تلك البحوث. وقد أفردنا باحثي (سمينار الوصل)، وهم طلاب الدراسات العليا الذين كان المؤتمر يرمي إلى أن يستفيدوا من زملائهم الباحثين في كل أرجاء المعمورة- أفردنا لهم قسمًا خاصًّا هو (سمينار الوصل).

ويسعدنا في هذا الصدد أن نسوق أبلغ معاني الشكر والتقدير لمعالي جمعة الماجد رئيس مجلس أمناء جامعة الوصل، لما أحاط به المؤتمر من رعاية كريمة، ولسعادة مدير الجامعة أ.د. محمد أحمد عبد الرحمن لدعمه الحثيث، ومتابعته المتواصلة، وتوجيهاته السديدة.

كما نقدم جزيل الشكر والتقدير إلى نيابة البحث العلمي واللجان العلمية، والتنظيمية، والتحكيمية، التي أسهمت في نجاح هذا المؤتمر، سائلين الله -تعالى- المزيد من الرقي والتقدم، والرفعة.

د. إبراهيم ربابعة

الرئيس التنفيذي للمؤتمر الدولي الثاني للبحث العلمي

موارد تَشَكُّلِ النص القرآني

في الدراسات الحداثية والاستشراقية

د. سليمان عبد القادر جبار

جامعة: مصطفى اسطمبولي / معسكر، الجزائر

مقدمة:

رسمَت بُنية النص القرآني في فكر الدارسين منذ النزول إلى يومنا هذا، قراءات تتعدد وتختلف باختلاف المناهج اللغوية أو الأدبية أو النقدية سواء الغابرة أو المعاصرة، وقد كانت مخرجات هؤلاء الدارسين على ضربين:

ضرب ينتمي إلى مدرسة «الخطاب الديني» وهي عبارة عن كتابات أحاطت النص القرآني بهالة من القداسة، فأصحابها انطلقوا من قاعدة «التوقيف» التي تجعل العقل لا يحيد عن حدوده البشرية في التعامل مع القرآن تحليلا وتفسيرا وفهما، فمصدر نصه عندهم - أولا وقبل كل شيء - «إلهي».

وضرب ينتمي إلى مدرستي: «الحداثة» و «الاستشراق»؛ وهؤلاء تدعوا كتاباتهم «المتنوعة» إلى اقتحام القرآن، تفسيرا وتحليلا وفهما، فأوغلوا فيه مقتنعين بأن العقل البشري يمكنه قراءة المخبوء باستنطاق المبنى وتوليد المعنى، وإيغالهم هذا مؤسس على «مفهوم» للنص القرآني جعلوه منطلقا في دراساتهم وكتاباتهم.

إن هدفنا من هذه الدراسة ذو شقين:

أولا: الوعي بالمعالم التي ارتكز عليها دعاة الحداثة ورواد الاستشراق في تحديد «ماهية النص القرآني».

ثانيا: معرفة موارد تأسيس النص القرآني عندهم، أو ما يعبر عنه بـ: «تَشَكُّل النص القرآني»، سعيا منهم إلى تحديد انتمائه.

ولأجل الوصول إلى هدفنا الذي حددناه، نطرح الإشكالية التالية: ما هو المنطلق التأسيسي لدى رواد الحداثة والاستشراق (الكلاسيكي والمعاصر) في تحديد مفهوم النص القرآني؟ ما هي موارد تشكّله لديهم؟؟ وهل قدّمت رؤية «التّشكل» فهما حقيقيا للقرآن باعتباره كتابا مقدسا، أم ارتأته نصا متحررا من الغيبيات؟؟

وقد قمنا باستقراء ما كتبه الحداثيون والمستشرقون في هذا الموضوع، ثم حاولنا تأليف ذلك وجمعه في دائرة واحدة لمعرفة «مشكّلات النص القرآني» عندهم، ومن بعد عرض كل «مُشَكِّلٍ» وتحليله، قمنا بمناقشة القائلين به، والرد عليهم بما أتيح لنا، وابتغاء للتنظيم وطلبا للتقسيم اتبعنا التخطيط التالي:

- المقدمة.

- المبحث الأول: مفاهيم أساسية: (النص، القرآن، الحداثة، الاستشراق)، مقسمة على أربعة مطالب.

- المبحث الثاني: أهم مُشَكِّلَات النص «القرآني» في كتابات الحداثيين والمستشرقين، ويحوي ثلاثة مطالب.

- الخاتمة، وهي عبارة عن نتائج وتوصيات.

المبحث الأول: مفاهيم أساسية: (النص، القرآن، الحداثة، الاستشراق).

المطلب الأول: مفهوم النص.

أ- التعريف اللغوي للنص:

نجد في معجم المصطلحات الألسنية أن «النص» يطلق عليه اسم «المتن»، وهو باللغة الفرنسية: (text) وبالإنجليزية: (texte) [1]، وعند «ابن منظور» يتراوح بين معنيين: معنى نظري، وآخر تطبيقي. حيث قال: النَّصُ: رفعك الشيء، قال «عمرو بن دينار»: «ما رأيت رجلا أنَصَّ للحديث من الزهري: أي أرفع له وأسند، ونَصَّ المتاع نصًّا: جعل بعضه على بعض، ونَصَّ الدابة ينُصُّها نصًّا: رفعها في السير، والنَّصُ: السير الشديد والحث، ونَصَصْتُ الشيء: رفعته[2]، وعند «الكفوي»: النص أصله أن يتعدى بنفسه، لأن معناه الرفع البالغ، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحدا[3]، وزاد عليه «الجرجاني»: ما لا يحتمل التأويل[4].

ب- التعريف الاصطلاحي للنّص:

لا نجد فيما ذهبنا إليه من تعريفات لـ: «النص» -ـ سواء عند علماء اللغة العربية من

1- مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1: 1995م، ص 288.

2- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1: 1997م، ج6، ص 4441، مادة «نصص».

3- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: 1419ه 1998م، ص 908.

4- الجرجاني، علي بن محمد السيد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د، ط): 1985م، ص 203.

المسلمين المتقدمين والمتأخرين، وكذلك عند علماء اللسانيات الغربيين -ـ اتفاقا حول مفهومه، فكل أعطاه تعريفا بالنظر إليه من زاوية معينة، أو طغى عليه اختصاصه العلمي في تعريفه.

فمن المتقدمين: «الكفوي» الذي يرى بأنه مادام كلاما مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا أو نصا مفسرا فهو «نص»، وأن عامة ما ورد من صاحب الشريعة نصوص.[1] و «الجرجاني» يرى بأن «النص» هو ما زاد الكلام وضوحا في المعنى على الظاهر ويكون هدفا للمتكلم من كلامه، ويضرب لذلك مثلا، كقول القائل: «أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي» فهذا نص في بيان محبته[2].

ويرى بعض المتأخرين أن النص يرتبط مفهومه بمفهوم النسيج والحياكة، فالكاتب مثله مثل الحائك لما يبذله من جهد في ضم الكلمة إلى الكلمة والجملة إلى الجملة، وكذلك لما يبذله من جهد في تنظيم أجزائه، والربط بينها بما يكون كلا منسجما مترابطا[3]، فدور النساج انتاج قطعة زاهية تؤدي وظيفة ما: كالتزيين أو التدفئة أو التغطية... وكذلك دور الكاتب صناعة قطعة ذات وظيفة، وهذا المعنى نقتبسه من تعريف للدكتور «حسن بحيري» في قوله: «ويحدد النص بأنه قطعة ما ذات دلالة وذات وظيفة، وبالتالي هي قطعة مثمرة من الكلام[4]. وليس أي كلام يسمى «نصا»؛ بل لا بد من وجود «أهمية» ما فيه، تجعله خاضعا للدرس، لذلك جاء في بعض المعاجم أن النص هو: «مجموع العبارات اللغوية قيد التحليل والدرس، ويمكن أن يكون مرادفا للمعطى أو العينة اللغوية، كما يمكن أن يكون كتابيا أو شفويا»[5].

وللسانيين الغربيين في تعريف «النص» مذاهبَ: فمذهب يرى أن ما يوضع قيد الدراسة والتحليل والوصف اللغوي يسمى «نصا» ومذهب يتجه إلى النظر في طبيعة النص الأساسية، وخاصة «الجملة» فيقول: هو تتابع مترابط من الجمل، ويستنتج من

1- ينظر: الكفوي، مصدر سابق، ص 908.

2- ينظر: الجرجاني، مصدر سابق، ص ص: 202، 203.

3- ينظر: الصبيحي، محمد الأخضر، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1: (د، ت) ص 20.

4- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، مصر، ط1: 1997م، ص 103.

5- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار البيضاء، 2002م، ص 551.

ذلك أن الجملة بوصفها جزءا صغيرا ترمز إلى النص، وآخرون يعقدون على الترابط بينه وبين مضمونه، فيقولون: هو إبداعات لغوية يستدعيها واقع معين أو وجهة نظر فعلية معينة، ويجب أن تدرك في إطار هذه الخاصية على أنها أبنية للمعنى. وقالوا: هو علامة لغوية أصلية، تبرز الجانب الاتصالي والسيميائي، وقالوا: هو مجموعة منظمة من القضايا أو المركبات القضوية، تترابط بعضها مع بعض على أساس محوري، من خلال علاقات منطقية دلالية. ومذهب آخر ينظر إليه من خلال الصناعة الداخلية والخارجية للعوامل التي تتحكم في إنتاجه وهي بالدرجة الأولى: لغوية ونفسية واجتماعية معرفية تشكل وحدة منسجمة قائمة على قواعد تركيبية ودلالية وتداولية معا تسمى «نصا»[1]، وبهذا نقول: أنه لا يوجد تعريف بعينه للنص، وأحسن تعريف هو الذي يجمع هذه الزوايا كلها.

المطلب الثاني: تعريف القرآن الكريم.

أ- التعريف اللغوي للقرآن.

القرآن مصدر من قرأ، كما في لسان العرب، وهو التنزيل العزيز، ويقال: أَقْرأَ غيره يُقْرئُه إِقْرَاءً، ومنه قيل: فلان المُقْرِئ، وقرأت الكتاب قراءةً وقرآنًا، ومنه سمي القرآن.[2]وقرأه: تلاه، وقارَأَهُ: دارسه.[3]وأما «الكفوي» فقد نقل أن: القرآن هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله، فهو غير مهموز، وبه قرأ ابن كثير، وهو مروي عن الشافعي، ونقل أيضا: أن «الأشعري» اشتقه من: قرنت الشيء بالشيء إذا ضممت أحدهما إلى الآخر، ونقل عن بعض الفضلاء قولهم: من قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته، وعن بعضهم: اسم لكل مقروء إذا نكّر.[4]وفي معنى الجمع والضم يقول «الرازي»: «قرَأَ الشيء: أي جمعه وضمه، ومنه سمي القرآن، لأنه يجمع السور ويضمها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾[5] أي: قراءته.»[6]

1- ينظر: سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، مصر، ط1: 1997م، ص ص: 103، 110.

2- ينظر: ابن منظور، مصدر سابق، ج41، ص 3563.

3- ينظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8: 1426هـ 2005م، ص 49.

4- ينظر: الكفوي، مصدر سابق، ص 720.

5- سورة القيامة: 17.

6- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تدقيق، عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمان الأردن، ط9: 1425هـ -- 2005م، ص 660.

ب- التعريف الاصطلاحي للقرآن الكريم.

يعرّف القرآن الكريم في الاصطلاح إذا أريد به الكلام، على أنه: الكلام القائم بذات الله تعالى[1] كلام رب العالمين، غير مخلوق، كلام من ليس كمثله شيء، وصفة من ليس له شبيه ولا ندٌّ، فهو من نور ذاته جل وعز»[2] وإذا أريد به الكتاب: «فهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة، المشهورة نقلا متواترا[3]، أو هو الكتاب المنزل.[4]

ونرى التعريف الجامع له، ما ذكره الشيخ «وهبة الزحيلي» بأنه: «كلام الله تعالى المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم باللسان العربي، للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس»[5].

المطلب الثالث: مفهوم الحداثة.

أ- المعنى اللغوي للحداثة:

الحداثة في اللغة العربية مشتقة من حَدَثَ، وحدّثَ، وحَدَثْ، ومعلوم أن «الحديث» هو الكلام، وهو أقرب المعاني، الذي به يعرف نطق الناطق، ويفهم منه معناه المراد، وقد ورد في القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾[6]، يقول صاحب أضواء البيان رحمه الله تعالى: «التحديث هنا صريح في الحديث وهو على حقيقته، وفي ذلك اليوم تتغير أوضاع كل شيء وتظهر حقائق كل شيء، وكما أنطق الله الجلود ينطق الأرض فتحدث أخبارها»[7].

1- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة، (د، ط)، (د، ت)، ج2، ص 04.

2- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427ه- -- 2006م، ج1، ص 09.

3- الغزالي، مصدر سابق، ج2، ص 08.

4- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1: 1424ه 2003م، ج1، ص 215.

5- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة: 1416ه 1996م، ج1، ص 421.

6- سورة الزلزلة، الآية: 04، 05.

7- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1417ه- -. 1996م.ج9، ص 238.

ويأتي «الحَديثُ» بمعنى «الجديد» يقول «ابن منظور»: «حَدَثْ وحَدِيثْ: نقيض القديم، والحُدُوث: نقيض القِدمة، والحُدُوثُ: كون الشيء لم يكن، وأحْدَثه الله فحَدَثَ»[1]، والحديث: الجديد من الأشياء، ورجل حدثٌ: كثير الحديث، والحدث: الإبداء»[2].

واللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حَدَثْ، في حين أن لفظة الحداثة الغربية (mo-drnité) مشتقة من الجذر: (Mode)، وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط إذن بما له أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث أساسا بواقعيّته وراهنيّته[3].

وربما يتضح هذا المعنى أكثر إذا أنزلناه على ما شاع عندنا في العربية وهو يرتبط من جانب بالواقعية ومن جانب آخر بالزمن ومن جانب ثالث بالجدة وهو تعبير «الموضة»، وهذه الكلمة لا توجد في اللغة العربية لأنها من الدخيل، فهي أعجمية، «الموضة» (Moda) «كلمة برتغالية يقابلها (Mode) بالإنجليزية والفرنسية، والأصل لاتيني، عربها المجمع المصري القديم بالجيلة، وهي في اللغة الحالة والطريقة، ولكن هذا التعريب لم يقره الاستعمال، فأمست الكلمة التي اختاروها لتأدية معنى «مودا» منسية مهملة، ثم عربها بعضهم بالزي بكسر الزاي ومعناها في اللغة: الهيئة[4].

ب- المعنى الاصطلاحي للحداثة:

لا يمكن الإحاطة بمفهوم «الحداثة» ولا يمكن ضبط تعريف جامع مانع يحوي مصطلحاتها متشعبة المفاهيم، إنها وبكل بساطة مرنة متلونة، وكما وصفها بعض الأساتذة أنها: «من نوع تلك المفاهيم التي تتمرد على المفهمة، فالقول المنطقي عنها أو عليها، وكذلك التحديد المعرفي لها يفترض تحطيما حتميا لمنطق النظام والأنظومة»[5]، ذلك لأنها تؤسس للإشكالية التالية: هل ننظر إلى الحداثة من جانبها الفكري السياسي والمعرفي...

1- ابن منظور، مصدر سابق، ج2، ص 796.

2- الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424ه 2003م، ج1، ص ص: 292، 293.

3- ينظر: الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د، ط: 1990م، ص 223.

4- ينظر: عطية، رشيد، معجم عطية في العامي والدخيل، تصحيح: خالد عبد الله الكرمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، ص394.

5- الصفدي، مرجع سابق، ص 223.

وكل ما يدخل تحت (المعنى)، أم من جانبها المنظور المشاهد في الاقتصاد والجمال... وكل ما يدخل تحت (المادة)، أم أن الحداثة هي الجمع بين ذلك؟؟ ليست الحداثة موضوعا يمكن أن تتم معالجته على نحو ملائم عبر وضع قائمة بولاءاتها، وتكرار دوغمائيتها، أو عمل كتالوج لابتكاراتها الشكلية، إنها نتاج موقف معقد لا يمكن أن نحررها منه إلا بشق الأنفس؛ إنها فوق كل شيء جهاز متشابك من المؤسسات»[1]، وهذا التشابك وهذا التعقيد هو الذي زاد من تفلتها من عقال المفهومية.

البعض يبرز الجانب الفكري باعتبار الفكرة وصناعة الحدث هما الامتياز الذي تقدمه الحداثة «تنتقل هنا الحداثة من لفظة إلى عبارة عندما ننظر إليها من خلال امتيازاتها الفكرية والإيديولوجية، إنها تقدم ذاتها عبر هذا الذي يحدث بامتياز ما، لكن الامتياز هو خاصية إضافية محتاجة إلى ذلك الحدث الذي تريد هي أن تبرزه»[2].

البعض ينطلق من فكرة: أن الحداثة هي الثورة ضد القديم مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد، والثائرة على القديم في الآداب الغربية وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية «يميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التجديد وتارة الصدق الفني»[3].

هذه الثورة أحدثت «القطيعة»؛ أي المغايرة للتقليدي والنمطي والأحادي[4]، وقد ظهرت هذه الفكرة ابتداء في أوروبا، أيام عصر التنوير، لأن الكثير من مفكري أوروبا دعوا إلى التجديد والتخلص من كل ما هو قديم، ومنه قامت النهضة على القطيعة مع الدين، وظهرت فكرة العلمنة.[5]

1- لويس ميناند وآخرون، الحداثة والنقد الجديد، ترجمة: فاطمة قنديل وآخرون، المركز القومي للترجمة، الجيزة، القاهرة، 2016م ص 19.

2- الصفدي، مرجع سابق، ص 223.

3- عمر، أحمد مختار، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1: 1429هـ - 2008م، ج1، ص 454.

4- حمر العين، خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، سورية، طبعة: 1996، ص 25.

5- دعا هؤلاء إلى فصل الدين عن السياسية أو الحكم، ولا بد هنا من معرفة السبب الذي كان وراء الدعوة إلى هذه الفكرة في أوروبا، وهل معنى ذلك أن هذه الفكرة ينبغي أن تطبق في البلاد الإسلامية كما أراد بعض الحداثيين العرب، يجب أن نستعرض على الأقل ما كنت تفعله الكنيسة في عصور الظلام التي أعقبها التنوير، جاء في تاريخ أوروبا: «كان البابا يسيطر على هذه المؤسسة الضخمة باعتباره نائبا عن=

ونرى أن الحداثة هي الوجود بين زمنين، السابق واللاحق، بين الماضي والمستقبل، لأن دعاة الحداثة طلقوا الماضي وقاطعوا ما فيه، ولكنهم أيضا لا يستطيعون سباقه ليعيشوا غير وقتهم، إن الحداثة التي دعا إليها هؤلاء هي عيش الوقت بما فيه، تحت شعار «كن ابن يومك» و «عش في حدود يومك»، هذا ربما دعا بعض المفكرين الغربيين للقول: «تدل هذه الإزاحة على توجهين أساسيين، إنها تظهر أولا كم هو عبثي كل تحقيب للزمن الثقافي بمفردات «ما بعد» و «ما قبل» سابق ولاحق، لسبب أنه يترك وضعية «الآن» دون مساءلة الحاضر الذي انطلقنا منه»[1].

السؤال المنطقي الذي يراودنا ونحن نقرأ كلام المفكرين عن الحداثة: هل يعتبر من يعيش آنه متخلفا؟ هل نسمي أنفسننا حداثيين مقارنة بمن بعدنا بقرن من الزمن؟ هل دائما يحتاج الماضي منا ثورة؟ إذا كانت هذه قاعدة ثابتة فلنقم نحن بالثورة على أنفسنا لأننا وبكل بساطة نحن ماضي المستقبل!! فـ: «بودلير» وهو السباق - على حسب ما نقلته الدراسات - في بلورة مفهوم نظري لمصطلح الحداثة يقرّ بوجود الماضي في تركيبة الحداثة التي تتشكل عنده من «طبيعي ومصطنع» يقول: «ما أعنيه بالحداثة هو العابر والهارب والعرضي ونصف الفن الذي يكون نصفه الآخر أزليا وثابتا»[2].

إن المشروع الحداثي تأخذ فيه التناقضات مكانها[3]، ومفهوم الحداثة زيف، بل إن المعنى الحقيقي من إرساء قواعد الفكر الحداثي هو لضرب الماضي وفقط، لضرب العادات، والدين، والأصالة، إنه فقط التعبير عن العيش في الوقت والقطيعة مع مركبات الأنا الأصيلة.

= الرب في الأرض، وله السيادة على كل الأمور الروحية، وقام بعض الباباوات بتأكيد سيادتهم على أجسام البشر، وعلى الأرض التي خلقت منها تلك الأجسام...يكرس الملوك كأفصال أو خدم له، ويصدر لهم أوامره بأن يدافعوا عن العقيدة...إن الكنيسة وتعاليمها تخللت كل حياة البشر، فلم يكن في استطاعة أحد من الناس أن ينقض اتفاقا على صفقة ما، أو أن يقطع أمرا ما، أو يتخلى عن أداة من أدوات الزراعة دون استشارة أحد رجال الدين...وفي بداية القرن الحادي عشر للميلاد بدأت فكرة إحراق المنشقين على الكنيسة، سواء كانوا من الفلاحين، أو رجال الدين، أو طبقة النبلاء في كل من فرنسا وإيطاليا، والتي كان لها كثير من الضحايا في القرون التالية» = ينظر: [بيشوب، موريس، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1: 2005م، ص ص: 164 وما بعدها]

1- ليوتار، جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، ترجمة: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2016م، ص 70.

2- حمر العين، مرجع سابق، ص 31.

3- ينظر: لويس، الحداثة، مرجع سابق، ص 19.

ومنه نقول بإيجابية: الحداثة هي نتيجة تراكمات تاريخية يقوم الإنسان من خلالها بتحيين أنماط عيشه تماشيا مع راهنه مع عدم إهماله لروح الحياة، ولأصل إنسانيته.

المطلب الرابع: مفهوم الاستشراق.

أ- المعنى اللغوي:

حين نبحث في أمهات المعاجم العربية نجد أن علماء اللغة يشتقون هذه اللفظة من مادة «شَرَقَ»، ففي لسان العرب مثلا نجد تحت هذه المادة: «شَرَقت الشمس تَشْرُق شُرُوقًا وشَرْقًا: طَلعت، واسم الموضع: المَشْرِق...وشرَّقُوا ذهبوا إلى الشرق، وكل ما طلع من المَشْرق فقد شرق».[1] «والتَّشرِيقُ: الأخذ في ناحية المشرق، يقال: شتان بين مُشرِّق ومُغرّب»[2]، وكلمة استشراق تعني: عناية واهتمام بشؤون الشرق، وثقافاته ولغاته.[3] شرَّق: أخذ في ناحية المشرق.[4] اسْتَشْرق: «طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم (مولّدة عصرية)، يقال لمن يعني بذلك من الفرنجة.» [5]

«غير أن البعض يشير إلى أن هذا المصطلح الجغرافي والفلكي قاصر عن إعطاء معنى حقيقي لمفهوم الاستشراق، إذ أن لكلمة: «الشرق» مدلولا معنويا فالبحث اللغوي الأصلي لكلمة: «orient» في اللغات الأوروبية الثلاث، المستمد من الأصل اللاتيني، يوضح أن معناها يتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد والتوجيه... وأن وصفها بالشرق يعني بالمقام الأول أنها المنطقة التي أشرقت فيها شمس المعرفة وليست الشمس بمعناها الحسي المعروف»[6].

نخلص إذن إلى ثلاثة معان لغوية تحت مدلولين ماديين ومدلول معنوي: فالاستشراق من التوجه نحو الشرق، أي جهة المشرق، وهو المعنى المادي، من قبيل قول الله تعالى في

1- ابن منظور، مصدر سابق، ج4، ص 2244، مادة: «شرق».
2- الرازي، مصدر سابق، ص 170.
3- أحمد مختار، مصدر سابق، ج2، ص 1192.
4- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4: 2004م، ص 480.
5- رضا، أحمد، معجم متن اللغة العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط: 1380ه- - 1960م، ج 3، ص 310.
6- النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1: 1417ه 1997م، ص ص: 16، 17.

القرآن: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيم﴾[1]وطلب الشرق مكانا وهو بلاد الشرق أقصاها وأدناها وأوسطها، وهو مادي أيضا، من قبيل قول الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إلى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]، وطلب الشرق: طلب العلم والمعرفة المعبر عنها بالنور، الساطعة من الشرق، وهو معنى معنوي.

ب- المعنى الاصطلاحي للاستشراق:

لم يجمع المختصون على وضع تعريف جامع مانع للاستشراق، لذلك بقي مفهوما مرنا خاضعا لرؤى مختلفة، وكثيرا ما يعودون في تحديد مفهوم «الاستشراق» (oriental-ism) الاصطلاحي إلى المعنى اللغوي لكلمة: «شرق» كما قلنا، وكلمة شرق هي جهة الشرق بالنسبة للبحر الأبيض المتوسط، على غرار المستشرق الألماني «رودي بارت»[3] الذي يرجع المصطلح إلى العصر الوسيط والعصور القديمة، إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدد بالنسبة إليه، فلما انتقل مركز ثقل الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق رغم ذلك دالا على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط، يقول: «هذا التحديد الجغرافي يسهل لنا فهم التعريف الذي نقله الكثيرون ممن عرفوا الاستشراق في كتبهم والذي مفاده أن: «الاستشراق: هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي» [4]ولكن هذا التعريف يحيلنا إلى السؤال عن الشرق ذاته، أي شرق؟ وأي عالم شرقي؟ فجعْل المفهوم حبيس الجهوية غير موصل للمعنى المطلوب.

إن تعريف «رودي بارت» يوصف بالواسع والمطلق، لأنه يدخل كل الشرق قديما وحديثا - ويجعله في جهة واحدة، ويلغي الغرب «الأندلس» وقد تعلم الغرب «أوروبا»

1- سورة البقرة، الآية: 115.

2- سورة البقرة، الآية: 114.

3- رودي بارت: م 1901-1983 Rudi paret: مستشرق ألماني، ولد بنواحي الغابة السوداء جنوب ألمانيا... دخل جامعة «توبنجن» تتلمذ في الدراسات العربية، حصل منها على الدكتوراه الأولى سنة 1924م، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة... ارتبط اسمه بترجمة القرآن الكريم، فترجم القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية... وله رسائل منها «محمد والقرآن»، «الإسلام والتراث الثقافي =اليوناني»= [بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3: يوليو 1993م، ص ص: 62، 63].

4- ينظر: بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، (د، ط): 2011م. ص 17.

منها. هذا ما جعل -ربما- الأستاذ «حمدي زقزوق» يذهب إلى تخصيص الاستشراق بقوله: «هو الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام»[5]، ورغم هذا التخصيص إلا أن المسألة تبقى قائمة، هل وجد الإسلام فقط في الشرق؟ إن الإسلام شكل حضارة مترامية الأطراف من الصين شرقا إلى الأندلس غربا، وهو موجود اليوم في كل العالم فهل يبقى هذا التعريف الجهوي صالحا لمفهوم الاستشراق؟ وهل ترتبط الدراسات الاستشراقية بالشرق فقط؟ وهل اسم «المستشرق»[6] خاص بدارس -مثلا - الإسلام والمسلمين حتى إن وجد الإسلام في الغرب؟ نظن أن المصطلح محتاج إلى تحيين !!.

«نحن نرى أن المفهوم لا يخضع لعامل جغرافي أو إقليمي، ونرى أن الحضارة هي أساس المضمون والمدلول، فللشرق حضارته ذات الطابع المتميز الخاص، مما يختلف عن ألوان الحضارات الأخرى.»[7]

فإذا كان من العسير وضع مفهوم محدد للاستشراق يتناسب مع الإطلاق والتقيد جهة ومكانا، قِدَما وجدّة، فإننا نقعد للمفهوم الحضاري الآنف الذكر للشرق، ونحاول تقديم تعريف للاستشراق فنقول: «هو كل دراسة للعالم الإسلامي في بيئته وعصره، لغة وتاريخا، عقائد وعوائد، ثقافة وأدبا». ويدخل في هذا المفهوم «الاستشراق الجديد». والمستشرق: هو كل عالم غربي يهتم بدراسة ذلك كله أو جانب من جوانبه.

5- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت)، ص 18.

6- وكلمة مستشرق تعني: «كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله، أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وحضاراته وآدابه وأديانه» = [المرجع نفسه، ص 18]

7- ينظر: الخربوطلي، علي حسن، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، (د، ط): 1988م، ص ص: 17، 21.

المبحث الثاني: أهم مُشَكِّلات النص «القرآني» في كتابات الحداثيين والمستشرقين.

المطلب الأول: مُشَكِّل[1] الواقع والثقافة.

الواقع عند «نصر حامد أبو زيد» هو الذي يعيشه محمد صلى الله عليه وسلم، وينتمي إليه، إنه واقع يحتوي في داخله نمطين من القيم: نمط سائد مسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفا خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد، وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيرا عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية، ولم يكن محمد ينتمي إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه.[2]

وحسبه هذه القوى والصراعات هي موارد يتشكل منها النص وهي صانعة حركيته (حركية المعنى والدلالة)، فـ «نصر حامد» من الثائرين ضد «القداسة الإلهية» التي يضفيها «الخطاب الديني» على النص؛ فهي في نظره تحيله إلى السكون والجمود، ولأنها تلغي انخراطه في الواقع وانخراط الواقع فيه، يقول «أبو زيد»: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني، والتركيز على بعده الغيبي»[3]، وكأني بالدكتور «حامد» يدعو من خلال هذا المقال ومما بعده لإخراج النص من إطار مصدريته «الإلهية» و «الغيبية» إلى إطار «البشرية» و «الشهود».

سأل أحد الباحثين سؤالين مهمين عندما قرأ هذا الطرح الواقعي، فقال: هل من السهل علينا استيعاب فكرة تشكل النص القرآني من الواقع مع أنه كتاب سماوي؟؟

1- المُشَكِّلُ: في اللغة من شَكْل الشيء: صورته المحسوسة والمتوهمة، تشَكَّل الشيء: تصور، وشَكَّلَه: صوّره = [ابن منظور، مصدر سابق، ج4، ص 2310، مادة «شكل»]. ويمكن أن نستخلص له تعريفا مما ذكره «نصر حامد أبو زيد» في قضية» التشكيل والتشكل للنص القرآني» نقول فيه: هو المكون الذي يدخل في صياغة النص وصناعة مفاهيمه. = ينظر: [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2: 1994م، ص ص: 130، 131].

2- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2014م، ص69.

3- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص ص: 130، 131.

أليس يعني هذا أننا ننكر أنه كان للقرآن نزول في الغيب قبل نزوله إلى الأرض؟؟[1]، فعلا إذا ذهبنا إلى ما ذهب إليه «نصر حامد» وآمنا به صار هذا من جهة: إنكارا لإعجاز القرآن الكريم الذي أنزل إلى اللوح المحفوظ، ثم مجملا إلى السماء الدنيا: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾[2] ثم مفصلا خلال ثلاث وعشرين سنة، حسب الوقائع: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾[3]، إن الواقعة «البشرية» سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية...لا تلغي «المصدرية الإلهية» للنص، وصار من جهة ثانية: إنكارا لقدر الله تعالى الذي قدر كل شيء أزلا، أم أن هذا المنهج الذي نتبعه هو منهج الخطاب الديني «الغيبي» الذي لا يرتضيه «نصر حامد» ويقر مكانه بمناهج وضعية مادية، في قوله: «الحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها أن هذه النصوص لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت عن العشرين عاما، وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ»[4].

فلماذا هذا الإصرار من «نصر حامد» على قطع الصلة بالوجود السابق «السماوي» للنص القرآني أي الوجود الغيبي؟ ولماذا نجد موافقة بينه وبين بعض المستشرقين ك: «دي بريمار» (وهو من المستشرقين المعاصرين) الذي يرى أن الواقعة هي التي تتحكم في النزول وفي ترتيب السور، والدليل هو وجود قرآن مدني تالٍ للقرآن المكي، موافقا لما عايشه رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة من أحداث ثم في المدينة، يقول هذا المستشرق: «إن مختلف سور القرآن تتوزع بين سور مكية ومدنية تبعا لمجريات حياة محمد في مكة أولا، ثم في المدينة ثانيا، وعلى هذا النحو فإن الواقعة القرآنية لا تعدو أن تكون من هذا المنظور واقعة تنزيلية متوالية على مدى نحو من عشرين سنة، على أكثر تقدير»[5].

1- باديس محمد، مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والفنون، جامعة «أحمد بن بلة» وهران، الجزائر، سنة: 1438، 1439هـ/2016، 2017م، ص 124.

2- سورة الدخان، الآية: 03.

3- سورة الإسراء، الآية: 106

4- نصر حامد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 25.

5- الفريد لويس دي بريمار، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط1: 2009م، ص 315.

إن الإجابة عن السؤالين الآنفين تقتضي منا معرفة الأمور التالية:

أولا: معرفة الواقع الذي يعنيه «نصر حامد»، فهو يعني الواقع الواسع الشامل للأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص[1].

ثانيا: حتمية الربط عند «نصر حامد» بين الواقع والثقافة (خاصة التصورات واللغة) ويعتبرها من أهم مُشَكِّلات النص القرآني، فهي تشكله وهو يشكلها، والثقافة التي يعنيها هي الثقافة النابعة من البيئة العربية، والتي نجد جذورها في تصورات ما قبل الإسلام، وهي تنقسم إلى:

ثقافة قبلية: وقد ساق لنا بعض الشواهد التي صاغ منها القرآن بعض نصوصه، مثل سورة الجن، التي يرى أن تصور اتصال البشر بعالم الجن هو جزء من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة، يقول في ذلك: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ويتساءل: لو خلت الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، ولو لم يوجد لها جذور في التكوين الفكري والعقلي العربي هل كان العربي يستطيع أن يستوعب نزول ملك من السماء على بشر؟؟[2].

وثقافة أخرى بعدية: شكلت النص وشكلها النص، يقول: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما»[3]، وهذه الثقافة البعدية المشكِّلة للنص القرآني، ترد أيضا في كتاب «تاريخ الشعوب العربية» لـ: «ألبرت حوراني» الذي يقول: «ليس ثمة سبب مهما كان صغيرا للشك بأن القرآن فعليا وثيقة من الجزيرة العربية في القرن السابع، مع أنه استغرق بعض الوقت حتى اتخذ شكله الأدبي النهائي...فإن ما أخذ من ثقافة العصر الدينية قد أعيد ترتيبه وجرى تحويله بحيث أن الذين تقبلوا الرسالة وجدوا أن العالم المألوف أصبح عالما جديدا»[4].

1- نصر حامد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 35.

2- المرجع نفسه، ص ص: 33، 37.

3- المرجع نفسه، ص 33.

4- ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة: أسعد صقر، دار طلاس، دمشق، ط1: 1997م، ص ص: 48، 54

إن «نصر حامد» يضع نفسه في منزلة بين الإقرار بألوهية النص القرآني، والاعتراف بواقعيته وانتمائه لثقافة البشر، والألوهية لا تنفي الواقعية[1]، وهو يؤسس بالواقعية والانتماء لأمر ثالث وجب معرفته، حتى تكتمل عندنا أجزاء الصورة.

ثالثا: إن المبرر الذي بقدمه «نصر حامد» للقول بالتشكيل الواقعي والثقافي للنص القرآني هو: «الفهم العلمي لظاهرة النص» وهي دعوة لإخضاع نص القرآن الكريم لمناهج تفسير النصوص التي وضعها البشر، بهذا تتحقق حركية النص التاريخية والاجتماعية... وغيرها، وهذه الدعوة نجدها صريحة في قوله: «والمتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم»[2]؛ لأن القرآن مجرد نص لغوي تشكل في الواقع والثقافة، وهو مفعول للواقع الفاعل له، «والفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، هو الذي يباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصا لغويا، ويحوله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا»[3].

وليست الدعوة إلى «قراءة النص في الإطار الواقعي الثقافي» حكرا على «نصر حامد»؛ بل نجدها أيضا معلنة عند «الجابري» خاصة في سلسلته النقدية للعقل العربي، فهو يرى أن الكتاب والسنة لا بد أن يقرآ داخل مجالهما التداولي، ذلك لأن هذا المجال التداولي نفسه يتحدد أساسا بـ «الموروث الجاهلي» أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر السائدين في مكة والمدينة على عهد النبي، إن هذا المجال التداولي العربي الجاهلي الإسلامي لم يكن منغلقا ولا كان معزولا عما نعبر عنه هنا بـ «الموروث القديم»[4] وهذا لا يدع مجالا للشك في أن «الجابري» رغم انحيازه للعقل - أرسى قواعد التأثر في قراءة الفكر الديني (الكتاب والسنة) في دائرة الموروث، هذا الموروث الذي يحدده بعد ذلك بقوله: «نقصد به ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم»[5] «وهكذا فما يسميه الجابري «الفكر الديني العربي» ليس هو استنباطات متأخري علماء الإسلام، بل هو أيضا الكتاب والسنة في عصر

1- ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 33.
2- نصر حامد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 36.
3- المرجع السابق، ص 12.
4- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10: آذار/ مارس 2009م، ص141.
5- الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 141.

الصحابة، وكلها في نظره متأثرة أساسا بالموروث الجاهلي العربي، ولا يمكن عزلها عنه»[1].

وهذه الدعوة نجدها أيضا عند «أركون» الذي يرى بأن القرآن ك: «نص» يشبه النصوص الدينية الأخرى التي كانت متداولة قبل ظهوره في شبه الجزيرة العربية، فعلى المستوى التاريخي لاحظ هذا المفكر أن الخطاب القرآني قد صيغ أو ركب لغويا بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه على مستوى كلمة الله الموحى بها، يقول: «نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى...إن المؤرخين وعلماء الألسنيات المحدثين يحلّون التفسير الوضعي والعلموي محل غيره دون أن يعوا أن النص الديني هو أولا مرجعية وجودية وإجبارية بالنسبة للمؤمنين، لكننا لا نستطيع أن ننكر أن هؤلاء العلماء الوضعيين يساهمون في القيام بأول خطوة منهجية لا بد منها»[2]، وهل النص القرآني فعلا مشابه للنصوص الدينية المقدسة التي وجدت «تاريخيا» في المنطقة؟؟

إن النص القرآني جاء ليغير الواقع الذي يعيش فيه الناس، تغييرا يطال كل الأبعاد، ولم يتأثر نصه بذلك الواقع؛ بل أثر فيه بما له من قوة في مبناه ومعناه، «يجيب النص القرآني عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير، وهو يجيب عن ذلك بشكل جمالي وفني، ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوي، أعني لا بد من فهمه من فهم لغته أولا، وهذه اللغة ليست مجرد مفردات وتراكيب، وإنما تحمل رؤية معينة للإنسان والحياة والكون، أصلا وغيبا ومآلا، وقد تجسد هذا الشكل الجمالي في كتابة فاجأت العرب، بحيث أجمعوا على أنها فريدة، ولم يروا مثلها، وعلى أنها لا تضاهى، وهكذا لم يعرفوا كيف يحددونها استنادا إلى المعايير التي يعرفونها...تتجلى لنا شدة المفاجأة اللغوية والمعرفية التي مثلها هذا النص بالنسبة للعرب، وكيف أن هذا النص يقدم نفسه على أنه الكون كله في كتاب»[3].

رابعا: يظهر لنا جليا بعد طروحات: «نصر حامد» و «أركون» و «الجابري» تأثرهم ب: «المستشرقين» الذين طبقوا مناهج التحليل والتفسير على النصوص المقدسة للتوراة والإنجيل، وحاولوا استصحاب ذات المناهج لتطبيقها على نص القرآن الكريم، تحدوهم

1- السكران، إبراهيم عمر، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1435ه- 2014م.، ص 152.

2- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: 2005م، ص 22.

3- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، (د، ط)، (د، ت)، ص ص: 20، 21.

خلفية الموقف الأوروبي المتجذر في المجتمع الغربي عن الإسلام والقرآن وعن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول «رودي بارت» عنه: «كان موقف الغرب المسيحي في العصر الوسيط من الإسلام، هو موقف الدفع والمشاحنة...فهذا الدين المعادي للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير، وهكذا كان الناس لا يولون تصديقهم إلا لتلك المعلومات التي تتفق مع هذا الرأي المتخذ من قبل، وكانوا يتلقفون منهم كل الأخبار التي تلوح لهم مسيئة إلى النبي العربي وإلى دين الإسلام»[4]، ومن أولئك المستشرقين الذين طبقوا هذه المناهج «موريس بوكاي» فقد حاول أن يقارن تاريخيا بين القرآن والتوراة والإنجيل[5].

ولقد رأينا آنفا حديث المستشرق «دي بريمار» عن الوقائع المتتالية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، التي تدخلت في تكوين وترتيب النصوص المكية والمدنية، نقول إن بعض المستشرقين انشغل بدراسة فيلولوجية لبعض العلوم المتصلة بالقرآن الكريم، كعلم المكي والمدني، ولكنهم خرجوا بنفس النتيجة التي خرجت بها مدرسة «قلهاوزن» عن العهد القديم، «والمقصد الأساسي الذي يريد أن يوصل إليه عن طريق المكي والمدني هو إثبات أن القرآن الكريم منتج ثقافي يخضع لأثر البيئة ويتطور بتطورها، وتنعكس فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية، فقيل عن القرآن المكي بأنه ليّن مسالم، ويقبل حرية العقيدة بسبب حالة الضعف التي يعيشها المسلمون، وأما المدني فهو عنيف قاس بسبب القوة والانتصارات»[6].

وهؤلاء المستشرقين إذا خلصوا لدراسة للقرآن الكريم بتطبيق مناهجهم البحثية عليه} فإنه سيتيسر لهم دراسة مواد التراث الأخرى، لأنه لا توجد مادة من تراث الإسلام إلا وهي مرتبطة بالقرآن الكريم، يقر المستشرق الألماني «بارت» بذلك في قوله: «ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه، وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدونة لعالمنا نحن»[7]، ف

4- بارت، الدراسات العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص15

5- ينظر في ذلك: بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 3: 1411ه- 1990م.

6- الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ط1: 1428ه- 2007م، ص 530.

7- بارت، مصدر سابق، ص ص: 15، 16.

«نولدكة»[1] - مثلا- في كتابه «تاريخ القرآن» ينحو في دراسة نص القرآن الكريم إلى دراسة الأحداث التاريخية لصدر الإسلام وما بعده، يقول مترجم كتابه: «يعتمد نولدكة إضافة على الفيلولوجيا على الأحداث التاريخية التي تشير إليها بعض الآيات والسور، ويربطها ببعضها بهدف تشكيل قاعدة تاريخية يمكن الاعتماد عليها في إعداد ترتيب زمني للسور والآيات يؤدي بدوره إلى فهمها بشكل أفضل»[2]. وهو بذلك ملزم بتقديم مادة تاريخية عن الإسلام بالموازاة مع كلامه عن القرآن.

إن هذه الأمور الأربع الآنفة توضح لنا صورة تشكل النص القرآني من الواقع والثقافة التي نادى بها «نصر حامد» وبعض المفكرين الحداثيين، ممهدين لمُشَكِّلات أخرى لا تخرج بدورها عن الواقع.

المطلب الثاني: مُشَكِّل اللغة والدين.

إن النص عموما له جانبان «الكتابة» و «المشافهة»، وفي صياغته في كلا الحالين لا بد من وجود لغة، فيستحيل وجود نص دون لغة، فلا بد وأن يأخذ التشكيل «اللغوي» للنص القرآني حيزا أكبر في كتابات الحداثيين والمستشرقين، وإن كنا في «المشكل الواقعي الثقافي مثلنا بداية «بنصر حامد» فإننا في هذا المشكل نمثل بداية بـ: «جرجي زيدان»، الذي يعتبر أول من طبق مبادئ الفيلولوجيا على اللغة العربية في مؤلفه «فلسفة اللغة العربية»[3]، ففي تقسيمه للغات السامية المعروفة، العربية والسريانية، والعبرانية يورد أنه: «لم تشتق إحداهما من الأخرى، ولكنها فروع لأصل قد طوته يد الأيام، وهو لغة قدماء الساميين الذين سكنوا ما بين النهرين...وربما كان المعبر عنهم في التوراة بسكان أرض شنعار الذين عمروا ما بين النهرين بعد الطوفان»...جعلت لغاتهم تتنوع شيئا فشيئا

1- نولدكة تيودور (--1836) (Theodor Noldeke. 1931م): شيخ المستشرقين الألمان، أتقن ثلاث لغات العربية والسريانية والعبرية، ولد في مدينة هاربورغ...خصل على الدكتوراه الأولى سنة 1857م عن «تاريخ القرآن»، وانتقل بين فيينا وليدن إلى جوتا في ألمانيا...اشتغل مساعدا في مكتبة برلين، ولم يرحل أبدا إلى البلاد العربية والإسلامية، وعين معيدا في جامعة جيتنجن الشهيرة، وأستاذا في جامعة اشتراسبورج، كتب دراسة عن الشاعر «عروة بن الورد»، وكتاب «في نحو اللغة العربية» و «أبحاث عن علم اللغات السامية»= [بدوي، مصدر سابق، ص ص: 595، 598].

2- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، لبنان، ط4: 1938م، ج1، كلمة المترجم، ص: XVI

3- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الإمارات العربية المتحدة، ط1: 1418ه- 1998م، ج16، ص 5386.

فسكن بعضهم سواحل سوريا وتنوعت لغتهم وعرفت باللغة الفينيقية، ومنها اللغة العبرانية، وسكن آخرون العراق العربي وحدث عن تنوع لغتهم اللغة الآشورية...وآخرون اقاموا بشبه جزيرة العرب وتنوعت لغتهم وتولد عنها اللغة العربية بفروعها...ومنها لغة قريش التي كتب بها القرآن»[1].

ولم يستثن «زيدان» من الكلام باللغة العربية الكتابة بها، بل تراه في كلا الحالين يقدم العبرانية على العربية، في إشارة منه إلى تقدمها زمنا وبالتالي يسهل عليه القول بالأخذ منها والاقتباس، وكذلك فعل في كتابه «تاريخ التمدن العربي»، وهو يتكلم عن ديوان الإنشاء (الكتابة) فقال: «لم يكن العرب في جاهليتهم يعرفون الكتابة إلا نفرا قليلين، ولم تكن كتاباتهم بالأحرف العربية المعروفة اليوم، وإنما كانوا يكتبون بالأحرف العبرانية اقتباسا من اليهود في جملة ما اقتبسوه منهم»[2].

وهذا التعميم عند «زيدان» يجعل العرب المتكلمين باللغة العربية والكاتبين بها عالة على غيرهم في الكلام والكتابة على حد سواء، وليس المقام مناسبا كفاية لنطيل الرد على هذا الرأي ولكن يكفي أن نورد قول النحوي السرياني «أقليمس يوسف داود» الذي قال: «وأشهر اللغات السامية هي العربية والعبرانية والسريانية والحبشية بفروعهن الكثيرة، وإنما ذكرنا العربية أولا لأن العربية باعتراف جميع المحققين هي أشرف اللغات السامية من حيث هي لغة وأقدمهن وأغناهن[3]. ومعرفتها لازمة لمن يريد أن يتقن معرفة سائر اللغات السامية ولا سيما السريانية... ثم إننا لا نعتقد أن الآرامية هي أقدم اللغات السامية كما زعم قوم، وأقل من ذلك أنها أقدم لغات العالم كما زعم غيرهم بلا بينة ولا أساس. بل نثبت مع العلماء المحققين أن اللغة العربية هي التي تقرب إلى أم اللغات

1- زيدان، جرجي، فلسفة اللغة العربية، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1: 1987م، ص ص: 51، 52.

2- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن العربي، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت)، ج1، ص ص: 243، 244.

3- يصف «حسن حنفي» وهو من الحداثيين اللغة العربية بأنها قديمة ولغة دينية تسودها الفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة، مثل: دين، رسول، معجزة، نبوة، وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر...لقد كانت اللغة الدينية ضرورة أولى =في نشأة الحضارة، ولكن ما إن تقدمت الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع وتأتي محلها لغة عقلية خالصة كما هو الحال في علم أصول الدين المتأخر» = [حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4: 1412هـ 1992م، ص 115].

السامية أكثر من أخواتها»[1] وهذا رد كفاية على من قال: أن العربية لغة مولدة، ولا ندري لماذا تقدم لغة سامية على لغة سامية أخرى إثباتا لأفضليتها، فاللغات السامية تتشابه بينها في كثير من الكلمات والضمائر تشابها يثبت القرابة بينها، وهو تشابه يفيدنا في معرفة نمو كل لغة من هذه اللغات وتطورها على مر التاريخ حتى تشكلت في صورتها الأخيرة، وقد نقل الإمام «السيوطي» تفسير من قال: أن الله تعالى علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية، والسريانية، والعبرانية، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل واحد منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحل عنه ما سواها[2].

نقول إننا اقتطفنا النصين الآنفين من كتابي «زيدان»: «فلسفة اللغة العربية» و «تاريخ التمدن العربي» وقد تلبسا بلبوس الفيلولوجيا الاستشراقية، التي لا تستبعد التأثيرات الآرامية، والسريانية وحتى الفينيقية في الكتابة العربية وتدخلها في تشكيل الكتابة العربية، وتعيد أصل العربية إلى الأبجدية النبطية.[3]

وتشهد «دائرة المعارف الإسلامية» أن كتاب: «تاريخ آداب اللغة العربية» هو أول كتاب بالعربية ترسّم المبادئ الأوروبية، وقد بنى «زيدان» مصنفه على أساس كتب «بروكلمان»[4]، و «بروكلمان»[5] في كتابه «تاريخ الشعوب العربية» انهمك بالتأصيل لمفردات اللغة العربية من غير بيئة العرب، وللنص القرآني من الديانات السابقة، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

1- أقليمس، يوسف داود، اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية، دير الآباء الدوسكيين، الموصل، العراق، 1879م، ص08

2- ينظر: السيوطي، جلال الدين، المزهر في اللغة وانواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد وآخرون، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د، ط)، (د، ت)، ج1، ص 11. أيضا: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط11: (د، ت)، ص ص: 104، 105.

3- ينظر في ذلك: دي بريمار، مصدر سابق، ص ص: 261، 262،

4- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج16، ص 5388.

5- كارل بروكلمان (17/09/1868 --- 06/05/1956م) (Carl Brockelmann): ولد في مدينة روستوك، الألمانية، وكان أبوه تاجرا، اهتم بالأدب العربي وباللغات السامية عموما، وبالتاريخ الإسلامي، والتحق بجامعة روستوك، ودرس الفيلولوجيا والتاريخ، والشرقيات، وعين أستاذا في كرسي جامعة كينجز برج، من آثاره: «تاريخ الأدب العربي» و «علم اللغات السامية» و «موجز النحو المقارن للغات السامية» «= [بدوي، مصدر سابق، ص ص: 98، 105].

ومع المُشَكِّل اللغوي نقرأ لدى الحداثيين والمستشرقين وجود مُشَكّل آخر للنص القرآني هو «المشكل الديني»، ولا نقصد بالديني «الإسلام»؛ إنما نقصد غيره من الديانات خاصة اليهودية والمسيحية، يحتج «هشام جعيط» تحت عنوان: «مشكلة التأثيرات المسيحية» بانفتاح مكة رغم صغرها على الخارج (بالتجارة والحج والعمرة مع الشام من عرب وسريان ويونان ومع أهل اليمن والأحباش والفرس) فقد كانت مسرحا لهذا الانفتاح الذي عرفت فيه قريش جاذبية المسيحية، فيؤسس «جعيط» لفكرة تأثر النص القرآني بالمسحية. جاء في بعض كلامه: «وفي هذا المحيط، ظهر محمد، وقد كان من الصعب عليه ألا يتأثر بالمسيحية مبدئيا، إن التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية في الفترة المكية عندما ظهر الإسلام وتحددت معالمه الميتافيزيقية والعقدية»[1]، ويشيد في هذا السياق بأرباب الفيلولوجيا من المستشرقين الذين قالوا بهذا الرأي قبله فيقول: «إن أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتور أندري، يقرون قوة التأثير المسيحي وهم محقون في ذلك»[2].

ويوسع «أركون» من درجة هذا التأثير الديني الذي شكل مفهوما للكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن، يقول: «هو في الواقع أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم»[3]، ولا ننسى بأن «أركون» دعا من خلال قراءته لسورة الفاتحة، إلى قراءة النص القرآني قراءة ألسنية مثلما تقرأ نصوص التوراة والإنجيل[4].

وفكرة تكوين التعاليم الدينية السابقة لنص القرآن الكريم وتأثيرها فيه هي فكرة استشراقية مبثوثة في كتب الكثيرين منهم، ونستشهد على سبيل المثال بـ: «مونتجومري وات»[5] و «كارل بروكلمان» و «ألبرت حوراني» الذين أجمعوا على أن: القرآن هو انبثاق مبدع في حياة مكة، وفيما يتعلق بالأفكار الرئيسية كفكرة الله والحساب والجنة والنار

1- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1: كانون الثاني/يناير 2007م، ص ص: 162، 163.

2- المصدر نفسه، ص 163.

3- محمد أركون، مرجع سابق، ص 19.

4- محمد أركون، مرجع سابق، ص 112.

5- مونتجومري وات (William Montgomery Watt): عميد قسم الدراسات العربية في جامعة «أدنبرا»، من آثاره: عوامل انتشار الإسلام، ومحمد في مكة، والإسلام والجماعة الموحدة = [العقيقي، مصدر سابق، ص 554.]

ويوم القيامة مماثلة لأفكار اليهودية والمسيحية، فالقرآن يخرج أفكاره اليهودية والمسيحية في صورة معربة كانت تكمن بها في أذهان الفئة المستنيرة من أهالي مكة، وكيف محمد القرآن تكييفا بارعا وفقا لحاجات شعبه الدينية. وجانبه اللاهوتي وبعض عقائده الأساسية مقتبسة من التوراة والمصادر الفارسية والبابلية القديمة، وتقوم أصالته على أنه وضح هذه الأفكار وفصلها وقدمها بصورة قوية بإلحاحه على ناحية منها أو أخرى، وجعل منها مركبا متناسقا، ولا شك أن الوحي والنبوة فكرتان يهوديتان مسيحيتان، هناك أوجه متينة بين القرآن والنصوص اليهودية المسيحية، وليس بينه وبين الكتب المقدسة العادية كالتوراة والإنجيل؛ بل بينه وبين كتب الربانيين والأناجيل الموضوعة، ولا ريب في أن بعض الأصداء من تعاليم الأديان السابقة موجودة فيه[1].

المطلب الثالث: مُشَكِّل السلطة والسياسة.

يزعم بعض المستشرقين أن الرسول صلى الله عليه وسلم صاغ النص القرآني وفقا لأهوائه السياسية، يقول «بروكلمان»: «ولقد كان يعلن (يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم) أحكامه السياسية في المدينة، بوصفها جزءا من القرآن، أي جزءا من الوحي الإلهي، ولكن كان لابد من تعديل الأسلوب ليتلاءم مع المادة»[2]، ونحن نقول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم براء من ذلك، وقول الله تعالى في كتابه الكريم يشهد بذلك: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[3]، ولو كان لرسول الله دخل في صياغة النص القرآني وتشكيله لما وجدنا آيات مثل هذه في المصحف الشريف، ولكان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزعها.

ولم يُتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط بهذا الاتهام؛ بل إن أصحابه الكرام (عليهم الرضوان) طالهم ذلك أيضا، فمادة النص القرآني لم تكن مكتوبة في «كتاب» أو «مصحف» واحد زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن حدث ذلك بعد وفاته صلى الله

1- ينظر: مونتجومري وات، محمد في مكة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د، ط) (د، ت)، ص ص: 140، 141. أيضا: كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ص: 69، 70، 71، أيضا: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص 53.

2- كارل بروكلمان، مصدر سابق، ص 68.

3- سورة الأحقاف، الآيات: 44، 45، 46.

عليه وسلم[1]، وقد وجد المستشرقون في هذا الجمع مادة دسمة يثيرون كثيرا من الشبه حول النص القرآني المدون والمجموع.

ومنها القول بأن النص القرآني تشكل بفعل الصراع السياسي بين الصحابة على الخلافة، يذهب صاحب كتاب «قصة الحضارة» إلى أن جمع القرآن مناف لإرادة الرسول صلى الله عليه وسلم، فيقول: «لسنا واثقين من أن محمدا كان يريد جمع هذه الأجزاء المتفرقة كلها في كتاب واحد»[2]، ومعنى ذلك أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، بجمعهم القرآن وتدوينه في مصحف واحد قاموا بشيء مخالف للسنة، وليس مخالفتهم رسول الله فحسب؛ بل قاموا بالإتيان بنص جديد، ولا يفهم من معنى «الجدة» إلا مخالفة القديم، وهذه الفكرة يقررها «بلاشير» في كتابه «القرآن» بقوله: «نص جديد أقيم على أساس أوسع، ومن وجه ما أشمل حصرا، كان المنطلق مصحف أبي بكر، فضموا إليه مقطوعات مبعثرة أو محفوظة غيبا»[3]، ولكن ما يعتقده بعض المستشرقين الآخرين أن مصحف أبي بكر لم يكن هو المنطلق؛ بل هناك مصحف آخر وجد قبله، «ويقال أن عليا ابن أبي طالب ابن عم الرسول كان هو أول من جمع القرآن الكريم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم»[4]، ويرى «آرثر جيفري» في مقدمة كتاب «المصاحف» أن عليا (رضي الله

1- روى البخاري رحمه الله في «صحيحه» عن زيد رضي الله عنه أنه قال: «أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرَّ -- أي اشتد وكثر-- يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، إلا إن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن، قال أبو بكر: قلت لعمر كيف أفعل شيئًا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله صدري، ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتَتَبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلان شيئًا لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرجال...وكانت الصحف التي جُمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر» = [البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق، ط1: 1423ه- 2002م، حديث رقم: 4968، ص 1274.]

2- ديورانت، ول وايرل، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل: بيروت، 1408ه- 1988م، ج 4، ص 49.

3- بلاشير، ريجيس، القرآن، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1: 1974م، ص 31.

4- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج 26، ص 8179.

عنه): «حمل ما جمعه على ظهر ناقته وجاء به إلى الصحابة»[1].

والسؤال المطروح أمام هذا التقرير لماذا لم يعتمد أبو بكر على مصحف علي رضي الله عنه، ما دام أنه جمعه أولا، وجاء به إلى الصحابة مادة محمولة على ناقة؟، أم لأنه «كان مرتبا ترتيبا زمنيا»[2] يخالف ترتيب المصحف الذي جمعه أبو بكر؟ ولماذا لم يعتمده عثمان رضي الله عنه؟

ربما نجد الإجابة في نص للمستشرق المعاصر «دي بريمر» حين يقول: «إننا نستطيع أن نستخلص من روايات المأثور الإسلامي أن تجميع مصحف يحظى بالإجماع كان مرتبطا بعدة مشكلات ذات طبيعة سياسية واجتماعية، وهذا يعني أن العملية كانت موضوع صراع كبير بين المسلمين بعد الفتح»[3]، كما يرى بعض المستشرقين أن يؤكد هذا الصراع بإقبال علي رضي الله عنه على حرق مصحفه، بعد اعتماد مصحف عثمان رضي الله عنه[4]، ويذهب المستشرق المجري «إجنس جولد تسيهير»[5] بعد قوله: أنه لا يوجد نص موحد للقرآن، إلى القول: أن ذلك كان رغبة وأمنية من «عثمان بن عفان» رضي الله عنه، ولكن هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط[6].

وإلى جانب مصحف أبي بكر وعلي وعثمان، يضيف المستشرقون مصاحف أخرى ينسبونها إلى بعض الصحابة، «فقد كان النص القرآني الذي اعتمده عثمان بن عفان رضي الله عنه مجرد نص واحد بين نصوص أخرى وجدت خلال القرون الأربعة الأول للهجرة... وثمة مصاحف أخرى ارتبطت بعدد من الصحابة يقال أنها انتعشت في الكوفة والبصرة

1- السجستاني، عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق: آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية: مصر، ط1: 1355هـ 1936م، ص 05.

2- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج26، ص 8179.

3- دي بريمر، تأسيس الإسلام، ص 321.

4- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج 26، ص 8179.

5- إجنس جولد تسيهر (Ignaz Goldziher): كان ميلاده في 22 يونيو سنة 1850م، في المجر، أسرته يهودية ذات مكانة وقدر كبير، رحل إلى برلين والقاهرة، عمل أستاذا للغات السامية، كتب عن القرآن، والفرق الإسلامية، ومن أشهر كتبه «العقيدة والشريعة في الإسلام» و «دراسات إسلامية» و «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين»، توفي سنة 1921م». = [بدوي، مصدر سابق، ص ص: 197- 202].

6- تسيهير، إجناس جولد، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، (د، ط): القاهرة، 1374هـ 1955م، ص6.

والشام»[1]، وهذه المصاحف كما يرى «جيفري» «كانت تختلف عن بعضها البعض، لأن كل نسخة منها اشتملت على ما جمعه صاحبه وما جمعه واحد لم يتفق حرفيا مع ما جمعه الآخرون»[2]، ولكن الخليفة عثمان لم يعتمد أيا من هذه المصاحف الموجودة في الكوفة والبصرة والشام «والرأي العام أن عثمان أضفى الشرعية على النص القرآني المتداول بين أهل المدينة المنورة باعتباره الأشد ارتباطا بالوحي الأصلي الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم»[3].

والنتيجة عند هؤلاء المستشرقين بعد عرضهم لعدة مصاحف، هو وجود صراع سياسي بين أصحابها، أدى إلى اختلافها، وكان لذلك انعكاسه على الأمصار والعامة، قد ساق اختلاف هذه المصاحف أهل الأمصار إلى الاختلاف بينهم»، فأهل العراق كانوا مضادين لعثمان ومن مؤيدي المشروعية السياسية والدينية لعلي بن أبي طالب، صهر محمد، وهذا يفسر لنا سبب قولهم بأن عليا كان يمتلك مصحفا خاصا به[4]، وأنه جمعه قبل كل الآخرين بعد موت النبي مباشرة، وبشكل مستقل.»[5]

إن هذه الاتهامات لأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة، وهذه الافتراءات على النص القرآني التي ساقها المستشرقون فيما كتبوه وحققوه يرد عليها من عدة أوجه:

- أورد الحافظ «ابن كثير» أن عليا رضي الله عنه قال: «أعظم الناس أجرا في المصاحف أبو بكر، إن أبا بكر كان أول من جمع القرآن بين اللوحين»[6]، وذكر السيوطي أن أبا

1- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج 26، ص 8176.

2- السجستاني، عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، مصدر سابق، ص 06.

3- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج 26، ص 8176.

4- ويستدل «دي بريمر» على وجود هذا المصحف بم تطالب به الشيعة: «وسوف ينتهز المأثور الشيعي اللاحق الفرصة ليطالب ببعض آيات منسية منه، وهي بالتحديد الآيات التي يقال لنا أنها تبرهن على المشروعية السياسية الدينية لعلي بن أبي طالب وذريته...وقد حذفت كلها كما يقال لنا، أثناء العملية التوحيدية التي قام بها عثمان بن عفان...ولا يبدو أن تجميع القرآن لعب في هذه الصراعات دورا مهيمنا إذا استثنينا الآيات المحذوفة التي يدعيها ويطالب بها العلويون»= [دي بريمر: مصدر سابق، ص 322]

5- المصدر نفسه، ص 322.

6- رواه الحافظ ابن كثير وقال هذا إسناد صحيح. = [ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر، فضائل القرآن، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1: 1416هـ، ص 57].

بكر هو أول من جمع كتاب الله وسماه المصحف[1]، وأما قول المستشرقين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو أول من جمع استدلالا بحديث أورده ابن أبي داود في «المصاحف» مفاده: «عن الحسن أن عمر بن الخطاب سأل عن آية في كتاب الله، فقيل كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة، فقال: إنا لله، فأمر بالقرآن فجمع فكان أول من جمعه في المصحف»[2]، وهذا الحديث منقطع، لأن الحسن لم يدرك عمر، ومعناه أشار على جمعه فجمع»[3].

- إن هؤلاء المستشرقين يحاولون الانتقاص من شأن الخليفة أبي بكر من جهة، وطمس أولياته، ومنها جمعه القرآن[4]، ومن جهة أخرى يبرزونه بأنه مغتصب للخلافة من علي رضي الله عنه الأحق بها[5]، وهم في ذلك يأخذون عن المصادر الشيعية، التي لا تعترف بشرعية خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد تفطن المستشرق الألماني «نولدكة» لهذا الأمر حيث يقول: «تقول روايات مختلفة أن عليا بن أبي طالب ابن عم محمد وصهره كان وراء جمع القرآن...ويدعي مؤلف الفهرست أنه رأى مرة قطعة من النسخة الأصلية لعلي، لا شيء من الصحة في ذلك كله، فمصادر هذه الأخبار تفاسير قرآنية شيعية، وكتب تاريخية سنية ذات أثر شيعي مشكوك بأمرها، ومن حيث المضمون تناقض هذه الأخبار وقائع التاريخ الأكيدة كلها، فلا التقاليد المتعلقة بجمع زيد للقرآن، ولا تلك المتعلقة بمحاولات جمعه الأخرى في الفترة السابقة لعثمان، تذكر شيئا عن عمل لعلي كهذا، ولا هو يشير إلى هذا العمل، لا في فترة خلافته، ولا قبلها، والأمر الأكيد أن الشيعة لم تعرف أبدا نسخة كهذه»[6]، ولم يشر «ابن سعد» إلى

1- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، (د، ط)، (د، ت)، ص 149.

2- السجستاني، كتاب المصاحف، مصدر سابق، ص 10.

3- ابن كثير، فضائل القرآن، مصدر سابق، ص 59.

4- على سبيل المثال، المستشرق «جولد تسيهير» الذي يعتبر أمر جمع القرآن وتوحيده أمرا ليس مهما وغير ذي بال، ينظر: [تسيهير، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق، ص 6].

5- وكمثال فقط على ذلك بروكلمان الذي يقول عن استخلاف أبي بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما «والواقع أن أصحاب النبي المكيّين، المقدمين عنده لسبقهم إلى الإسلام...وكان خاصتهم تتألف من أبي بكر وعمر بن الخطاب وكلاهما حمو الرسول ومن أبي عبيدة بن الجراح ذي المواهب العسكرية الممتازة، فلم يكد محمد يموت، حتى استولى هؤلاء على زمام الأمر.»= [بروكلمان، مصدر سابق، ص 105.]

6- نولدكه، مصدر سابق، ص 343، 344.

«علي» رضي الله عنه، ولم يذكره بين من جمعوا القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]، ويحتج المستشرقون بحديث علي حين سأله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «أكرهت إمارتي؟ فقال لا. ولكني آليت بيمين ألا أرتدي بردائي إلا إلى الصلاة حتى أجمع القرآن» قال: فزعموا أنه كتبه على تنزيله...قال ابن عون: فسألت عكرمة عن ذلك الكتاب فلم يعرفه»[2].

- إن الخطأ الوارد من المستشرقين هو جعل القرآن الواحد مصاحف مختلفة، بما يوحي بوجود اختلاف جذري بينها، وهذا غير صحيح، «إن كثيرا من هذه المصاحف لم يسجل اختلافا إلا في بضعة أحرف يسيرة، لا يستحق من أجلها أن يسمى مصحفا؛ لأن هذه التسمية قد تشعر بنوع من الاستقلال، الذي يضخم الاختلاف وهما لا حقيقة»[3].

وقد يتوهم البعض أن حصول الاختلاف في يسير الألفاظ يؤدي إلى حصوله في المعنى، «إن الاختلاف في القراءات وفي مصاحف الصحابة لم يتعد الألفاظ، وأنه لم يجعل من نهي أمرا، ولا من أمر نهيا، ولا من آية رحمة آية عذاب، ولا من آية عذاب آية رحمة، والشأن في كذلك فيما روي عن قراءات الصحابة وعن مصاحفهم»[4] وهذه الخلافات ذكرها ابن طاووس، في سعد السعود فقال عنها: «وجمع الخلاف بين مصحف عثمان ومصحف البصرة أربعة عشر حرفا، ثم ما بين مصحف أهل مكة والبصرة حرفان، ويقال خمسة، ثم ما بين مصحف أهل الكوفة والبصرة عشرة أحرف، ثم المصحف الذي بعث به عثمان إلى الشام وما خالف المصاحف تسعة عشر حرفا، ويقال أحد وعشرون حرفا»[5]، ولم يجد «جيفري» في مقدمة كتاب المصاحف غير بضعة أحرف يستدل بها على اختلاف المصاحف مع مصحف عثمان.[6] يقول «موريس بوكاي»: «إن تعدد النصوص القديمة

1- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د، ط)، (د، ت)، ج2، ص ص: 306، 309.
2- المصدر نفسه، ج2، ص 292.
3- شاهين، عبد الصبور، تاريخ القرآن، دار نهضة مصر، الجيزة، ط3: 2007م، ص 161.
4- هيكل، محمد حسين، الصديق أبو بكر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (د، ط)، (د، ت)، ص258.
5- ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر، سعد السعود للنفوس، تحقيق: فارس تبرزيان الحسون، انتشارات دليل، إيران، ط1: 1379ه-، ص ص: 544حتى 550.
6- السجستاني، كتاب المصاحف، مصدر سابق، ص 07.

المعروفة تتفق فيما عدا دقائق متنوعة لا تغير شيئا من المعنى العام للنص»[1]، وإن كان «بوكاي» يصف مصحف «عثمان» بأن في أخطاء عارضة، ولم يبين ما هي تلك الأخطاء إلا أنه يقر أن المعنى لا يختلف بين المصاحف؛ بل هو واحد.

- إن إدراك المعنى الحقيقي في كثير من ألفاظ القرآن الكريم لم يكن في متناول الفصحاء والبلغاء من العرب؛ فكيف يدرك المستشرقون معانيها، ويحكمون على القرآن من خلال هذه الألفاظ بالاختلاف بين مصاحف الصحابة؟؟ كيف يدركون معاني الآيات ودلالات الألفاظ وهم أبعد ما يكون عن اللسان العربي الفصيح، وقد اعتمد بعضهم على الترجمة ولم يدرس اللغة العربية؟؟ والترجمة كما نعلم لا تنقل المعنى الحقيقي المراد، وهو ما يشير إليه «جاك بيرك» صراحة عن ترجمات القرآن الكريم وما قدمته للمستشرقين حين يقول: «إن معظم الترجمات قد سببت لمؤلفيها هلعا كبيرا، إذ حاول هؤلاء القبض على المعنى في العربية، وإعطاء ما يحمله من تلوينات دلالية ما أمكنهم إلى ذلك سبيلا، وإني لأعترف أني قد أعطيت لنفسي هلعا إضافيا، إذ حاولت أن أكتب شيئا يستطيع المرء أن يقرأه بصوت مرتفع، وقد فعلت ذلك غير مدع أني أنافس الأصل»[2].

- إن جمع القرآن وتوحيد نصه ليس دافعه المصلحة السياسية الضيقة كما يتوهم المستشرقون؛ بل إن الدافع إلى ذلك حفظ دين الله تعالى الذي لا يحفظ إلا بكتابه، «فكان الذي فعله الشيخان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما من أكبر المصالح الدينية وأعظمها، من حفظهما كتاب الله في الصحف»[3]، وقد أكد المستشرق «نولدكة» أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كان بعيدا عن الأغراض السياسية في نسخه المصحف، بقوله: «الجدير بالتفضيل من بين هذه الآراء المختلفة هو بلا شك الرواية التي تحوز أكبر قدر من الثقة حول كيفية نشوء مصحف عثمان... مرتبطة كما هو معروف بالنزاع الذي نشب أثناء احدى الحملات العسكرية بين جنود عراقيين وسوريين، حول نصوص قرآنية كانت تختلف فيما بينها...هكذا يبدو أن الخليفة لم يضع آنذاك نصب عينيه إلا إزالة الاختلافات التي قامت بين هؤلاء الجنود، ولم تكن ثمة حاجة بعد

1- بوكاي، موريس، مصدر سابق، ص 161.

2- بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2: 2005م، ص 115.

3- ابن كثير، فضائل القرآن، مصدر سابق، ص 64.

إلى تزويد الدولة كلها بنص موحد للكتاب القدسي، رغم أنه ينسب لعثمان أنه فكر في وقت مبكر بضرورة أن يكون للإسلام قرآن واحد كما أن له إلها واحدا ونبيا واحدا، يحتمل أن تكون أفكار عقائدية الطابع كهذه صحيحة»[1].

- فهو إذن لم يكن صراعا سياسيا بين الراشدين رضي الله عنهم، وبين الخلفاء وعامة الصحابة الذين يزعم المستشرقون بأن كثيرا منهم ألف مصحفا خاصا به، وإقحام النص القرآني وسط صراعات سياسية مزعومة باطل، ولنترك المستشرق «بوكاي» يعرب عن الأسباب التي حدت بالخلفاء الراشدين لجمع المصحف وتدوينه بقوله: «...ويمكن أن نتساءل عن الأسباب التي حدت بالخلفاء الثلاثة، وعثمان بالذات بإجراء المراجعات على نص الكتاب، وللإجابة نقول: لقد كان انتشار الإسلام في السنوات العشر الأول عقب وفاة الرسول بسرعة عجيبة، وبين شعوب تتكلم أكثر من لغة غير اللغة العربية، فكان لا بد من الاحتياط الضروري في تناقل النص، للمحافظة على صفائه، وأصالته، وهو ما كان من هدف مراجعة عثمان»[2]، وتعبير «بوكاي» عن مصحف عثمان بالأصالة» يعني أنه لم يغير فيه ولم يبدل، وهذا النص الأخير من «بوكاي» هو رد على المستشرق «ديورانت» - الذي يتفق معه على السبب؛ ولكنه يؤكد على اختلاف النصوص القرآنية.

1- نولدكه، مصدر سابق، ص 337.

2- بوكاي، مصدر سابق، ص ص: 161، 162.

خاتمة:

نصل في نهاية هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- لم يتخل الحداثيون في دعواتهم لدراسة النص القرآني عن خلفية «التجديد والتحديث» في قراءة النص التراثي عموما قراءة عقلية خالصة، لذلك ثارت بعض كتاباتهم ضد مناهج «الخطاب الديني» التي تحيل النص القرآني - في زعمهم - إلى أسطورة خارج حياة الناس وإلى نص تنعدم فيه الحركية الدلالية؛ لأن هذه المناهج عندهم تنطلق في مجملها من الصياغة الإلهية لمفهوم النص القرآني، أي تنطلق من المصدر الرباني مهملة الجانب الإنساني.

- إن الكتابات الحداثية باختلاف عناوينها والتي تعالج: «مفهوم النص» أو «التفسير الموروث» أو «تجديد التراث» أو «نقد العقل العربي» أو «نقد الخطاب الديني» أو «النص والسلطة والحقيقة» جاءت داعية إلى دراسة النص القرآني داخل إطاره الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فمفهوم هذا النص عندهم يجب أن يرتبط بالواقع فقط، وأي دراسة للنص خارج هذا الإطار تحوله إلى نص جامد لا يؤدي غرضه وما وجد لأجله.

- وكنتيجة حتمية لخلفية التجديد والقراءة العقلية التي انطلق منها الحداثيون، والدعوة إلى إنزال النص منزلة الواقع التي حمل لواءها بعضهم، قالوا: بوجود مُشَكّلات للنص القرآني، ومكونات صيغ منها، وأهم هذه المُشَكّلات التي اتفقوا حولها: الواقع الذي نزل فيه القرآن، والثقافة التي كانت مستقرة في العقل العربي قبل وبعد نزوله، واللغات المختلفة التي انتشرت في المنطقة العربية قبل نزول القرآن وأسهمت في تكوين لغته التي كتب بها، والديانات السابقة للإسلام، والأهواء السياسية والأغراض السلطوية التي ساقت الصحابة (رضي الله عنهم) إلى جمع القرآن، وقد فصلنا هذه المُشَكّلات في متن بحثنا.

- لقد وجدنا اتفاقا إلى حد كبير بين الحداثيين والمستشرقين في القول بهذه المشكلات والمكونات، أو بعبارة أصح: يظهر تأثر الحداثيين بالمستشرقين في كثير من النتائج التي حوتها كتبهم، خاصة في المُشَكّل الثقافي والديني واللغوي.

- لقد طبق المستشرقون مناهجهم البحثية على النصوص المقدسة (للتوراة والإنجيل)،

فوصلوا إلى إثبات بشرية هذه النصوص؛ وانطلقت دراساتهم الإسقاطية - بوجود خلفيات مسبقة في أذهانهم عن الإسلام - في تطبيق ذات المناهج على نص القرآن الكريم، فما اهتدوا إلى ذلك سبيلا، وقد تشجع مفكروا الحداثة بهذه الدراسات، ودعوا في كتاباتهم إلى تطبيقها، ووجود التشابه لنفس الأفكار والآراء منذ مئات السنين إلى اليوم في كتب المستشرقين وتابعيهم من الحداثيين، هو عملية تكرار واجترار تدل قطعا على إفلاس منظومة الاستشراق والحداثة معا، وعجز عقول مفكريها عن نقد النص القرآني خصوصا والتراث الإسلامي عموما بجديد الأفكار وجديد الحجة.

- إن محاولات المستشرقين إخضاع النص القرآني لمناهجهم النقدية، وكتباتهم التي حوت نتائج ذلك، كلها تدخل في مرمى إثبات تكوينه أو تأثره باليهودية والمسيحية والمجوسية... وبالتالي ضرب أصله الإلهي، وأصالته الربانية، والقرآن هو منبت الإسلام وقاعدته الأولى، فإذا وصل المستشرقون إلى المرمى المقصود فقد حققوا هدفهم المنشود، وهو: زرع التشكيك في قلب المسلم من ناحية أصالة دينه، حتى يبلغ القطيعة مع التراث الإسلامي، ومن ثم يرتبط بتراث غيره.

- إن نص القرآن الكريم لا يشبه في معناه ولا في مبناه نصوص التوراة والإنجيل التي طالتها يد التحريف، ولا نصا دينيا عثر عليه في قرطاس، وليست آياته أبيات شعر قالتها العرب، وليست سوره طلاسم كاهن، أو عبارات ناثر، إنه كلام عالٍ علو قائله «سبحانه» الذي خلق للبشر عقولا ثم هداها، وخط لها سبلا في بحث كلامه لا تتجاوزها لغيرها، لأنه لا طاقة لعقل دارس قاصر أو باحث عاجز بمعرفة القرآن معرفة شاملة، أو إدراكه إدراكا مطلقا، إلا أن يكون وحيا، أو كلاما من وراء حجاب، وهذا مستحيل.

ومن التوصيات التي نخرج بها من بحثنا:

- ضرورة إخراج مفهوم النص القرآني في الدراسة عن المفهوم العام للنصوص أدبية كانت أو شعرية أو نثرية، فلهذا النص قداسته التي ترقى به عنها.

- ضرورة الدراسة الفيلولوجية للغة العربية التي نزل بها القرآن، من طرف علماء مختصين، وإثبات قدم هذه اللغة من خلال دراسات النقوش في شبه الجزيرة والمنطقة العربية، للرد على ادعاءات الحداثيين والمستشرقين بالدليل المادي، وإفحام القول بأن اللغة العربية تشكلت أو اقتبست من لغات أقدم منها.

المصادر والمراجع

*** المصحف الشريف.**

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
- ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر، سعد السعود للنفوس، تحقيق: فارس تبرزيان الحسون، انتشارات دليل، إيران، ط1: 1379هـ.
- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر، فضائل القرآن، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1: 1416هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1: 1997م.
- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، (د، ط)، (د، ت).
- أقليمس، يوسف داود، اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية، دير الآباء الدوسكيين، الموصل، العراق، 1879م.
- ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة: أسعد صقر، دار طلاس، دمشق، ط1: 1997م.
- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1: 1424هـ 2003م.
- باديس محمد، مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والفنون، جامعة «أحمد بن بلة» وهران، الجزائر، سنة: 1438، 1439هـ/2016، 2017م.
- بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، (د، ط): 2011م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق، ط1: 1423هـ 2002م.

- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3: يوليو 1993م.
- بلاشير، ريجيس، القرآن، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1: 1974م.
- بوكاي، موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 3: 1411هـ 1990م.
- بيرك، جاك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2: 2005م.
- بيشوب، موريس، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1: 2005م.
- تسيهير، إجناس جولد، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، (د، ط): القاهرة، 1374هـ 1955م.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10: آذار/مارس 2009م.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د، ط): 1985م.
- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1: كانون الثاني/يناير 2007م.
- حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4: 1412هـ 1992م.
- حمر العين، خيرة، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، سورية، طبعة: 1996.
- الخربوطلي، علي حسن، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، القاهرة، مصر، (د، ط): 1988م.

- ديورانت، ول وايرل، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل: بيروت، 1408هـ 1988م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تدقيق، عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمان الأردن، ط9: 1425هـ - 2005م.
- رضا، أحمد، معجم متن اللغة العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط: 1380هـ 1960م.
- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة: 1416هـ 1996م.
- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت).
- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن العربي، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، ت).
- زيدان، جرجي، فلسفة اللغة العربية، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1: 1987م.
- السجستاني، عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق: آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية: مصر، ط1: 1355هـ 1936م.
- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، مصر، ط1: 1997م.
- السكران، إبراهيم عمر، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1: 1435هـ 2014م.
- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، (د، ط)، (د، ت).
- السيوطي، جلال الدين، المزهر في اللغة وانواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد وآخرون، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د، ط)، (د، ت).

- شاهين، عبد الصبور، تاريخ القرآن، دار نهضة مصر، الجيزة، ط3: 2007م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: محمد - عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1417هـ 1996م.
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط11: (د، ت).
- الصبيحي، محمد الأخضر، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1: (د، ت).
- الصفدي، مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د، ط: 1990م.
- الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، ط1: 1428هـ 2007م.
- عطية، رشيد، معجم عطية في العامي والدخيل، تصحيح: خالد عبد الله الكرمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط).
- عمر، أحمد مختار، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1: 1429هـ 2008م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة، (د، ط)، (د، ت).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ 2003م.
- الفريد لويس دي بريمار، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط1: 2009م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8: 1426هـ 2005م.

- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ - 2006م.
- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: 1419هـ 1998م.
- لويس ميناند وآخرون، الحداثة والنقد الجديد، ترجمة: فاطمة قنديل وآخرون، المركز القومي للترجمة، الجيزة، القاهرة، 2016م.
- ليوتار، جان فرانسوا، في معنى ما بعد الحداثة، ترجمة: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2016م.
- مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1: 1995م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4: 2004م.
- مجموعة مستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الإمارات العربية المتحدة، ط1: 1418هـ 1998م.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: 2005م.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار البيضاء، 2002م.
- مونتجومري وات، محمد في مكة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د، ط) (د، ت).
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2014م.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2: 1994م.

- النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1: 1417هـ 1997م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، لبنان، ط4: 1938م.
- هيكل، محمد حسين، الصديق أبو بكر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

فهرس الموضوعات

م	اسم الباحث	عنوان البحث	الصفحة
1	د. فدوى تاوريريت أ. أمينة هلال	تداوليّة الخطاب الشّعري قراءة في تحوّلات مقاصد الشّعر العربيّ المعاصر	5
2	لبنى علي المفتاحي	مناهج الحداثة وما بعدها ومقاربة النص التراثي العربيّ	31
3	د. عبد الحميد إدريس الراقي	قضايا النّصّ عند الأصوليّين.. رصد لآليات الاشتغال	51
4	د. مريم عطية بوزيان	المنهج الأصولي والنظريات اللسانية قراءة في السّبق والضّبط	73
5	د. سليمان عبد القادر جبار	موارد تَشَكُّلِ النص القرآني في الدراسات الحداثية والاستشراقية	101
6	د. محمد أمجد رازق بن محمد رازق	علاقة التراث الإسلامي بمناهج البحث العلمي المعاصر -كتب الحديث النبوي وعلومه أنموذجا-	141
7	أ. د. الرشيد بوشعير	البنية البوليفونية في رواية «الديوان الإسبرطي» لعبد الوهاب عيساوي	167
8	د. خالد أحمد	قراءة نقدية من خلال نظريات ما بعد الحداثة للنص المسرحي تنصيص للكاتب فهد ردة الحارثي	181
9	د. لطيفة محمد الفارسي	شخصيات النصّ السرديّ في بنية القصص النبويّ. من القراءة المورفولوجية إلى القراءة الإحالية	229
10	أ. د. محمد عبد الحي	قراءة النص الأدبي بين التراث والمعاصرة	257
11	د. مونية مكرسي	قراءة النص اللغوي بين التراث والمعاصرة «مقاربة تأويلية في قصيدة وصف الحمى للمتنبي»	295
12	د. يونس إبراهيم أحمد العِزّي	الشعر الصوفي والتأويل أقنعة النص ومغامرة المنهج (مقاربة نظرية)	331
13	د محمد عبد الحليم أبو عرب	خطاب النبي في القرآن دراسة تداولية	371
14	د. فتيحة دوار	جُهود مالكية الغرب الإسلامي في خدمة النّص القرآني من خلال التفسير الفقهي للقرآن الكريم	401
15	د. مريم محمد بن خاتم الشامسي	نحو مفهوم جديد للقراءة البيداغوجية	437
16	د. أحمد محمد نجيب د. مجاهد جمال الحوت	التحليل اللغوي لألفاظ القرآن الكريم بين التراث والمعاصرة الزمخشري وابن عاشور أنموذجًا	455
17	محمد بن حسين الأنصاري	عُرْف النَّص التراثي رؤية منهجية من منظور التكامل في الدراسات البينية	489

18	أ. د. أحمد عبد الرحيم أحمد فراج	موقف اللغويين من العناصر غير اللغوية في التحليل النصي	535
19	عزيز محمد أوسو	البلاغة العامة وتحليل النصوص الأدبية سؤال في البنية المصطلحية	561
20	أ. آمنة مصبح القايدي	أَعْجُوبَةُ النَّصّ عِنْدَ عَبْدِ القَاهِرِ الجُرْجَانِيّ (دَلَائِلُ الإِعْجَازِ أُنْمُوذَجًا)	589
21	أ. شيخة عبدالله الزعابي	الشاهد النحوي في معجم مقاييس اللغة لابن فارس	605
22	د. حسين عمر دراوشة	قراءة النص اللغوي تداوليًا بين التراث والمعاصرة في الدراسات العربية نقد وتوجيه	637
	أبحاث سمينار الوصل		659
23	ابتسام هائل غيلان المذحجي	الآثار الجانبية للدواء في مرحلة التجارب على الإنسان دراسة فقهية	661
24	أ. تيمور سعيد أحمد شحي	تحقيق مخطوط في التراث الإسلامي موسوم بـ: يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر	675
25	أ. إسماعيل محمد حسن	اختيارات الرُّوْيَانِيّ (ت502هـ) في العبادات من كتابه حِلْية المؤمن: دراسة فقهية مقارنة	683
26	أ. محمد عطا الله فهد الثوابيّة	الأبعاد الفكريّة والتعليميّة في المثال النّحوي دراسة تداوليّة	689
27	أ. محمد حسين بصمه جي	التجريب في الرواية العربية	727
28	أ. سمية أحمد سالم السويدي	علاقة النظام النحوي بلغة الشعر المتنبي نموذجًا	739

شارع زعبيل – دبي – الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 97143961777+، فاكس: 97143961314+، ص. ب: 50106
البريد الإلكتروني: info@alwasl.ac.ae
موقع الجامعة: www.alwasl.ac.ae