الأثر الاستشراقي في الدّراسات الحداثيّة للقرآن الكريم

سعيد عبيدي ■

مقدمة:

لقد اهتمّت مختلف المدارس الاستشراقيّة بدراسة القرآن وعلومه، إذ برزت أقلام كثيرة انبرت للدّراسة والبحث والتّحليل والنّقد، وقد استأثرت هذه الدّراسات الاستشراقيّة بمزيد اهتمام الباحثين المسلمين منذ عقود، وانصبّ جانب كبير من هذا الاهتمام على مناقشة تلك الدّراسات والردّ عليها، وتفنيد مضامينها التّشكيكيّة في القرآن الكريم. وفي زمننا المعاصر ظهرت دراسات أخرى إلى جانب دراسات المستشرقين تبنّى أصحابها فلسفات ومذاهب ومناهج غربيّة (لا سيّما المنهج الفيلولوجي والمنهج التّاريخي)، وحاولوا تطبيقها في تفسير وفهم القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلميّة التّفسيرية المسطّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم؛ فقد سعوا إلى تأسيس مدارس تنسج على منوال المغرضين من المستشرقين. والغريب أنّ أصحاب هذه الدّراسات ـ في الغالب ـ لم يكلّفوا أنفسهم عناء استحداث مناهج نقديّة حقيقيّة يمكن أن تعيد للتّراث إشعاعه وأناقته العلميّة

■ باحث في الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان، المغرب.

الحقيقيّة، وتجرّده ممّا علق به من (زوائد) وخرافات وضلالات...، بل اكتفوا بمناهج أساتذتهم (منهج التّشـكيك، منهج الانتقائيّة في استثمار المصادر، المنهج الافتراضي، المنهج الإسقاطي، منهج النفي...)، ورضوا لأنفسهم أن يكونوا صدى للهجمة الاستشراقية القديمة والحديثة. من أبرز هذه الدّراسات والتي سنسلّط عليها الضّوء في هذا المقال ونكشف منزلقاتها دراسة محمّد عابد الجابري، دراسـة محمّد أركون، دراسـة نصر حامد أبو زيد، ودراسة محمد شحرور.

1 ـ محمّد عابد الجابري:

لعلّ المتتبّع لأعمال محمّد عابد الجابري قد فوجئ بإصداره لكتاب ينتمي إلى ميدان علوم القرآن، وهو الكاتب الـذي دعا طيلة حياته إلى إعادة قراءة التراث بصفة عامّة وفق ما تقتضيه الظروف والأحداث الرّاهنة، ولعلّ القارئ فوجئ أكثر بطريقة تناول هذا الباحـث لموضوعات علوم القرآن التي تقرّرت أصولها ومُحّصت مسائلها، فجاء هو بهذا الكتاب يريد به إعادة قراءة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، والتّشـكيك في أمور معلومة من الدّين بالضّرورة، وقد تبيّن لنا أنّ كتابه هذا هو في أكثره إعادة لآراء استشـراقية، أو ترويج لأقوال قديمة تطرّق العلماء لبحثهـا وأماطوا اللّثام عن الالتباس أو الاشـتباه فيها، وبيّنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه.

وفي تعريفه للقرآن الكريم يذكر أنّـه «وحي من اللّه، حمله جبريل، إلى محمّد، بلغة العـرب، وهو من جنس الوحي الذي في كتب الرّسـل الأولين»[1]، والملاحظ أنّه في هذا التّعريف قد غيّب عدّة خصائص وعناصر من التّعريف الكامل، ومنها: كون القرآن متواتراً، وكونه معجزاً، وكونه متعبّداً بتلاوته.

ومن الأمور التي أثارها محمّد عابد الجابري في دراسـته للقرآن الكريم قوله باضطراب آياته، وعليه لا بدّ من إعادة ترتيبه وفق أسباب النّزول، يقول:

1 ـ محمّد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ج1، ص24.

«ونحن نرى أنّ السّبب في مثل هذا الاضطراب ـ إن لم نقل: التّخبط ـ في تفسير كثير من الآيات القرآنية يرجع في الغالب ـ عندما لا يكون هناك تعصّب مذهبي ـ إلى عدم اعتبار مسألة منهجية أساسية وهي النّظر إلى كلّ آية داخل السّياق الذي وردت فيه وتجنّب اقتطاعها منه والتّعامل معها كنصّ مستقلّ بذاته. والسّياق في القرآن يتحدّد بأمرين اثنين: **أوّلهما** الآيات التي تشكّل كلّاً واحداً تندرج تحته الآية المراد تفسيرها؛ أي التي قبل هذه والتي بعدها. **ثانيهما** ظروف النّزول، ونعني بها مرتبة السّورة التي تقع فيها الآية المراد تفسيرها، على سلّم ترتيب النّزول، ومناسبة نزول تلك الآية أو الآيات، وتبيّن المخاطب فيه، هذا فضلاً عن التّقيد بمبدأ «القرآن يفسّر بعضه بعضاً»، كلّ ذلك حتّى لا يبتعد التّأويل بصاحبه عن معهود العرب، أعني عن فضائهم الحضاري الثقافي»[2].

لقد قسّم الجابري القرآن الكريم إلى ثلاث مجموعات مرتّبة على غير ما نعلم من المصحف الذي بين أيدينا؛ فالقرآن الكريم حسب هذا التّقسيم يبتدئ بسورة العلق وينتهي بسورة النّصر.

ومحاولة محمّد عابد الجابري هذه في اتّباع التّرتيب الزّمني للنّزول ليست الأولى من نوعها، بل تعتبر الثالثة من حيث المنهج العام؛ إذ سبقه في هذا الأمر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير الذي قام بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية (1947 ـ 1950) معتمداً قاعدة «ترتيب النزول» التي وضعها المستشرق الألماني نولدكه؛ وبعده جاءت محاولة محمّد عزة دروزة في التّفسير الحديث (1961 ـ 1964)[3].

وبناءً عليه فقد قسّم الجابري القرآن الكريم إلى ثلاث مجموعات مرتّبة على غير ما نعلم من المصحف الذي بين أيدينا. فالقرآن الكريم حسب هذا التّقسيم يبتدئ بسورة العلق وينتهي بسورة النّصر، وهذا التّقسيم حسب النزول أدى إلى «تشطير مراحل الدّعوة إلى ثلاث محطّات زمنية؛ الأولى بدأت في

2 ـ المصدر السابق، ص 82.

3 ـ انظر: عبد السلام البكاري و الصديق بوعلام، **الشُبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمّد عابد الجابري**، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2009، ص 50 - 51.

مكّة وانتهت بالهجرة، والثّانية بدأت بالوصول إلى يثرب المدينة وتأسيس المسجد والانطلاق نحو وضع دستور ومواجهة الخصوم والأعداء والكفرة، والثالثة بدأت بالفتح والعودة وتأسيس الدّولة وصولاً إلى الخاتمة والنّصر. فهذا «الفهم» الجديد في تفسير القرآن الكريم وترتيبه أطلق عليه الجابري تسمية «التّفسير الواضح» وكأنّه إشارة إلى أنّ التّفاسير السّابقة اتّسمت بالغموض، لأنّها خلطت السّور المكّية بالسّور المدنية ولم تأخذ بتواريخ النّزول في الاعتبار، وهو ما أضعف القوّة الزّمنية وأخرج النّص من سياقه، فبرأي الجابري أنّ ترتيب النّزول يساعد على توضيح التّفسير وشرح المعاني وفق مسار التّنزيل وتساوقه مع السّيرة النّبوية ومسيرة الدّعوة، لذلك لجأ إلى توزيع السّور بحسب التّرتيب الزّمني؛ فضمّ القسم الأوّل 52 سورة، من العلق إلى يوسف، وفيها توضّحت معالم النّبوة والرّبوبية والألوهية، والبعث والجزاء ومشاهد القيامة، وإبطال الشّرك وتسفيه عبادة الأصنام. وضمّ القسم الثاني 38 سورة، من الحجر إلى الحجّ، وفيها يشرح المتغيّرات الثلاثة، تبدأ بالاتّصال بالقبائل، وحصار النّبي ﷺ وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة، ومواصلة الاتّصال بالقبائل بعد انتهاء الحصار والاستعداد للهجرة إلى المدينة. واشتمل القسم الثالث على 24 سورة، من البقرة إلى النّصر، وهي كلّها تصنّف ضمن ما اسماه المؤلّف «بالقرآن المدني»[4].

ومن المسائل التي أثارها الجابري في كتابه كذلك والتي أثارت ضجة كبيرة بين الباحثين هو القول بالتّفسير العقلي؛ وبهذه المنهجية يرفض الجابري أيّ تفسيرات لآيات القرآن الكريم تتعارض مع «العقل» وإن ورد في الأمر «نقل»، وكمثال على ذلك مسألة شقّ القمر ومسألة الإسراء والمعراج والتي يقول بخصوصها: «وما روي بشأن الإسراء والمعراج وهي تراث لنا، وهي أمور ناقشها القدماء من العلماء و المفسّرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلّها

4 ـ وليد نويهض، **محمّد عابد الجابري مفسراً**، مجلة الوسط اللبنانية، عدد 2798، بتاريخ: 05 مايو 2010م ـ 20 جمادى الأولى، 1431هـ.

تراث لنا، من حقّنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا»[5].

ولتأكيد هذا الأمر ـ أي الاعتماد على العقل في تفسير الآيات ورفض التّفسيرات التي تقوم على النّقل وحده ـ يسوق الجابري مجموعة من الأدلّة التي تبرهن عقلياً على أنّ الحادثة السّابقة إنّما كانت في المنام وحده، على عكس ما هو ثابت في تراثنا، من أنّ الإسراء والمعراج تمّ بالجسد والروح معاً، يقول: «والظّاهر من الرّوايات الأساسية أنّ ذلك حصل في المنام، وتذكر الروايات أنّ النّبي لما أخبر النّاس بما حدث ليلة الإسراء لم يصدّقوه، فارتدّ ناس كثيرون بعدما أسلموا، قالوا وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60]، وفي هذه الآية ما يشعر أنّ الإسراء حدث في المنام، وقد قال بهذا الرأي كلّ من عائشة ومعاوية والحسن البصري وابن إسحاق، قالوا كان الإسراء بروحه في المنام، ورؤيا الأنبياء وحي، ويمكن أن نعزز هذا التّرجيح بكون القرآن قد تعرّض في سورة الإسراء نفسها إلى جملة من تحدّيات قريش، منها قولهم في الآية السابقة، ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: 90]، ﴿أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: 93]، فكان جواب القرآن ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93]، بمعنى أنّ طبيعتي البشرية لن تسمح لي بالرقيّ إلى السماء»[6].

من المسائل التي أثارها الجابري في كتابه والتي أثارت ضجة كبيرة بين الباحثين هو القول بالتّفسير العقلي؛ وبهذه المنهجية يرفض الجابري أيّ تفسيرات لآيات القرآن الكريم تتعارض مع «العقل».

ومن المسائل التي أثارها الجابري في دراسته للقرآن الكريم وتفسير آياته كذلك مسألة الزّيادة والنّقصان؛ فقد ذكر في نهاية الفصل التّاسع من

5 ـ محمّد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص188.

6 ـ المصدر السابق، ص189.

كتابه «المدخل إلى القرآن الكريم» أنّه ليس ثمّــة «أدلّة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن، منذ جمعه زمن عثمان، أمّا قبل ذلك فالقرآن كان مفرّقاً في صحف، وفي صدور الصّحابة، ومن المؤكّــد أنّ ما كان يتوفّر عليه هذا الصّحابي أو ذاك من القرآن، مكتوباً أو محفوظاً كان يختلف عمّا كان عند غيره كمّاً وترتيباً، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين تمَّ جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونــوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النّقص كما ذكر في مصادرنا»[7].

وبناء على منهج التّخمين الذي لم نعهده في كتابات الجابري «العقلانية» فقد ذكر أنّ أكثر النقصان في القرآن الكريم إنّما كان في سورة براءة، وهو ما نقرأه في قوله: «وكل ما يمكن قوله ـ على سبيل التخمين لا غير ـ هو أن يكون الجزء السّاقط من ســورة براءة هو القسم الأوّل منها، وربّما كان يتعلّق بذكر المعاهدات التي أُبرمت مع المشــركين، ذلك أنّ ســور القرآن، بخاصّة الطّوال منها، تحتوي عادة على مقدّمات تختلف طولاً وقصراً، مع استطرادات، قبل الانتقال إلى الموضوع أو الموضوعات التي تشكّل قوام السّورة»[8].

ومن أغرب ما جاء به الجابري في دراسته للقرآن الكريم تفسيره للآيات والقصص بناءً على ما جاء في التّوراة والإنجيــل، وهما الكتابان اللذان حكم القرآن الكريم ببطلانهما وتحريفهما، فمثلاً في قصّة آدم وإبليس يقول: «لم يرد إبليس في التّوراة بل ورد اســم الحيّة فهي التي أغــرت حواء بالأكل من الشّــجرة المحرّمة...، على أنّي لم أعثر فــي التّوراة ولا فــي الأناجيل على ما يشبه قصّة أمر الملائكة بالسّــجود لآدم، وامتناع إبليس بدعوى أنّه من نار وآدم من طين، ولعلّ ذكر القرآن لهذا الجانب إشارة إلى ما تدّعيه قريش من تفوّق على المستضعفين من أتباع النبيّ، وقد سمتهم الأراذل وطلبت من النبيّ أن يطردهم كشرط للاعتراف به والانضمام إليه»[9].

7 ـ المصدر السابق، ص232.

8 ـ المصدر السابق، ص231.

9 ـ المصدر السابق، ص293.

هكذا إذن تحولت هذه القصّة عند الجابري من قصّة بداية الخلق والأمر الإلهي بسجود الملائكة، وامتناع إبليس، وهي القصّة الثابتة بالقرآن والسنّة بتفاصيلها التي بيّنتها النّصوص المتنوّعة والتي لا مجال للشكّ فيها، إلى مجرّد إشارة إلى ادّعاء قريش التّفوق على المستضعفين من أتباع النبيّ عليه السلام، والسبب في ذلك كلّه هو أنّها لم ترد في التّوراة بنفس الصّيغة التي وردت بها في القرآن الكريم.

فالواضح إذن «تحكيم نصوص التّوراة المحرّفة في قصص القرآن في منهج المؤلف؛ فما أثبتته التّوراة كان سبيلاً لتصديق القرآن فيما جاء به، وما لم تذكره كان سبباً لإنكاره وإن ذكره القرآن. إنّ هذا المنهج غير صحيح، بل الصّحيح هو الاعتقاد بهيمنة القرآن الكريم على الكتب السّابقة، وقد طال التّبديل والتّحريف التّوراة والإنجيل فكيف نحكّمهما في تصديق ما ذكره القرآن أو عدم تصديقه»[10]، قال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: 3].

إنّ المتتبّع لأعمال محمّد أركون يرى بوضوح أنّ موقفه من القرآن الكريم يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب؛ إذ يشكّك في سلامة الذّكر الحكيم واكتمال نزوله في عهد النبيّ ﷺ، كما يصفه أيضاً بأوصاف النّقص وعدم الكمال.

هكذا إذن وبعد أن بيّنّا بعض المسائل التي أوردها محمّد عابد الجابري في دراسته للقرآن الكريم ننتقل إلى دراسة أخرى لا تختلف عنها كثيراً وهي دراسة الباحث الجزائري محمّد أركون.

2 ـ محمّد أركون:

إنّ المتتبّع لأعمال محمّد أركون يرى بوضوح أنّ موقفه من القرآن الكريم يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب؛ إذ يشكّك في سلامة الذّكر الحكيم واكتمال نزوله في عهد النبيّ ﷺ، كما يصفه أيضاً

10 ـ عبد السلام البكاري و الصديق بوعلام، **الشُبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمّد عابد الجابري**، ص 276

بأوصاف النّقص وعدم الكمال؛ كالقول بوجود الأساطير وغيرها وتأثّره بكتب السّابقين من يهود ونصارى، كما صرّح هذا الكاتب في كثير من مؤلفاته بنفي المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وهو بصنيعه هذا إنّما يكون قد أثار شكوكاً أثارها المستشرقون قبله، يبغي من خلالها التّلبيس والتّدليس على عموم القرّاء.

إنّ أعمال محمّد أركون لم تستطع التّخلص من «الرّكون إلى التّكرار والتّبشير بالعلوم الإنسانية والقراءة الحداثية بعيداً عن ضوابط القراءة الجادّة، مع الغفلة عن الخصوصيات التّاريخية والفكرية، ما يجعل جلّ أعماله عن الفكر الإسلامي نموذجاً للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامّة، خاصّة إذا أدركنا طغيان النّزعة النّسبية لديه، والتي تكرّسها الرّؤية العلمانية التّبسيطية للأديان»[11].

ومن الأمور التي أثارها محمّد أركون حول القرآن الكريم وصفه إيّاه «بالنصّ التّاريخي»، وقوله إنّ القرآن الكريم جزء من التّراث يستلزم قراءة نقدية كغيره من الكتب، وعليه يجب إخضاعه للنقد التّاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي[12].

وفي دعوته لاستخدام المنهج التفكيكي لدراسة القرآن الكريم لا يفوته أن يطعن في كتاب اللّه تعالى، يقول: «لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إنّ هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السّنين، إلى درجة أنّه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدّلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التّراث

11 ـ الحسن العباقي، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمّد أركون**، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2009، ص3.

12 ـ انظر: محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، 1996.

التقوي الورع، كما من قبل المنهجية البيولوجية اللّغوية النّهائية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النصّ»[13].

هكذا إذن ينفي محمّد أركون القداسة عن القرآن الكريم، وحتّى يؤكّد هذا القول يذهب إلى أنّ هناك نوعين من النصّ القرآني، أحدهما في العهد النّبوي والآخر في زماننا الحاضر؛ يقول: «ويمكنني أن أقول بأنّ المقدّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدّس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتّى بالمقدّس الذي كان سائداً أيام النبيّ»[14].

من الأمور التي أثارها محمّد أركون حول القرآن الكريم وصفه إيّاه «بالنصّ التّاريخي»، وقوله إنّ القرآن الكريم جزء من التّراث يستلزم قراءة نقدية كغيره من الكتب، وعليه يجب إخضاعه للنقد التّاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي.

وفي دراسته للتّنزيل الحكيم أيضاً سعى محمّد أركون جاهداً إلى إيجاد الصّلة بين التّوراة والقرآن الكريم، مردّداً في ذلك أقوال من سبقه من المستشرقين؛ يقول: «من الواضح تاريخياً أنّ التّوراة والأناجيل والقرآن كانت قد رسّخت شهادات حيّة خاصّة بأحداث ذات أهميّة مثالية نموذجية للوجود البشري تحوّلت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النّصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمّة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخصّ أمم الأزمنة الغابرة، وإنّما ككلام حيّ باستمرار»[15].

كما ربط في دراسته هذه بين القرآن الكريم والتّوراة مسمياً خطابهما بالخطاب الأسطوري؛ يقول: «إنّ الحكايات التّوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري»[16].

13 ـ محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999،، ص29.

14 ـ مجلة مواقف، عدد 60/59، ص20.

15 ـ محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص125.

16 ـ المصدر السابق، ص210.

كما ربط بين القرآن الكريم والأناجيل المحرّفة، في قوله: «إنّ القرآن كالأناجيل ليس إلّا مجازات تتكلّم عن الوضع البشري، إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكوّن قانوناً واضحاً»[17].

وفي تناوله ودراسته لكتاب اللّه تعالى لم يفت محمد أركون أن يعرج على دراسة القصص القرآني؛ حيث أكّد أكثر من مرة أنّ ما جاء من قصص في القرآن الحكيم إنّما هو أساطير استقاها المسلمون من ثقافة الشّعوب المجاورة (الشّرق الأدنى القديم) ومن كتب السّابقين (التّوراة والإنجيل)، يقول: «ننتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التّداخلية النصّانية بين القرآن والنّصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور المدّة الطّويلة جداً، بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، وهذه المدّة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التّوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصّيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنّما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشّرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول إنّ سورة الكهف تشكّل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصّانية الواسعة الموجودة أو الشغّالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش [يقصد به: الخضر] ورواية الإسكندر الأكبر [ويقصد: به ذي القرنين] وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشّرق الأوسط القديم»[18].

وقول محمّد أركون بأسطورية القصص القرآني وتأثر القرآن الكريم بالتّوراة والإنجيل إنّما هو تكرار لما خلص إليه المستشرقون الذين شكّكوا في كتاب اللّه تعالى، وفي هذا الباب يقول المستشرق جولدتسيهر: «لقد أفاد محمّد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء؛ ليذكر على سبيل الإنذار والتّمثيل بمصير الأمم السّابقة الذين سخروا

17 ـ المصدر السابق، ص299.

18 ـ المصدر السابق، ص220 - 221.

من رسـلهم ووقفوا في طريقهم»[19]. ويقول في هذا المقام أيضاً: «إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصّاً بالدّار الآخرة، ليس إلّا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً، وأقام عليها هذا التّبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم ـ وكان ذلك فـي أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ـ ليذكّر على سـبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السّـالفة الذين سَـخِروا من رسـلهم الذين أرسلهم اللّه لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم»[20].

كما يزعم المستشرق فنسنك بأنّ الرّسول ﷺ في مكّة «كان يبشّر بدين مستمدّ من اليهودية والنّصرانية، ومن ثَمّ كان يردّد قصص الأنبياء المذكورين في التّوراة والإنجيل لينذر قومه بما حدث لمكذّبي الرسل قبله وليثبّت أتباعه القليلين من حوله»[21].

يزعم المستشرق فنسنك بأنّ الرّسول ﷺ في مكّة «كان يبشّر بدين مستمدّ من اليهودية والنّصرانية، ومن ثَمّ كان يردّد قصص الأنبياء المذكورين في التّوراة والإنجيل لينذر قومه بما حدث لمكذّبي الرسل قبله وليثبّت أتباعه القليلين من حوله».

إنّ قول محمّد أركون بأنّ القرآن الكريم تأثر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون كما هو واضح وجلـي؛ وهو ما أكدت عليه الموسـوعة البريطانية بقولها: «إن المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيراً من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاص وحوادث في التّوراة، هي غير مشـتقّة من التّـوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتماداً حرفياً، بل أخذ من آثار شفهية»[22].

19 ـ اجناس جولدتسهير، **العقيدة والشـريعة في الإسلام**، ترجمة: محمّد يوسف موسى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الثانية، ص15.

20 ـ عجيل جاسم النشمي، **المستشـرقون ومصادر التّشريع الإسـلامي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1984، ص32.

21 ـ فنسنك، العقيدة الإسلامية، ص3، نقلاً عن: أحمد غراب، **رؤية إسلامية للاستشراق**، المنتدى الإسلامي، لندن، 1411هـ، ص91

22 ـ فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص188.

وحتى لا نطيل يمكن أن نقول إنّ محمّد أركون في دراسته للقرآن الكريم لم يأت بجديد؛ وإنّما عمل على ترديد مقولات دعاة التغريب والمستشرقين من قبله، ولكن بثـوب جديد محمّـل بطائفة كبيرة مـن المنهجيـات والمفاهيم والمصطلحات الغامضة، ليتّفق مع من سبقه في حربهم على الثّوابت الشّرعية، وعلى كلّ ما هو غيبي بدعوى التّحرر من سلطة النصّ.

3 ـ نصر حامد أبو زيد:

لم يختلف نصر حامد أبو زيد كثيراً عن سابقيه في دراسة القرآن الكريم؛ لكنّ «الجديد» الذي أتى به هذا الباحث هو نفي القداسة عن كلام اللّٰه تعالى واعتباره «منتجاً ثقافياً»؛ باعتباره لغة يستحيل عليها أن تكون مفارقة للثّقافة والواقع، يقول: «إنَّ النصّ القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتّفقاً عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكِّر من ثَـمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ»[23].

وكان ممّـا توصّل إليه أيضاً في دراسـته للقرآن الكريم هـو القول بأنّ أسـاس الوحي هو ما كان يعتقده العربـي من إمكانية الاتّصال بين البشـر والجنّ؛ يقول: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشّـعر والكهانة بالجنّ في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتّصال بين البشر والجنّ هو الأسـاس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها»[24]، وعلى رأيه لو تصوّرنا خلوّ الثقافة العربية قبل الإسـلام من هذه التّصورات لكان اسـتيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملَك من السماء على بشر مثله ما لم تكن لهذا التّصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وبالتّالـي فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءًا من

23 ـ نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسـة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص24.

24 ـ المصدر السابق، ص2.

مفاهيم الثقافة العربية آنذاك، فالعربي كان يدرك أنّ الجنّي يخاطب الشّاعر ويلهمه شعره، ويدرك أنّ العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجنّ، لذلك فإنه لا يستحيل عليه أن يصدّق بملك ينزل بكلام على بشر، وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنّما انصبّ الاعتراض إمّا على مضمون كلام الوحي أو على الشّخص الموحى إليه، ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكّة على ردّ النصّ الجديد ـ أي القرآن ـ إلى آفاق النّصوص المألوفة في الثقافة سواء أكانت شعراً أم كهانة[25].

يرى أبو زيد صراحة أن «القرآن لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره، وكانوا يريدون جره إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك».

فأبو زيد يرى صراحة أن «القرآن لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره، وكانوا يريدون جره إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك»[26].

ومن منزلقات هذا الباحث في دراسته للقرآن الكريم نفيه للإعجاز عن لغة كتابنا المقدس؛ فالقول في نظره بوجود إعجاز في لغة القرآن يحوّله إلى نصّ مغلق مستعص على الفهم، ولذلك حاول المعتزلة جاهدين ربط النصّ بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشّرح والتحليل، ويبدو أن فكرة «الإعجاز بما تتضمّنه من معنى المعجزة كان يمكن ـ لو سلّموا بوجودها في بناء النصّ اللّغوي ـ أن تؤدّي إلى مفارقة الوحي ـ من حيث هو نصّ لغوي ـ لقدرة الإنسان، وتؤدّي من ثمّ إلى تحويل الوحي إلى نصّ «مغلق» مستعص على الفهم والتّحليل، لقد كان التّسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدّافع وراء محاولة تفسير «الإعجاز» من

25 ـ انظر: نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، ص 24 - 34..

26 ـ المصدر السابق، ص 59.

خلال مفهوم «التّوحيد» ومن خلال صفتي «القدرة» و «العلم» بصفة خاصّة. إنّ «عجز» البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخّل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من «عِلْم» بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان»[27].

هكذا إذن نرى أبو زيد يدافع بكلّ شدّة عن «بشرية» القرآن الكريم؛ فهو في نظره خطاب تاريخي لا يتضمّن معنى مفارقـاً جوهرياً ثابتاً... وليس ثمّة عناصر جوهرية ثابتة في النّصوص...، فالقرآن قد تحوّل من لحظة نزوله من كونه «نصّـاً إلٰهياً» وصار فهماً «نصّاً إنسـانياً» لأنّه تحوّل مـن التّنزيل إلى التّأويل، وهـذه التّاريخية تنطبق علـى النّصوص التّشـريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص، وهي تحرّك دلالة النّصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[28].

لقد نزع نصر حامـد أبو زيد القداسـة عن القرآن الكريم ونسـبه إلى العقلية «الرّجعية»، يقول في كتابه «مفهوم النصّ»: «الفكر الرّجعي في تيّار الثقافة العربية الإسـلامية هو الـذي يُحوِّل النصّ(أي القرآن) إلى شـيء له قداسـته، بالقول: إنَّه نـصّ خاصّ، وخصوصيتـه نابعةٌ من قداسـته وألوهية مصدره، بينما حقيقة النصّ وجوهره أنَّه مُنتجٌ ثقافيٌّ تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً»[29].

لقد سـعى نصر حامد أبو زيد جاهداً إلى إثبات بشـرية القرآن الكريم ونزع القداسة عنه، واعتباره نصّاً قابلاً للنّقد وإعادة الإنتاج، وهذا ليس غريباً عن باحث تأثّر بمناهج بعض الغربيين والمستشرقين الذين حاولوا النّيل من هذا الدّين السمح.

إنّ القول بأنّ «القرآن فيض من خاطر محمّد ﷺ أو انطباع لإلهامه، أي أنّه ناتج عن تأمّلاته الشّخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الرّوحية هو نظريّة

27 ـ المصدر السابق، ص147.

28 ـ نصر حامد أبو زيـد، **نقد الخطاب الديني**، المركـز الثقافي العربي، بيـروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2007، ص83.

29 ـ نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص24.

مأثورة عن المستشرق الفرنسي إدوارد مونتيه Edouard Montet [30] وفصّلها إميل درمنغم Emile Dermenghem [31]، وحاصلها أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النّبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه باللّه وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التّأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرّؤى والأحوال الرّوحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السّماء بدون وساطة"[32].

لقد سعى نصر حامد أبو زيد جاهداً إلى إثبات بشرية القرآن الكريم ونزع القداسة عنه، واعتباره نصّاً قابلاً للنّقد وإعادة الإنتاج، وهذا ليس غريباً عن باحث تأثّر بمناهج بعض الغربيين والمستشرقين الذين حاولوا النّيل من هذا الدّين السمح.

إنّ هذه النّظرية التي جاء بها حامد أبو زيد ما هي إلّا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي، غير أنّ الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي بصفة عامّة أخذا بعرض ما أكل الدّهر عليه وشرب بصورة حديثة برّاقة تتمحور في أنّ رجال الوحي أناس استغرقوا في التّفكير في أمنياتهم عقوداً من الدّهر حتّى رأوها مماثلة في خيالهم وآمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ [الأنبياء: 5].

30 ـ مستشرق فرنسي ولد سنة 1856 وتوفي سنة 1927، ترجم القرآن الكريم إلى الفرنسية وتبحر في الثقافة الإسلامية وفي مقارنة الأديان، درس في جامعات جنيف وبرلين وهايدلبرج، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة باريس عام 1883، عيّن أستاذاً للعبرية والآرامية والعهد القديم في جامعة جنيف، من أشهر مؤلفاته: الدعاية المسيحية وأعداؤها المسلمون.(انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص 198).

31 ـ مستشرق فرنسي شغل منصب مدير مكتبة الجزائر، له عدة مؤلفات منها، حياة محمد، محمد والسنة الإسلامية، أروع النصوص العربية، سيرة الأولياء المسلمين، وذكريات الأمير عبد القادر. (انظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن، **الرسول الأعظم في مرآة الغرب**، رابطة العالم الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 48).

32 ـ ماضي محمود، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده**، دار الدعوة للطبع والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1996، ص 123.

4 ـ محمد شحرور:

في ختام هذه الورقة حول الدّراسات الحداثيّة للقرآن الكريم لا بدّ أن نشير إلى دراسة لا تقل أهميّة عن الدّراسات السّابقة التي تعرّضنا لها وهي دراسة محمّد شحرور الذي حاول تأويل آيات القرآن الكريم على غير القصد الذي أريدت له أصلاً، وقد جمع ما توصّل إليه في كتاب أسماه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»[33]، داعياً فيه وبشدّة إلى ضرورة فهم النّصوص القرآنية فهماً جديداً مغايراً لكلّ الأفهام السّابقة، وعدم التّوقف عند فهم الرّسول ﷺ وفهم الصّحابة وفهم كبار علماء المسلمين، هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام، بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وكان أوّل عمل قام به محمّد شحرور في دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم أن قام بتقسيمه إلى أربعة أجزاء؛ القرآن، السّبع المثاني، أمّ الكتاب وتفصيل الكتاب، مؤكّداً على أنّ لفظة القرآن مصطلح خاصّ ببعض ما في المصحف من آيات، فالقرآن حسب فهمه هو كتاب الوجود المادّي والتّاريخي الذي تنعدم فيه الأخلاق والتّقوى واللّباقة؛ يقول: «هنا أريد أن أؤكّد على نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ القرآن كتاب الوجود المادّي والتّاريخي، لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاق، ولا التّقوى ولا اللّياقة ولا اللّباقة، ولا تنطبق عليه عبارة: «هكذا أجمع الفقهاء» و«هكذا قال الجماعة»، إنّنا في القرآن والسّبع

33 ـ بخصوص هذا الكتاب ذكر الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني في كتابه «التحريف المعاصر» أن رمضان البوطي رحمه الله تعالى قال له: «يغلب على ظني أن جماعة من اليهود هم الذين كتبوا له هذا الكتاب، فقد زارني عميد إحدى الكليات الجامعية في طرابلس الغرب، في أوائل عام 1991م، وأخبرني أن إحدى الجمعيات الصهيونية في النمسا فرغت مؤخراً من وضع تفسير حديث للقرآن، ثم أخذت تبحث عن دار نشر عربية تنهض بمسؤولية نشره، وعن اسم عربي مسلم يتبناه مؤلفاً له ومدافعاً عنه، ولكنها لم توفق إلى الآن للعثور على المطلوب، على الرغم من أنها لم تتردد في الاستعانة ببعض الرؤساء والمسؤولين العرب،... ويظهر أنها ظفرت بالمطلوب وتم طبع كتاب «الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة» باسم الدكتور محمد شحرور سنة 1990. (انظر: عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم، دمشق، 1997، هامش الصفحة 22 بتصرف).

المثاني غير مقيّدين بأيّ شيء قاله السّلف، إنّنا مقيّدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتّفكير الموضوعي، وبالأرضية العلمية في عصرنا، لأنّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمناها أم لم نفهمها»[34].

ومن جملة ما جاء به محمّد شحرور وهو يدرس القرآن الكريم أن كذّب بالقدر الذي أخبرنا به اللّه تعالى في كثير من الآيات؛ فقد أورد في كتابه ما يلي: «لقد ظنّ الكثيرون أنّ عمر الإنسان ورزقه وعمله مكتوب عليه سلفاً، وبذلك يصبح فاقد الإرادة، ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح العلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، ويصبح دعاء الإنسان للّه ضرباً من ضروب العبث واللّهو»[35].

أورد محمّد شحرور في كتابه ما يلي: «لقد ظنّ الكثيرون أنّ عمر الإنسان ورزقه وعمله مكتوب عليه سلفاً، وبذلك يصبح فاقد الإرادة، ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح العلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، ويصبح دعاء الإنسان للّه ضرباً من ضروب العبث واللّهو».

وهذه القضية التي ينكرها محمّد شحرور، محسومة عند الأمّة الإسلامية، «لأنّ فيها نصوصاً واضحة بيّنة، من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة، ولكنّ شحرور الذي يتّبع منهج القدرية النّافية يرفض هذه الأدلّة ويكذّب بالقدر، مثله في ذلك مثل غيلان الدّمشقي والجعد بن درهم وغيرهما من القدرية، ولا لقاء بين منهج القدرية والمنهج الإسلامي، لاختلاف الأسس التي يقوم عليها كلّ منهج، واختلاف الطريقة التي يتعامل فيها مع النصّ الشّرعي، فشحرور الذي يستبعد السنّة، من النظرية المعرفية، ومحاولته إقامتها من القرآن وحده، ولا يقصد بالقرآن كتاب اللّه كما هو عند المسلمين، وإنّما يقصد الجزء الذي يتعلّق بآيات الآفاق أو الآيات الكونية، التي لا تتعلّق بأمور العقيدة لذلك سيكون الردّ حاسماً وشاملاً، فكما يشمل الردّ أدلة من القرآن يشمل أدلّة من السنّة أيضاً، فالمسلمون لا يفرّقون بين الكتاب والسنّة، وإنّ الذي يستبعد السنّة من البحث يعتبر من المعاندين لشرع ربّ العالمين»[36].

34 ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ص91

35 ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص411.

36 ـ عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي**، ص332.

ومن الأمور التي وردت في دراسة محمّد شحرور للتّنزيل الحكيم أيضاً قوله في عورة المرأة ولباسها؛ فهو يرى أنّ الله ﷻ خلق الرّجل والمرأة عريانين، ثمّ قيّدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كلّ جسدها باستثناء الجيوب، وجيوب المرأة حسب فهمه هي كلّ ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج والإليتين، وما عدا ذلك فليس بعورة، أمّا أمام المحارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق، وبذلك يمكنها أن تجلس معهم كما خلقها الله تعالى عارية من كلّ شيء، وأنّ الأب أو الأخ مثلاً، إذا جلست ابنته أو أخته عارية أمامه في البيت لا يجوز له أن يقول لها: اذهبي والبسي ثيابك لأنّ هذا حرام، بل يقول لها: هذا عيب، فالمنع يجب أن يكون من باب العيب والحياء والعرف لا من باب التّحريم[37].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ محمّد شحرور أغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي بذلت من قبل العلماء، سواء في الفقه أو في التّفسير أو في المقاصد...، وادّعى أنّهم لم يفهموا الشريعة على النّحو الصّحيح، بحجّة أنّهم لم يفهموا نظرية الحدود التي أوردها، هذه النظرية التي تقوم على القول «بأنّه ليس علينا إذا طبّق النّبي ﷺ في موقف من المواقف الحدّ الأدنى أو الحدّ الأعلى أن نلتزم هذا الموقف ونستمرّ عليه إلى أن تقوم السّاعة تحت شعار السنّة، لأنّ هذا الموقف ليس له علاقة بالسنّة، لذا فإنّ مبدأ القياس الذي وضعه الفقه الإسلامي الموروث هو مبدأ خاطئ، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب، أمّا التّشريع فهو تشريع مبني على البيّنات المادّية الموجودة كدليل ثمّ الالتزام بحدود الله، وبما أنّ الحدود سميت حدود الله فهذا يعني أنّ الذي يضع حدود الله هو الله نفسه، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يضع حدوداً بنفسه ويقول عنها حدود الله»[38].

37 ـ انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص607 - 608.

38 ـ المصدر السابق، ص473.

ولفهم آيات الحدود بل ولفهم القرآن ككلّ ذكر محمّد شحرور في معرض حديثه عن الفرق بين النّبوة والرّسالة أنّه لا بدّ من استحضار العلوم المادّية والطبيعية للوصول إلى الفهم الصحيح؛ «فالقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلّا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكلّ العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، أمّا الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسّياسة والتّربية فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد...، وبما أنّ القرآن هو نبوّة محمّد ﷺ، وهو الآيات البيّنات، وهو الحقّ الموجود خارج الوعي الإنساني، فقد قال عنه النّبي ﷺ: العلماء ورثة الأنبياء، وعليه فإنّ ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم، إنّ هذا غير صحيح، إنّ الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التّاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء»[39].

يرى محمّد شحرور أنّ الله ﷻ خلق الرّجل والمرأة عريانين، ثمّ قيّدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كلّ جسدها باستثناء الجيوب.

فمحمّد شحرور في دراسته هذه لم يخف نزعته الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدّاروينيّ، فقد ذكر أنّ: من أوّل آيات خلق البشر هو العالم الكبير داروين، فهل عرف داروين القرآن؟ أقول: ليس من الضّروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حقّ، وأعتقد أنّ نظريّته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة، لأنّها تنطبق على تأويل آيات الخلق»[40].

ولكي يوفّق بين مقولة داروين التي أظهر العلم العالمي بطلانها، جذوراً وفروعاً، وبين آيات القرآن الكريم في خلق الإنسان، أخذ يتحايل للتّفريق بين

39 ـ المصدر السابق، ص103 - 104.

40 ـ المصدر السابق، ص106.

البشــر وبين الإنســان، واعتبر الإنســان بدءًا بآدم قفزة تطوّرية في الجنس البشــري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الداروينية. لقد ظهرت كلّ الحلقات السّــابقة لها في التّاريخ وحلقة الإنســان موجودة معروفة، باستثناء الحلقة التــي ادّعتهــا الدّاروينية فإنّها ظلــت مفقودة، لم تكشــفها حفريات ولا مستحاثات ولا متحجّرات صخور[41].

وبالإضافة إلى تأثّره بالفكر الدارويني ومحاولة تطبيق نظريّاته على آيات كتاب الله تعالى تأثّر محمّد شحرور كذلك بالفكر المادّي وزعمائه؛ فقد ذكر في كتابه أكثر من مرّة أنّ أئمّة المتّقين الذين هم عباد الرحمن والذين جاء وصفهم في سورة الفرقان هم أئمّة العلم المادّي، فقال: «وقد حدّد لنا القرآن أنّ آيات الرّبوبية هي ظواهر الطبيعة، لذا فإنّ صفة أئمّة المتّقين هي الإيمان بالمادّية وبالعلم وبالعقل...، لذلك فإنّ أئمّة المتّقين في فرقان محمّد ﷺ هم مــن أئمّة العلم المــادّي، وذوي التّفكير العلمي البعيد عن الخرافة»[42].

هكذا إذن نرى محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر ـ إن صحّ القول ـ بذكر «أسماء علماء الكون والطبيعة، وبذكر عبارات من قبيل «البحث العلمي»، «المنجزات العلمية المعاصرة»، «أرضيــة المعرفة الرّاهنة»، لكنّه بعد هذا التّســتر لا يقدّم إلّا الماركســية والدّاروينية التي باتت من مخلّفات الماضي التي نبذها العلم الرّاهن المعاصر وراءه ظهرياً»[43].

إنّ القول بهذه المسالة وبهذه الطريقة يقطع الصلة بين المسلمين ومصدر علمهم ومنهج معرفتهــم، فهو يذهب إلــى أنّ آيات الله تحتاج إلى الشّــهادة الدّائمة والتّزكية المستمرّة من آيات الآفاق والأنفس، وفي هذا الأمر تحكّم في كتاب الله تعالى وتأويله من مصدر آخر غير الوحي خارج عن الأدلّة الشّرعية،

41 ـ عبد الرحمن حســن حبنكة الميدانــي، **التحريف المعاصر في الدين: تســلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 89.

42 ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص 525.

43 ـ عبد الرحمن حســن حبنكة الميدانــي، **التحريف المعاصر في الدين: تســلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، ص 99.

فالعقل حسب شحرور وحسب أصحاب النزعة المادّية هو الذي يشهد بصحّة آيات القرآن الكريم ويحكم لها أو عليها.

وفي ختام دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم أكد محمّد شحرور على أن القرآن الحكيم لا يصلح أن يكون دستوراً لأيّ دولة، وأنّ تطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية إنّما هو خطأ شائع بين المسلمين؛ يقول: «إذا سألني سائل: ما هي المواد التي يجب أن يحتويها دستور أيّة دولة لكي تصبح إسلامية؟ إنّني أنوّه هنا بالخطأين الشائعين جداً من قبل المسلمين وهما: المناداة بأنّ دستور الدّولة القرآن، وهذا خطأ لأنّ القرآن لا يحتوي على أيّ تشريع، وخطأ المناداة بتطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية، لأنّ الشّريعة الإسلامية لا تحتوي على أحكام، بل على حدود، ولا يوجد حكم حدّي في الإسلام إلّا في حالة الفاحشة العلنية»[44]، لكن ما يخفى على شحرور هو أنّ «المراد بتطبيق الشّريعة هو الشّريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يترادف مع كلمة الدّين، فيكون المقصود حراسة الدّين عقائد وأخلاقاً وأحكاماً، وسياسة الدّنيا به، أمّا اختزال الشّريعة في الحدود فقط فهي محاولة للتّشويش والتّضليل، فما الحدود إلّا باب من أبواب المعاملات، وما المعاملات إلّا قسم من أقسام الشّريعة بمفهومها العامّ والشّامل»[45].

في ختام دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم أكد محمّد شحرور على أن القرآن الحكيم لا يصلح أن يكون دستوراً لأيّ دولة، وأنّ تطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية إنّما هو خطأ شائع بين المسلمين.

لقد أراد محمّد شحرور في دراسته وتفسيره لكتاب اللّه تعالى أن يوضح أنّه كانت في «الماضي قراءات، وستكون في المستقبل قراءات أخرى، فنحن نعيش في عصر، وعاش النّاس قبلنا في عصور، وسيعيش النّاس بعدنا في عصور، أي أنّ العصر هو أساس الفهم والإدراك عند النّاس لإشباع غرائزهم

44 ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص 724.

45 ـ صلاح الصاوي، **يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية**، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، 2011، ص 16

وحاجاتهم العضوية، وأنّ الواقع «المادّي» مصدر التّفكير، ويختلف هذا الواقع من عصر إلى عصر، على أســاس أنّ العصر أســاس في فهم الإسلام، وليس الإسلام هو الأساس في حلّ مشــاكل العصر، فالإسلام يخضع للعصر، وليس العصر هو الذي يخضع للإسلام»[46].

خاتمة:

لقد كانت الغاية من مثل هذه الدّراسات «الحداثية» هي تفريغ القرآن الكريم من مضمونه الاعتقادي والتّشــريعي والأخلاقــي، وتحويله إلى دائرة فارغة مهيّأة لكلّ ما يمكن أن يلصق بها مــن المعاني والأفكار، كما أنّ هذه الدّراسات كانت وعاء لبحوث ودراسات ومناهج الاستشراق التي كانت حاضرة في قراءات كثيرٍ مــن النّماذج التي ذكرناها آنفاً، ولقــد صرَّح بذلك بعضُ أصحاب هذه النماذج مثل محمّد أركون الذي ينوّه بمنهج المستشرقين قائلاً: «فهم يقارعون المسلَّمات والفرضيَّات الإسلامية باليقين العلموي»[47]، وبعضُ هؤلاء وإن لم يصرح علانية بالتأثّر فظاهرٌ من آرائه بخصوص القرآن الكريم وتفسيره أنّه صادرٌ عن خلفية استشراقية كحال محمّد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ومحمد شــحرور الذين كشــف النّقد لبحوثهــم حول القرآن الكريم بروز الأثر الاستشــراقي في ثناياها. وعليه لا يمكننا إلّا أنّ نقول إنّ الدّراسات «الحداثية» للقرآن الكريم لم تأت بأيّ جديد، وإنّما كان همّها هو التّشكيك وإثارة الشّــبهات التي ما فتئ المنافحون عن هذا الدّين يتصدّون لها بكلّ الأساليب، فكتاب اللّه تعالى محفوظ على الدّوام بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

46 ـ منير محمد الشواف، **تهافت القراءة المعاصرة**، الشواف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993، ص 29 - 30

47 ـ محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 253.