أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير

في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عند الحداثيين

دراسة نقدية

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة القرآن في الدراسات الغربية

أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير

في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عند الحداثيين

دراسة نقدية

تأليف
رقيّة حيدر طاهر القاضي

القاضي، رقية حيدر طاهر، مؤلف.
أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنية المعاصرة عند الحداثيين : دراسة نقدية / تأليف رقية حيدر طاهر القاضي.- الطبعة الاولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٦ هـ = ٢٠٢٤ م.
٣٣٤ صفحة ؛ ٢٤ سم.- (سلسلة القرآن في الدراسات الغربية ؛ ١٨)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٠٧-٣٣٣.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٥٥٢
١. بلاشير، ريجيس، ١٩٠٠-١٩٧٣--آراء حول القرآن. ٢. الاستشراق والمستشرقون. أ. العنوان.

LCC : BP130.B57 Q23 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٢١٠) لسنة (٢٠٢٤م)

- **الكتاب: أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير؛ في الدراسات القرآنيّة المعاصرة عند الحداثيين ـ دراسة نقدية ـ**
- **تأليف:** رقيّة حيدر طاهر القاضي
- **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة
- **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٤م - ١٤٤٦هـ.

Website: www.iicss.iq
E-Mail: islamic.css@gmail.com
Telegram: @iicss

الفهرس

مقدمة المركز ٧

مقدمة المؤلف ١١

التمهيد ١٧

الفصل الأول:

❖ **المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراستها العربيّة والقرآنيّة**

ـ **المبحث الأول: المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة والدراسات العربيّة والإسلاميّة** **٢٩**

المطلب الأول: الاستشراق الفرنسي، النشأة، التطوّر، الخصائص ٢٩

المطلب الثاني: محاور الدراسات الإسلاميّة في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ٣٥

ـ **المبحث الثاني:** المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراساتها القرآنيّة ٥٠

المطلب الأول: (دراسات المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم: أوجه الاهتمام، الاتجاه، الدوافع، المناهج، العقبات، خصائص تلك الدراسات) ٥٠

المطلب الثاني: دراسات المستشرقين الفرنسيّين لتأريخ القرآن الكريم وعلومه ٦١

الفصل الثاني:

❖ **المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والقرآنيّة**

ـ **المبحث الأول:** المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة ٧١

المطلب الأول: : المستشرق ريجيس بلاشير «النشأة، السيرة، دراساته، مؤلفاته، وأقوال العلماء العرب والغرب فيه» ٧١

المطلب الثاني: «ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة»................................ ٧٨

ـ **المبحث الثاني**: المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته القرآنيّة.......................... ٩٧

المطلب الأول: «دراسات بلاشير للقرآن الكريم: الاتجاهات، الأساليب، العقبات، المناهج، الخصائص، المآخذ»... ٩٧

المطلب الثاني: دراسات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير لتأريخ القرآن وعلومه ١٠٨

الفصل الثالث:

❖ **الدراسات القرآنيّة للحداثيين وأثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها**

ـ **المبحث الأول**: الحداثة ـ مفهومها والتعريف بأهم المشاريع الحداثية وأصحابها ١٥٩

المطلب الأول: : الحداثة العربيّة: المفهوم، النشأة، التطور، الخصائص ١٦٠

المطلب الثاني: أهم الحداثيين العرب ومشاريعهم الفكرية ودراستهم للتراث والنص القرآني . ١٦٨

ـ **المبحث الثاني**: أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في آراء الحداثيين ودراساتهم القرآنيّة ١٩١

المطلب الأول: الدراسات القرآنيّة للحداثين وأثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها -عرض ومقابلة- ١٩١

المطلب الثاني: نقد ومناقشة آراء الحداثيين العرب المتأثرين بالمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراساتهم القرآنيّة ٢٣٨

الخاتمة ٢٩٦

لائحة المصادر ٣٠٧

مقدّمة المركز

تُعتبر المؤلَّفات الَّتي كتبها المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» واحدة من أكثر الكتابات مرجعيَّة في عالم الاستشراق، حيث اكتسبت مؤلَّفات هذا الرَّجل عن القرآن الكريم، والتَّفسير والنبي محمّدﷺ قيمتها وسط دوائر المستشرقين الغربيينِّ، وممَّا زاد أيضًا من أهمِّيَّة كتابات «بلاشير» هو دخوله للمجامع العلميَّة العربيّة الَّتي نشر فيها عشرات الأبحاث، والدِّراسات الَّتي تناولت العرب والمسلمين. وقد أثار «بلاشير» في ترجمته للقرآن الكثير من الأفكار السَّلبيَّة، والشُّبهات السَّيِّئة الَّتي عمل جاهدًا على أن تطال كلَّ ما يتعلَّق بنزول القرآن، وبداية تدوينه، وعلومه، وتفسيره، ومن بين ما سعى «بلاشير» إلى إثباته بوسائل مختلفة عنوانها التَّحريف، والتَّدليس هو إشاعة الاعتقاد بأنَّ القرآن الكريم كتابٌ من عند «محمّد» ومن تأليفه، بل ذهب «بلاشير» إلى أبعد من ذلك بقوله أنَّ النَّبيَّﷺ كان يأخذ قرآنه من أشخاص معيَّنين، سواء أكانوا يهودًا، أو نصارى، أو غير ذلك، وله في هذا الشَّأن جملة من الافتراءات منها على سبيل المثال لا الحصر قوله: «**كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسيَّة، يتصوَّرون دعوة محمّد عملٌ منشق يدَّعي بأنَّه ملهمٌ من الله، بينما كان في الواقع قد تلقَّى تعاليمه من راهبٍ خارجٍ عن العقيدة القويمة**»[١] .

وهذا ما يبرز أهمِّيَّة القراءة المنهجيَّة النَّقديَّة للمستشرق الفرنسي بلاشير في كتاباته حول القرآن والإسلام، إذ كغيره من كبار المستشرقين، لم يتمكَّن من تقديم قراءة موضوعيَّة منصفة للدِّين الإسلامي.

---

[١]- بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص١٢.

لمّا كان «بلاشير» ينظُرُ إلى القرآن الكريم باعتباره كِتابًا من عندِ «محمّد» ومن تأليفه، فإنَّه لا يتوقَّف عن الإشارة بين الحين والآخر إلى مصادر مختلفة لأخذ النَّصِّ القرآني عنها، والتَّأسيس عليها لإنكار المصدر الإلهي للوحي، ففي الصَّفحة ٤٥ من كتابه «القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره» يحاول «بلاشير» بشكل مباشر الإشارة إلى حال الاضطراب النَّفسي الَّتي كان يعيشها النَّبيِّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ فيقول: «كان محمّد مضطربًا متردِّدًا في قواه، قريبًا إلى اليأس أمام ضخامة رسالته»[١]، وقد سعى «بلاشير» من خلال هذه الجملة إلى إنكار المصدر الإلهي للوحي، وإرجاعه إلى حال من الاضطراب النَّفسي العاطفي الَّتي يزعم أنَّ النَّبي محمّد صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ كان يعيشها، ومدى تأثير ذلك في ما سيقوله محمّد بعد ذلك على أنَّه وحيٌ من عند الله، فما يبتغيه «بلاشير» من وراء هذه الفكرة السَّلبية هو القول بأنَّ خيال محمّد الواسع، وإحساسه العميق بالمسؤوليَّة، وعقله الكبير، وذكاءه الوقَّاد وذوقه السَّليم، وغير ذلك ممَّا كان له من تأثير تجلَّى في ذهنه، حتَّى بات يُحدِثُ في عقله الباطن الرُّؤى، والأحوال الرُّوحيَّة، فيتصوَّر أنَّ ما يعتقده إلهيًّا نازلاً عليه من السَّماء من دون واسطة، أو عن طريق رجل يتمثَّل له يلقِّنه ذلك، أو يسمعه يقول له شيئًا في المنام بأنَّه وحيٌ. فالقرآن كما يحاولُ «بلاشير» ترسيخه هنا في ذهن القارئ هو شيء من هذا الَّذي كان محمّد يراه ويتخيَّله، وأنَّ كل ذلك نابع من نفسه، ومن عقله الباطن، وصورةٌ لأخيلته الَّتي انطبعت في نفسه بما يحيط بها من شائعات في بيئته، فامتلأ بها عقله، ففاضت بذلك نفسه ثمَّ صاغها بأسلوبه المؤثِّر، وخياله الخصيب، نتيجة لخلواته الخاصَّة بالغار، وتأمُّلاته العميقة فيه.

إلاَّ أنَّ الحقيقة غير ذلك طبعًا، إذ إنَّ الأدلَّة النَّقليَّة، والعقليَّة الَّتي تؤكِّد بطلان هذه الفرية كثيرةٌ جدًا، ومنها قوله سبحانه: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣-٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٧)، وكذلك قوله عَزَّتْ آلاَؤُهُ: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ**﴾ (النساء: ١٦٣).

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٥.

وكذلك وصفه صلى الله عليه وآله لكيفيَّةِ إتيان الوحي إليه عندما سأله الحارث بن هشام عن ذلك، فقال صلى الله عليه وآله: «**أحيانًا يَأْتيني مِثلَ صَلصلةِ الجَرَسِ، وهوَ أَشَدُّ عليَّ، فيَفصِمُ عنِّي وقد وَعَيتُ عنهُ ما قالَ، وأحيانًا يتمثلُ ليَ الملَكُ رجُلًا، فيكلِّمُني، فأَعي ما يقولُ**»[١].

أمَّا الأدلَّة العقليَّة فكثيرة كذلك، ومنها أنَّ «بلاشير» بنى هذه الشُّبهة على مقدِّمةٍ مبناها أنَّ فكرة الوحي تكوَّنت نتيجة تشبُّع العقل الباطن بما في البيئة الَّتي نشأ فيها النَّبيُّ من ثقافات، وعقائد، وغير ذلك ممَّا جعل نفسه الصَّافية تفيض بما فيها من ذخائر، وقد فصَّلت القول في كلِّ ما زعمه «بلاشير» بوصفها ركائزَ للوحي النَّفسي من ثقافة يهوديَّةٍ، ونصرانيَّة، ووثنيَّةٍ، وغير ذلك من المصادر الَّتي زعمها للقرآن الكريم.

ولا شكَّ أنَّ الواقف على ذلك كلِّه يجدُ أنَّ الوحي كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وآله في أوقاتٍ عدَّة، وبأشكال مختلفة، فقد كان يأتيه في ظروفٍ اعتياديَّة، وأحيانًا أخرى ينقطع عنه في ظروف عصيبةٍ حتَّى وإن كان بأشدِّ الحاجةِ إليه ليمتحِنَ الله رسوخ إيمان عبيده، وهذا كلُّه يدلُّ على أنَّ الوحي كان خارجًا عن ذاته، وليس له فيه أدنى تدخُّل. كما أنَّ النَّاظر لهذا الدِّين، وحقيقته يجده فريدًا متميِّزًا صافيًا بكلِّ ما جاء من عقائد وشرائع عمَّا كان موجود في الوسط الَّذي كان يعيش فيه النَّبيُّ صلى الله عليه وآله، فقد جاء هذا الدِّين عامًّا شاملاً لكلِّ نواحي الحياة، سهلاً في عبادته، دقيقًا في معاملاته، رادعًا في حدوده، فذًّا في نُظُمه الاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، وغيرها، عظيمًا في أخلاقه، وآدابه، إلى غير ذلك من المزايا، والفضائل. أفكُلُّ هذه العقائد، والنُّظُم، والتَّشريعات كانت مذكورة مدَّخرةً في نفس النَّبيِّ محمّد صلى الله عليه وآله، وهو ابن البيئة المختلفة العقائد، والفقيرة الموارد، المختلفة الأنظمة، والمضطربة الأخلاق والآداب؟

فهذا الإسلام بعظمته، والقرآن بربَّانيَّته يُبطِلُ كُلَّ مزاعم «بلاشير» الطَّاعنة في المصدر الإلهي للوحي، كما أنَّ العلم الحديث يكشف كلَّ يومٍ لنا أسرار آياتهٍ في

[١]- البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج١، ص٤.

الأنفس، والآفاق ما يؤكِّد أنَّه من تنزيل إلهيٍّ، وليس فيه أدنى شيء لعقلٍ بشري، لأنَّه أعجز من أن يؤلِّف شيئًا مثل آياته.

ولا يكادُ يُنهي «بلاشير» حديثه عن الاضطرابات النَّفسيّة الَّتي يدَّعي أنَّ النَّبيَّ كان يعيشها، وأثرها في (ظاهرة الوحي)، حتَّى يُتبعها بحديثه عن مصادر أخرى للوحي؛ يهوديَّة كانت، أو نصرانيَّة، أو وثنيَّة. ويسوِّق لأفكار لا غرض له من ورائها إلّا التَّشكيك في إلهيَّة القرآن الكريم، فعند حديثه عن اليهوديّة بصفتها مصدرًا للوحي يحاول أن يستدلَّ على ذلك من خلال تشابه القرآن والكتب اليهوديّة في بعض القصص، كقصَّة ابنَي آدمعليه السلام، وقتل أحدهما للآخر، وقصَّة إبراهيم الخليلعليه السلام، وإنقاذه من نار النَّمرود، وقصَّة سليمانعليه السلام مع ملكة سبأ، وقصَّة هاروت وماروت، وقصَّة موسىعليه السلام وبعض مواقفه، وغيرها من قصص. أو عند حديثه عن النصرانيّة بوصفها إحدى مصادر الوحي حين يقول: «كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسيَّة، يتصوَّرون دعوة محمّد عملَ منشقٍّ يدَّعي بأنَّه ملهمٌ من الله، بينما كان في الواقع قد تلقَّى تعاليمه من راهبٍ خارجٍ عن العقيدة القويمة»[1]، وهي شبهات سيأتي الردُّ عليها ومناقشتها في هذا الكتاب.

نتقدّم بالشكر للأخت رقية حيدر طاهر القاضي والثناء على جهودها البحثية في كتابة هذه الدراسة القرآنيّة، وهي جزء من متطلّبات نيل درجة الماجستير في قسم علوم القرآن الكريم والحديث الشريف في جامعة الكوفة.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٢.

مقدّمة المؤلف

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمّد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الكرام الطاهرين وبعد..

قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا**﴾ (الإسراء: ٩).

ممّا لا يخفى على أي باحث في مجال الدراسات القرآنيّة المعاصرة سواء على الصعيدين الاستشراقي أم الحداثي، أن للاستشراق دورًا فاعلاً في توليد الشبهات ومساهِمًا في طرح الإشكالات التي انطلق منها الحداثيون في دراساتهم ونقدهم للنص القرآني الكريم بدعوى عصرنته ونقده وجعله نصًّا صالحًا لكل ظروف الزمان والمكان.

وجاء تناولنا لموضوع الدراسة تحت عنوان: (**أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين -دراسة نقدية-**)؛ انطلاقًا مما يشهده العالم العربي الإسلامي اليوم من دراسات وجهود حداثية لتقديم دراسات قرآنيّة بما يتلاءم مع المناهج الاستشراقيّة التي استند عليها الحداثيون في دراساتهم واستمدّوا منها جلّ أفكارهم وأبحاثهم وآرائهم، ولم يشرْ أغلبهم إلى تلك الدراسات من قريب أو بعيد، بل نسب بعضهم هذه الآراء إلى نفسه كما فعل الجابري في مناولته لترتيب القصص القرآني بحسب تأريخ نزولها، وانطلاقًا مما تشهده هذه الدراسات من الأهمية لاعتماد طبقة كبيرة من النخبة المثقفة على ما قدمه هؤلاء الحداثيون؛ إذ أخذوا يتلقّفون تلك

الآراء والأفكار التي قدّموها في المجال القرآني وأخذوا بها أخذ المسلمات.

وقد هدفت هذه الدراسة إلى تتبّع الأثر الاستشراقي للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين ودراسة تلك الآراء ومن ثم نقدها وردها، وفي هذا الإطار اخترنا في البحث نماذجًا من الحداثيين ممن وجدنا، عند تتبّع أغلب كتاباتهم، أثرًا كبيراً للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في آرائهم ومؤلفاتهم القرآنيّة، بالرغم من أن هذه الصفحات لم تكن كافية لطرح كل تلك الآراء والأفكار التي وجد البحث فيها أثرًا استشراقيًّا واضحًا في ملامحها ومعالمها.

وإن السبب والتوجّه الرئيس لاختيار هذا الموضوع بالبحث والتحليل والنقد يرتبط بضرورة التصدّي العلمي والبحثي الأكاديمي لما يواجهه القرآن الكريم من هجوم ومطاعن من طرف بعض المستشرقين ومن تبعهم وتأثّر بهم من الحداثيين لتشويه صورته ومضامينه والتشكيك في أصالته والحط من قيمته، فكان ذلك دافعًا لاختيار هذا الموضوع والبحث فيه من كل جوانبه، لا سيّما تتبع موقف المنظومة الفكرية الفرنسيّة بشكل عام، واخترنا على نحو الخصوص دراسة آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

ورغبةً من الباحثة في سُبر أغوار الاستشراق والحداثة، فإنّه لطالما كانت رغبتنا في الوصول إلى غاية المُبتغى في التعرف على كل ما طرحه أصحاب الفكر الاستشراقي ومن بعده الفكر الحداثي في دراساتهم التي قدموها حول القرآن الكريم، والتعرّف على كل ما يحمله الآخر الغربي من منطلقات وأهداف ودوافع جذبته وأوصلته نحو نقطة البدء للخوض في غمار البحث القرآني، فالآخر الغربي وإن كان قد انغرست فيه الثقافة العربيّة أو ترعرع في وسط عربي ومسلم «ولأغراض متنوّعة»، ربما تكون دراسة أو تدريس مثل المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (موضوع الدراسة)، أو لأجل علاج «مثل المستشرق والطبيب الفرنسي موريس بوكاي»، أو لأجل أهداف

تنصيرية أو تبشيرية كما يُعبر عنها، فأيًا كانت تلك الدوافع والتوجّهات والغايات، يبقى المستشرق أعجميًّا عن اللغة العربيّة وأعجميًّا عن القرآن الكريم، ومهما بلغ من معرفة واطلاع، فهو عاجزٍ عن تمثّل اللغة وفهم مدارِكها وفقه مداليلها، سيّما أن لغة القرآن الكريم كان قد عجز أمام تحدّيها ومجاراتها جهابذة الفصاحة والبلاغة من العرب، فأنى لمستشرقٍ أو مستعربٍ أن يفقه ويصل إلى مضامين معاني القرآني الكريم ومداليلها؟، لذلك مهما بلغ المستشرق من السعة والمعرفة والعلم والاطلاع، فإنه لا ينبغي التسليم والركون إلى كل ما جاء به وقدّمه سيّما ما يتعلّق بالقرآن الكريم، وبذلك جاء عنوان موضوعنا هذا ليخدم الدراسات القرآنيّة لما وجد البحث من الأثر الكبير لآراء بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين.

وتتجلّى أهمية البحث في «أثر المستشرق بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين»؛ إذ إن تأثّر الحداثيين بمناهج المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير وآرائه يلزم منه وقوعهم في الأخطاء التي وقع بها هذا المستشرق، وقد عالج البحث في هذه الدراسة -قدر تمكّننا وما وسعنا من الوقت- قضيّةً في غاية الدقة والحساسية؛ حيثُ عَبَرَ بين دفتي الاستشراق والحداثة بمعالجات ومقاربات بحثية، وتحليلية ونقدية؛ للوصول إلى مبتغاه وهدفه البحثي.

اقتضى البحث تقسيم العمل إلى تمهيد وثلاثة فصول مترابطة تؤدّي بعضها إلى بعض تدريجيًّا، وكل فصل يحتوي على مبحثين ومطلبين، كما جعل البحث لكل فصلٍ توطئة لتوضيح أساسيات ومحاور الفصل، ومن ثم خاتمة في نهاية كل فصل تضمّنت تلخيصًا لكلّ ما توصّل إليه البحث من ذلك الفصل والنتائج التي اشتملت عليها الدراسة في كل فصل، ثم تلت هذه الفصول الثلاثة خاتمة بأهم ما توصّل واشتمل عليه البحث، ثم أردفت الخاتمة بأهم النتائج التي توصّل إليها البحث، ومن ثم بمجموعة من التوصيات التي انبثقت من البحث، وأخيرًا إدراج قائمة مصادر البحث ومراجعه.

فجاء الفصل الأوّل تحت عنوان: «المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراساتها العربيّة والقرآنيّة».

وأولى خطوات البحث التعريفُ بالمدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة وأهم الدراسات التي قدّمتها في مجال الدراسات العربيّة والقرآنيّة، وجاء المبحث الأول منه بعنوان: «المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة والدراسات العربيّة والإسلاميّة»، والذي احتوى بدوره على مطلبين:

المطلب الأوّل: تناول البحث فيه: الاستشراق الفرنسي، النشأة، التطور، الدوافع، الأهداف، طبيعة الدراسة، الخصائص.

أمّا المطلب الثاني: والذي تناول البحث فيه: محاور الدراسة التي تناولتها المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في الدراسات الإسلاميّة «الدراسات القرآنيّة، السيرة النبويّة، اللغة العربيّة، الفلسفة الإسلاميّة»، وتكفّل المبحث الأول من هذا الفصل تكوين صورة إجمالية على نحو -الإيجاز مع الإيضاح- عن مفهوم الاستشراق الفرنسي ودوافعه والتعرّف على نشأة وأهداف المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ومراحل تطورها، ثم بيان دراسة المستشرقين الفرنسين للدراسات العربيّة والإسلاميّة.

وتكفّل المبحث الثاني في: «المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراساتها القرآنيّة»، والذي احتوى مطلبين: المطلب الأول منه جاء بعنوان: «دراسات المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم: الاتجاه، الدوافع، المناهج، العقبات، خصائص تلك الدراسات».

أمّا المطلب الثاني فتكفل توضيح: دراسات المستشرقين الفرنسيين لتأريخ القرآن الكريم وعلومه «الوحي ومصدرية القرآن الكريم، المكي والمدني، جمع القرآن الكريم وتدوينه، ترتيب السور والآيات القرآنيّة».

أمّا الفصل الثاني من البحث فكان بعنوان: «المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والقرآنيّة» وقسمناه إلى مبحثين: جاء المبحث الأوّل منه بعنوان:

«المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة» والذي احتوى مطلبين: المطلب الأول منه كان بعنوان: «المستشرق ريجيس بلاشير، السيرة، النشأة، دراساته، مؤلّفاته، أقوال العلماء العرب والغرب فيه»، أمّا المطلب الثاني فتكفل في توضيح: «دراسات المستشرق ريجيس بلاشير العربيّة والإسلاميّة».

أمّا المبحث الثاني فتكفل في دراسة: «المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته القرآنيّة»، والذي احتوى مطلبين: المطلب الأوّل منه جاء بعنوان: «دراسات بلاشير للقرآن الكريم: الاتجاهات، الأساليب، المناهج التي اتبعها، الخصائص، العقبات، المآخذ».

أمّا المطلب الثاني فتكفل في إيضاح: «دراسات المستشرق ريجيس بلاشير في القضايا القرآنيّة: ترجمته للقرآن الكريم ومعانيه، دراساته لتأريخ القرآن الكريم وعلومه».

وكان الفصل الثالث هو ختام البحث والذي جاء بعنوان: «الدراسات القرآنيّة الحداثية وأثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها -عرض ونقد-».

في المبحث الأوّل من هذا الفصل والذي جاء بعنوان: «الحداثة ومفهومها والتعريف بأهم المشاريع الحداثية وأصحابها» كان التركيز فيه على بيان أهم المشاريع الحداثية الذين وجد البحث لديهم تأثرًا كبيرًا بآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراساتهم ومؤلفاتهم القرآنيّة.

كما تكفّل المبحث الثاني منه والذي جاء بعنوان: «أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة لدى الحداثيين -دراسة ونقد-» بعرض تلك الآراء ومقابلتها ومطابقتها ومقارنتها مع آراء بلاشير في المطلب الأول من هذا المبحث، وكذلك التعرف على نظرياتهم وآلياتهم التحليلية وأدواتها، ثم بيان تحليلي لنماذج تطبيقية لدراساتهم القرآنيّة وأثر آراء بلاشير فيها.

أمّا المطلب الثاني من المبحث فقد تمّ فيه تقديم دراسة نقدية للآراء والأفكار التي

طرحها الحداثيون والتي وجد البحث فيها أثرًا استشراقيًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها، فيما يتعلق (بتأريخ القرآن الكريم وعلومه)، حيث قام البحث بنقد تلك الآراء وردها بالاعتماد على المصادر الإسلاميّة الموثوقة.

وفي الخاتمة فقد توصلت الدراسة إلى أنه كان لآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراسات الحداثيين القرآنيّة حضور كبير وواضح، سواء أصرّح هؤلاء الحداثيون بالاعتماد على النتائج التي توصّل إليها بلاشير نفسها أم لم يصرّحوا بذلك، نسأله تعالى بأن نكون قد وُفّقنا إلى تقديم دراسة علمية نقدية قيّمة ينتفع بها كل من طرق باب العلم والمعرفة، وأن تكون دراستنا هذه هي خطوتنا الأولى لما نقدمه لقادِمِ الأيام بعونه وتوفيقه تعالى.

آملين من الله العليّ القدير أن نكون قد وُفقنا في هذا البحث وتمكّنّا من إعطائهِ حقه ولو بالشيء اليسير، راجين منه تعالى أن يتقبّل هذا الجهد المبذُول بقبولِهِ الَحسِن، وأن يجعله عِلْمًا يُنتفع به، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

في الختام أتقدّم بوافر الشكر والعرفان والتقدير إلى كل من قدّم لي يد العون والدعم بنصح وتوجيه وتشجيع وكلمة طيبة من قريب أو بعيد من الأهل والأقارب والأصدقاء، زملاء الدراسة والعمل والدرب الطويل. ولا سيّما لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور ستار الأعرجي المحترم، الذي احتضن البحث مرشدًا وموجهًا.

وأتوجّه بالشكر لوالديّ الكريمين.. بِرًا وإحسانًا ووفاءً لهما، وإلى إخوتي الكرام الأفاضل (الأستاذ مصطفى والأستاذ منتظر)، وإلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة، وأساتذتي في كلية الفقه الموقرة.

والحمد لله ربّ العالميّن

التمهيد

(التعريف بالاستشراق والحداثة)

كان لازدهار الحضارة الإسلاميّة وأهميّتها بين عديد الحضارات المختلفة أحد أعم أسباب اهتمام الباحثين والعلماء المعاصرين بها، ويعتبر ذلك أحد الأسباب التي أدّت إلى ظهور الحركة الاستشراقيّة والتي كانت بدورها تعنى بعلوم المسلمين بالدراسة والتحليل، حيث اهتم المستشرقون بتراث المسلمين المخطوط منه والمطبوع وتحقيقه وتدريسه، وبعد انتهاء الحروب الصليبيّة في المشرق والمغرب الإسلامي، اتجهت أنظار الغربيّين إلى تلك الحضارة الإسلاميّة العظيمة؛ لما تملكه من تاريخ وازدهار في جانبها المادي والمعنوي، متّخذين من الاستشراق منطلقًا لأهدافهم.

الملحظ الأوّل: المعنى اللغوي والاصطلاحي للاستشراق: من أجل معرفة حقيقة الاستشراق وتحديد توجهاته وأهدافه ومعرفتها والوقوف على معالمه وآفاقه ومظاهره وأطواره، فلا بد أوّلًا من التعرف على ماهية الاستشراق، ومن هو المستشرق، وما حقيقة العمل الاستشراقي؟

أوّلًا: أ- الاستشراق في المعنى اللغوي: «الاستشراق» مفردة مركبة من الشرق إضافة إلى الحروف الزائدة وهي: (الهمزة والسين والتاء أ – س - ت) (استشرق على وزن استفعل)، وهذه الزيادة في قواعد اللغة العربيّة تعني «طلب الشيء»[1]، والسين

---

[١]- تاج، محمّد قدور، الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، ص١٤.

في الاستشراق يفيد الطلب أي طلب دراسة ما في الشرق[١].

ومنه المشرقة: أي موضع القعود في الشمس في الشتاء، وتشرق: أي جلس فيه وأشرق: دخل في وقت شروق الشمس، وإشراق الأرض، أنارت بإشراق الشمس[٢]، قال تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (الزمر: ٦٩)، أما حضور كلمة الاستشراق في المعاجم الحديثة، فقد وردت بمعنى: العناية والاهتمام بشؤون الشرق وثقافته ولغاته[٣].

ب- الاستشراق في المعنى الاصطلاحي: إن الباحث عن تعريف محدد للاستشراق سيجد نفسه أمام سيل كبير من التعريفات التي دُوِّنت حوله، ولكن هذا لن يمنعنا من ذكر بعض التعاريف:

١. الاستشراق واقع معرفي مارسته أوروبا على الشرق، وقد تراكمت هذه المعارف وترسخت في تقليد، وانتظمت في نسق له مقدمات ونتائج، ويعمل بتقنيات ومناهج مخصوصة[٤].

٢. كما عرّف «النبهان» الاستشراق بأنه: «مفهوم مرتبط كل الارتباط بالموروث التأريخي للشخصية الغربية في نظرتهم العربيّة والإسلاميّة، وهو موروث مليء بالتراكمات النفسية ومشاعر ضاغطة على حركة الفكر مؤثر في السلوكيات والمواقف»[٥].

٣. ويعرّفه إدوارد سعيد[٦] بقوله: «إن الاستشراق هو أسلوب في التفكير مبني على

---

[١]- فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتأريخ الإسلامي (القرون الإسلاميّة الأولى)، ص٣٠.

[٢]- ابن منظور، لسان العرب، ص١٧٣.

[٣]- مختاري، أحمد، معجم اللغة العربيّة، ص١١٢٩.

[٤]- الكبيسي، فاضل محمّد، فيليب حتى عصر النبوة والخلافة الراشدة «دراسة نقدية»، ص٢١.

[٥]- نبهان، محمّد فاروق، الاستشراق - تعريفه - مدارسه - آثاره، ص١٢.

[٦]- إدوارد سعيد: (١٩٣٥-٢٠٠٣م) فلسطيني المولد أمريكي الجنسية، ولد بالعاصمة القدس، درس حتى تعليمه الثانوي بالقاهرة، عمل أستاذاً في الأدب الإنكليزي والأدب المقارن بجامعة بريستون عام ١٩٦٣م، كتب العديد من المؤلفات باللغة الإنكليزية، وترجمت كتبه إلى عدة لغات عالمية، ومن أهم مؤلفاته: الاستشراق، دراسة الإسلام، انظر: إدجار، أندرو، سيد جوبك، بيتر، الموسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الاساسية، ص٤٦.

تمييز متعلق بوجود المعرفة بين الشرق والغرب»[١]، كما بين إدورد سعيد بأنه توجد ثلاث دلالات لمفهوم الاستشراق:

أوّلها: دلالة أكاديميّة تشمل كل من يقوم بدراسة الشرق أو الكتابة عنه، فيمكن أن نسميه مستشرقًا.

وثانيها: دلالة أكثر عموميّة من الأولى تدل على تمييز معرفي بين الشرق والغرب.

وثالثها: إن الاستشراق أسلوب غربي يهدف إلى السيطرة على الشرق»[٢].

٤. كما عرّف أحد الباحثين الاستشراق بأنه: أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، ويستخدم دراسات أكاديمية يقوم بها علماء غربيين للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب (عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتأريخ ونظم وثروات وإمكانات)، لأهداف متنوّعة ومقاصد مختلفة[٣].

أما تعريف المستشرق: فيقول إدوارد سعيد إنّه: «كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصًا بعلم الإنسان (الأنثروبولوجي) أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخًا (فيولولوجيا) في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هو مستشرق ومن يقوم به هو بفعله هو استشراق»[٤]، وهكذا يكون إدوارد سعيد قد حدّد مفهوم الاستشراق وجعل موضوعه هو «الشرق» دون سواه، والشرق المسلم خاصة، ورأى أن كل غربي يقوم بهذا الفعل هو مستشرق، وعن أسباب ظهوره وغايات هولاء وأهدافهم أردف قائلاً: «الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستيلائه وامتلاك السيادة عليه»[٥].

---

[١]- سعيد، إدوراد، الاستشراق - المعرفة - السلطة – الإنشاء، ص٣٨.

[٢]- م.ن، ص٣٩.

[٣]- فاروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٢٤.

[٤]- الاستشراق - المعرفة - السلطة – الإنشاء، م.س، ص٣٦.

[٥]- الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء، م.س، ص٣٨.

الملحظ الثاني: دوافع الاستشراق: من خلال تتبّع ظهور مصطلح الاستشراق يتبيّن أن الدافع الأول لظهور الاستشراق هو «معرفة الآخر والاطّلاع على الثقافة الشرقية»، ثم بمرور الزمن زادت الدوافع والأهداف، ويستطيع الباحث أن يلتمس دوافع المستشرقين من خلال دراساتهم وأعماهم الاستشراقيّة والتي تتمثل في أبحاثهم ومؤلَّفاتهم ومؤتمراتهم وجمعياتهم، وكذلك لاشك أن ثمّة ظروفًا داخلية وخارجية كان يعيشها الغرب، ضغطت باتجاه اهتمامه بالآخر، ويمكن إيجاز دوافع الاستشراق بالآتي:

١. **الدافع الديني:** لا نحتاج إلى بذل المزيد من الجهد للتعرف على الدوافع الأولى للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني، حيث يذكر محمّد البهي: «السبب الرئيسي الذي دعا الأوروبيّين إلى الشرق هو السبب الديني في الدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيّين آثارًا مريرة مرهقة»[١].

٢. **الدافع السياسي الاستعماري:** لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين، وهي في ظاهرها حروب دينية، وفي حقيقتها حروب استعمارية، وقد تعانقت حركة الاستشراق مع الحركة الاستعمارية، واتخذوا المنحى نفسه[٢].

٣. **الدافع العلمي:** منذ أواخر القرن (١١هـ/ ١٧م) وحتى اليوم، ظهر نفر قليل من المستشرقين أقبلوا على الدراسات الاستشراقيّة بدافع من حب الاطلاع والبحث والتمحيص في حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها، وبالأخص لدراسة الدين الإسلامي والتراث العربي الإسلامي[٣].

٤. **الدافع الاقتصادي:** يرى بعض الدارسين أن ثمّة دافعًا اقتصاديًّا وراء تشجيع الدراسات الاستشراقيّة لدى الغربيّين، وذلك يتمثّل في رغبة المستعمرات في

---

[١]- البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٩٨.

[٢]- خشن، وليد كاظم، المدرسة الاستشراقيّة في فرنسا «دراسة في أسلوبها ومنهجها»، ص٢٨.

[٣]- الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء، م.س، ص٨١.

غزو البلاد الإسلاميّة اقتصاديًّا[١] بهدف الإستيلاء على خيرات الطبيعيّة للمنطقة وثرواتها، وكذلك مؤسّساتها الاقتصاديّة، وأماتت صناعتها المحلية حتى تكون البلاد الإسلاميّة ميدانًا لما تنتجه الأيادي الغربية، فكان من الضروري أن يشجعوا الدراسات الاستشراقيّة حتى تكشف لهم عن طبيعة العقلية العربيّة وكيفية التعامل معها[٢].

الملحظ الثالث: وسائل الاستشراق: لقد حدّد الاستشراق منذ نشأته دوافعه، وأنها وإن تنوّعت واختلفت شكلاً فهي تتفق في جوهرها، وقد اتّخذ الاستشراق وسائل عديدة وأساليب متنوعة لتحقيق تلك الأهداف والدوافع منها:

١. **العمل الجامعي:** ويشمل هذا النوع من العمل الذي يكاد يكون السمة الرئيسة للعمل الاستشراقي كالتدريس وإنشاء كراسي الدراسات الشرقية والمعاهد المتخصصة في مجال اللغات الشرقية، وكذلك الإشراف على برنامج للدراسات العليا، ونظرًا لأهمية التدريس الجامعي في نشر الفكر الاستشراقي، فقد عمل المستشرقون على الدخول إلى الجامعات العربيّة خاصة والشرقية عامة، فشهدت هذه الجامعات العصر الذي كان فيه المستشرقين هم روّاد التدريس[٣].

٢. **إنشاء المكتبات وتأليف الكتب:** لم يتأخّر المستشرقون في اقتناء الكتب العربيّة وإعمار مكتباتهم بها، وكان هذا الاقتناء بعديد الطرق منها الشراء أو السرقة أو النقل الحرفي المباشر، خاصة أثناء فترة الاستعمار، وتكاد الكتب المهمة التي نجدها في بلاد المسلمين توجد في بلاد الغرب[٤].

٣. **جمع المخطوطات وتحقيقها:** اهتمّ المستشرقون منذ زمن طويل بجمع المخطوطات من كل مكان في بلاد الشرق الإسلامي، وكان هذا العمل مبنيًا على

[١]- النملة، علي إبراهيم، كلية الاستشراق المفهوم - الأهداف - الارتباطات، ص٧٩.
[٢]- فاروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٤٠.
[٣]- السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص٣٤.
[٤]- السامرائي، قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، ص٤٣.

وعي تام بقيمة هذه المخطوطات التي تحمل تراثًا غنيًّا في شتى المجالات.

٤. الترجمة: لم يقتصر الأمر على نشر النصوص العربيّة بل قاموا بترجمة مئات الكتب العربيّة والإسلاميّة أيضًا إلى اللغات الأوروبيّة كافة، وقد تمت ترجمة القرآن لأوّل مرة في القرن الثاني عشر، وقام المستشرقون منذ ذاك الوقت وحتى الآن بإعداد العديد من ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبيّة كافة، أمّا أهم مراحل دراسة المستشرقين للقرآن الكريم، فأول خطوة في طريق التعرّف على القرآن الكريم هو ترجمته؛ إذ بدأ اهتمام المستشرقين بالقرآن الكريم من خلال أوّل ترجمة له إلى اللغة اللاتينية، وكانت الترجمة عبارة عن تعليقات شابها تحريفٌ ونقد[١].

إن هذه المرحلة المتمثّلة بترجمة معاني القرآن الكريم عرّفت الغربيين بمضمون النص القرآني وما يحمله من دلالات ومفاهيم، وبدأت تساؤلات الغربيّين عن مصدر القرآن الكريم، وعن ظاهرة الوحي، وعن كيفية جمع القرآن وتدوينه وغيرها من الأسئلة المتعلقة بتاريخ القرآن وعلومه، واستجابة لكل تلك التساؤلات ظهرت في القرن التاسع عشر دراسات استشراقية تركّزت حول مباحث تأريخ القرآن الكريم وعلومه، بدأت تلك الدراسات من أوائل القرن التاسع عشر الميلادي إلى المنتصف الثاني من القرن العشرين[٢].

وفي القرن العشرين ظهر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣م) وأصدر ترجمته للقرآن الكريم باللغة الفرنسيّة والتي ذاع صيتها في حينه، واعتبرها بعض الباحثين من أفضل ترجمات القرن العشرين[٣].

وقد اهتمّت مدرسة الاستشراق الفرنسي كغيرها من المدارس الاستشراقيّة الأخرى بالدراسات القرآنيّة، وأولت لها أهمية كبيرة، وقد تجلّى ذلك الاهتمام في

[١]- علي الشدي، عادل، الترجمات الاستشراقيّة لمعاني القرآن الكريم عرض ونقد، ص١٨.

[٢]- الصغير، محمّد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ص٢١.

[٣]- درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص١٦.

أوضح صورة له حين صدرت أول ترجمة للقرآن الكريم بأمر من «بطرس المبجّل»، وتوالت الترجمات بعد ذلك للقرآن الكريم من مستشرقين فرنسيين اعتبروا أن ترجمة القرآن الكريم هي نقطة الانطلاق للبحث في الدراسات الإسلاميّة على نحو العموم والدراسات القرآنيّة على نحو الخصوص، منهم: سيديو، هنري لامنس، جاك بيرك، ريجيس بلاشير، مكسيم روودنسون، موريس بوكاي[١].

تطورت الدراسات الاستشراقيّة للمدرسة الفرنسيّة كثيراً في القرن العشرين، وكان المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير من أشهر مستشرقيها لما قدّمه من دراسات عدة تتعلّق بالدراسات القرآنيّة، وأشار أحد الباحثين إلى أن بلاشير لم يخرج في كتاباته خارج نطاق التأثّر بنولدكه فقد سايره واتفق معه في الكثير من آرائه وتحليلاته[٢].

غير أن معرفة إنصافه من إجحافه؛ مرهون باستكشاف منهجه العلمي، ومدى التزامه بقواعد البحث المعتمدة في أغلب مؤلّفاته، ولعل من أهمها كتاب (القرآن)، ونحاول جاهدين أن نصل إلى إجابة عن الإشكال الذي طُرح عن أهدافه في أغلب آرائه ومؤلَّفاته[٣]، بمعنى أنّه هل كانت دوافعه العلمية أيديولوجيّة أم بحثيّة أكاديميّة؟ خاصة وأنّه قد أثيرت حول بلاشير الشكوك، فبعضهم يصفه بصاحب الرؤية الصائبة، ويدين له بالأستاذية، كمحمّد أركون، حتى إنّ مترجم كتابه (القرآن) قال في كلمته الإهدائية: «إلى كلّ مَن له رغبة في إطلالة موضوعية على القرآن أرفعُ هذا الكتاب[٤]»، بل وصدّر سنة ٢٠١٩م كتابًا يمجّد شخصيته؛ كونَه أحد رجالات الثقافة والفكر والتقارب بين الحضارة الغربية والشرقية، ورمزاً مشعًّا يلهم العقول ويضيء مسالك المستقبل[٥]، في حين لا يستثنيه بعضهم الآخر من جملة الجناة الطاعنين.

---

[١]- الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، م.س، ص١٩.

[٢]- م.ن، ص٢٤.

[٣]- عبد الباقي، محمّد فؤاد، تفصيل آيات القرآن الكريم، ص٤٥.

[٤]- بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، هامش ص٢٥.

[٥]- الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، م.س، ص٣٩.

الملحظ الرابع: الإطار المفاهيمي للحداثة

إلى جانب ظهور الدراسات الاستشراقيّة ذات المرجعية الغربية ظهرت دراسات حداثية من داخل البيئة العربيّة الإسلاميّة تهدف إلى تطوير الواقع، وكانت نقطة انطلاقها تطوير فهم النص القرآني، وتأثرت بعض تلك الدراسات بالنظريات الغربية والمنجزات الاستشراقيّة في مجال فهم النص.

فـبعد أن أدت الدراسات الاستشراقيّة دورها إلى حد ما، توصّل المعنيون إلى أنها ليست الأداة المنتجة للأهداف المخطط لها لسبب بسيط، وهو أن هذه الدراسات لا تحظى بالثقة من المسلمين، فتحوّل الهدف إلى أن تُنشر أفكار الاستشراق بأقلام تحمل صفة المواطنة لتعميق الشكوك بالعقيدة والفكر والنظم الإسلاميّة[١].

وقد شهد مفهوم الحداثة حضورًا واسعًا في الساحة المعرفية بعد التحوّلات الفكرية والحضارية التي شهدها الغرب، وأصبح هذا المفهوم يمثل أغلب المشاريع الجديدة التي دعت إلى إعادة قراءة التراث القديم وبثّ روح التجديد فيه، وسيتكفّل هذا التمهيد ببيان هذا المفهوم.

أوّلًا: المعنى اللغوي للحداثة: بحسب قواميس اللغة العربيّة، فإنّ (الحداثة) في اللغة مصدر الفعل (حَدَثَ)، وهي تعني أن الشيء وقع بعد أن لم يكن، فـ»الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن يقال: «حدث أمر بعد أن لم يكن»[٢].

ثانيًا: المعنى الإصطلاحي للحداثة: إن النسبية في المعنى اللغوي للحداثة نتجت عنها أفهام متعددة لهذا الفهم، ولم يتم الحصول على تعريف جامع مانع لها كما يقول علماء المنطق، فـ«الحداثة الأوروبية ليست فكرة أو أيدلوجيا أو حدثًا تأريخيًّا

---

[١]- زاهد، عبد الأمير، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٣٢.

[٢]- القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص١٩٣.

أو عصرًا معيّنًا حتى نستطيع تعريفها بسهولة، بل هي: «وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة، أي إنها نتيجة تأريخ طويل وبطيء، وهو في الوقت نفسه تأريخ مليء بالأحداث الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة»[١].

ثالثًا: مراحل الحداثة: إن المتتبّع لخطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر يجده قد مر بلحظتين فكريتين:

١. المرحلة الأولى ويعبرّ عنها بعض الباحثين بالمرحلة الموصولة: هي مرحلة النهضة وتبدأ منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، وتمتد حتى منتصف القرن العشرين[٢].

٢. المرحلة الثانية ويُعبر عنها بالمرحلة المقطوعة أو مرحلة الحداثة[٣]: وتبدأ منذ عقد الخمسينات والستينات، وأهم تلك القراءات قراءة: طه حسين، ومحمّد عابد الجابري، محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وهشام جعيط، وغيرهم، وهذه القراءات هي موضوع بحثنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة بمشيئته تعالى.

وعند استقراء هذه المشاريع الحداثية نلاحظ أن الحداثيين قد قاموا بمحاولة تطبيق أُسس الحداثة الغربية وآلياتها في فهم النصوص على النص القرآني، بحجة المماثلة بين النّص القرآني والنصوص الأخرى؛ ليكون القرآن مجرد نتاج لسياق ثقافي معين[٤].

وقد ترك منهج بلاشير تأثيرًا في الدراسات القرآنيّة لدى الحداثيين العرب، وفي مقدمتهم الجابري ومحمّد أركون وهشام جعيط ومن تأثر بأفكارهم وآرائهم، وفي دراستنا هذه سيسلّط البحث الضوء على تلك القراءات الحداثية المتُأثرة بالمدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في الدراسات القرآنيّة على نحو العموم، وسنذكر على نحو

[١]- الحسن، مصطفى، الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمّد أركون، ص١٤.

[٢]- بلقزيز، عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، ص١٢.

[٣]- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص١٨٠.

[٤]- م.ن، ص١٨١.

«الخصوص» مدى تأثير آراء المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» أحد أهم الشخصيّات الاستشراقيّة الفرنسيّة في بحوثه ودراساته وآرائه وأفكاره في الدراسات القرآنيّة على الحداثيين العرب في دراساتهم القرآنيّة، وذلك من خلال تتبع القراءات الحداثيّة لمجموعة من الحداثيين والذين وجدنا في أفكارهم ودراساتهم التي قدموها في الشأن القرآني أثرًا استشراقيًّا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

وكان المعيار في اختيار هذه المشاريع دون غيرها هو ملاحظة وجود نزعة وأثر واضح وجلي لأفكار وآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير عند هؤلاء الحداثيين في فهمهم لمباحث تأريخ القرآن وعلومه، ويخرج عن البحث المشاريع التي تأثّرت بالاستشراق ولم يلحظ البحث أثرًا لآراء بلاشير في دراسات أصحاب هذه المشاريع الفكرية في دراساتهم القرآنيّة، والله ولي التوفيق.

الفصل الأوّل

المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراستها العربيّة والقرآنيّة

المبحث الأوّل

المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة والدراسات العربيّة والإسلاميّة

المبحث الثاني

المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراساتها القرآنيّة

المبحث الأوّل: المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة والدراسات العربيّة والإسلاميّة

المطلب الأوّل: الاستشراق الفرنسي، النشأة، التطوّر، الخصائص

توطئة

يُعَدُّ الاستشراق نتاجًا فكريًّا تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي والتي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق الإسلامي بصورة خاصة، معبرًا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما[١].

بدأ مفهوم الاستشراق يأخذ طابع الرسمية ويتطور بتطور العاملين عليه، كما يرى بعض الباحثين أن السبب في تراجع مصطلح «الاستشراق» في الآونة الأخيرة هو بسبب ما قام به بعض المفكرين العرب من نقدهم للاستشراق في بدايات القرن العشرين من أمثال «إدوارد سعيد وعبد الله العروي»[٢]، ومن قبلهم ما قام به جمال الدين الأفغاني في مواجهته للمستشرق «إرنست رينان» والتي عُرفت فيما بعد «مناضرة رينان والأفغاني»[٣]، فكانت لكل هذه الأعمال والمواقف من الاستشراق الدافعَ الذي دفع بالمستشرقين إلى الالتفات حول المصطلح الذي بات يشكّل عبئًا عليهم[٤].

وتغير بذلك مفهوم الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصًا

---

[١]- الحسيني، إسحاق، الاستشراق، نشأته وأهدافه، ج١، ص٢٥.

[٢]- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٢٤-٢٧.

[٣]- م.ن، ص٢٩.

[٤]- الاستشراق، نشأته وأهدافه، م.س، ص٣٠.

بعد صدور كتاب «إدورد سعيد» الذي مزج بين الاستشراق والاستعمار، وكذلك عقب الحرب العالمية الثانية ارتبط اسم الاستشراق بالسياسة تغيرت تبعًا لذلك رؤية الباحثين والمتخصّصين لمفهوم الاستشراق؛ نتيجة لذلك ظهر الاستشراق بثوبه المعاصر مختلفًا عن الاستشراق القديم[١] -كما عبر عنه بعض الباحثين- ليتلاءم مع مستجدات العصر، وبذلك تغير مفهوم الاستشراق ليوائم مستجدات ومتغيرات العصر[٢] وعرف بعض الباحثين الاستشراق الجديد أو الاستشراق المعاصر بأنه: هو مجمل الإنتاج العلمي الغربي الذي يعتمد مناهج وطرائق العلوم الإنسانية والاجتماعيّة الحديثة في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين، وأصبح اهتمام الاستشراق الجديد ينصبّ أكثر على الإسلام بدل الشرق وحضارته وآدابه وعلومه، وقد بحث الاستشراق المعاصر في جوانب أكثر من الجوانب التي بحثها الاستشراق الكلاسيكي[٣].

كنا قد تناولنا في التمهيد شيئًا مبسّطًا عن تعريف الاستشراق على الصعيدين اللغوي والاصطلاحي، كما تحدّثنا على نحو الإيجاز عن دوافع الاستشراق ووسائله، ولم نُرِد الإكثار من ذكر التفاصيل حول نشأة الاستشراق وتطوره ودوافعه ومدارسه؛ وذلك لكثرة من تناول ذلك بالدراسة والتفصيل من قِبل الباحثين في هذا الشأن[٤].

ونكتفي بعد هذه المقدمة التوضيحية بذكر ما يرتبط بمحور دراستنا وما يهمّنا من المدارس الاستشراقيّة، وهي «المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة»، بغية التعرّف على أهم ما يميّز الاستشراق الفرنسي عن غيره، ونعرض على نحو الإيجاز نشأتها ومراحل تطورها وأهم خصائصها.

---

[١]- السيد الأسود، الاستشراق الجديد جدلية الثنائية الثقافية بين الغرب والشرق والغرب والإسلام، ٢٢١.

[٢]- م.ن، ص٢٢٢.

[٣]- م.ن، ص٢٢٣.

[٤]- ومن أجل الاستزادة من تلك الموضوعات وللاطلاع اكثر يراجع: سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص٣٧، انظر أيضًا: الزيادي، محمّد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص٤٨، انظر أيضًا: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، انظر أيضًا: العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣.

المقصد الأوّل:
المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة: النشأة ومراحل التطور

الملحظ الأوّل: نشأة الاستشراق الفرنسي وتطوره: يصنف بعض الباحثين النِتاج الاستشراقي بحسب المدارس الاستشراقيّة التي اختلفوا في تحديد معيار تقسيمها، ويرى بعض الباحثين أن الصعوبة في تقسيم هذه المدارس يرجع إلى اعتبارين مهمين:

تداخل الموضوعات التي تناولها المستشرقون وصعوبة تحديد اتجاهاتهم من جهة[١].

صعوبة وضع خصائص محددة لكل مدرسة لتعدد واختلاف اتجاهات المستشرقين في كل مدرسة من جهة أخرى[٢].

وما يهمنا في موضوع البحث هو «المدرسة الفرنسيّة» والتي تُعد من المدارس الاستشراقيّة الكبرى، وقبلة المستشرقين من مختلف البقاع والبلدان، خاصة منذ إنشائها لمدرسة اللغات الحية سنة ١٧٩٥م التي ترأّسها المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي[٣]، عميد الاستشراق الأوروبي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر الذي يُعدُّ بداية حقيقية لظهور الدراسات العلمية المنظّمة في مجال الاستشراق، وأصبح مدرسة بذاتها تستقطب تلاميذ من كل الأنحاء الأوروبية، وتخرّج على يديه كبار المستشرقين، وقد مر الاستشراق الفرنسي في تطوره عبر مراحل وساهمت قبل ذلك عدة عوامل في نشأته[٤].

---

[١]- انظر: الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص١٧.

[٢]- م.ن، ص١٩.

[٣]- سلفستر دي ساسي Silvestre De SACY (١٧٥٨-١٨٣٨م): مستشرق فرنسي ولد في باريس وتعلم اللاتينية واليونانية، ثم درس على بعض القساوسة، منهم القس مور والأب بارتارو، ثم درس العربيّة والفارسية والتركية، عمل دي ساسي مع الحكومة الفرنسيّة. وهو الذي ترجم البيانات التي نشرت عند احتلال الجزائر، وكذلك عند احتلال مصر من قبل حملة نابليون عام « ١٧٩٧م. انظر: المستشرقون، م.س، ج١، ص١٦٢-١٦٥.

[٤]- الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص١٩.

الملحظ الثاني: عوامل تطور المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة: أمّا أهم العوامل التي أسهمت في نشأة الاستشراق الفرنسي وتطوره ما يلي:

أوّلًا: يرجع أول اختلاط بين المسلمين وفرنسا في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، خاصة بعد اجتياح أجزاء منها من قبل الفاتحين، وأشهرهم أحد ولاة الأندلس وهو عبد الرحمن الغافقي[١]، الذي قتل في واقعة تسمى بوقعة بواتييه[٢] أو بلاط الشهداء بعد أن عبر بجيوشه جبال البرانس ودامت إقامة العرب بفرنسا عدة قرون.

ثانيًا: بدأ الاهتمام بالدراسات الشرقية يظهر في الأعمال الفردية مجموعة من الرهبان والقساوسة الذين قصدوا الأندلس، ومن أوائل هؤلاء الرهبان الراهب الفرنسي «جربرت» الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام ٩٩٩م.

ثالثًا: فترة الحروب الصليبية[٣] والتي «كان لفرنسا دور فعال وأساسي في شنّها على أغلب الدول العربيّة»، وكان دورها قياديًّا في إدارة هذه الحروب ذات البعد الديني، ورسم العلاقة بينها وبين الإسلام.

رابعًا: ظهر الاستشراق الفرنسي بشكل جماعي ومنظّم بدءًا من القرن السابع عشر وبتأكيد من المؤرّخ الفرنسي هنري لورانس أن «الاستشراق باعتباره تخصصًا علميًّا لم يتشكّل إلّا في القرن السابع عشر نتيجة مجهود أشرفت عليه الدولة الملكية.

خامسًا: توسّع اهتمام الاستشراق الفرنسي بالشرق، وأصبح أكثر تنظيمًا ومؤسّسًا وخرج من تلك النمطية التقليدية التي تعتمد على دراسة اللغة والتأريخ، فأصبح

[١]- عبد الرحمن الغافقي (ت ١١٤هـ/ ٧٣٢م): نسبة إلى قبيلة غافق اليمنية، من أشهر قادة العرب، تولى الأندلس سنة (١١٢هـ/ ٧٣٠م)، وقاد جيشًا كبيراً زاحفًا نحو فرنسا. انظر: العبادي، أحمد مختار، في تاريخ المغرب والأندلس، ص٨٣.

[٢]- موقعة بواتييه Poitiers ٧٣٢م: هو المكان الذي التقى فيه القائد عبد الرحمن الغافقي وشارل مارتل بجيوشهما ودارت بينهما معركة عنيفة استمرت ثلاثة أيام انتهت بانهزام العرب واستشهاد القائد عبد الرحمن الغافقي، انظر: م.ن، ص٨٤.

[٣]- الحروب الصليبية: يُطلق اسم الحروب الصليبية على الحملات الحربية التي شنها الأوروبيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بين سنتي (١٠٩٦-١٢٧٠م) على المشرق بهدف استعماره عسكريًّا، انظر: إبراهيم النملة، علي، الاستشراق والإسلام في المراجع العربيّة، ص١٩.

يتوجه نحو التخصص ويتوجّه نحو أدقّ الموضوعات والمجالات والبحث فيها.

وأصبحت فرنسا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر قبلة لكل الباحثين من البلاد الأجنبية رغبة في تعلم اللغات الشرقية على يديه، وأنشأت فرنسا مؤسّسات ومعاهد استشراقية في عدة دول عربية، كالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة (١٨٨٠م)، والمعهد الفرنسي في دمشق (١٩٣٠م)، ومعهد الدراسات المغربية في الرباط (١٩٣١م)، ومعهد الدراسات العليا في تونس (١٩٤٥م)، هذه المؤسسات أسهمت بشكل كبير في إثراء الدراسات الإسلاميّة بها وتنوّع الأنشطة العلميّة والفكريّة.

المقصد الثاني: خصائص المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة: ممّا لا يخفى على أي قارئ أو مطلع في المجال الاستشراقي أنَّ العلاقات بين فرنسا والعالم الإسلامي بدأت منذ فتح المسلمين لمقاطعات فرنسية، كما أن هذه العلاقات تنوّعت أسبابها واختلطت بين الحرب والسلم والتجارة والثقافة، فكان لكل جانب منها تأثير على هذه العلاقات؛ مما جعل الفرنسيين يهتمون بالشرق، وبدراسته، وأهمّ ما يميّز الاستشراق الفرنسي من خصائص[١]:

تميّز بالشمول والتعدّد وتنوّع الاهتمامات والمجالات والتخصّص، فقد بحث الاستشراق الفرنسي في شتى ميادين المعارف الشرقية، فلم ينحصر في بعض الموضوعات كالاكتفاء بنقد التراث الأدبي أو دراسة المناخات الجغرافية والتأريخية فحسب، بل تعدى ذلك إلى دراسات قرآنية ودراسات سيسيولوجيّة للمجتمعات الإسلاميّة التي كانت تربطها بفرنسا علاقة استعمارية[٢].

عُرف الاستشراق الفرنسي في بدايته بتعبئته الدينية؛ لذلك يُعدّ أكثر أنواع الاستشراق الغربي تجنيدًا للغزو الثقافي والتبشير الديني.

تركّزت دراسات الاستشراق الفرنسي على ثلاث محاور كبرى: المحور الديني والسياسي والاستعماري[٣].

---

[١]- غلاب، نظيرة، الاستشراق الفرنسي والدراسات القرآنيّة.

[٢]- إبراهيم، الطيب، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه في الجزائر، ص٨٠.

[٣]- م.ن، ص٨١.

كان للاستشراق الفرنسي دور كبير في توجيه الاستشراق الألماني والانحراف به نحو منعرجات دينية وسياسية، من خلال تتلمذ عدد كبير من المستشرقين الألمان على يد الفرنسيين.

يُعد معهد اللغات الشرقية المكان الذي ترعرع فيه الاستشراق الفرنسي، كما أن لجامعة السوربون أثرًا واضحًا في تعزيز النشاطات والدراسات الشرقية في فرنسا، وتخريج أساتذة من مختلف الجنسيات والديانات، حيث كان لأساتذة هذه الجامعة من المستشرقين وغيرهم دور كبير وفعال في التأثير على الباحثين العرب ممن قصدوا تلك الجامعة لأجل الدراسة أمثال طه حسين ومحمّد أركون وهشام جعيط وغيرهم[١].

توسع النِتاج الاستشراقي في القرن العشرين في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة، وتوسّعت دائرة البحث في الدراسات الإسلاميّة بشكل كبير في القرن التاسع عشر ونهايته، حيث ساعد على هذا التنوع والتوسع العلمي لدى المستشرقين -في بداية القرن التاسع عشر- العامل الاستعماري الذي أتاح فرصة للمستشرقين بالاطلاع على تراث البلدان المستعمرة وجمعه وتحقيقه ونشره[٢].

كذلك تميّز الاستشراق الفرنسي بالميل نحو التخصّص؛ حيث ظهرت نشاطات الاستشراق الفرنسي في هذه الفترة في مجال التأليف والكتابة في شتى المجالات العلمية التي تخصّ الشرق الإسلامي، وظهر اهتمام الاستشراق الفرنسي بالأدب العرب،ي خاصة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كما اهتمّ عدد من المستشرقين الفرنسيين بالفكر الإسلامي عمومًا وبالفلسفة الإسلاميّة خصوصًا، مثل: وليو شتراوس وأميلي جواشون وهنري كوربان.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت شخصيات استشراقيّة فرنسيّة مهمة تخصّصت في مجالات مختلفة مثل لويس ماسينيون الذي اختصّ في التصوّف الإسلامي، وجاك بيرك باهتمامه بالقرآن الكريم، وترجمته وتخصّص

---

[١]- الزيادي، محمّد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص٨٥.

[٢]- م.ن، ص٨٩.

ريجيس بلاشير في الأدب العربي والترجمة لاطلاعه العميق عليهما[١].

في القرن الواحد والعشرين، واستجابة للظروف الراهنة آنذاك، توسّع مجال الدراسات الاستشراقيّة مما أضفى عليه نوعًا من التطور، وظهر مستشرقون مؤثّرون في دراساتهم التي قدّموها، أمثال: المستشرق «مكسيم رودنسون»، وتلميذ بلاشير المستشرق أندريه ميكيل الذي اهتم بالحضارة الإسلاميّة بشكل خاصّ، وتنوّعت المجالات والموضوعات الاستشراقيّة لهذا القرن، مما يبيّن تأثير هذا التنوّع على توجّه الحركة الاستشراقيّة في فرنسا.

المطلب الثاني:

محاور الدراسات الإسلاميّة في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة

المقصد الأوّل: الدراسات القرآنيّة: عمل كثير من رموز الاستشراق وشخصياته سواء أكانوا من اللغويين أو المؤرّخين أو الفلاسفة على تحقيق مجموعة من الغايات لأجل دراسة النصوص القرآنيّة، منطلقين من غايات دينية أو استعمارية أو علمية؛ لذلك لا نستغرب عندما نجد المستشرقين الفرنسيين قد عكفوا على دراسة ذلك الأساس (القرآن الكريم) ونصوصه لتفحّص الأسرار البلاغية التي تعمل على الإقناع[٢]، فضلاً عن محاولاتهم لمعرفة الأسرار العلميّة، ومن أولئك المستشرقين المستشرق الفرنسي (بودييه) الذي يعدّ من أوائل العاملين في هذا المجال، فقد عمل على تحليل النصوص القرآنيّة ومعرفة ما ذكره القرآن الكريم حول الديانات السابقة مع إصراره على دراسة الظروف العامة التي كانت تحيط بنزول القرآن، محاولاً إيجاد تناقضات في ذلك[٣].

[١]- المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص١٢.

[٢]- نصر الله، جواد كاظم، الكعبي، شهيد كريم، الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية ولقاء الاستشراق والتبشير، ص٩٩.

[٣]- م.ن، ص١٠٣.

الملحظ الأوّل: ترجمة القرآن الكريم عند المستشرقين الفرنسين

توزّعت دراسة المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم على نواحٍ عدة، أوّل هذه النواحي هو ترجمة القرآن الكريم، حيث يعدّ موضوع الترجمة للقرآن الكريم من المناولات المهمّة في الدراسات القرآنيّة لدى المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة، واحتضنت فرنسا أول ترجمة للقرآن الكريم[١]، وعند العودة إلى الترجمات الفرنسيّة للقرآن الكريم نجد أنها مرّت بمراحل:

المرحلة الأولى: هي الترجمة من اللاتينيّة إلى اللغة الفرنسيّة: ويُعدّ «بيتر المحترم» أول من أطلق مشروع ترجمة القرآن الكريم وتحت إشرافه إذ أوكل تنفيذه مقابل مبلغ مُغرٍ من المال، وذلك بمساعدة عربي مسلم يدعى «محمّد» مع بعض المستشرقين، فأتمّوا المهمة سنة ١١٤٣م، وكان ظهور هذه الترجمة بعد الحملة الصليبية بأربع سنوات[٢].

وقد خلت هذه الترجمة من الأمانة العلميّة، وملئت بالبهتان والتضليل، إذ تعدّدت فيها هنات الإضافة والحذف، وغيرت العديد من المفردات، كما لم تتقيد بأصل السياق ولم تُقِم وزنًا لخصوصية الأسلوب، وهذا ما عبرّ عنه أحد الباحثين حين عَدَّ هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهي لا تلتزم بالنص الحرفي، ولا تنضبط بترتيب الجمل في الأصل العربي، وإنما تؤوّل المعنى العام في أجزاء السورة الواحدة، ثم تعبر عن هذا بترتيب من عند المترجم[٣].

المرحلة الثانية: كانت الترجمة من اللغة العربيّة إلى اللغة الفرنسيّة مباشرةً، وهذا المسلك قد سلكه الكثير من المستشرقين في ترجماتهم للقرآن الكريم في القرن العشرين أمثال:مونتيه، وبلاشير، وجاك بيرك[٤].

[١]- البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٣٩.

[٢]- البنداق، محمّد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص٩٨.

[٣]- الاستشراق الفرنسي والدراسات القرآنيّة، م.س.

[٤]- المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، م.س، ص١٠٥.

الملحظ الثاني: آراء المستشرقين الفرنسين في دراساتهم للقران الكريم

ومن أهم الآراء التي اشتملت عليها دراسات المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم هي:

١. كان للمدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة دراسات عديدة حول الوحي القرآني والعوارض التي صاحبت الرسولﷺ عند نزول الوحي، كذلك الظروف التي كان يمرّ بها النبي الأكرم، منذ طفولته وصغره قبل نزول الوحي والتي كان لها تأثير عليه حيال بعثته (على حد زعمهم)[١].

٢. كانت لهم آراء ودراسات كثيرة حول تأريخ القرآن الكريم، وأثاروا في دراساتهم تلك شبهات كثيرة من قبيل ادعائهم الغموض في المراحل التي اشتمل عليها تأريخ القرآن الكريم.

٣. كما كانت لديهم دراسات وآراء حول جمع القرآن الكريم وتدوينه والمصحف العثماني باعتباره من الموضوعات ذات الصلة بموضوع «جمع القرآن الكريم»، وأكثروا من إثارة الشبهات في هذا الميدان[٢]، حيث وجد المستشرقون الفرنسيون في موضوع «اختلاف مصاحف الصحابة»، وبأنها تخالف المصحف الذي جمعه عثمان، وأن عثمان قد فرض هذه النسخة من القرآن فرضًا[٣].

٤. أمّا فيما يتعلق في القصص القرآني فقد ذهبوا إلى القول إن القرآن هو كتاب من صنع وإنشاء النبي محمّدﷺ استقاءً من كتب العهدين (القديم والجديد) وتقليدًا لهما، وأن ما في القرآن الكريم من ذكر لقصص الأنبياء السابقين وأقوامهم مشابه إلى درجة كبيرة للقصص الموجودة في الكتاب المقدس، وهذا التشابه كان هو الحجة الرئيسة التي بنى أولئك المستشرقين رؤيتهم عليها.

---

[١]- زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٣٠٧.

[٢]- تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، م.س، ص١٥.

[٣]- إذ إن خلاصة موقف المستشرقين الفرنسيين من روايات جمع القرآن الكريم وتدوينه والمصحف العثماني واختلافه مع مصاحف الصحابة هو المبالغة في الشك والافتراض، وانكار الحقائق الثابتة واعتماد الضعيف وغير الموثوق، انظر: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، م.س، ص١٠٩.

وسنذكر في طيّات البحث هذه الشبهات التي تناولها المستشرقون الفرنسيّون على نحو التفصيل ونتتبّع أهم الدراسات القرآنيّة في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة وأهم المراحل التي مرت بها، وأهم المستشرقين الذين كتبوا وألّفوا في البحث القرآني وما هي أهم الدوافع التي انطلقوا منها، ومناهجهم في تلك الدراسات، كل ذلك ستتعرف عليه أكثر في المبحث الثاني من هذا الفصل بتوفيقه تعالى ومعونته.

المقصد الثاني: دراسات المستشرقين الفرنسيين للسيرة النبويّة: شغلت حياة الرسول ﷺ وسيرته حيّزًا كبيرًا جدًّا في الدراسات الاستشراقيّة، وتكاد لا تخلو أي دراسة من دراسات المستشرقين عن الإسلام من وصف لجانب من جوانب السيرة النبويّة، وكانت أغلب كتاباتهم أبعد ما تكون عن الإنصاف ونزاهة البحث العلمي.

وقد بلغ اهتمام الاستشراق الفرنسي بالسيرة النبويّة وترجمتها إلى اللغة الفرنسيّة اهتماما بالغًا، فالأعمال التي خلّفها هؤلاء في هذا الحقل كثيرة ومتعددة ومتنوعة، ولعل هذا الاهتمام كان قديمًا قِدم الاستشراق الفرنسي ذاته، إذ إن المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة كغيرها من المدارس أولت السيرة النبويّة الكثير من الاهتمام، وكان من الصعب جدًّا تحديد تأريخ معين لبداية اهتمام المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة بوقائع السيرة النبويّة[١].

الملحظ الأوّل: اتجاهات المستشرقين الفرنسيين في دراسة السيرة النبويّة: حيث كان لمدرسة الاستشراق الفرنسي موقفين تجاه السيرة النبويّة والكتابة والتأليف فيها:

١. **الموقف الإيجابي:** ويتمثّل في المستشرقين الفرنسيين الذين وصفوهم بالاعتدال والموضوعية والصدق في النقل والتأليف والنقد، وسندرس آراء المستشرق الفرنسي «درمنغم» باعتباره من أكثر المستشرقين الفرنسيين الذين وصفوهم بالموضوعية في تناوله لسيرة الرسول الأكرم ﷺ[٢].

---

[١]- أشار المؤرّخ الفرنسي آلان دوسلييه إلى أن الراهب تيوفان الواعظ (Theophane le confesseur) أوّل مؤلّف قدّم لنا أوائل القرن التاسع الميلادي نظرة عامّة عن النبي محمّد ﷺ والمجتمع العربي وأسس لشبهة أخذ الإسلام عن التراث اليهودي المسيحي والتأثيرات المسيحية على دعوة محمّد ﷺ في مكة.
Alain Ducellier: chrétiens d›orient et Islam au Moyen Age - Armand Colin- Paris.

[٢]- بوكاري، مصطفى الحاج مالك، الاستشراق الفرنسي، وموقفه من تأريخ عهد النبوة، ص١٩.

٢. الموقف السلبي: أمّا الموقف السلبي فيطول بنا المقام لو أردنا أن نستعرض جميع تلك الكتابات الاستشراقيّة الفرنسيّة في السيرة النبويّة والتي هي أقرب إلى أسلوب السباب والشتائم، وأبعد ما تكون عن منهج البحث العلمي، وسنكتفي هنا ببعض الشواهد التي توضح الموقف السلبي للمستشرقين من سيرة نبيّنا الكريم محمّد من المستشرقين الفرنسيين أمثال: هنري لامنس، وهنري ماسيه، وسيديو ومكسيم رودنسون[١].

الملحظ الثاني: الخلفيّات التي انطلق منها المستشرقون الفرنسيّون في دراسة السيرة النبويّة

إن الخلفية الدينية للمستشرق لها دورها في توجيه الكتابة والبحث عن الرسولﷺ؛ إذ كان المستشرقون الفرنسيون الذين تخلّوا عن خلفياتهم النصرانيّة واليهوديّة عدوا في كثير من الأحيان من أقرب الفئات الاستشراقيّة انصافًا واقترابًا من الحقيقة والواقع، فالمسيحي أو اليهودي -بشكل عام- ذو النزعة المادية يصعب عليه أن يتحدث عن الجوانب التي لها صلة بالغيب والوحي المحمّدي في سيرة الرسولﷺ فثمة جدار فاصل يقف بين المستشرق وبين فهم معطيات السيرة النبويّة ونسيجها العام[٢].

أوّلًا: الخلفيّة النصرانيّة: إن المستشرقين الفرنسيين ذوي النزعة النصرانيّة المتشددة والذين اهتموا بدراسة السيرة النبويّة كُثُر، لكن اشتهر منهم بعض ممن كان لهم دور بالغ في تشويه صورة كيان السيرة النبويّة، يأتي في مقدمتهم المستشرق والقس الفرنسي الجنسية البلجيكي المولد هنري لامنس[٣] (١٨٦٨-١٩٣٧م)، أو كما يُعرف باسم «الأب لامنس» الذي استقر بلبنان وكان من أوائل علماء الجامعة اليسوعية ببيروت، له أراء متحاملة على الإسلام والنبي الأكرمﷺ، ويبدو أحيانا شتّامًا ولعّانًا

[١]- الاستشراق الفرنسي، وموقفه من تأريخ عهد النبوة، م.س، ص٢٠.

[٢]- م.ن، ص٢٧.

[٣]- هنري لامنس: مستشرق فرنسي ولد في بلجيكا (١٨٦٢-١٩٣٧م)، قام بعدة دراسات عن الجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام، كما كتب عدة مقالات عن الإسلام اعتبرت مقالاته ومساهماته عند مؤرخي الإسلام مهمّة جدًا، ويعد من أكثر المستشرقين تحاملاً على الإسلام، ووصفت كتاباته بالتزوير والتزيف وبالذات دراساته في السيرة النبويّة، انتقده العديد من المستشرقين ومن المسلمين، وقالوا عنه إنّه لم يكن أمينًا في عرض الوقائع وتحليلها، انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٩٨.

وليس باحثًا جادًّا، له دراسات عديدة عن الإسلام، وخاصة السيرة النبويّة، فيصف الرسول عليه الصلاة والسلام بأبشع الأوصاف.

وفي الواقع، إن اهتمام لامنس بالسيرة النبويّة في مختلف جوانبها لم يفد البحث العلمي في شيء، فلم يكن الباحثون المسلمون هم من لا يمكنهم الوثوق بكتابات هذا الرجل أو الاعتماد عليها، بل إن المستشرقين بدورهم نبّهوا على خطورة الاعتماد على كتابات «لامنس» الذي ذهب بعضهم إلى القول بأنها تشوّه صورة المستشرقين الجادّين في أبحاثهم ودراساتهم[١]، ومن مزاعمه وافتراءاته: «إنّ سيرة حياة محمّد لا تقوم كما يظن المرء غالبًا على مصدرين مستقلّين همّها تفسير القرآن والحديث النبوي، بل إن المادة الحديثية كلها المتعلقة بحياة محمّدﷺ ودعوته شيئًا آخر؛ أي أنّ المادة التفسيرية مخترعة، فالمصدر الوحيد إذن لحياة محمّد وتعاليمه ليس هو القرآن»[٢].

ثانيًا: الخلفيّة اليهوديّة: لم يتخلّص المستشرقون الفرنسيون اليهود من نزعتهم الدينية وأصولهم اليهوديّة في دراسة وقائع السيرة النبويّة، ومن ذلك تأكيدهم على الأصل التوراتي للقرآن إلى الادّعاء بأخذ الرسولﷺ عن الأحبار، ومن إيراد الشبه والعلاقة بين الإسلام واليهوديّة في التشريعات، مثل رد شعائر الحج إلى أصول يهودية وغيرها، إلى الزعم بأن الرسولﷺ كان قاسيًا وناقمًا ضد يهود المدينة ومستأصلاً لهم، إلى غير ذلك من الشبهات والطعون، ويستند معظم المستشرقين الفرنسيين ذوي النزعة اليهوديّة في ذلك إلى أن اليهود كانوا على قوة في الجزيرة العربيّة كلها، ونجد من أكثر المستشرقين الفرنسيين الذين صرحوا بذلك هو المستشرق «هنري ماسيه»[٣]، حيث يقول: «إن مما لا ريب فيه أن التأثير اليهودي يبدو أكثر وضوحًا

---

[١]- هاملتون، جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص٢٣٥.

[2]- LAMMENS, HENRI, L'ISLAM, CORYANCES ET INSTITUTIONS, 3ME, ED, IMP, CATHOLIQUE, 1943. P32.

[٣]- هنري ماسيه: (١٨٨٦-١٩٦٩م): مستشرق فرنسي متخصص في الفارسية عضو في أكاديمية النقوش والاداب الجميلة ومجمع اللغة العربيّة في بدمشق وعمل مديرًا للمعهد الفرنسي في القاهرة وأستاذًا في جامعة الجزائر، انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص١٠٦.

من التأثير المسيحي، وقد حاول محمّد أن يستميل اليهود، حيث زوّدته علاقاته بهم بمعلومات عن العهد القديم (التوراة)، ويوجد فعلاً انعكاس لهذه المحادثات في أجزاء القرآن»[١].

وقال في معرض حديثه عن طفولة النبيﷺ وشبابه: «ولد محمّد بين عامي ٥٧٠م التأريخ التقليدي و٥٨٠م، وتأريخ حياته يرتكز على التلميحات المتفرقة في القرآن وعلى السيرة، إنها منتخبات بدأها المؤرّخون العرب منذ نهاية القرن السابع، فمع أن محمّدًا قد أعلم مرات عديدة أنه ليس سوى رجل كالآخرين، فإن السيرة أدخلت أشياء خارقة في تأريخ حياته، بشكل تستطيع فيه أن تجعله مساويًا لموسى، وبهذا أصبح محمّد مثال الكمال رغم ضعفه الذي اعترف هو به قبل الجميع»[٢].

وهكذا يثبت هنري ماسيه ما يعضد رأيه من أن النبيﷺ قد اعتمد في معلوماته فيما يتعلق بالآخرة على اليهود والحاخامات[٣].

وبذلك نلحظ أن أغلب كتابات المستشرقين الفرنسين حول السيرة النبويّة اتصفت بكونها تسلب صفة النبوة عن النبي الأكرمﷺ، وترجع ذلك (أي أمر الوحي والنبوة) إلى مرض نفسي، أو صرع، أو تأثّر بالديانات السابقة كاليهوديّة والنصرانيّة، أو المعتقدات القديمة وعادات العرب، فعند الحديث عن موقفهم من الوحي، منهم من يرجع ذلك -أي الوحي- إلى صرع كان ينتاب النبي حينًا بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيّلات كانت تملأ ذهنه، ومنهم من يفسّره بمرض نفسي وهكذا، كان الله لم يرسل نبيًّا قبله حتى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي[٤].

ومن أولئك المستشرقين «لويس سيديو»[٥]، فتارةً يشير إلى تأثير النصرانيّة في

---

[١]- ماسيه، هنري، كتاب الإسلام، ص٢٤، وقد ذكر هذا الكلام في بحث له بعنوان: القرآن والحديث كيف تمت كتابة سيرة محمّد، وهو بحث ظهر في باريس عام (١٣٢٨هـ/١٩١٠م) في أبحاث علوم الدين في الجزء الأول.

[٢]- ماسيه، هنري، الإسلام، ص٢٤-٢٥.

[٣]- م.ن.

[٤]- الحاج بوكاري، مصطفى، الاستشراق الفرنسي في تاريخ عهد النبوة، ص٣٨٨.

[٥]- لويس سيديو: (١٨٠٨-١٨٧٥م) مستشرق فرنسي حضر محاضرات المستشرق الفرنسي سلفستر ديساسي في كلية فرنسا وصار سكرتيراً له ومن أشهر مؤلفاته (تاريخ الأدب العربي)، وأشرف علي باشا مبارك على ترجمته إلى

الإسلام فيقول: «كانت سنوات محمّد الأولى غامضة وكان متصفًا بالإنس واللطف، فاكتسب محبة الجميع، وكان أول سفره إلى الشام مع عمه أبي طالب في سنة ٥٨٣م، فبلغ بصرى، فاجتمع فيها براهب ملقب ببحيرا[١]، واتخذه صديقًا، وكان اسم الراهب لدى النصارى جرجيس»[٢].

إذ يلاحظ في قوله: «اتخذه صديقًا» إشارة خفية إلى أن رسولنا الكريمﷺ كان يتلقّى تعاليمه الدينية من الراهب بحيرا، ومرة أخرى يذهب إلى تأثير اليهوديّة في الإسلام كما يدّعي، فيقول: «ولم يبد اليهود عطفًا إليه، فكانوا يزعمون أن الدين الجديد وأن إله الإسلام ليس سوى يهودا»[٣].

من خلال هذا النص يتّضح لنا موقف المستشرق الفرنسي سيديو حيال الوحي و«السيرة النبويّة»، ولن نستطرد أكثر من ذلك، ومما ينبغي الإشارة إليه أن سيديو قد كرّر هذه الفكرة في كتابه في أكثر من عشرين موضعًا.

ثالثًا: النزعة المادية: أما اذا أردنا أن نتطرّق إلى المستشرقين الفرنسيين الذين اتبعوا المنهج المادي في دراساتهم للإسلام والسيرة النبويّة سنقتصر على بعض ما جاء به المستشرق مكسيم رودنسون[٤]، حيث يُعدّ من أشهر المستشرقين الفرنسيّين الذين اتبعوا المنهج المادي في الكتابة والتأليف في السيرة النبويّة في كتابه «محمّد»ﷺ والذي كان ذا طابع ماركسي النزعة، إذ قام بتوظيف المنهج المادي في دراسة الإسلام[٥].

فيقول عند حديثه عن رسالة الرسولﷺ والتبليغ والوحي»: وهل ينبغي على المرء

العربيّة وتهذيبه، فصار اسمه (خلاصة تاريخ العرب)، انظر: موسوعة المستشرقين، م.س، ص١٧٧.

[١]- سيديو، لويس، تاريخ العرب العام، ص١٠٣.

[٢]- م.ن، ص١٠٣.

[٣]- م.ن، ص٥٧-٥٨.

[٤]- مكسيم رودنسون: (١٩١٥م-٢٠٠٤م) هو مؤرخ، عالم اجتماع ومستشرق ماركسي فرنسي، يهودي الديانة وقدم دراسات في: القرآن الكريم - الإسلام والأديان - حضارة الإسلام - النبي محمّدﷺ- الفلسفة، من آثاره: «محمّد» (١٩٦١م)، «الرأسمالية والإسلام» (١٩٦٦م)، «الماركسية والعالم الإسلامي» (١٩٧٢م)، «عظمة الإسلام» (١٩٨٠م)، ترجمت جميع كتبه إلى العربيّة عدا كتاب «محمّد».

[٥]- الساموك، سعدون، الاستشراق ومناهجه في الدراسات العربيّة والإسلاميّة، ص١٧.

والحالة هذه أن يتخلّى عن مهمة ميؤوس منها، فيعدِل عن كتابة هذه السيرة؟ لا أعتقد ذلك، لقد بقي لدينا نص القرآن ويصعب استعماله صعوبة كبيرة.. ولكنه أساس متين وصحيح بلا شك (أي من الناحية التأريخية) ولكن في النهاية يجب التنبيه إلى أن هذه المعطيات (المعلومات) المرصودة لتوضيح العرض (أي عرض الأحداث) هي كلها مشكوك بها»[١].

وقد علّق بعض الباحثين عند ملاحظته الصفات التي نعت بها مكسيم رودنسون النبي الأكرمﷺ بقوله: «إن كلام رودنسون عن النبي محمّدﷺ هو كلام عن محمّد آخر، يجمع المؤلف أجزاء شخصيته، ويركّب عناصر الوضع الاجتماعي الذي انفعل به وفعل، بشيء كثير من الهوى»[٢].

الملحظ الثاني: السيرة النبويّة في دراسات المستشرقين الفرنسيين الذين وصفوهم بالاعتدال والموضوعية: قصدنا في بحثنا في هذه الجزئية بـ«المعتدلين» أولئك المستشرقين الذين لم تطغ طعونهم وإفتراءاتهم على شهاداتهم الإيجابية، والذين يشعر القارئ من خلال قراءته «الأولية» في كتبهم وكأنهم حريصون إلى حد ما على عدم التطرّف والمغالاة في تحريف الوقائع والتشكيك في المعطيات الصحيحة وإنكار المسلّمات والبديهيات التي تفرضها قوّة الحجّة والبرهان[٣].

ويمكن القول إن من غلبت مواقفه الإيجابية من المستشرقين على غيرها يعدّ إلى حد ما معتدلاً ومنصفًا، ولعل من أشهر المستشرقين الفرنسيين الذين عُدّوا في فئة المعتدلين وتُوصف دراساتهم في السيرة النبويّة بالموضوعية، مقارنة بغيرها هو المستشرق الفرنسي «إميل درمنغم»[٤] في كتابه «حياة محمّد»[٥].

---

[١]- رودنسون، مكسيم، محمّد، ص١٢.

[٢]- الاستشراق الفرنسي وموقفه من تاريخ عهد النبوة، م.س، ص١٨٨.

[٣]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج١، ص٣٤٨.

[٤]- إميل درمنغم (١٨٩٢-١٩٧١م): مستشرق فرنسي عمل مديرًا لمكتبة الجزائر، ومن مؤلفاته: حياة محمّد، وقصص القبيلة، وأروع النصوص العربيّة، ومحمّد والسنة الإسلاميّة، وحول القيم الدائمة والحالية في الحضارة الإسلاميّة وغيرها، انظر: المستشرقون، م.س، ص٢٩٧-٢٩٨.

[٥]- الاستشراق الفرنسي في تأريخ عهد النبوة، م.س، ص٢٤٠.

قال درمنغم في مقدمة كتابه: «وقد أردت بهذا الكتاب أن أؤلّف سيرة ناطقة صادقة للنبي، مستندًا إلى أقدم المصادر العربيّة، غير غافل عما جاء في مؤلَّفات المتخصّصين، وقد شئت أن أرسم لمحمّد صورة مطابقة لما وصف به في كتب السيرة، ولما يجول في نفوس أتباعه ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وعوّلت في كتابي هذا على المصادر القديمة والنقد الحديث»[١].

ولا يخفى أن من الصعب جدًا استعراض كلّ ما في كتاب هذا المستشرق، ولسنا في صدد أن نبينّ صحّة ما قيل عنه أو نُسب إليه من الاعتدال والموضوعية في النقل، فـالمجال لا يسع لعرض موضوعات الكتاب وتحليل منهجيّته عن حياة الرسولﷺ، بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الآراء والأقوال التي يعبرّ درمنغم فيها عن إعجابه بشخصية الرسولﷺ، ولكن عند تتبّعنا لآراء هذا المستشرق وكلامه عن السيرة النبويّة وبالأخص كلامه عن الوحي الإلهي وحياة الرسول الأكرمﷺ قراءة بتمعّن وتجرّد كامل نجد أن هذا المستشرق قد انطلق في دراسة شخصية الرسولﷺ من قناعته أن الدين الإسلامي ما هو إلاّ ثمرة جهد النبي ليس إلاّ، لذلك فأوّل ما ابتدأ به هو إنكار نبوته وإثارة الشكوك والشبهات حول اسمه قائلاً: «لنذكر بالمناسبة أن الاسم الأصلي للنبي كان قثم أو زباث، وهو اسم عَدَل عنه سريعًا بعد ولادته، أو حين بعثته، إلى «محمّد المبجّل»، وهو لقب نبوي أكثر من أن يكون اسمًا شخصيًا بحصر المعنى، وكان يدعى زمانًا طويلاً أبو القاسم، والد القاسم بخاصة[٢]، ووصف نبيّنا الأكرم بقوله: «الجاهل لكل ما لا يمت إلى العلم المطلق بصلة، الأمي على الوجه الأكمل»[٣].

وتجرأ بألفاظ بذيئة عند حديثه عن المواقف التي صاحبت الرسول عند نزول الوحي عليه وعزلته في غار حراء، من ذلك وصفه السيدة خديجة زوج الرسول بأنها كانت تصدق النبي وتعجب بزوجها إعجابًا مطبقًا بغباوة (حاشاها الله) وتصدّقه»[٤].

[١]- درمنغم، حياة محمّد، المقدمة.

[٢]- م.ن، ص١٣.

[٣]- م.ن، ص١٩٧.

[٤]- م.ن، ص٨٥.

بذلك نجد بالرغم مما قالوا عن موضوعية المستشرق الفرنسي درمنغهم وإنصافه، فإن مما لا يمكن لأي منصف إنكاره هو وقوعه في الأخطاء والزلّات في مسار بحثه في السيرة النبويّة [١].

المقصد الثالث: دراسة المستشرقين الفرنسيين للغة العربيّة والأدب العربي والإسلامي

أوّلًا: دراستهم للغة العربيّة: ثمة علاقة وصلة متميّزة تربط بين فرنسا والعالم العربي؛ إذ أقدم الفرنسيون منذ قرون على تعلّم اللغة العربيّة وتعليمها استجابة لظروف الاختلاط بين فرنسا والعرب وكذلك تلبية للحاجيات والمصالح والمطامع الاستعماري؛ إذ كانت المدرسة الفرنسيّة هي رائدة المدارس الاستشراقيّة في أوروبا، وكان التواصل عن طريق معاهد الترجمة متناميًا، كما إن المستشرقين القدامى ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي عارفين باللغة العربيّة مطلعين عليها، فتطور تعليمها وتعلّمها مع الزمن،كذلك أسهم وجود نسبة كبيرة من المهاجرين العرب في فرنسا في تفعيل الكتابة في العالم العربي باللغة الفرنسيّة، ومع تزايد المصالح الفرنسيّة في المنطقة العربيّة كان من المتوقّع أن توجّه فرنسا اهتمامها المعرفي لكشف أسرار الحضارة والفكر الإسلاميين[٢].

وكان إقبال بعض الفرنسيين على تعلم اللغة العربيّة أو تعليمها استجابة لظروف الاختلاط بين فرنسا والعرب خلال فترة طويلة من الزمان تمتد من مطلع القرن الثامن الميلادي إلى اليوم، وكان كذلك تلبية للحاجة والمصالح والمطامع المختلفة، وقد أسهم كل ذلك مع مرور الوقت في ترسيخ تعليم العربيّة وفي تعزيز المؤسسات الأهليّة والحكوميّة القائمة على هذا التعليم في فرنسا، وكان نصيب العلماء الفرنسيين خلال مرحلة الترجمة من العربيّة إلى اللاتينية كبيراً في ميدان تعلّم العربيّة وتعليمها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر[٣].

---

[١]- عليان، عبد الفتاح، أضواء على الاستشراق، ص١٠٢-١٠٣.

[٢]- الظالمي، محمّد ناصر، من دراسات المستشرقين للصوت اللغوي العربي، ص١٤٦.

[٣]- م.ن، ص١٤٧.

ومن أوائل المستشرقين الفرنسيين الذين سعوا إلى دراسة وتدريس اللغة العربيّة المستشرق سلفستر دوساسي: حيث رشح دوساسي سنة ١٧٩٩م، لشغل كرسي اللغة العبرية في المعهد الملكي، كما إنه حقق نصوصًا لمقامات الحريري وعمل على مقابلتها مع مخطوطات عدة، وعاد إلى شروحها العربيّة المختلفة وجمع منها شرحًا مختارًا لها، ونشرها متنًا فقط بموجب مرسوم إمبراطوري سنة ١٨١٢م، تم طبعها بالمطبعة الإمبراطوريّة[١].

ثانيًا: دراساتهم في الأدب العربي: ويعود اهتمام الفرنسيين بالأدب العربي إلى القرون الوسطى، زمن الحروب الصليبية حين بدأت حركة الترجمة على يد جيرار الكريموني الذي ترجم الكثير من أمّهات الكتب العربيّة إلى اللغات الأوروبية، وقد تنوّعت دراسات المستشرقين الفرنسيين حول الشعر، ولقد اهتم الاستشراق الفرنسي بالأدب العربي اهتمامًا متميزًا، حيث اهتم المستشرقون الفرنسيون بالأدب العربي من جوانبه المختلفة، فمنهم من عكف على دراسة اللغة العربيّة وفقه اللغة والأدب العربي، أو اشتغل بالمعاجم وما شابه ذلك، ولهم بحوث عديدة ومتنوّعة في هذا المجال[٢].

أما أندريه ميكيل فقام بعدّة دراسات عن الأدب العربي، منها: نظرة شاملة للأدب العربي، نقلها إلى العربيّة أحمد درويش، وفيها يتحدث عن المشكلات الأربع التي يطرحها الأدب العربي[٣].

وفي هذا القرن صدرت كتابات تتحدث عن تأريخ العرب العام، منها، كتاب (سيديو) تاريخ العرب العام من العصر الجاهلي حتى سقوط غرناطة، وأوضح سيديو في كتابه فضل العرب والإسلام على أهل العالم في ميادين العلوم والثقافة والفلسفة

---

[١]- من دراسات المستشرقين للصوت اللغوي العربي، م.س، ص١٤٨.

[٢]- ودرس البارون دي ساسي معلّقة لبيد أفضل ما للعرب من أشعار وجمع منتخبات شعر ابن الفارض، وألّف كورت كتابًا عن شاعرية ابن زيدون ودرس، وقام بها شارل روت في القرن التاسع عشر، وعن أبي فراس الحمداني وشعره والمتنبي، فقد قام بدراسة شعرهما (كانار)، في حين نشر (بيريس) ديوان كثير عزة ونشر كتبًا حول الشعر الفصيح في أسبانيا وكتابًا عن الشعر في فاس في عهد المرابطين والموحّدين، (م.ن، ص٢٦-٢٧).

[٣]- إحمامو، عبد العالي، اللهجات العربيّة في الفكر الاستشراقي، ص١٦٨.

والعمران والأدب[١].

المقصد الرابع: دراسة المستشرقين الفرنسيين للفلسفة[٢] الإسلاميّة: وردت الفلسفة في قاموس اللغة الفرنسيّة بمعنى العلم الذي يدرس الكائنات والمبادئ العامة والعمل ووجهات النظر الكلية ومناهج الفيلسوف، أو مدرسة أو عصرًا من العصور، وأن مدار لفظة الفلسفة يقوم على المعاني التالية: العلم، والحكمة، والبحث للوصول إلى الحقيقة[٣].

الملحظ الأوّل: تعريف الفلسفة الإسلاميّة عند المستشرقين الفرنسيين: وبخصوص تسمية الفلسفة عند المستشرقين الفرنسين: يرى المستشرق الفرنسي إرسنت رينان[٤] إنها فلسفة عربية مرة، حين يتكلّم عن نزعته العنصرية من الجنس السامي، قائلاً: «أما ما يسمّونه فلسفة عربية، فليس إلّا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كُتبت باللغة العربيّة، وهي فلسفة إسلامية حين ينسبها إلى الدين، قاصدًا بذلك مذاهب المتكلّمين[٥].

---

[١]- غلاّب، عبد الكريم، العرض التمهيدي لموضوع الندوة السادسة للجنة القيم الروحيّة والفكريّة: المغرب في الدراسات الاستشراقيّة، ص٢٤-٢٥.

[٢]- الفلسفة في اللُّغة: أصل كلمة فلسفة هو اختصارٌ لكلمتَين يونانيّتين، هما: فيلو، وتعني: حُبّ، وسوفيا: تعني الحِكمة؛ أي إنّ معنى الفلسفة هو حُبّ الحكمة، وينسب بعض المؤرّخين هذا الاصطلاح إلى فيثاغورس، الذي أطلق علَى نفسه لقب فيلسوف، وأرجعهُ بعض إلى سقراط الذي وصف نفسه بالفيلسوف؛ رغبةً منهُ في تمييز نفسه عن السّوفسطائيين الذين يدّعون الحِكمة، ويرى آخرون أنّ مُصطلح فلسفة يعودُ إلى أفلاطون؛ حيث استخدمها في وصف سولون وسُقراط، انظر: بو دبوس، رجب، تبسيط الفلسفة، ص١٣-١٤.

[٣]- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، باب الفاء، ص٧٠٠.

[٤]- أرنست رينان: (Ernest Renan 1823-1892) مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته لليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التأريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس، ما أدّى إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بمعارضته، أصبح رينان رمزًا من رموز فرنسا الجمهورية العلمانية القومية وأطلق اسمه على كثير من المدارس والمباني العمومية كما أنه يعبّر في طيات ترجمته ليسوع وأعماله الأخرى عن احتقاره للإسلام. انظر: https://ar.m.wikipedia.org/wiki/

ومن أشهر مؤلّفاته عن الدين الإسلامي: «الإسلام هو تعصّب لم تكد تعرف مثيله إسبانيا في زمان فيليلبي الثاني أو أيطاليا في زمان بي الخامس. الإسلام هو الاستخفاف بالعلم، هو إزالة المجتمع المدني، هو بساطة العقل السامي الفظيعة التي تقلّص دماغ الإنسان وتغلقه دون أية فكرة لطيفة ودون كل إحساس رقيق، ثم دون كل بحث عقلاني ليواجهه بالتحصيل الحاصل الأزلي: الإله هو الإله»، انظر: موسوعة المستشرقين، م.س، ص١٧٦.

[5]- Ernest RENAN, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 3em éd, Paris, 1863, P10.

أما هنري كوربان[١] فذهب إلى: أنّها فلسفة إسلامية في قوله: «نحن نتكلّم عن فلسفة إسلامية وليس عن فلسفة عربية، كما ظل سائدًا ومعروفًا منذ القرون الوسطى»[٢].

ويُعدّ كوربان من المستشرقين الفرنسيين المثبتين أو المؤيدين لأصالة الفلسفة الإسلاميّة، حيث صُنف عند أغلب الباحثين من المستشرقين المثبتين للفلسفة الإسلاميّة لاستقلاله الفكري وبُعده عن الذاتية من خلال مؤلَّفه «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة»،حيث يرى أنَّ «الفلسفة الإسلاميّة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام»[٣].

الملحظ الثاني: آراء المستشرقين الفرنسيين حول الفلسفة الإسلاميّة: ومن أهم الآراء التي طرحها المستشرقون الفرنسيون حول الفلسفة الإسلاميّة:

أوّلًا: النقل والتقليد: مؤدّى هذا الرأي أن الفلسفة الإسلاميّة فلسفة غير أصيلة؛ لأنّها منقولة بحروف عربية عن الفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية كما تلقّوها، ولم يأتوا بالجديد الذي يخالفون به فلاسفة اليونان، ويعدّ «إرنست رينان» أول من تصدّر هذا الرأي، حيث يرى أنّه: «لم تكن الفلسفة لدى العرب والمسلمين غير استعارة خارجية صرفة، ولم تكن غير اقتداء بالفلسفة اليونانية، ومثل هذا يُقال عن فلسفة القرون الوسطى»[٤].

---

[١]- هنري كوربان: (١٩٠٣-١٩٧٨) فيلسوف ومستشرق فرنسي صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاصّ على المذهب الشيعي، فترجم أمّهات الكتب في هذا المجال من (السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي) مرورًا بابن عربي وحقّقها وعلّق عليها، كان كثير البحث والدراسة في الدين الإسلامي وبالخصوص الأئمة الأطهار» عليهم السلام»، اهتم بعلوم الحكمة والعرفان المنتشرة في إيران، فاعتنق الدين الإسلامي سنة ١٩٤٥م، ثم سافر إلى إيران، وبعد عودته إلى فرنسا أسّس قسم تاريخ إيران، وأُمَمها القديمة، وكان يهدف من وراء ذلك نقل التراث العرفاني الإيراني إلى المهتمِّين به في أوروبا والغرب، وكان يقضي معظم أوقاته خلال السنوات التي قضاها في إيران بمناظرة علماء الشيعة ومباحثتهم وتبادل وجهات النظر معهم، مثل العلامة الطبطبائي صاحب تفسير الميزان، وأصدر بعد ذلك كتاب: (رسالة التشيع في العالم المعاصر) كتاب في الحوار الفكري، الذي دار فيه حوار فكري، ودار ذلك الحوار الفكري بينهما بهدف تعريف المجتمع الأوروبي بمذهب الإمامية الاثني عشرية: المؤلف السيد محمّد حسين الطباطبائي (١٩٠٤-١٩٨١)، https://ar.m.wikipedia.org/wiki/.

[٢]- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة منذ البينابيع حتى وفاة ابن رشد، ص٣٠.

[٣]- م.ن، ص٣١.

[٤]- الجبارة، سامية، أصالة الفلسفة الإسلاميّة في الاستشراق الفرنسي -دراسة تحليلية نقدية-، ص١٥٠.

ويرى أن الفلسفة اليونانية مصدر الفلسفة الإسلاميّة بالدرجة الأولى، فأنكر بذلك كل أصالة عنها معتبراً إياها مجرد نقل وتقليد[١].

ثانيًا: الأساس الديني: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن «سبب جمود الفكر عند المسلمين هو الإسلام الذي أعاق الفكر عندهم وحارب العلم والعلماء»، وهو رأي أغلب المستشرقين المنكرين لأصالة الفلسفة الإسلاميّة، إن لم يكن هذا الرأي هو أساس كل الآراء يعتمد عليها بقية الآراء، وأوّل من أثار هذه الشبهة؛ هو المستشرق الفرنسي إرنست رينان أثناء المحاضرة التي ألقاها على طلبته في جامعة السوربون الفرنسيّة تحت عنوان «الإسلام والعلم»، والتي انتشرت في الوسط الفكري العربي والغربي، وعرفت «بمناظرة رينان والأفغاني»[٢]، كما يرى رينان أن للإسلام جوانب روحية، لكنه كدين أعاق الفكر، فيدعو إلى أن: «ينفصل المسلم عن الدين الإسلامي لا كمعتقد؛ وإنما ليتحرر العقل البشري من كل اعتقاد غيبي لأداء دوره الجوهري الذي هو بناء العلم الوضعي»[٣].

[١]- فيقول في مقدمة كتابه: «ابن رشد والرشدية»: وأعدّني أول من يعترف بأنه لا يوجد ما نتعلمه، أو ما تتعلمه تقريبًا، من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى، إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص١٥٠.

[٢]- مناظرة رينان والأفغاني جاءت تباعًا للمحاضرة التي ألقاها رينان على طلبته في جامعة السوربون في (٢٩ مارس عام ١٨٨٣م) بعنوان «الإسلام والعلم» ونشرت في جريدة «الدنيا» الفرنسيّة، وتزامن صدور هذه المحاضرة مع وجود الشيخ جمال الدين الأفغاني وثلة من المفكرين العرب في فرنسا، وقام الشيخ بالرد على تلك المحاضرة في مقال بنفس الجريدة يوم ١٨ مايو، وردّ عليه المستشرق الفرنسي «إرنست رينان» في اليوم التالي، ١٩ مايو، ومن ثم اشتهرت بمناظرة رينان والأفغاني.

[٣]- رينان، إرنست، الإسلام والعلم، (مناظرة رينان والأفغاني)، ص٣٤.

المبحث الثاني:

المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ودراساتها القرآنيّة

المطلب الأوّل: (دراسات المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم: أوجه الاهتمام، الاتجاه، الدوافع، المناهج، العقبات، خصائص تلك الدراسات)

لقد جذب القرآن الكريم بطريقته المثلى في عرض عقيدته وشريعته وبأسلوبه المتفرّد في صياغة أفكاره ومبادئه اهتمام كثير من المستشرقين، واستنادًا لِمَا سَبَقَ ذكره في (المبحث الأوّل) من إسهامات الاستشراق الفرنسي، عُدّت المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة رائدة المدارس الأوروبية، فهي من المدارس الرئيسة ذات التأثير الفاعل على الدراسات والبحوث الاستشراقيّة العالمية، ومن أهم المجالات التي انصب الاستشراق الفرنسي في دراسته والاهتمام به هو «القرآن الكريم»، حيث تدفّقت جهود المستشرقين الفرنسيين منذ فترة مبكرة في دراسة القرآن من كل الوجوه وتواصلت هذه الجهود إلى يومنا هذا، مما حقق لها تدفّقًا هائلاً من الأبحاث والدراسات الاستشراقيّة ملأت الساحة الفكريّة والأكاديميّة[١].

المقصد الأوّل: أوجه اهتمام المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في القرآن الكريم

تعدّدت أوجه اهتمام الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة في القرآن الكريم، وأهم تلك الدراسات تمثّلت في التالي:

أوّلًا: الترجمات: ففي مجال الترجمة مثلاً تعدّدت وتنوّعت وكان من أشهرها:

١. ترجمة أندر دريير التي ظهرت في باريس عام (١٦٤٧م)، وكان واضعها قنصلاً لفرنسا.

---

[١]- رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة ونقد-، ص١٥٨.

٢. ترجمة سافاري التي طبعت في باريس عام (١٧٨٣ م).

٣. ترجمة كازيميرسكي صدرت في باريس عام (١٨٣٢م).

٤. ترجمة آرثور جي ترجم السور الأخيرة من القرآن عام (١٨٦٤م).

٥. ترجمة مونتيه طبعت في باريس عام (١٩٢٩م).

٦. ترجمة بلاشير طبعت في باريس عام (١٩٤٧م).

٧. ترجمة دونيز ماسون التي صدرت في بيروت عام (١٩٧٥م)، وامتازت هذه الترجمة لهذه المستشرقة بكونها أول ترجمة فرنسية تحصل على موافقة السلطة الدينية بالأزهر في القاهرة.

٨. ترجمة جاك بيرك ترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسيّة عام (١٩٩٣م)[١].

ثانيًا: مؤلَّفات ودراسات: ومثلما اهتم الاستشراق الفرنسي بترجمة معاني القرآن الكريم، اهتم كذلك بكل العلوم المتعلقة بالقرآن[٢]، وذلك بتحقيق ونشر بعض الكتب في علوم القرآن والتفسير وغيرها منها:

١. كتاب جيوم بوستل (توافق القرآن والإنجيل) (١٥٤٣م).

٢. ألّف المستشرق الفرنسي جاك جانبيه كتابه (القرآن) عام (١٨٩٢م).

٣. وكتاب تأريخ القرآن للمستشرق الفرنسي جيلوم بوتيه وتاريخ القرآن للمستشرق الفرنسي بلاشير[٣].

٤. ألّفت المستشرقة الفرنسيّة دوميز ماسون كتاب (الماء، النار، الضوء، حسب الكتاب المقدس والقرآن والتقاليد التوحيدية) في عام (١٩٨٥م)، وألّف جاك بيرك كتاب (إعادة قراءة القرآن) في عام (١٩٩٣م).

---

[١]- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة ونقد-، م.س، ص١٦٠.

[٢]- العوض، إبراهيم، المستشرقون والقرآن: دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسين للقرآن وآرائهم فيها، ص٣٨.

[٣]- م.ن، ص٣٩.

٥. في القرن الواحد والعشرين اشتهر المستشرق روجيه أرنالديز وألف كتاب (الإنسان طبقًا للقرآن الكريم) عام (٢٠٠٢ م)، وألّف كتاب (العلوم القرآنيّة: النحو والفقه والكلام والتصوف) عام (٢٠٠٥م).

ثالثًا: معاجم: تفصيل آيات القرآن للمستشرق الفرنسي جول لابوم (١٨٧٦م)[١]

المقصد الثاني: اتجاهات المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم

انعكست أهداف ودوافع الاستشراق العام على الاتجاهات والمناهج المعتمدة في دراسة الفكر الإسلامي عمومًا، ودراسة القرآن الكريم، خصوصًا من طرف المستشرقين، فإنّ المستشرقين الفرنسيين في تناولهم ودراستهم للقرآن وعلومه انقسموا إلى اتجاهين هما[٢]:

الاتجاه الأوّل: اتجاه تلفيقي تحاملي، سلك كل الطرق والمسالك لتصوير الإسلام وإظهاره في صورة مشوهة، لإثبات بشرية القرآن الكريم والتشكيك في مصدره، فحاولوا التشكيك في مَوْثُوقِيَّتِه، وفي كل جانب من جوانبه اللغوية والأدبية والتشريعية، فإن هذا الاتجاه تمَيَّز داخل المدرسة الفرنسيّة خاصة والفكر الاستشراقي عامة بأن أفراده يُعتبرون من الأوائل الذين حاولوا بَثَّ الشبهات والإشكال بأنّ القرآن الكريم من تأليف النبيﷺ وأنه كتاب متناقض وليس بكتاب يوحى به من الله تعالى[٣].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الأقرب إلى الموضوعية والعلمية، وينقسم إلى فِئَتَيْنِ:

الفِئَةُ الأولى: وهي التي أنصفت نفسها أوّلاً قبل أن تنصف الحقيقة، فَلَمْ يكلّف هؤلاء المستشرقون أنفسهم سوى أن يكونوا موضوعيين في تفكيرهم ودراستهم للقرآن الكريم بكل موضوعيّة؛ فقادهم هذا التفكير إلى اعتناق الإسلام أمثال المستشرق

---

[١]- إبراهيم، الطيب، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه في الجزائر، ص٦٨.

[٢]- درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص١٩.

[٣]- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة ونقد-، م.س، ص١٧٧.

والطبيب الفرنسي (موريس بوكاي)[١] الذي تحوّل إلى مدافع عن الإسلام والقرآن الكريم بإثبات مصدرية الوحي لكتاب الله تعالى أمام الغرب[٢].

الفئة الثانية: وهي التي حاولت أن تكون موضوعية في دراسة القرآن وترجمته، كما أنها انتقدت بعض افتراءات ومواقف الاتجاه الأول، لارتباطه بالدوائر الاستعمارية والصليبية، ومن أشهر أفراد هذه الفئة المستشرق الفرنسي (جاك بيرك)[٣] الذي اهتمّ بالدراسات القرآنيّة، وأنجز ترجمة المعاني القرآن الكريم، محاولة معاصرة منه لَقِيَتْ صدى واسعًا وتغطية إعلامية هائلة جعلتها تتربّع على كرسي الصدارة في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وصدرت ترجمة بيرك لمعاني القرآن الكريم سنة (١٩٩٣م)[٤].

المقصد الثالث: دوافع المستشرقين الفرنسين في دراسة القرآن الكريم

بعد أن ترجم المستشرقون الفرنسيون القرآن الكريم واستوعبوا ما جاء فيه، وتنوّعت وتعدّدت بعد ذلك دوافعهم في دراسة القرآن الكريم تبعًا لاختلاف الأزمنة والعصور التأريخية ولاختلاف العلاقات السياسية[٥]، وتنوعّ المستويات والفروق الفردية بين المستشرقين، فليس كل المستشرقين صنفًا واحدًا، فهم يختلفون في عقلياتهم ونفسياتهم، ويمكن تحديد ثلاث دوافع رئيسة ساهمت بشكل كبير في دفع الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة نحو دراسة القرآن الكريم:

---

[١]- موريس بوكاي: (١٩٢٠-١٩٩٨م) كان طبيبًا فرنسيًّا نشأ على المسيحية (الكاثوليكية، وكان الطبيب الشخصي للملك فيصل بن عبد العزيز)، وبعد عمله في المملكة العربيّة السعودية، وبعد دراسته للكتب المقدسة عند اليهود والمسلمين ومقارنة قصة فرعون، (ألف كتَاب التوراة والأناجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث)، ومن أشهر مقولاته: «القرآن فوق المستوى العلمي للعرب، وفوق المستوى العلمي للعالم، وفوق المستوى العلمي للعلماء في العصور اللاحقة، وفوق مستوانا العلمي المتقدم في عصر العلم والمعرفة في القرن العشرين، ولا يمكن أن يصدر هذا عن أمّيّ وهذا يدل على ثبوت نبوة محمّد وأنه نبي يوحى إليه»، انظر: بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة على ضوء المعارف الحديثة، ص٢١.

https://ar.m.wikipedia.org/wiki/

[٢]- آراء المستشرقين الفرنسيين حول القرآن الكريم وتفسيره -دراسة ونقد-، م.س، ص١٧٩.

[٣]- جاك بيرك: (١٩١٠-١٩٩٥م) مستشرق فرنسي وعالم اجتماع، درّس في جامعة الجزائر والسوربون، له العديد من المؤلفات منها: دراسات في التأريخ الريفي المغربي، الشرق الثاني، الإسلام يتحدى، القرآن، محاولة ترجمة، أصدرته له دار النشر ألبين ميشيل في الثاني من أكتوبر عام ٢٠٠٢، ترجمة معاني القرآن الكريم، العرب بين الأمس والغد، انظر: العلاونة، أحمد، ذيل الأعلام، ص٥٦.

[٤]- رضوان، عمر إبراهيم، م.ن، ص١٨٠.

[٥]- المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص١٩.

١. الدافع الديني: يتمثّل هذا الدافع في أول ترجمة فرنسية للقرآن الكريم، والتي من خلالها اطّلع رجال الكنيسة على مضمون القرآن الكريم ومحتواه بشأن عقيدة النصارى؛ إذ صرح القرآن الكريم بعقيدة المسيح الحقّة التي نادى بها المسيح وأبطل عقيدة التثليث المحرّفة ونعت من يتبعها بالكفر والضلال، وبيّن القرآن الكريم أن السيد المسيح ما هو إلاّ خلق من خلق الله وعبيده، ليس كما وصفه الرهبان بكونه ابن الله، وبعد كل ذلك توجّهت الكنيسة إلى مواجهة ومحاربة ماجاء في القرآن الكريم وسعت إلى الحدّ من انتشار أفكار القرآن والإسلام بين الأوساط المسيحية، وحشدت في هذه الحملة مجموعة من المستشرقين من أهدافهم في دراسة القرآن الكريم هو محاربته والتشكيك فيه[١]، ومثال على ذلك هو ما قدّمه المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون[٢] في كتابه (حضارة العرب)، حيث ذهب «إلى تفسير ظاهرة الوحي القرآني إلى أنه نوبات من الصرع والتشنّجات فإذا أفاق ذكر أنه أوحيَ إليه»[٣]، وذلك من أجل نفي مصدرية القرآن الكريم الإلهيّة ونفي والتشكيك في كل ماجاء فيه.

٢. الدافع الاستعماري: يرى بعض الباحثين أن قسمًا من الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة كانت تموّل المصالح الاستعمارية بما تقدّمه من نتائج بحثية، ولأن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول عند المسلمين، فقد توجّهت عناية بعض المستشرقين الفرنسين في حملاتهم الاستعمارية إلى دراسة القرآن الكريم ودراسة مضمونه في محاولة منهم لإضعاف العقيدة عند المسلمين وتوهينها، وهي القائمة أساسًا على القرآن، فتناولوا من بين ما تناولوه (موضوع الجهاد)[٤].

٣. الدافع العلمي: كانت الحقيقة التأريخية والنتائج المستندة إلى منهج علمي صحيح هي الدافع لدى مجموعة من المستشرقين الفرنسين؛ إذ كانت العلاقة بين

---

[١]- المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص٢١.

[٢]- غوستاف لوبون: (١٨٤١-١٩٣١) طبيب، ومؤرخ فرنسي، عني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و«باريس ١٨٨٤» و«الحضارة المصرية» و«حضارة العرب في الأندلس»، هو أحد أشهر فلاسفة الغرب، وأحد الذين أنصفوا الأمّة العربيّة والحضارة الإسلاميّة. لم يسر غوستاف لوبون على نهج مؤرّخي أوروبا الذين صار من تقاليدهم إنكار فضل الإسلام على العالم الغربي، انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص١٤٠.

[٣]- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ص١١٤.

[٤]- آراء المستشرقين الفرنسيين حول القرآن الكريم وتفسيره - دراسة نقدية، م.س، ص١٨٨.

العلم والدين موضوعًا شائكًا منذ القدم، ويعدّ الطبيب والجرّاح الفرنسي موريس بوكاي من أشهر وأكثر المستشرقين الفرنسين الذين ذاع صيتهم في هذا المجال، والذي توصّل إلى أن القرآن الكريم وضَّح العديد من الحقائق العلمية قبل وصول المعارف المكتسبة إليها بعد قرون عديدة، وتحدّث عن ذلك تحت عنوان: (الإعجاز العلمي في القرآن الكريم)، وتوصّل بوكاي في دراسة مطوّلة حول العلم وعلاقته بالقرآن الكريم إلى القول: «وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أيّ مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث»[١].

المقصد الرابع: العقبات التي واجهت الدراسات القرآنيّة في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة: لقد غامر المستشرقون الفرنسيون بتقديم مجموعة من الآراء لتفسير الحقائق القرآنيّة، وما دامت المغامرة في ميدان البحث العلمي، فهي محمودة في بعض الأحيان، إلّا أنها لا تخلو من مزالق فكرية وانحرافات منهجيّة[٢]، وفيما يلي أهم العقبات التي واجهت المستشرقين الفرنسيّين في دراساتهم للقرآن الكريم:

١. الميل نحو التفسير المادي للوحي: فمفهوم الوحي عند بعض المستشرقين الفرنسيين لا يعدو كونه مجرّد عملية تفاعل الإنسان مع الواقع الذي يعيش فيه، حيث كان الوحي يمثّل استجابة سريعة لإحساس الألم الذي استشعره الرسول صلى الله عليه وآله والمسلمين ثم يأتي الوحي لإزالة الكرب الذي يعانون منه، وهكذا كلما تكرّرت الأعراض المؤدية إلى المرض والحزن والكرب عاوده الوحي والنزول[٣].

٢. نفي مصدرية القرآن الكريم الإلهية: لقد تعامل المستشرقون الفرنسيون مع القرآن الكريم باعتباره عملاً بشريًا محضًا يجري عليه ما يجري على أي عمل بشري من ممارسة النقد، وعقد مقارنات بينه وبين الأدبيات التي كانت منتشرة في زمان تواجده.

[١]- بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة على ضوء المعارف الحديثة، ص١٤٥.

[٢]- المقدادي، فؤاد كاظم، الإسلام وشبهات المستشرقين، ص١٤٠.

[٣]- م.ن، ص١٤١.

٣. تركيز الاستشراق الفرنسي في مجال الدراسات القرآنيّة على القصص القرآنيّة: وذلك من أجل دعم الفكرة التي تقول إنّ القرآن لم يكن سوى عملية استنساخ لما ورد في الكتب المقدّسة السابقة، وأن الرسول ﷺ، لم يقم بأكثر من عملية استعادة لما كان يعتمل في الجزيرة العربيّة آنذاك من أفكار دينيّة يهوديّة ومسيحيّة وبعض التقاليد التي حاول الرسول أن يهذّبها ويضفي عليها الصبغة الدينية، فاستطاع أن يكوّن من هذا الخليط دينا سماه «الإسلام»[١].

٤. مجافاة بعض الآراء الاستشراقيّة الفرنسيّة لروح القرآن وتصادمها مع أبسط البديهيات الإسلاميّة، التي تقرر أن القرآن الكريم له امتياز خاص يجعله يعلو على الزمان والمكان[٢].

٥. إن المشكلة الأساسية لآراء بعض المستشرقين الفرنسيين تكمن في انطلاق تلك الآراء من مسبقات ومنطلقات فكرية، محاولين بذلك الاستدلال عليها على ما يريدون إثباته من أجل الخدش في مصدرية القرآن الكريم الإلهيّة[٣].

المقصد الخامس: مناهج المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم

كان القرآن الكريم يمثّل محورًا جوهريًّا في الدراسات الاستشراقيّة، واتّبع مستشرقو هذه المدرسة في دراستهم للقرآن الكريم مناهج متعدّدة[٤] والتي تتمثل في الآتي:

١. المنهج التشكيكي: اتصف منهج الاستشراق الفرنسي في دراساته القرآنيّة بالتشكيك المستمرّ في مصداقية القرآن الكريم، وذلك بالمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التأريخية والمرتبطة بتأريخ القرآن الكريم وعلومه[٥]، ومن الأساليب التي استخدموها في التشكيك في القرآن الكريم هو التشكيك في مصدرية الوحي،

---

[١]- السعدي، إسحاق عبد الله، المستشرقون والقرآن الكريم، بحث منشور على الموقع الإكتروني لـ(ملتقى أهل التفسير).

[٢]- العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن - دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، ص٨٨.

[٣]- م.ن، ص٩٣.

[٤]- نصري، أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم - دراسة نقدية، ص١٥.

[٥]- بن عثمان، صلاح بن سالم، مناهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة، ص٣٨.

كذلك إهمالهم للروايات الموثوقة المعتمدة، والبحث عن مواطن الشبهات في الروايات الضعيفة والمنقطعة لأجل بثّ الشك فيما يتعلّق بتأريخ القرآن الكريم، وخصوصًا في مبحث جمع القرآن.

٢. **المنهج الإسقاطي:** يقوم هذا المنهج بإسقاط الواقع المعاصر على الوقائع التأريخيّة، فتفسر هذه الوقائع اعتمادًا على خبرة المستشرق ومشاعره الخاصة، وبالتالي فإنه يحاول جاهدًا إخضاع جميع النصوص إلى ما ارتضاه لنفسه ولو جانَبَ الموضوعية، وقد تم توظيف هذا المنهج من طرف بعض المستشرقين الفرنسين في أبحاثهم القرآنيّة، والحقيقة أن هذا المنهج لا يستند إلى دليل علمي أو منطق سليم صحيح، وإنّما هو منهج يخضع لهوى المستشرق وأحكامه المسبقة، مما نتج عنه أحكام تعسفية وجَائِرَة[١].

٣. **منهج التأثير والتأثّر:** وهو في عرف المستشرقين يعني الأخذ بالنزعة التأثيرية التي تُفرغ المصدر أو النص المدروس من منشأه ومصدره الذاتي، وإسناد ذلك إلى مصادر خارجية؛ وهو منهج مُتطرّف عدواني، غير علمي خالٍ من نزاهة الفكر يغلب عليه الانحراف العلمي. ونجد هذا المنهج حاضرًا بقوة في الدراسات القرآنيّة للاستشراق الفرنسي[٢]، ومثال على ذلك أن القصص القرآنيّة تكون مأخوذة -في زعمهم- عن القصص اليهوديّة والنصرانيّة، وذهب بعض المستشرقين إلى أن كثيراً من الشخصيات التي ذكرت في القرآن ذات أصل عبراني، حتى إن المستشرق الفرنسي أندري شوراكي أصدر ترجمة لمعاني القرآن كان قد انتقدها المستشرقون قبل غيرهم من المسلمين، إذ إنه ترك بعض الكلمات لبعض الألفاظ القرآنيّة من غير ترجمة؛ إمعانًا منه في بيان أصلها العبراني كما يزعم[٣].

٤. **المنهج الانتقائي:** ممّا لا شك فيه أن فعالية المنهج المتبع في أيّ دراسة، تتوقف على قيمة المصادر والروافد المعتمدة؛ إذ هي القاعدة المغذّية والمادة التي

[١]- آراء المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم - دراسة نقدية، م.س، ص٣٩.

[٢]- بن عثمان، صلاح بن سالم، مناهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة، ص٤١.

[٣]- آراء المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم -دراسة نقدية-، م.س، ص٤٥.

ترتكز عليها الدراسة، فكلّما كانت المصادر رئيسة وأصيلة وذات علاقة مباشرة بالموضوع كانت الدراسة أقرب إلى حصول المراد المنشود والمبتغى المقصود من طرف الباحث[١]، وفي إطار البحث الاستشراقي الفرنسي في الدراسات القرآنيّة يتبين أن المنهج المتّبع في انتقاء المصادر المعيْنة على بحث الموضوعات المرتبطة بالقرآنيات يتنوّع ويختلف تبعًا لطبيعة الموضوعات المطروقة من جهة، ولمدى موضوعية المستشرق وأمانته العلمية أو حياده على الأقل في توظيف تلك المصادر والنقل عنها من جهة ثانية[٢].

٥. المنهج الافتراضي: إذا كان المستشرقون في منهجهم التشكيكي في الوقائع القطعية يشكّكون فيما هو أدنى إلى الصدق، فإنهم في أخذهم بالمنهج الافتراضي يصدقون ما هو أدنى وأقرب إلى الكذب[٣]، ولعل أوضح حقل قرآني مارس فيه المستشرقون هذا المنهج هو ما تعلق بترتيب الآيات والسور في القرآن، إذ نجد معظم المستشرقين قد أبدوا في مسألة ترتيب الآيات على وجه الخصوص موقفًا مخالفًا لما هو مقرر لدى بعض المسلمين من كون ترتيب الآيات أمرًا توقيفيًا لا خلاف فيه، فهم وانطلاقًا من منهجهم التأريخي، حاولوا افتراض ترتيبات جديدة للسور والآيات القرآنيّة يحكمها الهوى المجرد، وهذا الترتيب الجديد الذي قادهم إليه سلوكهم للمنهج التأريخي قد علّق عليه المستشرقون وقد أوصلهم إلى أخطر النتائج في حقل القرآنيات، واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية[٤].

ومنهج الافتراض نجده حاضرًا في الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة بوضوح لدى بعض مستشرقي هذه المدرسة، ومنهم على سبيل المثال -لا الحصر- المستشرق الفرنسي هنري ماسيه؛ إذ استخدم مصطلح (الافتراض) حين تحدث عن الهدف السياسي الذي يرمي إليه عثمان وهو يأمر بجمع القرآن، فيقول: «يمكن الافتراض أنه

[١]- عزوزي، حسن، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلاميّة، ص٢٢.

[٢]- م.ن، ص٢٥.

[٣]- العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، ص٦٦.

[٤]- م.ن.

كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا يعادل الهدف الديني، فقد وصل إلى الخلافة بجهد، وكان أن عَزَّز مركزه بإقراره نصًا لا يتغير للكتاب المقدس»[١].

٦. منهج النفي: يعد هذا المنهج معلمًا واضحًا في كثير من أبحاث المستشرقين الفرنسيين التي تتعلّق بالروايات المرتبطة بالدراسات القرآنيّة وعلوم القرآن على وجه الخصوص، إذ إنهم ينفون العديد من الروايات لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبّثون -بالمقابل- بكل ما هو ضعيف وغير موثوق[٢].

إذ إن كثيراً من المستشرقين ينفون أحداثًا ووقائع من السيرة النبويّة ما دامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تأريخي خاص بتفاصيل حياة النبي عليه الصلاة والسلام[٣].

المقصد السادس: أهم ما اتصفت به الدراسات القرآنيّة في المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة

اتّصفت المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في مجال الدراسات القرآنيّة بمجموعة من الصفات من أهمّها:

١. تنوعت الاهتمامات الاستشراقيّة بالدراسات الإسلاميّة عامة والدراسات القرآنيّة خاصة، واتخذت مسارات متعددة قديمًا وحديثًا، وتعد المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة من أهم المدارس وأقدمها اهتمامًا في مجال الدراسات القرآنيّة[٤].

٢. إن الفكر الاستشراقي تشكّل في أنساق كثيرة واتجاهات متعدّدة تنطلق من تصورات ورؤى متنوعة، وبعض هذه التصورات خاطئة، وهي ناتجة عن سوء فهم

---

[١]- الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص٥٥.

[٢]- ويشير أحد أبناء جلدتهم وهو المستشرق الفرنسي إميل درمنغهم إلى هذا الأمر قائلاً: «من المؤسف حقًا أن يكون قد غالى بعض هؤلاء المتخصّصين من أمثال: موير ومرجليوث وسبرنجر ودوزي وغريم وجولدزيهر وغيرهم في النقد أحيانًا، فلم تزل كتبهم عامل هدم ونفي على الخصوص»، انظر: البهي، محمّد، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام.

[٣]- وهذا ما مكّنهم من عملية انتقاء متعسّفة ذات طابع هدمي وإقصائي يرمي إلى نفي كل رواية أو واقعة لا يرد ذكرها أو الإشارة إليها في القرآن الكريم، انظر: البهي، محمّد، م.ن.

[٤]- حسنين، علي الصادق، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم (مقال)، ص٢٢.

أحيانًا وسوء نية أحيانًا أخرى[١]، ولقد كان للمدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة الأثر الكبير على الفكر الاستشراقي العام، خاصة في مجال الدراسة القرآنيّة؛ إذ تظهر بشكل واضح في مجال الترجمة، حيث كان لها السبق في ذلك كما تدفّقت جهود هذه المدرسة في دراسة القرآن منذ فترة مبكرة في تأريخ الاستشراق واستمرت[٢].

٣. اتسمت أبحاث بعض المستشرقين الفرنسيين في مجال الدراسات القرآنيّة بالعمق العلمي، مما يؤكد على أن أحد مقاصد البحث لديهم من الدراسات القرآنيّة هو «المقصد المعرفي» أو الدافع العلمي والى عصرنا الحاضر[٣]، -إلا ما ندر-.

٤. إن بعض المستشرقين الفرنسيين الذين حاولوا أن يكونوا على درجة من الحيادية والتزام الموضوعية في أبحاثهم القرآنيّة لم يفلحوا في ذلك -لا لشيء- ولكن لأن دراسة هؤلاء في مجال الدراسات القرآنيّة ليس كغيرها[٤].

٥. غياب المنهج العلمي في الدراسات القرآنيّة لدى بعض المستشرقين الفرنسيين واستبداله بالمنهج الإسقاطي والتشكيكي والانطلاق من نتيجة سلبية لتبنى عليها مقدمات خاطئة[٥].

عمومًا لقد كانت هذه أهم الآراء الاستشراقيّة التي اشتملت عليها المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة حول القرآن الكريم، ولازالت هناك آراء أخرى تثار بين الحين والآخر، وسيوضح البحث آراء أكثر لمستشرقي المدرسة الفرنسيّة في علوم القرآن الكريم في المطلب الآتي من مبحثنا هذا بعونه تعالى.

---

[١]- الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم (مقال)، م.س، ص٢٧.

[٢]- هرماس، عبد الرزاق، تفسير القرآن الكريم في كتاب المستشرقين مجلة البحوث الإسلاميّة إدارة البحوث العلمية والإفتاء الرياض، ص١١١-١١٢.

[٣]- آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص١٥.

[٤]- لكونها تنصبّ على موضوع يرتبط بمسألة الوحي الذي لا يؤمن به بعض الباحثين الفرنسين ولا يمكن أن يتعاطفوا معه مبدئيًا، وبالتالي لا بد أن يؤثر ذلك في قناعاتهم الدينية وخلفياتهم الفكرية في مجال البحث، انظر: م.ن، ص١٨.

[٥]- آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، م.س، ص٩٥.

المطلب الثاني: دراسات المستشرقين الفرنسيّين لتأريخ القرآن الكريم وعلومه

اهتم المستشرقون الفرنسيون بدراسة علوم القرآن اهتمامًا بالغًا باعتبار كونها علومًا تعين على فهم مقاصد القرآن وأغراضه، فلا شك أن البحث القرآني يشكّل المجال الخصب الذي تواردت عليه أقلام كثير من المستشرقين سواء بالدراسة والبحث أم بالتحليل والنقد[١].

وقد بحث المستشرقون الفرنسيون في الدراسات القرآنيّة بفروعها المختلفة، (الوحي، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، والمكي والمدني، وأسباب النزول، وإعجاز القرآن الكريم، والرسم القرآني، وعلم القراءات، وعلم التفسير، وترتيب النزول)، أو غير ذلك مما يتعلق بعلوم القرآن ودراساته كعلم التفسير ونحوه[٢].

ولم يقتصر موقف المستشرقين الفرنسيين من القرآن الكريم وعلومه عند هذا الحد؛ بل إنهم بحثوا عن النص القرآني من حيث التوثيق والتشكيك، وتحدثوا عن جمع القرآن الكريم وتدوينه، وأثاروا العديد من الشبه حوله إلى غير ذلك من المواقف حول الدراسات القرآنيّة[٣].

المقصد الأوّل: آراء المستشرقين الفرنسيين حول الوحي ومصدرية القرآن الكريم

عمد قسم من المستشرقين إلى طرح أفكار وتصورات غير منطقية وبعيدة كل البعد عن الحقائق القرآنيّة ليؤولوا حقيقة الوحي الإلهي بما يتلاءم وينسجم مع فكرهم ونزعاتهم، فتارةً يفسّرون الوحي على أنه نوبات من الصرع كانت تصيب النبي، فيغيب عن صوابه ويسيل العرق منه وتعتريه التشنّجات، فإذا أفاق ذكر أنه أُوحي إليه[٤].

---

[١]- تفسير القرآن الكريم في كتاب المستشرقين، م.س، ص١١٧.

[٢]- آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم، م.س، ص١٣٥.

[٣]- عوض، إبراهيم، المستشرقون والقرآن - دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن الكريم، ص١١٤.

[٤]- كما صرح بذلك المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب، انظر: حضارة العرب، م.س،

وتارةً أخرى ينسبون القرآن الكريم إلى الديانة اليهوديّة والنصرانيّة، أو يزعمون أنه من تأليف النبيﷺ وينفون مصدريته الإلهية، حيث ذهب هنري ماسيه عند حديثه عن مصدرية القرآن الكريم القول: «ومما لا ريب فيه أن التأثير اليهودي في القرآن يبدو أكثر وضوحًا من التأثير المسيحي»[١].

وفسّر هنري ماسيه الوحي القرآني بأنه ناشئ من الصرع أو عن الصوم الذي يضعف الجسم، حيث قال: «فإن القرآن لا يحتوي إلّا على إشارات غامضة، وما من شك في أن محمّدًا لم يصرّح بوضوح حول هذه النقطة، ويؤكّد التقليد أن محمّدًا في بدء رسالته وقبلها أيضًا كان يكثر من الصوم ويقضي الليل في الصلاة أكثر الأحيان، فإذا كان هذا العمل «وهو موضع مناقشة»، فإن الصوم قد أضعف جسمه، فيمكن أن يحدث رؤى في الليل على الخصوص»[٢].

وقد صرح غوستاف لوبون بأن القرآن الكريم من تأليف النبي وأن بعضه مقتبس من التوراة، وذلك بقوله: «القرآن هو كتاب المحمّديين أي «المسلمين»، وأن هذا الكتاب المقدس قليل الترابط (متفكّك) مع أنه أنزل وحيًا من الله على محمّد، وأسلوب هذا الكتاب وان كان جديرًا بالذكر أحيانًا، وكان خاليًا من الترتيب فاقدًا للسياق كثيرًا، ويسهل تقصير هذا عند النظر إلى كيفية تأليفه، فهو قد كتب تبعًا لمقتضيات الزمن بالحقيقة»[٣].

وبكلامه هذا أراد التشكيك في مصدرية القرآن وأن يشير إلى بشرية الرسالة، وإلى الرأي نفسه ذهب مكسيم رودنسون، فنسب القرآن الكريم -وبحسب تعبيره- إلى «شخصية الرسولﷺ غير الواعية «حاشاه الله»، فالقرآن في نظره مستمدّ من عالم اللاوعي»، ويضيف أيضًا: «لا اعتقد بوضوح أن القرآن كتاب الله، وإلا لكنت

ص٦٤.

[1]- MASSE, H., LE ISLAM, 3ME ED. LIBRARIE ARMAND COLYN, PARIS, 1940, p20- 22.

[٢]- وأرجع غوستاف لوبون الوحي ووصفها بأنّها ضربٌ من الهلوسات والجنون بقوله: «ويجب عدّ محمّد من مجتمع المجانين ومن مجتمع المتهوّسين من الناحية العملية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسسي الديانات، وهم الذين أقاموا الأديان وهدموا الدول وأقاموا الجموع وأثاروا الجموع إلى دعوتهم، ولو كان العقل لا الجنون هو الذي يسود العالم لكان للتأريخ مجرى آخر، وكان «أي محمّد» يجد في هلوساته ما يحفزه إلى اقتحام كل عائق»، انظر: حضارة العرب، م.س، ص١١٣-١١٤.

[٣]- م.ن، ج١، ص٦٥.

مسلمًا»[١].

وبذلك نلاحظ من خلال هذا العرض والاستقراء لآراء بعض المستشرقين الفرنسيين نجد بأن كلمتهم تكاد أن تتّحد على اعتبار أن القرآن الكريم هو من تأليف النبي صلى الله عليه وآله، وهو حصيلة ثقافته واطّلاعه على كتب الديانات السابقة على الإسلام والتي بدورها كانت هي المصدر الرئيسي للقرآن الكريم.

المقصد الثاني: آراء المستشرقين الفرنسين حول لغة القرآن الكريم وأسلوبه

في إطار السعي الحثيث والدؤوب نحو دراسة لغة القرآن الكريم، حاول بعض المستشرقين الفرنسيين عند تعرضهم للغة القرآن أن يصوروها بصورة الأدب العادي، واجتهدوا في التنقيب عن مواطن التشابه والمماثلة بين لغة القرآن ولغة البشر، ورأوا أن لغة القرآن تشبه إلى حد بعيد لغة الشعر العربي القديم في إيقاعه ووزنه وقافيته، حيث يقول المستشرق الفرنسي إدوارد مونتيه: «إن أسلوب القرآن أسلوب شعري مقفّى، غير أن هذا الأسلوب الشعريّ ينحصر في السور المكّيّة خصوصًا القديمة جدًا منها دون السور المدنية[٢].

كما وصف بعض المستشرقين الفرنسيين لغة القرآن بكونها أشبه شيء بالشعر وسجع الكهّان والوثنين، فذهب المستشرق الفرنسي هنري ماسيه إلى أنه: «يجب الاعتراف بأن خصوم محمّد كان لهم بعض الحق في اعتباره شاعرًا أو كاهنًا»[٣]، ويُضيف: «هذا السجع في القرآن الذي عاد في الظهور مرة أخرى في الأدب العربي، كان في الأساس هو شكل اللغة التي يستعملها الكهّان الوثنيون»[٤].

وإلى هذا الرأي نفسه ذهب هنري لامنس، فكلامه مشابه لكلام «هنري ماسيه» والذي جاء فيه: «إن كل آية في القرآن تنتهي بسجع يقوم مقام القافية، تُستعمل في

---

[1]- Maxime Rodinson, Mahomet, ED. DU. SEUIL, PARIS, 1974, p252.

[2]- E. MONTEH, Mahomet et le Coran, 3ME. LIBRARY, ARMAND, COLIN, PARIS, 1940, P49- 50.

[3]- H. MASSE, L'ISLAM, 3ME. LIBRARY, ARMAND, COLIN, PARIS, 1940, P49- 50.

[4]- H. MASSE, L'ISLAM, IBED. CIT, P49- 50.

السابق عند الكهان من الوثنيين العرب»[١]. ويضيف أيضًا: «إن الناشر تبنّى النظام المستعمل في الدواوين والأعمال الشعرية، مستهلاً دائمًا بالقِطَع الأكثر طولاً، وأيضًا حافظ على ذلك في السور المكّيّة والعكس بالعكس في السور المدنية، فمجموعة من الآيات تنتمي إلى فترات مختلفة»[٢].

نلحظ من ذلك أن أغلب آراء المستشرقين الفرنسين تكاد تتفق بأن لغة القرآن الكريم هي لغة شعرية ونثرية وبأنها لغة مُسجعة من نفس جنس السجع لدى الكُهان الوثنيون.

المقصد الثالث: آراء المستشرقين الفرنسيين في جمع القرآن الكريم وتدوينه

إن تناقض الروايات الإسلاميّة في قضية جمع القرآن الكريم واختلافها، قد أتاحت للمستشرقين فرصة كبيرة للبحث في هذه التناقضا،ت ومن ثم الوصول إلى فرضيات تشكّك بمصداقية النص القرآني، وتثير شبهة أن يكون القرآن الكريم قد تعرّض للنقص أو التغيير في ظلّ تلك الروايات المتناقضة، فحاول بعض المستشرقين الفرنسيين إلقاء الشبه حول جمع القرآن الكريم وتدوينه بهدف التشكيك في مسألة حفظ القرآن ومن ثم ردّه ووصفه بالاختلاف[٣].

الملحظ الأول: آراء المستشرقين الفرنسيين في جمع القرآن الكريم

أوّلًا: جمع القرآن الكريم في عهد النبيﷺ: يبدو أن آراء أغلب المستشرقين الفرنسيين تكاد تتفق على أن القرآن لم يُكتب كلّه على عهد الرسولﷺ، وأن الذاكرة كانت هي العنصر الأساس لنقل القرآن الكريم، حيث يقول المستشرق الفرنسي إدورد مونتيه في هذا الخصوص: «إن المجموعات القرآنيّة القديمة جُمعت بعد وفاة محمّد بوقت قليل في مقاطع متفرّقة، ويظهر لي أنه من المحتمل جدًّا أن هذا الجمع كان في

[1]- LAMMENS, HENRI, L'ISLAM, CROYANCESE ET INSTITUTIONS, 3ME, ED, CATHOLLIQUE, BEYROUTH, ED. DU. SEUIL, PARIS, 1943, P52.

[2]- L'Islam croyances et institutions, PARYS, 1980, p53- 54.

[٣]- حيث يقول المستشرق (كازنوفا) في كتابه (محمّد ونهاية العالم) كلامًا كثيرًا في هذه الجزئية، ويورد العديد من الآراء التي يحاول من خلالها إثبات أن»القرآن قد أضيفت إليه أشياء كثيرة بعد وفاة النبي»، انظر: كازانوفا، محمّد ونهاية العالم، ص٣٢.

وقت قريب من وفاة النبي»[١].

ثانيًا: جمع القرآن الكريم بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله: أما فيما يتعلّق بجمع القرآن الكريم بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعلى نحو الخصوص في عهد عثمان، فيقول هنري ماسيه: «يمكن أن نفترض أنه كان لعثمان هدف سياسي يريد أن يصل إليه، وهذا الهدف يعادل الهدف الديني، فقد وصل إلى الخلافة بجهد، وكان أن عزّز مركزه بإقراره نصًا لا يتغير للكتاب المقدس»[٢].

وعن موقف الشيعة من المصحف العثماني، فذهب هنري ماسيه إلى القول: «إن الشيعة يؤكّدون أن المقاطع التي تتعلّق بعليّ وعائلته قد حُذفت بأمر عثمان، ويستندون في ذلك إلى عدم تلاحم بعض المقاطع، ويعتبرون أن النص الأصلي قد انتقل سرًا من كل إمامٍ إلى خَلَفه، وسيظهر في النهاية عند ظهور الإمام المختفي»[٣]، وختم كلامه بالقول: «إن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمّن الوحي كله»[٤].

ومما لاحظه البحث أن آراء المستشرقين الفرنسين حول قضية جمع القرآن الكريم لم تخرج عن أربعة أفكار رئيسة هي:

١. أن القرآن لم يُكتب كلّه على عهد الرسول صلى الله عليه وآله.

٢. أن تدوين القرآن بدأ عند إقامة النبي في المدينة.

٣. أن كتابة القرآن نشأت عن تحمّس شخصيّ من قِبل بعض الصحابة لبعض آيات من القرآن الكريم

٤. أن التدوين كان مَثارًا للاختلاف بين الصحابة، كما كان مختلفًا فيما بينهم.

الملحظ الثاني: آراء المستشرقين الفرنسين حول تدوين القرآن الكريم: اختلف

---

[1]- E. MONTEH, Mahomet le Coran, P40.

[2]- H. MASSI, L'Islam, p78.

[3]- L'Islam. p79.

[4]- IBID. CIT, P80.

المستشرقون الفرنسيون في موقفهم من تدوين النص القرآني، فمنهم من ذهب مع الاتجاه الذي يرى أن النبي الأكرمﷺ، لم يبدِ أي اهتمام بتدوين النص القرآني، أو على الأقل أنه أهمل ذلك التدوين خلال العهد المكيّ، في حين يرى الطرف الثاني من المستشرقين بأن النبي كان يهتمّ اهتمامًا كبيراً بهذا الأمر، فذهب هذا الاتجاه الذي يرى أن النبي كان يدرك أهمية التدوين وكان لديه حرص وعناية على تدوين النص القرآني، والتابعة أصلاً من العناية الإلهية التي تؤكّدها الآيات القرآنيّة المتعدّدة يمُثل هذا الاتجاه المستشرق الفرنسي موريس بوكاي بقوله: «هناك نصوص تثبت صراحة أن ما قد أنزل على محمّد من القرآن قبل مغادرته مكة إلى المدينة أي قبل عام الهجرة كان مثبتًا بالكتابة» ويضيف أيضًا: «استعملت أشياء متنوّعة لإتمام أول تدوين للقرآن مثل الرق والجلد والألواح الخشبية، وعظام لوح البعير وأحجار الحفر الطرية، ولكنّ محمّدًا قد أوصى المؤمنين في الوقت ذاته بحفظ القرآن عن ظهر قلب، وذلك ما فعلوه، ولقد اتّضحت القيمة الثمينة لذلك المنهج المزدوج في حفظ النص بالكتابة والذاكرة»[١].

المقصد الرابع: آراء المستشرقين الفرنسيين حول ترتيب السور والآيات في القرآن الكريم

إن الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة، ومنذ قرنين ونصف، أخذت تبحث في موضوع ترتيب السور والآيات القرآنيّة، ويمكن القول إن عملية البحث هذه قد سارت باتجاهين[٢]:

الاتجاه الأوّل: كان يبحث في تسلسل زمني لنزول السور القرآنيّة، لأنهم يرون أن عنصر الزمن لم يعالج في ترتيب السور، ولأنهم يفضلون أن يتعاملوا مع القرآن بكونه كتابًا تاريخيًّا؛ لذلك انشغل عدد من المستشرقين بموضوع إعادة ترتيب السور بحسب زمن نزولها على وفق مناهج بحثيّة متعدّدة، تارة تكون بالاعتماد على مصادر السيرة وعلاقتها بالنص القرآني، وتارة أخرى بالاعتماد على لغة القرآن وأسلوبه الخطابي، وتارة ثالثة بالاعتماد على مضامين النصوص القرآنيّة وما تقدّمه من دلالات

[١]- بوكاي، موريس، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ص١٥٥.

[٢]- مراد، يحيى، افتراءات المستشرقين والرد عليها، ص٨٣.

كأسماء، أو ألفاظ، أو أماكن وغيرها مما فيه إشارة إلى زمن معين أو بالاعتماد على هذه المعطيات جميعًا، وهكذا توصّل بعض المستشرقين إلى ما عبرّوا عنه بنظريات في إعادة ترتيب السور القرآنيّة[١].

حيث يرى هنري ماسيه: «أن هذا الترتيب المصطنع -بحسب تعبيره- الذي تبنّاه زيد ورفاقه لا يستطيع أن يرضي النفوس المفكّرة»[٢].

أمّا المستشرق الفرنسي كازيمرسكي، فذهب عند حديثه عن صعوبة تحديد السور المكّية والمدنية والسبب في عدم تتبع ترتيب زمني للقرآن إلى: «يبدو لي أننا نبحث عن تفسير لهذا في زمن بعيد جدًا، والواقع هو أن غياب روح الترتيب والتنظيم جدّ واضح عند العرب»[٣]، ويضيف أيضًا: «بالتأكيد لا يمكن أن نطلب من أصحاب محمّد منذ أكثر من ١٣٠٠ سنة تبنّي نظرية علمية للترتيب، ولكن آن الأوان لترك نظامهم»[٤].

أما الاتجاه الثاني: فنجده في الدراسات الاستشراقيّة التي تبحث في موضوع تدوين القرآن وجمعه، فمما ذهب إليه طائفة من المستشرقين الفرنسيين الذين اتبعوا هذا الاتجاه أنّه أثناء جمع القرآن وتدوينه رتّب الصحابة الآيات والسور كما هي الآن في المصحف الحالي بشكل يخالف لما نزل عليه القرآن في زمن النبيﷺ، ومن المؤسف جدًّا أن تُراثنا قد احتوى عددًا كبيراً من الروايات والأحاديث الضعيفة الموضوعة، وسبق أن ذكر البحث أن المستشرقين الفرنسيين قد قاموا بعملية تقصٍ وبحث بشأن تلك الروايات، ومن ثم وظّفوها لطروحاتهم، وصولاً إلى القول بتحريف النصّ القرآني[٥].

ويظهر مما تقدم أنّ كلمة المستشرقين الفرنسيين تكاد أن تتّحد بأن ترتيب السور القرآنيّة يخالف ما نزل عليه القرآن الكريم وذهبوا إلى القول «بضرورة البحث عن

[١]- افتراءات المستشرقين والرد عليها، م.س، ص٨٧.

[2]- H.MASSEH, L'Islam, p. 81.

[3]- KAZAESKE, Coran, Tome premier, ED. DU, LAROSE, EDITEURS, PARIS, 1988, p13.

[4]- IBID, p100.

[٥]- آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم -دراسة نقدية-، م.س، ص٩٢.

ترتيب زمني للسور»، طالما أن الترتيب الذي عليه القرآن حاليًا بحسب زعمهم. ترتيب مُفتعل ومُصطنع وآلي، ويعبّر عن الروح الفوضوية التي كان عليها العرب في ذلك الوقت[١].

ومن الجدير ذكره أن ما يتعلّق بالترتيب والتتابع الزمني للسور القرآنيّة عند المستشرقين كان من بين المسائل المهمّة التي توجّه المستشرقون الفرنسيون إلى دراستها في القرآن الكريم، حيث ركّزوا على معالجة عنصر الزمن من خلال التسلسل الزمني للسور القرآنيّة، وكانت المحاولة الأهم في تأريخ الاستشراق الفرنسي هي محاولة المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير والتي سيتناولها البحث في الفصل الثاني من الدراسة على نحو التفصيل بتوفيقه تعالى وعونه.

ملخّص الفصل

في ختام هذا الفصل ومن خلال الاستقراء السريع لأغلب ما قدَّمته المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة ومُستشرقيها في مجال الدراسات القرآنيّة، فإن مما توصّل إليه البحث: «أن لا جديد في أغلب تلك الدراسات» ولا سيّما فيما يتعلّق بموضوعات تأريخ القرآن الكريم وعلومه، إذ إن أغلب ما قدمه مستشرقو هذه المدرسة هو تكرار لمن سبقهم -إلّا ما ندر-، باستثناء الدراسات الاستشراقيّة التي قدّمت في دراسة القرآن الكريم من الجانب العلمي أو ما عبر عنه: «بالدافع العلمي لدراسة القرآن الكريم»، فإنّ الدراسات التي قُدّمت في هذا الشأن كانت مميزة ومؤثّرة وفيها حِسّ عالٍ بالإنصاف والموضوعية؛ إذ إن أسلوب البحث العلمي والمنهجي كان حاضرًا فيها، وخصوصًا ما قدّمه الطبيب والمستشرق الفرنسي «موريس بوكاي» في كتابه المعروف «القرآن والتوراة والإنجيل والعلم»، فما قدّمه في هذا الشأن من الدراسة النقدية والمقارنة المنهجية والتي عبرت عن مدى الانصاف والموضوعية، حيثُ تُعدُّ أغلب مؤلّفاته وكتاباته ذات الباع العلمي والتي قدّمت الفكرة ونقلت الصورة الإيجابية والعلمية عن القرآن الكريم وعن الإسلام والتي استفاد منها الشرق والغرب على حدٍّ سواء.

[١]- آراء المستشرقين الفرنسيين في دراسة القرآن الكريم - دراسة نقدية، م.س، ص٩٢.

الفصل الثاني

المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والقرآنيّة

المبحث الأوّل

المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة

المبحث الثاني

المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته القرآنيّة

المبحث الأوّل: المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة

المطلب الأوّل: المستشرق ريجيس بلاشير «النشأة، السيرة، دراساته، مؤلفاته، وأقوال العلماء العرب والغرب فيه»

توطئة

اجتهد المستشرقون الفرنسيون في دراسة عادات المجتمعات العربيّة والإسلاميّة وتقاليدها وتراثها من خلال دراسات تفصيلية معمّقة، محاولين بذلك التعرّف على مكامن الضعف والقوة في هذه الجوانب، ونجد من هؤلاء المستشرقين الفرنسيين، بل من أهمهم وأكثرهم شهرة في منتصف القرن العشرين، المستشرق ريجيس بلاشير، الذي أولى عناية كبيرة بالقرآن الكريم ولغته، وبذل وُسعه في ترجمته ومقاربة علومه، ويعد رجيس بلاشير من المستشرقين الفرنسين المعاصرين، ولديه أعمالٌ عديدةٌ من تأليفٍ وكتابةً في مجال القرآن الكريم والأدب العربي والمباحث الأخرى من العلوم الإسلاميّة، وكانت ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسيّة أهمّ أعماله التي كان لها دورٌ كبيرٌ في شهرته.

ويكتشف المتتبّع لأعمال بلاشير تأثّره بمن سبقه من المستشرقين، وكان شديد التأثر بالمستشرق الألماني ثيودور نولدكه[1]، وفي دراساته القرآنيّة حاول بلاشير

---

[1]- ثيودور نولدكه: (١٨٣٦-١٩٣٠م) شيخ المستشرقين الألمان ولد في هامبورغ شغل مناصب علمية وإدارية كبيرة، وتعلّم اللغات السامية والفارسية والتركية ونال الدكتوراه، ونال جائزة مجمع الكتابات الآداب في باريس على رسالته أصل وتركيب سور القرآن، وكان من أشهر آثاره ومؤلفاته كتاب «تاريخ القرآن»، ثم أعاد النظر فيه بعنوان (تاريخ النص القرآني)، وله كتاب: فكرة عامة عن حياة محمّد، وقواعد إحدى اللهجات الآرامية وغيرها..، انظر: العقيقي، نجيب،

جاهدًا إظهار نفسه محايدًا؛ ولذلك كان كثيرًا ما يتجنب التشكيك في النص القرآني بصورة مباشرة، ولكنه أخضعه للأسئلة التي تشكك في أصالته وتثير غبار التساؤلات حول القرآن الكريم.

المقصد الأوّل: نشأته وسيرته

الملحظ الأوّل: نشأته: وُلِد المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في ٣٠ يونيو سنة ١٩٠٠م في ضاحية مونتروج بجنوب العاصمة الفرنسيّة باريس، الْتَحق بالمدرسة الابتدائية وكان صاحب قدرة فائقة على القراءة وحب التعلُّم، ثم سافر مع أبويه إلى المغرب في ١٩١٥م، حيث كان أبوه موظفًا في متجر ثم موظفًا بسيطًا في الإدارة الفرنسيّة في مراكش، وقضى دراسته الثانوية في المدرسة الفرنسيّة في الدار البيضاء، حيث برز فيها اهتمامه الكبير باللغة العربيّة[١].

توفي في السابع من شهر أغسطس سنة ١٩٧٣م وقد وضع على امتداد حياته ١٣ مؤلَّفًا، وأسهم في وضع ثلاثة أخرى، وأكثر من ١٠٠ مقال مدوّن في أشهر المجلاّت والحوليات ودوائر المعارف والموسوعات؛ المهتمة بمواضيع التراث الأدبي القديم والعربي المعاصر والرحلات والشعراء عند العرب والإسلام، وعرّف فيها بأهم المؤلَّفات المتعلّقة باختصاصه ونقدها[٢].

الملحظ الثاني: أهم المناصب والأعمال التي شغلها: في ١٩٣٦ حصل على دكتوراه الدولة من جامعة باريس برسالتين؛ الأولى عن: «شاعر عربي من القرن الرابع الهجري؛ أبو الطيّب المتنبّي»، والثانية: ترجمة فرنسية لكتاب «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي، مع تعليقات وفيرة عليها[٣].

المستشرقون، ص٧٣٨-٧٣٩.

[١]- مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ص٢٦٣.

[٢]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص٨٦.

[٣]- م.ن، ص١٢٧.

وفي إثر ذلك عُيّن أستاذًا للغة العربيّة الفصحى في (المدرسة الوطنية للغات الشرقية) في باريس، واستمر في هذا المنصب حتى ١٩٥٠م، حيث شغل كرسي اللغة والأدب العربيين في السوربون إلى حين تقاعده في ١٩٧٠من، وقد خَلَف (وليام مرسي) في ١٩٤٢م أستاذًا في القسم الرابع من (المدرسة العملية للدراسات العليا) الملحقة بمبنى السوربون في باريس، وشغل منصب مدير (معهد الدراسات الإسلاميّة) الملحق بجامعة باريس من ١٩٥٦م حتى ١٩٦٥م، وانتُخب عضوًا في أكاديمية النقوش، إحدى أكاديميات معهد فرنسا ١٩٧٢ [١]، وكان مستشارًا في لجنة المعهد الفرنسي للدراسات الأثرية في القاهرة، والمجلس العلمي للمعهد الفرنسي للدراسات العربيّة بدمشق، وعضوًا في (أكاديمية العلوم)، وعضوًا شرفيًا بــ(المجمع العلمي العربي في دمشق)[٢].

أعطى بلاشير اللغة العربيّة وآدابها الأولوية في أبحاثه، غير أن ترجمته للقرآن الكريم إلى الفرنسيّة والترتيب الذي اعتمده وشروحاته وتعليقاته في المقدمة، تركت صدى أوسع؛ ويرى كثيرون أن ترجمته تُعدّ الأفضل بين الترجمات الفرنسيّة، كما إن بلاشير كان قد استند في دراساته القرآنيّة إلى المنهج التاريخاني والذي يجب أن يكون تفسير النص مرهونًا بتأريخه، فلا يمكن فصل أي نص عن تأريخه[٣].

الملحظ الثالث: مؤلفاته وأعماله: ومن أهم أعمال المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير على الصعيدين الإسلامي والأدبي:

---

[١]- الواد، حسين، بلاشير، ريجيس، ص٩.

[٢]- م.ن، ص١١.

[٣]- ولكن مع رغبة بلاشير هذه في الحياد أو ادعائه، إلاّ أنّ بعض آرائه وأفكاره لا تنسجم على الأقل مع ما هو مقبولٌ ومسلَّمٌ أحيانًا بين المسلمين، ورغم خلوّ كتابات بلاشير من الحملات الحادة التي يمتلئ بها تراث الاستشراق الأوروبي، حيث يُعَدّ بلاشير واحدًا من أهم روّاد الاستشراق النقدي، ويُعد كتابه (القرآن) من أشهر وأهم الكتب حول تاريخ القرآن وبنيته، ومن أكثر كتبه ومؤلفاته التي أثارت جدلاً واسعًا وكثر الكلام حول ما طُرح فيه من أفكار وآراء في القرن العشرين وما بعده، انظر: بن عامر، محيي الدين، القراءة التأريخية ومقوماتها التأويلية عند المستشرق بلاشير لمقومات العقيدة الإسلاميّة في السور المكية، ص٦.

أوّلًا: مؤلَّفاته في الدراسات الإسلاميّة

١. Le Coran «كتاب: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره»[١]، وهي دراسة قصيرة ومركّزة، وقد نشرت الطبعة الثالثة منها سنة ١٩٧٣م، ضمنها سبعة فصول اختصّت أربعة منها في تأريخ القرآن على النحو الآتي[٢].

الفصل الأوّل: المصحف بنيته وتكوينه

الفصل الثاني: الرسالة القرآنيّة في مكّة

الفصل الثالث: الرسالة القرآنيّة في المدينة

الفصل الرابع: الواقعة القرآنيّة وعلوم القرآن

الفصل الخامس: التفسير القرآني، أصوله وأغراضه

الفصل السادس: القرآن والسنة مصدرا العقيدة والشريعة في الإسلام

الفصل السابع: القرآن في الحياة الإسلاميّة والمجتمع الإسلامي

٢. وكتابه الآخر: (Le Problème de Mahomet)[٣]، (معضلة محمّد) نشره سنة ١٩٥٨م، وقد لخّص فيه أبحاث المستشرقين الذين كتبوا في حياة النبيﷺ ولم يترُجم الكتاب إلى الآن بصورته الكاملة باستثناء بعض النصوص منه، فترُجمت ونشرت بشكل بحوث مستقلّة[٤]، وقد تناول فيه المباحث الآتية: (مشكل الترتيب الزمني، مهد الإسلام، محمّد قبل البعثة، بداية الدعوة في مكة، تطور الدعوة في مكة، الجفاء والتخلّي عن الوعظ في مكة تحلّل وتدهور المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة. الإسلام في العرب قبل موت محمّد)[٥].

٣. كتاب: على خطى محمّد «Dans les pas de Mahomet» نشره سنة ١٩٥٦،

[١]- بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ١٩٧٤.

[٢]- المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص٢١٩.

[3]- Blachère, Régis, le problème de Mahomet, presse universitaires de France, 1952.

[٤]- تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، م.س، ص٢٢٤.

[5]- Blachère, Régis, le problème de Mahomet, P16.

وهو تقديم صور فنية لأماكن وتحف مختارة لها صلة بالسيرة النبويّة للتعريف بها[١].

وكَتب بلاشير عدة مقالات في مجال الدراسات الإسلاميّة أهمها:

١. نبذة عن النفس في القرآن (الساميات) ١٩٤٨.

٢. محمّد في العصر الوسيط (في أرض الإسلام ١٩٤٣).

٣. نعش محمّد (نشرة الدراسات العربيّة ٢٣ ١٩٤٥)[٢].

ثانيًا: مؤلّفاته في الدراسات الأدبيّة

أ. (شاعر عربي في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي المتنبّي): وقد تناول فيه الشاعر ونقّاده إبراهيم اليازجي، وحسن المرصفي، وجرجي زيدان، وأحمد الإسكندري، وزكي مبارك وشوقي وحافظ إبراهيم، وغيرهم ونقله إلى العربيّة أحمد بدوي وإبراهيم الكيلاني ونشر في دمشق سنة ١٩٧٥م[٣].

ب. (تاريخ الأدب العربي) (باريس ١٩٥٢): واقترح من خلاله تقسيمًا جديدًا لتأريخ الأدب العربي[٤]، استطاع بلاشير أن ينجز من كتابه هذا ثلاثة مجلدات غطّت حتى سنة ١٢٥هـ، وقد نقله إلى العربيّة إبراهيم الكيلاني، وصدر عن وزارة الثقافة بدمشق سنة ١٩٧٤م في مجلّد واحد، وما يتعلّق بالقرآن الكريم تناوله في القسم الثاني منه، حيث تحدّث عن النثر المسجوع الموزون تحت عنوان: القرآن والنتائج الثقافية للظاهرة القرآنيّة[٥]، وبحث فيه استعمال السجع الإيقاعي[٦].

---

[١]- تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، م.س، ص٢٢٦.

[٢]- م.ن، ص٢٢٩.

[٣]- درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ص٢٨.

[٤]- بلاشير، ريجيس، تاريخ الأدب العربي.

[٥]- مصطلح «الظاهلرة القرآنيّة» نجده تردد كثيرًا عند الحداثيين العرب، سيما عند محمّد أركون والذي دعا إلى استخدام مصطلح «الظاهلرة القرآنيّة» بدلاً من القرآن لما تحمله لفظة القرآن من المضامين اللاهوتية والتقديس، لذلك نجد أثر آراء بلاشير في المجال القرآني واضحًا في دراسات الحداثيين، وهذا ما سيتناوله البحث على نحو التفصيل في الفصل الثالث من الدراسة.

[٦]- الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، م.س، ص٢٧.

ت. (قواعد العربيّة الفصحى) باريس (١٩٣٧م): «ألّفه بمعاونة جود فرا - ديمومبين»، وقِيل إن هذا الكتاب من أجود الكتب في النحو لغير العرب، ومن أراد تعلّم اللغة العربيّة، كما ألّف بلاشير قواعد نشر النصوص العربيّة باريس (١٩٤٥م) ألّفه بمعاونة سوفاجيه.

المقصد الثاني: أقوال العلماء العرب والغرب في المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير

عُرِفَ بلاشير في أوساط العلماء الفرنسيين والمستشرقين والحداثيين العرب والمتخصّصين في الدراسات الإسلاميّة وجمهور المثقّفين بضلوعه في اللغة العربيّة، وتقدّمه في مجال الدراسات الإسلاميّة، وكان اسمه لامعًا في أواسط القرن العشرين وبعده، وكان يفخر الباحثون بأنهم كانوا يومًا ما من طلابه الذين تلقّوا دروسهم على يديه، أو أنه أشرف على بحوثهم.

حيث يقول عنه هاشم صالح: إنه نقل نظرية المستشرقين الألمان إلى اللغة الفرنسيّة، ولكنه أضاف من عنده بعض الأشياء حتمًا، على الرغم من أن الاستشراق الألماني لا يشق له غبار فيما يخص الدراسات القرآنيّة وكيفية تطبيق المنهجية الفيلولوجية التأريخية عليها.

أ. ولقد أشرف بلاشير على عدد كبير من أطاريح الدكتوراه التي تقدم بها طلبة فرنسيون وأجانب وعرب لنيل الدرجة العلمية.

ب. (مختارات من العربيّة الفصحى) باريس (١٩٥٢م): بمعاونة «ماري أدريان»، وهي نصوص راعى فيها التدرج من السهل إلى الصعب وتطبيق قواعد العربيّة صرفًا ونحوًا[١].

ت. ترجمة طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: بمقابلة النص الذي نشره «الأب شيخو» على مخطوط باريس (باريس ١٩٣٥)[٢].

---

[١]- الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، م.س، ص٢٨.

[٢]- المستشرقون، م.س، ص٣١٧.

يقول الدكتور صبحي الصالح عن ترجمة بلاشير، والتي ظهرت بعد أربعة وعشرين سنة من ترجمة «مونتيه»: «تظلّ ترجمة «بلاشير» للقرآن في نظرنا أدقّ الترجمات؛ للروح العلمية التي تسودها، ولا يُقلّل من قيمتها إلاّ الترتيب الزمني للسور القرآنيّة»[١].

ويقول محمود المقداد حول ترجمة بلاشير: «لقد زوّد ترجمته هذه بمعانٍ فيلولوجية[٢] كثيرة، وذيّلها بفهرس كبير للأعلام والمفاهيم التي تحتاج إلى تفسير أو توضيح، وتعد هذه الترجمة بإقرار المستعربين أنفسهم، أقرب إلى روح النص وأسلوبه المشرق، وإن كنا نستبعد ذلك عن أي ترجمة للقرآن استبعادًا مطلقًا، لاستحالة المقاربة، فضلاً عن المطابقة، غير أن هناك من يعيب عليه خاصية الترتيب الزمني، وإن ما يميّز هذه الترجمة هو إرفاق نص الترجمة بالتعليق، وفي بعض الأحيان تقديم أكثر من ترجمة للآية الواحدة، وهناك من يعيب عليه كونه علمانيًّا، الشيء الذي حال -في نظرهم- بينه وبين الإلمام بالجانب الروحي للقرآن الكريم وأبعاده العقائدية، ممّا يشكّل نقائص معتبرة في تلك الترجمة رغم حسنها»[٣].

وكان قد ذاع صيت رجيس بلاشير في العالم الغربي والعربي على حدٍ سواء، كما شهد له معاصروه بقيمته العلمية، حيث يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك واصفًا ترجمة بلاشير للقرآن الكريم: «لا شكّ أن «بلاشير» هو أستاذ عظيم فذّ، فقد كان أستاذًا لي وصديقًا كبيرًا، ولكننا لو تكلّمنا كعلماء بعيدًا عن العلاقات الخاصة، فإنني أقول إنّ ترجمته للقرآن على الرغم من مزاياها، فإن لها نواقص، ولكنّها تبقى من أفضل الترجمات الفرنسيّة للقرآن»[٤].

ومما يلاحظه البحث من خلال المراجعة الفاحصة لما قدّمه بلاشير في الدراسات الإسلاميّة: من الواضح أنّ الفضاء الذي يحكم على تفكير بلاشير هو الفضاء البعيد عن الفضاء الإمامي، ومردّ ذلك إلى أنّ المستشرقين تعرّفوا على العالم الإسلاميّ بكل

---

[١]- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ص٧٧١.

[٢]- الفيلولوجيا: علم يهتم بدراسة التغيرات اللغوية عبر التاريخ، وقد غلب تسميته في الاستشراق على فقه اللغة، انظر: عبد الرزاق، رجب، الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين، دراسة وتحليل ونقد، ص١٨٥.

[٣]- تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، م.س، ص٢١٨.

[٤]- حوار مع المستشرق جاك بيرك، مجلة رسالة الجهاد، ص٨٥.

تفاصيله، وذلك من خلال المؤلفات الإسلاميّة التي قدمها «أهل العامة» والدراسات السنّية، وعلى ضوء ذلك نلاحظ أنّ بلاشير وغيره كثيرون يجهلون الكثير عن التشيّع وكما يجهلون الكثير عن المصادر والمؤلّفات والدراسات التي قدّمتها الطائفة الشيعيّة، ومن هذا المنطلق حاول أحد الباحثين المتخصّصين في الدراسات القرآنيّة[١] ترجمة دراسات بلاشير إلى اللغة الفارسيّة مع نقدها والتعليق عليها إلى قرّاء الفارسيّة[٢].

المطلب الثاني: «ريجيس بلاشير ودراساته العربيّة والإسلاميّة»

تندرج أغلب أعمال المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير المتخصّص في مجال الدراسات الأدبية والإسلاميّة، وقد بدأ مسيرته برسالته للدكتوراه حول أبي الطيب المتنبي وقفّاها بتأريخ كامل للأدب العربي في ثلاثة أجزاء، إضافة إلى منهجين: أحدهما مختصر والآخر مطوّل لدراسة نحو العربيّة الفصحى، ولكنّه ركّز كل اهتمامه فيما بعد في مجال الدراسات القرآنيّة بما اعترضه فيها من رهانات وواجهها في مجالي الترجمة والنقد[٣]، وقد ضمّت ترجمته للقرآن الكريم استفادات من الترجمات الأوروبية السابقة حيث كانت أشبه بالتراث الترجمي[٤]، وبعد أن أكمل مسيرته في دراسة المتنبي ومن بعده تأريخ الأدب العربي قام بـالإسهام في الحقل المعرفي الذي اصطلح عليه فيما بعد - التعريف النقدي للنص التأسيسي للإسلام، «ويقصد بذلك «القرآن الكريم»[٥]، وأنجز لذلك مقدمة صدّر بها ترجمته، ثم ما لبث أن فصلها في تأليف مستقلّ تتبّع فيها بحسب تعبيره تأريخ تدوين النص وجمعه وحيثّيات ترتيبه منذ

---

[١]- وهو الدكتور محمود رامیار، ونشر ذلك في كتاب: «در آستانه قرآن»، نشرته مؤسّسة فرهنك إسلامي، انظر: رامیار، محمود، (در استانه قرآن «ريجيه بلاشير») ريجيس بلاشير في حضرة القرآن، وانظر أيضًا: رامیار، محمود، تاريخ القرآن.

[٢]- بلاشير، ريجيه، در آستانه قرآن، ص(٣-٥).

[٣]- ذكر بلاشير كتاب بروكلمان «تاريخ الآداب العربيّة»، وكتاب جيب «تاريخ الأدب العربي»، وكتاب عبد الجليل «مختصر تاريخ الأدب العربي»، وأحال في متن عمله على كتاب جرجي زيدان «تاريخ آداب اللغة العربيّة»، انظر: بلاشير، ريجيس، تاريخ الأدب العربي، ص٢١.

[٤]- لذلك وصفها بعض «بالترجمة التراكمية»، بمعنى أنها استخدمت كل التوضيحات والشروحات والتصويبات التي حققتها تلك الأعمال، انظر: عبداوي، حفيظة، ريجيس بلاشير ومنهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم، ص١٣.

[٥]- م.ن، ص١٥.

كان وحيًا يتلقى بشكل شفوي إلى أن أستقر في مدونة رسمية مغلقة»[١]، ادعى كذلك أنه من الصعب الاعتماد على مصادر التفسير التقليدية والتي بسبب كثرة تناقضاتها وثغراتها لا يقنع الباحث الوضعي بما احتوت من مضامين وما اشتملت عليه من محاور وضروريات التقديس»[٢].

أي أنه وفقًا لذلك قد أخضع القرآن الكريم على وفق مقتضيات العقل والصرامة الفيلولوجية والتأريخية، دون أن يعبأ بالمسلّمات، وسيتناول البحث تفصيل ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المقصد الأوّل: دراسات بلاشِير في اللغة العربيّة والأدب العربي

الملحظ الأوّل: دراسة ريجيس بلاشير في الأدب العربي: ألّف ريجيس بلاشير مؤلَّفه المشهور هذا، ولم ينجز من هذا المشروع الضخم سوى ثلاثة أجزاء وقد كان في نيّته أن يصل به إلى القرن الخامس عشر الميلادي، ولكن وفاته حالت دون ذلك.

ذكر بلاشير أن الذي دعاه إلى الإقبال على هذا العمل، رغم اقتناعه التام «بأنه محاولة تكاد تكون مستحيلة تمامًا؛ لأنها تتطلّب جرأة مفرطة تنمّ عن «طموح متهور»[٣]، فضخامته تتطلّب مجهودات تفوق قدرات الأفراد، والسياق الثقافي المناسب للإقدام عليه لم يحن بعد، إذ هو يقتضي الفراغ من أبحاث جيدة كثيرة ومتنوعة لم تنجز[٤]، ويذكر بلاشير أنّه لاحظ بأنّ أغلب المؤلَّفات التي وضعت في تأريخ الأدب العربي مالت به إلى التبسيط في الوقت الذي تعاظمت فيه الحاجة إلى تجاوز هذه المرحلة نحو أعمال تجمع النظرة التأليفية والبحث في الجزئيات[٥]،

[١]- مماّ لا يخفى على القارئ والمطلع في الشأن الحداثي كثرة ما ردد «محمّد أركون» هذا التعبير في أغلب دراساته القرآنيّة والتي اعتبر القرآن الكريم فيها مدونة رسمية مغلقة وأنه محاط بسياج دوغمائي - مُثقل ومشحون بعبارات التقديس واللاهوتية، وسيتطرق البحث إلى تفصيل ذلك في الفصل الآتي من الدراسة بعونه تعالى.

[٢]- رجب، عبد الرزاق أحمد، الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين -عرض ونقد وتحليل-.

[٣]- تاريخ الأدب العربي، م.س، ص١٠.

[٤]- يتطلب التأريخ للآداب إنجاز بحوث ودراسات كثيرة تتناول أعلامه وأعمالهم بالتحقيق العلمي، ذلك أن التأريخ إنما هو تتويج للأعمال التي تسبقه وهذا لم يتوفر بعد بالنسبة إلى الأدب العربي، وقد برّر بلاشير وضعه لهذا العمل «الآن بأن انتظار تلك الدراسات الجادة يصبح عائقًا ويمنع أي إنجاز»، م.ن، الصفحة نفسها.

[٥]- ذكر بلاشير كتاب بروكلمان «تاريخ الآداب العربيّة»، وكتاب جيب «تاريخ الأدب العربي»، وكتاب عبد الجليل

ودعته إلى ذلك أيضًا رغبته في تزويد المستعربين والمتخصّصين في دراسة الأدب المقارن بأداة لا غنى عنها متوفرة في الآداب الأخرى»[١].

وقد ترجمه إبراهيم الكيلاني إلى اللغة العربيّة، ونشرت هذه الدراسة في ثلاثة مجلّدات، ثم نشرت بعد ذلك في مجلد واحد[٢].

ومن أوجه اهتمامات بلاشير في الأدب العربي

أوّلًا: ترجمة الشعر: حيث اهتمّ ريجيس بلاشير بدراسة الشعر العربي وترجمته وتأويله، واهتم بدراسة ديوان المتنبي، بالقراءة والتحليل والتفسير والنقد، كأكبر شاعر عربي، ترك صدًى كبيرًا في تأريخ الأدب العربي[٣].

ويرى بلاشير أن ثمّة هوّة تفصل بين العروضين (الفرنسي والعربي)[٤]؛ لذلك يقول: «إن نقل قصيدة عربية إلى لغتنا هو دائمًا خيانة للأصل، ويرجع نجاح بعض المترجمين إلى موهبتهم الأدبية ومعرفتهم بخاصّية اللغتين»[٥].

ثانيًا: ترجمة النثر: يرى بلاشير بأن العرب عرفت «نظامًا إيقاعيًا تعبيريًا سبق في ظهوره النثر الأدبي، ولم يكن هذا الشكل الجمالي هو الشعر العروضي، ولكنه نثر إيقاعي ذو فواصل مسجّعة»[٦].

ويرى بأن السجع كان في القرن الثامن عشر أداة تعبيرية ترتبط بطقوس السحر والمعتقدات، كما نجده في الأمثال والخطب وشعائر الحج، والرسول كان يستعمل هذه الصيغ من النثر المسجوع، كما كانت تستعمل في المراثي والابتهالات، حيث

«مختصر تاريخ الأدب العربي»، وأحال، في متن عمله على كتاب جرجي زيدان «تاريخ آداب اللغة العربيّة»، انظر: تاريخ الأدب العربي، م.س، ص١١.

[١]- انظر: م.ن، ص١١.

[٢]- الخمليشي، حورية، ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند بلاشير، ريجيس، ص٤٠.

[3]- Régis Blachère, Analecta, Institut français de Damas, 1975, p224.

[4]- Régis Blachère, Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes, Analecta, Institut français de Damas, 1975, p69.

[5]- Régis Blachère, Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes, p71.

[٦]- تاريخ الأدب العربي، م.س، ص٢٢١.

كانت متداولة عند العرّافين والكهّان»[١].

ويضيف بلاشير: «إن القصص القرآني يمثّل -إلى حد ما، في نظرنا- حالة خاصة، واستئنافًا من أجل غايات جديدة، وتقوية الموضوعات القصصية المستعارة من رصيد مشترك، إننا نملك بفضل القرآن حدًّا للمقارنة، يصعب علينا دونه، بل يستحيل، استعمال الحكايات التي دوّنها المؤرّخون والأخباريون والمفسّرون في أواخر القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، والعصر التالي»[٢].

الملحظ الثاني: دراسة ريجيس بلاشير للغة العربيّة: وضع بلاشير بالتعاون مع كود فروشي دي كتاب (نحو العربيّة الفصحى سنة ١٩٥٢)[٣]، ويُعدّ من أهمّ المراجع المعتمدة لدى المستشرقين الفرنسيين، ويتكوّن الكتاب من ٥٠٨ صفحة، حيث خصّص بلاشير أربع صفحات للمدخل شرح فيها مدى اهتمام المستشرقين باللغة العربيّة وآدابها، موضحًا المنهجية التي اتّبعها في ترجمته للنحو العربي، فخصّص القسم الأول للصرف، والقسم الثاني لتركيب الكلام، تناول بالتحليل الأفعال، والأسماء والمصادر والنعوت وتراكيب الجمل البسيطة والمركبة، والجموع والتوابع والعطف والنهي والتوكيد[٤].

وضع بلاشير في كتابه لتلاميذه «تمارين العربيّة الفصحى»، وذلك بالتعاون مع المستشرقة «ماري تشيكالدي»، وصرّح بلاشير بأهمية علامات الترقيم في النص العربي[٥]، وأنّ عدم الاهتمام بها هو سبب غموض النصّ العربي، وبينّ بأن علامات الترقيم مقصورة على النقطة، ولا يرى أيّ فائدة من استعمال الفاصلة، في حين اهتمّ بباقي علامات الترقيم كعلامة الاستفهام والتعجب[٦].

---

[١]- تاريخ الأدب العربي، م.س، ص٢٢٤.

[٢]- م.ن، ص٢٢٥.

[3]- Régis Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, Grammaire de l'Arabe classique: morphologie et syntaxe, édition G.P. Maisonneuve et Larose, 3ème édition, Paris,1975, p8- 19.

[4]- Régis Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, lbid. p4.

[5]- Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, Grammaire de l'Arabe classique, Ibid, 230- 231.

[6]- Régis Blachère et J. Sauvaget, Règles pour éditions et traductions de textes arabes, Sociétés d'édition «les belles lettres», Paris, 1953. p14.

المقصد الثاني: دراسة ريجيس بلاشير للسيرة النبويّة:

أَلّفَ بلاشير كتابه حول السيرة النبويّة «معضلة محمّد»، ودوّن فيه آراء من سبقه من المستشرقين إضافةً إلى آرائه، ومما لا يخفى أن بلاشير قد استند في قسمٍ كبير من هذا الكتاب إلى المراجع الاستشراقيّة المثيرة للجدل؛ لذا ساقته هذه الأخيرة إلى أخطاء كثيرة، وجعلته يحيد عن الحقيقة، وقد وَصف المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون كتاب بلاشير عن السيرة النبويّة في مقالة بعنوان «مجمل الدراسات المحمّدية» ويقول فيه: «يمثّل كتاب ريجيس بلاشير الصغير الصادر عام ١٩٥٢ بداية الموجة الجديدة التي تهتم بكتابة السيرة النبويّة، إن كتابه واضح ودقيق، يتميز بالمحاكمة العقلية، وهو دائمًا وعلى الدوام يعتمد على الموازنة، كما يتموضع بلاشير في وسط الطريق بين الثقة العمياء للمصادر، وبين النقد اللاذع والجذري، وبين أحكامه في التيار الأدبي»[١].

ومن الملاحظات التي يبديها مكسيم رودنسون في موضع آخر من مقاله: «لقد عرف ريجيس بلاشير بصراحة كيف يجعل من المسألة الخطيرة حول قيمة استعمال مصادرنا الأكيدة والمؤكّدة، والانتفاع من السيرة النبويّة، ولكن بحذر وشكّ، لقد قام بتجديد البناء في موضع السيرة وتلاحق أحداثها القريبة من الحق، كما ألزم نفسه بتقديمها بحذر»[٢].

كما أنه عند تتبع أغلب ما ورد من آراء بلاشير في هذا الكتاب يفصح عن مدى تأثره بالمنهج التأريخي النقدي، والفيلولوجي، وانغماسه في الفلسفة الوضعية؛ حيث يقول في فقرة من فقرات «التنبيه» الذي وضعه في بداية كتابه «مسألة محمّد»: «وجد فيما سلف الكثير من سير محمّد بلغتنا، فبعضها مكتوب بحكمة ومهارة، وبخلاف ذلك أغلبها مخيّب للأمل بقوة في المظهر والنوايا؛ فهي كلها تقريبًا تحثّ على التفكير بأن مؤسس دين الإسلام عاش بوضوح تامٍّ في التأريخ، وعليه لقد كان من المحتمل

[1]- Maxime Rodinson, «Bilan des études mohammadiennes», In Revu historique, 87 année- Tome Presses universitaires de France, Paris, 1963, P201.

[2]- IBID, Op.cit, P201.

أن يغطى له مجموع مستمرّ لسير حياته بالحرف الكبير، إنه هذا الخطأ الذي نريد إزالته، ودون ريب شخصية محمّد لن تبقى مغلقة بالنسبة لنا كما يطلقون الخيالات حول زرادشت وبوذا والمسيح»[١].

وفحوى كلام بلاشير في الفقرة الآنفة الذكر هو التشكيك في السيرة النبويّة، وقد تكرّر هذا التشكيك في أكثر من موضع في كتابه، وعبرّ عن ذلك أوضح تعبير قائلاً: «إن صورة محمّد في هذه الأحاديث اقتضت بالتأكيد وجود ذلك الرجل الخارق»[٢]، كما أنّ آخر ما انتهى إليه بلاشير هو أن أحداث السيرة النبويّة وما رافق وصاحب النبيﷺ من الأمور منذ ولادته ومرورًا بالبعثة ونزول الوحي عليه وإنتهاءً بالتحاقه بالرفيق الأعلى، كان قد أُخلط فيه سيرة النبي مع العجيب المدهش «بحسب تعبيره»، وذلك في قوله: «لزوم اختلاط العجيب المدهش بالمروي، وقد تأثّر بقول بلاشير هذا الكثير من الحداثيين العرب منهم المفكّر والحداثي الجزائري «محمّد أركون» صرّح في غير مرةٍ بإحتواء القرآن الكريم والوحي المُنزَل على نبيّنا الأكرمﷺ وقصص الأمم الماضية، سواء التي ورد ذكرها في القرآن أو التي ورد ذكرها عن طريق النبيﷺ هي كلها من باب «العجيب المدهش»؛ إذ اشتملت تلك القصص على إضافات من قبل أصحاب السير من أجل تعميق الإيمان في قلوب المسلمين واتّباع الدين وجذب أنظار أهل الديانات الأخرى لاعتناقهم الدين الجديد، وهو ما عبرّ عنه هشام جعيط المفكر التونسي بـ«إيمان العجائز»، أي التصديق بكل ما ورد والتسليم له حتى القصص التي ذكرتها النساء الكبار في السن من أجل تقوية آصرة الإيمان عند أبنائهن، فكلها تدخل تحت مسمى «العجيب المدهش»، بل إن الحداثيين ذهبوا إلى الأبعد من ذلك عندما وصفوا كل ما ورد في القرآن الكريم من قبيل وصف أحوال الآخرة من الجنة ونعيمها أو النار وعذابها هي كلها تدخل تحت مسمّى «العجيب المدهش»، كما أنّه ذهب إلى أنّ السيرة النبويّة كانت قد اشتملت على أحداث مضخّمة ومنحولة أضافها أصحاب السير من أجل جذب أصحاب الديانات الأخرى إلى الإسلام، وذلك في قوله: «لقد

[1]- Régis Blachère. Le problème de Mahomet: Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Presses universitaires de France. Paris. 1952.

[2]- IBID, p3- 5.

تضخّمت السنّة النبويّة في الطريق ركام أجزاء منحولة، وهي مستلهمة من وسط لا عربي، وذلك لسدّ الحاجيات الدينية للدخلاء الجدد في الإسلام والآتين، سواء من اليهوديّة أم من المسيحية»[١].

ويقول بلاشير أيضًا في هذا المضمون: «لقد قام ابن إسحاق يجمع هذه الحكايات المضخّمة عن حياة محمّد، والمروّجة بالعراق خاصة؛ إذ تم التسليم بكل ما هو عجيب؛ وذلك عن طريق «مؤلف المواعظ» و«القاص»، وهم أناس معدومون أسهموا في توسيع الكلام حول القصص القرآنيّة التي سحرت المخيلة الشعبية»[٢].

أما المحاور التي تناولها بلاشير في بحثه ودراساته للسيرة النبويّة فهي:

أوّلًا: تسمية النبيّ الأكرمﷺ «ماهومي»: إن أغلب المستشرقين الذين قدّموا دراسات في السيرة النبويّة نجدهم لم يقبلوا إلاّ بتسمية «ماهومي» كتسمية تحريفيّة للنبيﷺ بمن فيهم المستشرق ريجيس بلاشير، حيث سار على ما سار عليه من سبقه إلى ذلك من المستشرقين حول تسمية النبيﷺ[٣]؛ إذ يقول في هذا الخصوص: «لقد أخذ الصبي اسم محمّد وبالفرنسيّة (ماهومي)، وتعني هذه اللفظة «حمد»، و«المحمود»، وفيما يتعلّق بهذه اللفظة تساءلنا إن كان المقصود بكنية في هذا الموضوع، إنها تخفي الذي يحمل اسمًا خاصًّا بإله وثني، كما إن هذا الاسم من جهة أخرى في النادر أن تجده عند أسماء الإعلام قبل الإسلام»[٤].

ثانيًا: تشكيكه في المعجزات التي صاحبت ولادة النبي الأكرمﷺ: في الحقيقة لن نجد دليلًا جليًّا للدلالة على موقف بلاشير من الخوارق والمعاجز التي رافقت ولادة الرسولﷺ وبعثته وحياته أوضح مما قاله في الفصل الثالث من كتابه «مسألة محمّد» والذي كان بعنوان «محمّد قبل الرسالة»، حيث يقول: «إن كل شيء مشكوك فيه وسر خفي حول هذه الحادثة، وتاريخ ميلاده ليس صحيحًا كما ثبت في السيرة النبويّة،

---

[1]-Régis Blachère. Le problème de Mahomet. p6.

[2]- Ibid, P6.

[٣]- انظر: محمّد، فتح الله، الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم -دراسة لترجمتي جاك بيرك وريجيس بلاشير- لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، ص١٧٩.

[4]- Ibid, Op. cit, p28- 29.

وذلك بطريقة غير مرضية، فضلاً عن ذلك متباعدة، وكان مولد الرسول المقبل حسب السيرة بين ٥٦٧ و٥٧٢ أو ٥٧٣»[١]، ثم يضيف في هامش كتابه قائلاً: «لمعالجة هذا الاستخفاف فالسيرة النبويّة الدفاعية التبريرية ضاعفت من ذكر المعجزات الكونية لمولد محمّد؛ نور في الشرق ونور في غرب العالم، وسقوط وانهيار كسرى، إن الكثير من هذه السمات موجودة في الأدب المسيحي، أو في أسطورة بوذا»[٢].

إذ لا يخفى أن وصف الأحداث والمعاجز التي رافقت ولادة وحياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قبل بلاشير بـالأسطورة، قد كان له أثر كبير وحضور في دراسات الحداثيين القرآنيّة، ومنهم من توسّع في الوصف ليشمل كل القصص التي وردت في القرآن الكريم هي من باب الأسطورة، وأن ذكرها في القرآن الكريم هو مجرّد إلماحات لمجرّد العبرة والإتعاظ، وأما في حقيقتها فهي مجرد أساطير قام القُصّاص وأصحاب السير بإضافتها وتأطيرها كما صرّح بذلك المفكر المغربي «محمّد عابد الجابري» في الفصل الثالث من كتابه «المدخل إلى القرآن» الذي خصّصه في القصص القرآني، وسيوضحه البحث بشكل أكبر في الفصل الثالث من الدراسة.

وبذلك يتبين لنا وبوضوح تام أنّ بلاشير قد استخفّ بالمعجزات التي صاحبت ميلاد النبي صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأنّه يعتقد أنّ مصدر هذه المعجزات قد تمّ تضخيمها في كتب السير وإحاطتها بالخوارق غير الطبيعية، فإنّ كل هذه المعاجز والأحداث هي من باب العجيب المدهش وهي أشبه بالأساطير التي وضعها كُتاب السير والتي تشبه إلى حدٍ كبير -بحسب زعمه- القصص التي ترد في الأدب المسيحي.

ثالثًا: المصادر الدينية التي استقى منها نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله الوحي: تطرق بلاشير عند تناوله مسألة الوحي القرآني في دراساته إلى بيان مصادره، وقام بتقديم تبريرات من أجل إرجاع الوحي القرآني إلى مصادر يهودية ومسيحية، وقد ركّز غالبًا على الأثر المسيحي في ادّعاء محمّد النبوة»[٣]، كما ادعى عند كلامه عن تأثّر القرآن بالعناصر الدينيّة أنّ

---

[1]- Régis Blachère, Le problème de Mahomet, P28.

[2]-Ibid, P28.

[٣]- انظر: محمّد، فتح الله، الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم -دراسة لترجمَتَي جاك بيرك وريجيس بلاشير- لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، ص١٧٨.

النبيﷺ قد اطلع على تراثهم شفهيًّا من بعض المعلّمين؛ لعدم ظهور الترجمة العربيّة للتوراة والإنجيل في حياة الرسول، وكذلك عدم وجود نسخة عربية من العهد القديم والعهد الجديد وعدم معرفة الرسول باللغة الأجنبية التي كُتِبَت بها[١].

رابعًا: مسألة زعامة الرسولﷺ: كما وصف بلاشير النبيﷺ بالزعيم الداهية الذي يتقلّب بتقلب المصالح، وتحول موازين القوى، وفي هذا التفسير ادعى أنه سعى إلى تحسين علاقته مع اليهود، بانتمائه إلى الإبراهيمية بعدما أدرك مكانتهم ونفوذهم في المدينة وقوّة حلفائهم، وحينما قويت شوكته وانقطع حبل الود بينه وبينهم، مال إلى النصارى بعدما استشعر جأشهم إثر هزيمته في معركة مؤتة[٢].

ويؤوّل ذلك من قوله تعالى: ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ (المائدة: ٨٢) بقوله: «بقت (أي القدس) قبلة المسلمين ما يربو عن ١٦ أو ١٧ شهرًا، حتى يئس محمّد من ولاء إسرائيل، ثم تحوّل إلى الكعبة»[٣]، ويقول أيضًا: «لم يشعر محمّد بإنتشار الإسلام على المستوى العالمي إلاّ بعد إنهاء فرائض الحج العام ٦٢٩م، والهدف الجديد هو تصميمه على نشر الإسلام إلى غاية القبائل العربيّة في شرق الأردن، ثم إلى اليمن» و«عمان»، لقد استخدم محمّد الدبلوماسية والقوة حسب اللزوم، من أجل إدخال قادة عمان في الإسلام كما ذهب بلاشير إلى أن النبيﷺ أثناء انتقاله إلى المدينة المنورة أصبح دون أن يشعر «بأنه زعيم ثيوقراطي دون ان يفقد شيء من نبوته»، وبهذا الوصف الذي اعتبر نبينا الأكرم به هو رجل سياسي، وإن عمل النبي عندما انتقل إلى المدينة ليس تبليغ الرسالة التي كُلّف بها وأُرسل من أجلها، وإنما هو الحفاظ على السلطة ورئاسة الدين الجديد الذي جاء به»[٤].

---

[1]- Regis, Blachère, le problème de Mahomet, p33.

[٢]- ومن المزاعم المغرضة في هذا الخصوص أيضًا تعليقه على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ (المجادلة: ١٢): «أنه لم يذكر اسم المستفيد أو المستفيدين من هذه الصدقة، وأنه ليس من المستبعد أن يكون المستفيد محمّدﷺ بصفة كونه رئيسًا للأمة»، بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص٧٦.

[٣]- م.ن، ص٤٨.

[٤]- م.ن، ص١٥٠؛ Régis, Blachère, le problème de Mahomet, p118.

ونجد في كتاب بلاشير «القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته» أنّه ذكر هذا الرأي نفسه وجعله الأساس والمعتمد للتفريق بين المكي والمدني، إذ جعل الآيات التي خاطب الله تعالى بها نبيه بـ«الرسول والنبي وكونهﷺ القدوة» هي كلها تابعة للسور المدنية باعتبار أنّه قد شيّد أركان الدين الجديد وأسس دعائمه عندما كان في مكة، وعندما انتقل إلى المدينة أصبح يمارس دوره كزعيم سياسي ورجل سياسة لدولة ثيوقراطية، وهذا الرأي لبلاشير في التفريق بين المكي والمدني -وبهذه الجزئية بالذات- قد تأثّر بها الكثير من الحداثيين العرب في دراساتهم القرآنيّة في مبحث المكي والمدني وخصوصًا المفكّر المصري «نصر حامد أبو زيد».

نقد الآراء وردّها

١. الردّ على شبهة بلاشير حول تسمية النبيﷺ: ادعى بلاشير أن (قُثَم) هو اسم النبي قبل الوحي. وهذه شبهة من الشبهات التي حرص الاستشراق المعاصر على ترديدها، حيث جاءت في كتابات المستشرق الألماني تويودور نولدكه، وخاصة في كتابه «تاريخ القرآن»، وردّدها أيضًا بلاشير من بعده، كما تابع بلاشير في ترديد هذه الشبهة بعض تلامذته من أمثال طه حسين، ومحمّد أركون، وكذلك الجابري وهشام جعيط[١]، وبعد بيان مصدر هذه الشبهة وهدفها نذكر الرد التاريخي والعقلي والمنطقي على هذه الشبهة بأن الرسولﷺ كان معروفًا باسم (محمّد) منذ طفولته، والأدلة على ذلك كثيرة ومتواترة شرعًا وعرفًا وتاريخًا، حيث تذكر كتب السيرة والتأريخ: إن أخبر النبيﷺ بنفسه عن كثرة أسمائه، فعن محمّد بن جبير بن مطعم، عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: (إن لي أسماء: أنا محمّد، وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب)[٢]، وإذا كان اسم الرسول الأصلي هو «قُثَم»، فلماذا غيرَّه النبي، بالرغم من أنه اسم يدلّ على الكرم

[١]- انظر: علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ص٣٩.

[٢]- انظر: أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب: ما جاء في أسماء رسول اللهﷺ، رقم: (٣٣٣٩)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب: في أسمائهﷺ، رقم: (٢٣٥٤) ابن كثير، إسماعيل شهاب الدين عمر (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية: ٣/ ٧٩ البخاري، محمّد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: ١/ ٣-٤.

وكثرة العطاء بحسب ما دلت عليه كتب اللغة، ومن ثمَّ فهو مدح وليس ذمًّا؟!.، ثم إنّه إذا كان اسم (قُثَم) هو اسم النبيﷺ لأربعين عامًا ولم يحمل اسمًا غيره؛ فكيف خفي ذلك على أعدائه من كفار قريش في مكة، ثم من اليهود والمنافقين في المدينة، ثم من سائر المرتدّين في الجزيرة العربيّة، ثم من أعداء الإسلام على مرِّ القرون، كيف خفي ذلك على كل هؤلاء ولم يتخذوه مطعنًا على النبي، بالرغم من شدّة عدائهم للنبي -صلى الله عليه آله وسلم- وبحثهم عن أيّ مطعن في النبي ولو خَفِي ودقَّ؟![١]، كما قرَّر القرآن الكريم، والسنّة النبويّة المطهرة، وكتب التاريخ والسير والأدب وأشعار العرب أنّ اسم النبي الأكرمﷺ محمّد، وأنّ النبي خاطب الناس بهذا الاسم، واستخدمه في العهود والمواثيق والمبايعات والرسائل إلى الملوك، ولم يناقشه أو يعترض عليه أحد من معاصريه وأعدائه في ذلك، فهل يُترك كل هذا ويُلتفت إلى عدة نصوص ضعيفة أو مجهولة السند في كتب السير والتاريخ؟!. فضلاً عن أنَّ للنبي أسماء جاء بيانها في القرآن والسنة؛ منها: محمّد، وأحمد، وليس اسم (قُثَم) من هذه الأسماء التي أخبر بها النبي عن نفسه، ولم تَرِد التسمية به في الروايات أو الآثار الصحيحة الثابتة في كتب السنة النبويّة[٢].

٢. الردّ على شبهات بلاشير حول نزول الوحي على النبيﷺ ومصادر الوحي القرآني: صرّح بلاشير في مرات عديدة ومتفرّقة من كتابه (القرآن)، أن القرآن الكريم هو من عند النبي ومن تأليفه[٣]، كما أنه كان يورد عدة مصادر محتملة لأخذ النص القرآني عنها والانطلاق من ذلك لإنكار المصدر الإلهي، وهي:

أ. الديانة اليهوديّة والنصرانيّة: حيث ادّعى بلاشير أنّ مصدر الوحي هو الديانة

[١]- فعندما ذهب أبو سفيان ووقف أمام هرقل وقت ورود رسالة النبي لهرقل التي دعاه فيها إلى الإسلام، لم يتحدث عن شيء من ذلك؛ رغم أن رسالة النبيﷺ إلى هرقل كانت تبدأ بجملة: «من محمّد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم...»، فلو كان الاسم الأصلي للنبي هو «قُثَم» لاستغلّ ذلك أبو سفيان الذي كانت بينه وبين الرسول في ذلك الوقت ثارات وحروب، وكان بإمكان أبي سفيان -لو كانت هذه الدعوي صحيحة- أن يقول لهرقل: إنه لا يُدْعَى «محمّد» بل اسمه «قُثَم»، ولكانت تلك -حقًا- القاصمة، والفاصلة أيضًا؛ إلّا أن ذلك لم يحدث.

[٢]- انظر: مقال الدكتور إبراهيم عوض في الرد على هذه الشبهة - عنوان الرابط: http://ibrahimawad.net.tf، «التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية» «العمري، د. أكرم ضياء، السيرة النبويّة الصحيحة»، ج١، ص٣٩-٤٠.

[٣]- لقاري، حسان، أنسنة الوحي، ص٣٧٧.

اليهوديّة والنصرانيّة عن طريق الكتابات التي اطلع عليها النبي محمّدﷺ في أثناء أسفاره واتصاله ببعض النصارى واليهود الذين سكنوا جزيرة العرب، كما حاول بلاشير دراسة حال اليهود والنصارى خارج الجزيرة العربيّة، ثم دراسة أحوالهم؛ بغية التوصل إلى أن القرآن الكريم قد نقله الرسول من الأوساط اليهوديّة والنصرانيّة، كما زعم أن اهتمام النبي باليهود الذين كان لهم الحظ الأكبر من هذا الاهتمام كان بسبب نفوذ اليهوديّة إلى مناصب عليا في ذلك الوقت، وهو أمر أدّى إلى أخذ النبي كثيراً من تعاليمهم، متناسيًا أن اليهود بطبيعتهم فئة مستغلقة لا يسمحون لأحد باعتناق دينهم ويتعدى هذا الانغلاق إلى المسائل الاجتماعيّة[١]، فكيف للنبي أن يطلع على دينهم، كما أن الحقائق التاريخية تشير إلى الموقف الحادّ لليهود ضد الرسولﷺ، قال الله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْـهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ**﴾ (البقرة: ١٢٠)، إذ إن تكوّن مجتمع الجزيرة العربيّة من أديان مختلفة لا يمانع من حلول دين جديد يصحّح المفاهيم، فضلاً عن أن تضمّن الإسلام بعض العادات والممارسات الدينية المشابهة للأديان الأخرى دليل على أن مصدرهما واحد وهو المصدر الإلـهي[٢]، ومن هنا فقد حاول بلاشير أن يتخذ من انتشار المسيحيّين واليهود بشبه الجزيرة العربيّة ذريعة للطعن بمصدر الوحي[٣]، فيشير بلاشير إلى مسألة هي أن مصدر الوحي ناتج عن الأفكار التي كوّنها النبي زيادة على ما استفاده في اليهوديّة والنصرانيّة ليصل إلى استنتاج إن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي، ولم يكتفِ بهذا القدر، وإنما أوكل مصدر الوحي القرآني إلى معلّمين قد تكفّلوا هذا الأمر، وقدم لذلك أدلّة تدعي أن النبي تعلم على يد معلّمين التقى بهم في أسفاره التجارية وكان منهم: بحيرا الراهب

[١]- أنسنة الوحي، م.س، ص٣٧٨.

[٢]- كما استنكر المستشرق كارليل ما زعمه بلاشير ومن سبقه من المستشرقين حول هذه الشبهة، ويقول: «إني لست أدري ماذا أقول عن ذلك الراهب سرجياس (بحيرا) الذي يزعم أن أبا طالب ومحمّدًا سكنا معه في دار، ولا ماذا عساه يتعلّمه غلام في هذه السن الصغيرة من أي راهب ما» انظر: مقال للدكتور إبراهيم عوض في الرد علي هذه الشبهة – عنوان الرابط: http://ibrahimawad.net.tf، «التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية» السيرة النبويّة الصحيحة، م.س، ج١، ص٣٩-٤٠.

[٣]- م.ن، ج١، ص٤٠.

ورقة بن نوفل، ويقول إن المعارف التي في القرآن ما هي إلّا نتائج هذا التعليم، غير أن التاريخ لا يعرف أكثر من أنه سافر إلى الشام في تجارة مرتين، مرة في طفولته ومرة في شبابه، ولم يسافر غير هاتين المرتين، ولم يجاوز سوق بصرى فيهما، ولم يسمع من بحيرا ولا من غيره شيئًا من الدين ولم يك أمره سرًا هناك[١] والأمر الذي لم يلتفت إليه بلاشير في طرحه لهذه الشبهة هو: هل أن من المعقول أن رسالة عالمية قامت على لقاءين من معلّم؟! إذ إن هذه الشبهة مردودة من الأصل فلو كان بحيرا معلمًا عظيمًا وبارعًا لدرجة أنه خطط لتأسيس رسالة النبي، فمن المفروض أن يكون له ذكر عن حياته وسيرته[٢]، وكان أحق للدعوة أن تظهر من مدينة بصرى دون مكة، فضلاً عن أنه لو كان النبي قد تعلَّم عند الراهب في بصرى، لكان هذا الأمر شائعًا بين أوساط قريش في مكّة بعد العودة من رحلته، غير أن المشركين عجزوا عن توجيه التهم للرسول محمّد، ولو كان ذلك حاصلاً لذكر المشركون هذه التهمة قبل حوالي أكثر من أربعة عشر قرنًا[٣].

مصدر الوحي هو الاضطرابات النفسية (نظرية الوحي النفسي): بنى بلاشير مصدر الوحي حول القرآن الكريم وتاريخه على نظرية الوحي النفسي ومفاد هذه النظرية هو أن الوحي القرآني فيض وجدان النبي محمّد الناتج عن تفكيره بخلاص قومه من الشرك والظلم، وأشار السيد محمّد باقر الحكيم إلى معنى النظرية: «أن النبي محمّدا قد أدرك بقوة عقله الذاتية وما يتمتع به من نقاء وصفاء روحي ونفسي بطلان ما كان عليه قومه من عبادة الأصنام، كما أدرك ذلك أيضا أفراد آخرون من قومه»، وقد تمسك بلاشير بهذه النظرية أسوة بمن سبقه من المستشرقين، إذ نلاحظ أنها محاولة منه لإضفاء صفة الذكاء على النبي لتخليص قومه من العادات والممارسات الخاطئة، فتولّد نتيجة قوة إدراكه وأفكاره المثالية فكرة إدعاء النبوة التي باتت واضحة في نفسه، ويريد من قوله هذا التوصل إلى أن الوحي ما هو إلّا نتيجة الأفكار والتأمّلات

---

[١]- السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ص٧٨.

[٢]- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تفسير جوامع الجامع، ج٢، ص٥٦٦.

[٣]- م.ن، ص٤٥٥.

المتراكمة في عزلة النبي في غار حراء لخلاص قومه[١].

مصدر الوحي هو الحنيفية: ادّعى بلاشير أن الحنيفية هي إحدى مصادر النبي في تأليف القرآن الكريم، إذ يقول: تشير الأخبار إلى قوم يسمّون بالحنفاء، وهم قليلون وثنيون لم يقنعوا بعبادة الأصنام السائدة بين قومهم، وبحثوا عن صورة من الدين أطهر، ولكنهم كانوا غير راغبين في اعتناق اليهوديّة والنصرانيّة، وقد يكون من الصحيح أن يبحث بينهم عن أصول محمّد الروحية[٢]، فهو يشير إلى أنّ الحنفاء لم يقنعوا بعبادة الأصنام وأخذوا يبحثون عن دين جديد مع البحث المستمرّ عن دين يلائم قناعتهم، فلم يروا في اليهوديّة والمسيحية ما يحقّق ذلك، وإن النبي قد تأثّر بالحنفاء؛ إذ إنّه من الممكن أن نجد بعضًا من أصول الإسلام بين هؤلاء الحنفاء[٣].

ويُردّ على ذلك: بأن عدّ الحنفاء من الوثنيين هو أمر غير منطقي؛ ذلك لأنهم مجموعة من الموحّدين الذين بقوا على دين إبراهيم عليه السلام، «ففي مكة كانت الحنيفية محدودة العناصر، في أفراد يشار إليهم بعدد الأصابع»[٤]، إن التشابه بين الديانة الإبراهيميّة والديانة المحمّديّة أمر لا بد منه وبديهي؛ لأن رسالة النبي محمّد صلى الله عليه وآله ما هي إلّا امتداد للرسائل السابقة ومنها الإبراهيميّة الحنيفيّة وخاتمة للشرائع الأخرى[٥]، كما ذكر بلاشير شبهة أخرى حول الوحي القرآني حين زعم أن النبي كان متّصلاً

---

[١]- ينظر: الطبري، محمّد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ٢٤٥-٢٤٦.

[٢]- م.ن.

[٣]- تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، م.س، ص٧٨.

[٤]- من هنا نعرف أن الأنبياء رسل الله يجب أن يكونوا معصومين، أي لا يخطئون في تلقي الوحي من العالم العلوي وفي إبقاء ما تعلموه وفي تبليغ ما تعلموه؛ لأنّهم: الواسطة في الهداية العامة التي يسير الخلق إليها بطبيعة خلقتهم، فلو أخطأوا في التلقي أو الإبقاء أو التبليغ، أو خانوا لوساوس شيطانية أو نفسية أو أذنبوا ذنبًا ما، فيكون نتيجة كل هذا الخطأ في سنة الكون الدالة على الهداية العامة.

[٥]- أولى بالتعرف من خلاله عن دين إبراهيم الخليل، كما يقول المستشرق آتيين دينية تحت عنوان «محمّد لم يؤلّف القرآن» رادًا هذه المزاعم: «حقًا ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين:أن محمّدًا قد انتهز فرصة الخلوة فروى ورتب عمله في المستقبل، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمّدًا ألف في تلك الفترة القرآن كله، أحقًا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أي خطة سابقة على وجوده مرسومة على نسق المناهج الإنسانية، وإن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها، وخاصة بحادثة وقعت بعد الرسالة طيلة فترة تزيد على عشرين عامًا، وأنه كان من المستحيل على محمّد أن يتوقّع ذلك ويتنبأ به؟ ولكنهم في جهلهم بالعقلية العربيّة لم يجدوا غير ذلك تعليلاً لهذا التحنث الطويل»، كما يضيف بلاشير أنّ النبي فكر أن يغيّر حال قومه إلى أفضل حال من خلال القضاء على المظاهر السيئة لدى قومه ومنها عبادة الأصنام، انتخب النبي محمّد دين إبراهيم الخليل من بين الأديان الأخرى التي كانت تعجّ في جزيرة العرب.

بالجن، وأن الوحي القرآني ما هو إلاّ وحي من وساوس الشيطان كان يأتيه، وأن جبريل ما هو إلاّ شيطان -حاشاه الله- كان يتمثّل له على صورة الملك. ويستدلّ على ذلك من عزلة النبي في غار حراء قبل البعثة ذاكرًا الآية الكريمة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ الله مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ الله آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (الحج: ٥٢) ويتمسك بها دليلاً على شبهته[١].

ويُرد على ذلك: بأن الوحي القرآني أسمى مما تصوّره بلاشير ومَنْ سبقه من المستشرقين وتمسّكوا به في إيراد هذه الشبهة، فإن رعاية الله وحفظه كلماته تأبى تصديق ذلك، فقد أشار القرآن الكريم إلى هذه العناية وحفظها من همز الشياطين لقوله تعالى: ﴿**وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ**﴾ (الحجر: ١٧-١٨)؛ ولذلك هذه الدعوى مردودة، وذلك بحسب الوقائع التاريخية[٢]، ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الخرافة لا تثبت أمام عصمة النبي، فإن «من سنن الكون تعليم برامج الحياة الاجتماعيّة من طريق الوحي، وتبين أيضًا أنّ الخلقة لا تخطئ في أعمالها، فالمواد الدينية السماوية التي علم الإنسان بها من طريق الوحي لا يتسرّب إليها الخطأ على طول الخط»[٣].

مصدر الوحي هو الحالة المرضية والهستيرية: ذهب المستشرقون إلى أن مصدر الوحي الحالة المرضية التي كانت تكتنف النبي محمّدًاﷺ، وادّعى بلاشير أنّ النبي

[١]- شكّلت خرافة الغرانيق العمود الفقري لهذه الشبهة، وهي تستند أساسًا على خرافة أن النبي محمّدًا كان يقرأ سورة النجم، فألقى الشيطان على لسانه آيات يمدح بها آلهة المشركين، فوصفها بأنها ذات شفاعة: فقال: «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهم لترتجى» فسجد الرسول وسجد المشركون، فقد وجدت هذه الخرافة صداها الواسع في كتب المسلمين، وهو ما أدى إلى استناد المستشرقين إليها، إذ إنّ المستشرقين اعتمدوا الروايات الضعيفة في إيراد هذه الشبهة، ولكن المتتبع لتفسير الآية القرآنيّة يجد أنّها تخالف ما ذهبت إليه هذه الروايات، فقد أورد الشيخ الطوسي آراء العلماء في تفسير الآية الكريمة لكنّها لا تخرج إلى هذه الفرية الكبرى على نبينا محمّدﷺ، قول ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ومحمّد بن كعب ومحمّد ابن قيس: كان سبب نزول الآية أنّه لما تلا النبيﷺ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾ ألقى الشيطان في تلاوته «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى»، ومعنى الآية التسلية للنبيﷺ وأنه لم يبعث الله نبيًّا، ولا رسولاً إلاّ إذا تمنّى يعني تلا ألقى الشيطان في تلاوته بما يحاول تعطيله، فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته وقال الطبرسي: «إنه لم يبعث رسولاً ولا نبيًّا (إلا إذا تمنّى) أي: تلا، حاول الشيطان تغليطه فألقى في تلاوته ما يوهم أنه من جملة الوحي فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته»، انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، التبيان: ج٧، ص٣٣٠.

[٢]- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تفسير جوامع الجامع ٥٦٦.

[٣]- الطباطبائي، محمّد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، القرآن في الإسلام، ص١٠٦-١٠٧.

كان يعاني حالات نفسية مرضية كان لها أثر غير طبيعي في تصرّفاته، كابتعاده عن دين قومه وعزلته في الغار حتى تكوين دينه الجديد، إذ إنّه يؤكّد أثر الحالة المرضية في مصدر الوحي القرآني[١]، لايخفى أن بلاشير وبعض المستشرقين قد فصلوا مظاهر الحالة المرضية التي يعانيها النبي -بزعمهم أثناء نزول الوحي-، إذ إنه ذكر أعراض هذه الحالة مستفيدًا من بعض الروايات الضعيفة وغير الموثوقة من بعض المصادر الإسلاميّة، بقوله: «إذ يروى أن محمّدًا كثيراً ما اعترته نوبة شديدة، حتى أن الزبد كان يطفو على فمه، ويشحب وجهه أو يشتد احمراره، وإن فقدان الذاكرة هو أحد أعراض داء الصرع الفعلي، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد ويقال: إن محمّدًا كان يعاني منها منذ حداثته»[٢].

ويُرد على ذلك بأن المصادر التاريخية لم تذكر إصابة النبي بهذا المرض، -ولو افترضنا جدلاً- صحة ما يدَّعي، فكيف للرسول أن يأتي بكتاب -مثل القرآن الكريم- احتوى سمات المعجزات السماوية التي كان أهمها: النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب، والأسلوب العجيب المخالف لجميع الأساليب العربيّة، الجزالة التي لا يمكن لمخلوق أن يأتي بمثلها، والإخبار عن المغيبات التي لا يمكن معرفتها إلاّ عن طريق الوحي[٣]، ومن هنا فإن بلاشير ومن سبقه من المستشرقين قد أسندوا شبهاتهم بالروايات الضعيفة التي تطاولت على القدسية الإلهية للوحي ومصدره وجعلوها مبررًا لاتهاماتهم الباطلة[٤]، ولم يكتف بلاشير بذلك وإنما تعدى إلى القول بأن القرآن تأثر بظاهرة الشعر التي عرف بها العرب وتميَّز بها، وأن القرآن مستقى من أبيات لامرئ القيس بقوله: «لا ينكر أن الأبيات المذكورة واردة في (سورة القمر/ الآيات ١ و٢٧ و٢٩، وسورة الضحى/ الآيات ١ و٢ وسورة الأنبياء الآية/ ٩٦ وسورة الصافات الآية/ ٦١) مع اختلاف طفيف في اللفظ وليس المعنى، مثلاً ورد في

[١]- الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، ج٢، ص٣٢٦.

[٢]- م.ن.

[٣]- الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص٣٢٩.

[٤]- السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ص٢٤.

القرآن (اقتربت)، بينما في القصيدة (دنت)»[١]، بقوله هذا يدعي وجود التشابه بين بعض آيات القرآن الكريم وأبيات شعرية تنسب إلى امرئ القيس كما يعطي أمثلة لها، وقوله هذا مردود للأسباب الآتية:

١. إن القرآن الكريم كان معجزة قوم برعوا في فنون الشعر والأدب، فكان لا بد من أن يكون هذا الكتاب مناسبًا لما عُرفوا به ليكون حجة عليهم، فكل نبي لا بدّ أن يأتي بمعجزة يتعارف قومه عليها، لكنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها، ولو كان القرآن مما نظمه العرب من الشعر والنثر، فلماذا عجزوا عن الإتيان بحديث مثله لقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (سورة الطور: ٣٤)، أو حتى بسورة **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾**. (البقرة: ٢٣)

٢. أثبتت بعض الدراسات أن هذه الأبيات اقتُبست من القرآن وليس العكس، وأنها كُتبت في العصر العباسي ونُسبت إلى امرئ القيس ضمن ما يسمّى بظاهرة النحل في الشعر العربي، حيث عمد بعض الرواة كحمّاد بن هرمز (ت ١٥٥هـ) وتلميذه خلف الأحمر (ت ١٨٠هـ) في زمن العباسيين إلى وضع أشعار من إنشائهم ونسبوها إلى الجاهليين[٢].

٣. لو أنّ النبي الأكرمﷺ هو الذي ألّف القرآن فلماذا انتظر هذا الوقت ليظهر دينه؟ وقد يرد على ذلك أن هذه السن هي سن الرشد والحلم والحكمة ليقتنع قومه بصحة ما جاء به ورُدّ ذلك بأن كيف لمحمّد أن يضمن عمره بالبقاء لما بعد سن الأربعين لإظهار دعوته[٣].

٤. تأكيد بعض المستشرقين المنصفين على صدق الدعوة الإسلاميّة والمصدر الإلهي للوحي القرآني مما يجعل ذلك ردًّا على أقرانهم[٤]، وعلى ما تقدم يتّضح أن

---

[١]- الشيرازي، مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٠، ص٣٧٧، ٣٧٩.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن.

[٤]- وهو ما يُعرف بالنقد الداخلي، فيقول بوازار، «لقد كان محمّدﷺ نبيًّا لا مصلحًا اجتماعيًّا، وأحدثت رسالته في المجتمع العربي والقائم آنذاك تغيرات أساسية ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الإسلامي المعاصر».

الهدف الأساسي لهذه الدعوى وما يماثلها هو أنسنة الوحي وجعل الوحي الإلهي بشريًّا، أمّا بخصوص الروايات التي اعتمدها بلاشير وغيره من المستشرقين في شبهاتهم حول الوحي القرآني، كالأعراض المصاحبة للوحي القرآني، فمنها مثلاً الرواية التي جاء فيها: «حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني قد وعيت عنه ما قال، وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول، قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقًا»[١]، ولو ناقشنا هذه الرواية نجدها لا تصمد أمام الانتقاد[٢]، فالرواية ضعيفة الإسناد، أما المتن فلا يسلم من انتقادات إذ انها توحي بثقل الوحي على النبي وتصويره بحالة من الفزع والمرض أثناء تلقيه حتى أن النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ إن الروايات الواردة عن عائشة قد شاعت وانتشرت حتى باتت مألوفة عند كثيرين، فنلاحظ بأنها نقلت هذه الحادثة وكأنها عاصرتها، وقد جرت قبل ولادتها بأكثر من عام، كما اشتملت الروايات على مجموعة من الصفات التي نسبت للنبي، فصوّرته تارة بثقل الوحي وشدة الأمر، فكلّ هذه الحالات تعكس التصوّر المادي لقضية الوحي والأعراض التي كانت تنتاب النبي صلى الله عليه وآله، وهذه الأعراض ليس لها أثر في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾ (الأحقاف: ٩)، وفضلاً عن ذلك فقد صورت الحالات اللاشعورية في تلقي الوحي وهي تنافي قدسية الوحي الإلهي وبلاغة القرآن الكريم التي يستبعد أن تصل إلى ذروتها عن طريق ما تصوره هذه الروايات، إذ يقول السيد محمّد حسين الطباطبائي[٣] في كيفية تلقي النبي الوحي: «إنّ الذي كان يتلقاه النبي صلى الله عليه وآله من الروح هي نفسه الكريمة من غير مشاركة الحواسّ

[١]- السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ص٢٨.

[٢]- فرواتها عبد الله بن يوسف، فأما الابن فقيل عنه إنه: «... لم يكن يحسن يقرأ كتبه، كتبت عنه ثلاثة مجالس، وأغلب رواياته عن أبيه عن عائشة كما يُعلم من البلاذري، ولا بدّ من أنّه سرّ جدّه وأبيه»، وقال ابن حجر: ربمّا دلّس، وقال الذهبي: تناقص حفظه وذكره السيوطي في المدلّسين، م.ن.

[٣]- الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١٥، ٣٤٦.

الظاهرة التي هي أدوات لإدراكات جزئيّة خارجيّة، فكان يرى شخص الملَك ويسمع صوت الوحي، ولكن لا بهذه يسمع أو يبصر هو دون غيره، فكان يأخذه برحاء الوحي وهو بين الناس فيوحي إليه ولا يشعر الآخرون الحاضرون...»[١]، فضلاً عن أن الرواية التي إستند عليها بلاشير في إدعاه برجوع النبي إلى ورقة بن نوفل لإستشارته والتأكد منه بخصوص الوحي عند نزوله عليه في غار حراء، هي رواية مضطربة متنًا ولا تمتلك وحدة موضوعية متناسقة فتبدأ بموضوع الرؤيا للنبيﷺ ثم تنتقل إلى ابتعاده عن تصرفًا قومه وحبه للخلوة في غار حراء[٢]، ثم تنعطف إلى نزول الملك فتبتعد عن موضوعها الحقيقي بالتركيز على ما فعلته السيدة خديجة عليها السلام من استشارتها لورقة والأثر الفاعل له في تهيئة النبي لتلقّي الوحي، فضلاً عن نبوءاته الغيبية عمّا سيحل للإسلام من النصر والانتشار، ويعلّق السيد الطباطبائي على الرواية بقوله: «والقصة لا تخلو من شيء، وأهون ما فيها من الإشكال شك النبيﷺ في كون ما شاهده وحيًا إلهيًا من ملك سماوي ألقى إليه كلام الله وتردده، بل ظنّه أنه من مس الشياطين بالجنون، وأشكل منه سكون نفسه في كونه نبوة إلى قول رجل نصراني مترهّب، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ (الأنعام: ٥٧)، وأي حجة بيّنة في قول ورقة؟ فهل بصيرتهﷺ هي سكون نفسه إلى قول ورقة؟ وبصيرة من اتبعه سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إلى ما لا حجة فيه قاطعة؟ فهل كان اعتمادهم في نبوّتهم على مثل ما تقصّه هذه القصّة؟ والحق أن وحي النبوة والرسالة يلازم اليقين من النبي والرسول بكونه من الله تعالى على ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام[٣].

---

[١]- الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، ج١٥، ص٣٤٨.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن، ج١٥، ٣٤٦.

المبحث الثاني: «المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ودراساته القرآنيّة»

المطلب الأوّل: «دراسات بلاشير للقرآن الكريم: الاتجاهات، الأساليب، العقبات، المناهج، الخصائص، المآخذ»

يُعد المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» أحد الشخصيّات الاستشراقيّة المعاصرة التي أسهمت بشكل كبير في الدراسات العربيّة والإسلاميّة وفي مجال الدراسات القرآنيّة في مقدمةٍ موسعةٍ كتبها لترجمة القرآن باللغة الفرنسيّة، وقد ألّف أبحاثًا مفصّلةً حول تأريخ القرآن وعلومه، ومن أهم المواضيع التي تطرّق لها كان موضوع «ترتيب الآيات والسور بحسب نزولها»، وغيرها من الآراء والفرضيّات التي استخدمها غيره من المستشرقين في الدراسات الإسلاميّة، وكذلك في الدراسات القرآنيّة على نحو الخصوص وسنتطرق إليها بالتفصيل في هذا المبحث.

المقصد الأوّل: اتجاهات بلاشير في دراساته القرآنيّة: ثمّة اتجاهان حول اهتمام المستشرق ريجيس بلاشير بالقرآن الكريم:

الاتجاه الأوّل: اهتم بالدراسات التأريخية النقدية: وانتهى إلى النتيجة بتأثر القرآن الكريم بِنتاج البيئة اليهوديّة والمسيحيّة، ويتجلّى هذا الاتجاه بوضوح عندما أراد أن يقدّم ترجمة فيلولوجية تعيد بناء الدلالات التأريخية للغة النص القديمة دون إسقاط للمقابلات الأجنبية عليها، وهي مقابلات قلّما تتوافق مع السمات الدلالية للغة العربيّة، وهذا مما جهد بلاشير إلى بيانه (فكان من نتائج منهجه الفيلولوجي إدماج تعليقات وتحليلات وإحالات علمية وكأنها تفسير للقرآن)، كما كان بلاشير يذكر سياقاتها الدلالية بالاعتماد على بعض الكتب والمؤلّفات من التراث الإسلامي وبعض

ما قدّمه المستشرقون، وبالأخص ما قدّمه المستشرق الألماني «ثيودور نولدكه»[١].

الاتجاه الثاني: الذي دعا فيه إلى إخضاع النص القرآني لمناهج العلوم الإنسانية: لأنه كان يشعر بتخلّف المناهج التي سبقته والتي طبّقت على النص القرآني؛ لذا جاءت ترجمته للقرآن الكريم ترجمة تراكمية أي: «إنه استخدم كل التوضيحات والشروحات التي اشتملت عليها المفردة»[٢]، وبذلك فإنه أراد لترجمته ان تستوعب كل هذا الكم الهائل من المعلومات الحاصلة في سبيل التقدم العلمي في مجال الإنسانيات وتوظيفها في فهم القرآن الكريم[٣].

ونتيجةً لاتّباعه لهذين الاتجاهين، فقد انعكس هذا الأمر على الدراسات القرآنيّة التي قدّمها، فجاءت ترجمته وأبحاثه القرآنيّة بمعانٍ وآراء متعددة متناقضة بسبب قراءته للتراث الإسلامي بالأسلوب نفسه والمنهج والغربي[٤].

المقصد الثاني: الأساليب التي انطلق منها بلاشير في دراسته للنص القرآني

أوّلًا: أسلوب التشكيك بالوقائع التأريخية: أي إثارة الشكوك في كل ما يتعلق بالقرآن وعلى نحو الخصوص القضايا المتعلقة بتأريخ القرآن وعلومه، ومنها تشكيكه في أصل كلمة القرآن، وتشكيكه في روايات جمع القرآن الكريم وتدوينه، وتشكيكه في الترتيب التوقيفي للسور القرآنيّة، حيث ادّعى إنها من اجتهادات الصحابة بعد وفاة النبي، وكانت الدوافع من ذلك الأمر سياسية وشخصية[٥].

ثانيًا: أسلوب إسقاط الواقع على الحوادث التأريخية: وتفسير الحوادث وفقًا لذلك

---

[١]- ومثال على ذلك فإن كلمة «رب» تحمل في المعنى الفصيح معنى «التربية والنماء والكثرة»، في حين أن مقابلها في اللغة الفرنسيّة يقتصر على معاني «السيادة والهيمنة». SEIJNEUR أو في اللغة الإنكليزية LORD.
انظر: رجب، عبد الرزاق أحمد، الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين، ص٢٦.

[٢]- على سبيل المثال عند ترجمته لكلمة «كوثر»، فذكر أن في اللغة العربيّة لها أكثر من «١٥» معنى، كما ذهب إلى أن التطورات الجوهرية التي حصلت في فهم الكلمات بفضل علم اللغات المقارن ومكتسبات الألسنية التأريخية، انظر: هينة، سامية خضرة، الاستشراق الفرنسي ودراسته للقرآن الكريم -الاتجاه والمنهج-، ص٣٢.

[٣]- هرماس، عبد الرزاق، دعوى فهم القرآن الكريم في ضوء مناهج العلوم الإنسانية- منطلقاتها، حقيقتها، وآفاقها، ص١٧.

[٤]- المطوري، محمّد سعدون، الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية، ص٢١١-٢١٢.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٥.

الواقع، وبالتالي فإنه أخضع النص القرآني إلى آرائه ومخيّلاته وانطباعاته، ومثال على ذلك عندما صرّح في كتابه القرآن عن تأثير انطباعات الجاهلية و(أثرها الواضح) في القرآن الكريم، كذلك تصريحه بتأثير الديانتين اليهوديّة والمسيحية فيه[١].

ثالثًا: الأسلوب الانتقائي: ويتمثّل بتوظيفه للروايات والمصادر التي تعتبر أحادية في الفهم للقرآن الكريم وإهماله لبعضها، حيث يلاحظ على بلاشِير أثناء تفسيره لبعض الحوادث التأريخية فيما يتعلق بالقرآن الكريم إهماله للمصادر الشيعية ومصادر إسلامية أخرى، وخصوصًا فيما يتعلّق بقضية جمع القرآن الكريم؛ إذ استند إلى الرأي المشهور عند الجمهور والتي رُويت في كتبهم الحديثيّة[٢].

رابعًا: عدم اعتماده على المصادر الإسلاميّة القديمة والمعتمدة والمُنقّحة: وانما اعتمد على كتابات من سبقه من المستشرقين، وخاصة «نولدكه» والذي عدهُ بلاشير مصدرًا مهمًّا لمعلوماته؛ مما جعل أغلب دراساته المتعلّقة بالنص القرآني متّسمة بالتقليد والنقص والتشويه والبعد عن المنهج العلمي[٣].

خامسًا: من أكثر الأساليب التي يمكن ملاحظتها في أغلب دراساته القرآنيّة هو أسلوب «التأثير والتأثّر»، والذي يُقصد به: نسبته لبعض النصوص القرآنيّة إلى الكتب المقدسة التوراة والإنجيل، أو نسبتها إلى أصول يونانية أو رومانية ومنشأ هذا الأسلوب هو تأثّره بأقوال بعض المستشرقين ممن سبقوه من أصحاب الثقافة والنزعة المسيحية، ومحاولة فرض تبعية القرآن الكريم ونصوصه للمسيحية، ومن ذلك تشبيهه القصص القرآنيّة الواردة في سورة البقرة بالأسطورة اليونانية[٤].

المقصد الثالث: من المآخذ على دراسات بلاشِير القرآنيّة: لا تخلو كتابات أي مؤلّف مهما بلغ من المعرفة والعلمية من المآخذ، سيما إذا كان هذا المؤلّف هو مستشرق أجنبي وأعجمي وكانت دراساته التي قدّمها في أقدس المقدسات وهو

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٠.

[٢]- الصنهاجي، أنس، القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة الفرنسيّة -مناولة بلاشير أنموذجًا-، ص٣٠.

[٣]- م.ن، ص٣٣.

[٤]- العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، ص٢٨.

القرآن الكريم، ومن أهمّ تلك المآخذ على الدراسات القرآنيّة التي قدمها بلاشير[١]:

١. درس بلاشِير الدراسات الإسلاميّة عمومًا والقرآنيّة خصوصًا كوقائع تأريخية، وتجاهل البعد الغيبي والديني في تلك الوقائع، إذ لا يمكن إخضاع النص القرآني للمنهج النقدي نفسه الذي تحكمه معاير عقلية، وهذه النقطة هي من أوّل وأهم المآخذ التي لُوحظِت في دراسات بلاشِير القرآنيّة، وبسببها وقع في أخطاء غير منهجية[٢].

٢. حاول بلاشير في كتابه «مدخل إلى القرآن» أن يُثير بعض الشكوك حول كتابة القرآن في المرحلة الأولى من نزوله، ولا ينفي أن يكون « النص الأصلي -بحسب تعبيره- «قد أُدخلت عليه بعض الزيادات الطفيفة في العهود المتأخرة»[٣].

٣. أشار في أكثر من موضع في كتابه «القرآن» إلى التشابه بين القصص القرآني والقصص اليهودي والمسيحي، مؤكّدًا أن التأثير المسيحي واضح في السور المكية الأولى.

٤. لم يخرج بلاشير في كتاباته وخصوصًا فيما يتعلق بتأريخ القرآن الكريم وترتيب الآيات والسور «خارج نطاق التأثّر بآراء من سبقه من المستشرقين وعلى نحو الخصوص نولدكه»، فقد سايره واتّفق معه في الكثير من آرائه وتحليلاته[٤].

٥. تطبيقه الفيلولوجيا على النص القرآني: حيث طبق المنهج الفيلولوجي في كتابه «القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره»، وكتابه الآخر «تأريخ الأدب العربي» والذي صرّح فيه بأن الفيلولوجيا تعين في اكتساب معالم القرآن الذي يمثّل انعكاسًا لسيرة النبي محمّد صلى الله عليه وآله[٥].

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

[٢]- بن عامر، محي الدين، القراءة التأريخية ومقوّماتها التأويلية، عند المستشرق بلاشير، ص٦.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٦.

[٤]- هرماس، عبد الرزاق، دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية والغربية، ص١٠-١١.

[٥]- وقد صرّح بلاشير: بأنه لم يكن بإمكان المستشرقين المهتمّين بالدراسات القرآنيّة أن يطبّقوا مثل هذه المناهج على النص القرآني لصعوبة هذه الاتجاهات النقدية المتخصصة، وحاجة المتخصّص فيها إلى التأهّل في عدد من العلوم منها اللغات والآداب السامية ومعرفة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

٦. ومن أهم المآخذ على دراسات بلاشير القرآنيّة العجز عن تمثّل اللغة والثقافة الإسلاميّة: فالمستشرق الأجنبي الأعجمي لم يستطع استيعاب اللسان العربي، ولا تَمَثُّلهُ، ولا تمثّل ثقافة الناطقين به، كما لم يستطع تمثّل الثقافة الإسلاميّة ومميزاتها، وخصوصًا وهو يدرسها بعقله وفهمه الأعجمي، بالإضافة إلى ابتعاده عن التخصّص في البحث، إذ إنه درس القرآن الكريم بنفس المنظور الذي درس فيه أي كتاب أدبي، وبنفس منهجه الذي اتّبعه في دراساته الأدبيّة[١].

٧. يُلاحظ أن لديه جرأة كبيرة في اقتحام المشكلات وطرحها بطريقة يوهم فيها الباحث أنه صاحب المنهج الموضوعي والباحث عن الدليل، وهذا يتنافى مع الشروط والأدوات التي ينبغي توفّرها لدى الباحث الذي يشتغل بالمجال القرآني[٢].

المقصد الرابع: المناهج التي اتّبعها بلاشير في دراساته القرآنيّة: تُقسم المناهج التي اتّبعها بلاشير في دراساته للقرآن الكريم إلى قسمين:

أ. مناهج عامة: وهي التي يتّبعها أغلب المستشرقين ممن خصّصوا جزءًا من دراساتهم أو كانت أغلب بحوثهم في مجال الدراسات القرآنيّة كالمنهج الإسقاطي، منهج التأثير والتأثّر، منهج النفي وغيره[٣].

ب. المناهج الخاصة: هناك مناهج خاصة للبحث في الدراسات القرآنيّة اتّبعها بلاشير كان بعضها تقليدًا للمستشرق الألماني ثيودور نولدكه، «كالمنهج التأريخي»، ودراسة القرآن الكريم دراسة تأريخية، وصارت هذه المناهج من بعده مسارًا لدراسة العديد من الباحثين الغربيين والمستشرقين والباحثين العرب المتأثّرين بهم، أمثال محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيره، حيث ذهبوا إلى القول بضرورة تطبيق مثل هذه المناهج على القرآن الكريم مثل المنهج التأريخي والمنهج الفيلولوجي[٤].

---

[١]- باعثمان، صلاح بن سالم بن سعيد، مناهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة، ص٨-٩.

[٢]- م.ن، ص١١.

[٣]- العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، ص٣٣.

[٤]- الهرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، ص٨٨.

الملحظ الأوّل: المناهج العامة التي اتّبعها بلاشير في دراساته القرآنيّة

أوّلًا: المنهج التشكيكي: ذهب المستشرق ريجيس بلاشير إلى عدم الثقة بصحة روايات الجمع والتدوين للنص القرآني، وهذا ما دفعه إلى التشكيك في صحة الترتيب للآيات والسور، وإن أكثر ما قدّمه بلاشير من أطاريح وآراء قائم على منهج الشّك، وأسلوب الاحتمال لا يقوم على أحكام جازمة، فهو يحلّل من غير تثبت، ويستنتج بلا بيّنة، وكأنه يفكّك في قطعة تأريخية عريقة تنتمي لحضارة مندثرة قبل آلاف السنين، متذرّعًا في ذلك بكلمات: «أو»، «يبدو»، «ربمّا»، «ويمكن أن»، وغيرها من أساليب التشكيك التخمينية، الدالة على التقدير والافتراض[١].

من ذلك ما قاله عن نشأة التدوين: «ويبدو أن فكرة تدوين مقاطع الوحي المهمة التي نزلت في السنوات السالفة على مواد خشنة من الجلود واللخاف لم تنشأ إلّا بعد إقامة محمّد في المدينة، على أن هذه الحاجة إلى التدوين لم تظهر فيما يبدو إلّا بين الحين والآخر، وربما كانت تنشأ عن تحمّس شخصيّ لبعض النصوص التي تشتمل على أدعية أو أحكام شرعية كانوا يرونها مهمة»[٢].

ثانيًا: المنهج الانتقائي: في إطار البحث عند بلاشير يتضح أن المنهج المتبع في انتقاء المصادر المعيْنة على بحث الموضوعات المرتبطة بالمجال القرآني يتنوّع ويختلف تبعًا لطبيعة الموضوعات المطروقة من جهة، ولمدى موضوعية هذا المستشرق وأمانته العلمية أو حياده على الأقل في توظيف تلك المصادر والنقل عنها من جهة ثانية[٣].

ومن المواطن التي لُوحظ فيها اتّباع بلاشير للمنهج الانتقائي في دراساته القرآنيّة:

١. اعتماده على عدد معين ومحدود من مصنّفات علوم القرآن دون غيرها، فاقتصر على دراسة تفاسير محددة مثل (الطبري – الزمخشري - ابن عربي)، ولم

---

[١]- مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، م.س، ص٨٩.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٥.

[٣]- الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص٢٤.

يسلك المنهج الاستقرائي والاستقصائي في بيان مذاهب التفسير كلها[١].

٢. وتتمثّل الانتقائيّة لدى بلاشِير في استعماله المصادر الإسلاميّة؛ إذ نجده يركّز على بعض الكتب التأريخيّة أو الأدبيّة أو الفهارس، في حين يهمل المصادر القرآنيّة المعتمدة -إلّا ما ندر- كاعتماده على الفهرست لابن النديم، والمروج للمسعودي، وغيرها من الكتب التي تنقل الروايات الضعيفة والمنقطعة، ومع الانتقائية في استعمال المصادر، وإغفاله أو عدم دقّته في ضبط المصادر التي اعتمد عليها في بحوثه حتى إن «مترجم كتابه «القرآن» رضا سعادة» اشتكى في المقدمة من عدم الدقّة في تحديد المراجع التي أخذ منها، باعتبارها أكبر الصعوبات التي توقّف عندها، من ذلك قوله حول جمع القرآن الكريم: «وأكثر ما يمكننا هو الاستناد إلى تصريح شهير لصاحب الفهرست العراقي ابن النديم المتوفى بعد سنة ٩٧٧م الذي يؤكّد أنه رأى في الكوفة مصحفين قديمين يحويان نصوصًا ظاهرة الاختلاف في تنظيمها، وعناوين فصولها، وعدد آياتها مع مصحف عثمان القانوني» ثم ينتهي إلى القول: «هذه الشهادة قيّمة بالتأكيد»[٢].

٣. الانتقاء في الروايات الضعيفة والمنقطعة من مصادر علوم القرآن: ومن ذلك اعتماده على الروايات غير الثابتة والشاذة عند ترجمته لمعاني سورة النجم، بإضافة (وإنها الغرانيق العلى وإن شفاعتهنَّ لترتجى)[٣].

٤. الاعتماد على دراسات المستشرقين السابقين في المجال القرآني: حيث اعتمد بلاشِير على دراسات من سبقه من المستشرقين في الحقل القرآني، وصرّح بذكر أسماء العديد منهم، وكان في مقدمة القائمة هي دراسات المستشرق الألماني «ثيودور نولدكه»، وهو شديد التأثّر به كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

---

[١]- انظر: فتح الله محمّد، الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم -دراسة لترجمتي جاك بيرك وريجيس بلاشير- لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، ص١٧٩.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٦.

[٣]- فقد جعل هاتين الجملتين آيتين في القرآن الكريم عند تعليقه في الصفحة نفسها على قوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم: ١٤) حيث اعتمد على القراءات الشاذّة، انظر: محمّد، فتح الله، الترجمات الاستشراقيَّة للقَرآنَ الكريم، ص١٨٣.

ثالثًا: منهج النفي: ومن الأساليب التي اتّبعها بلاشير أسلوب النفي، فهو نفى أن يكون لفظ «القرآن» اسمًا له، ومن ذلك قوله: «وفي وقت قريب من نهاية دعوة محمّد فقط، أمكن لكلمة (قرآن) أن تأخذ المعنى العام للكتاب المقدس بحسب المفهوم الذي نعرفه نح،ن وقد أعطينا لكلمة (قرآن) هذا المعنى بطريقة مغايرة للعقيدة؛ لأن الكتاب المقدس يقابل لفظة «كتاب» في العربيّة، التي تعني تمامًا النص المكتوب»[١].

رابعًا: المنهج الافتراضي: إن أوضح بحث قرآني اتّبع فيه بلاشير هذا المنهج هو ما تعلّق بترتيب الآيات والسور في القرآن، ويتجلّى هذا المنهج بوضوح عندما يتوقف عند بعض الآيات ويصرّح بأنها غير متناسبة فيما بينها من حيث الموضوع أو من حيث الترتيب، أو أننا نقرأ القرآن معكوسًا -بحسب تعبيره-؛ ولذلك اقترح ترتيبًا زمنيًا لترتيب القرآن عمل عليه فترة، ومن ثم أرجع ترتيب ترجمته للسور إلى ترتيب المصحف العثماني[٢]، كذلك من الأمثلة على الافتراضية التي اتبعها في دراساته القرآنيّة أنّنا نجده يصف سورة الإخلاص «بأنها ذات ست آيات وليست أربع»[٣].

خامسًا: منهج الأثر والتأثّر: هذا المنهج ظاهر في ثنايا كتابه، حيث يردّ القرآن إلى مصادر يهودية ونصرانية وسريانية وآرامية وغيرها، ومن ثمّ يخليه من أصالته وألوهيته[٤]، ومن ذلك قوله عن الترتيب الهبوطي في الطول للسور أنه: «يبدو مطابقًا لبعض العادات الخاصة بالساميين»، ويدّعي أن سورة الفاتحة «تتخذ في العبادة دورًا

---

[١]- تأثّر بهذا الرأي الكثير من الحداثيين العرب، وخصوصًا محمّد أركون في كتابه «قراءات في القرآن»، حيث كرر لأكثر من مرة بأن لفظ القرآن لم يكن اسمًا للقرآن في عهد النبيﷺ؛ إذ لم يكن هذا الاسم معروفًا في عهد النبي، ولم يكن وقتئذ القرآن مجموعًا في مصحف واحد، بل كان متفرقًا في صحف متفرقة، وإنما عرف القرآن هذه التسمية من بعد جمعه من قبل اللجنة التي تم اختيارها من قبل عثمان، وانتهى أركون إلَى القول بأن كلمة «كتاب» تحمل معاني الوحي الذي نزل على النبيﷺ «أي القرآن الشفوي »، أمّا لفظة القرآن، فإنها تحمل معنى القرآن المكتوب والمدوّن بعد نقله من الشفوي إلى مدوّنة رسمية مغلقة مثل ما قال من قبله بلاشير، وذهب هشام جعيط أيضًا إلى نفس الرأي، ويتكفل البحث توضيح تلك الآراء أكثر في الفصل الثالث من الدراسة. (بلاشير، القرآن، ص٢٣.)

[٢]- الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم -دراسة لترجمتي جاك بيرك وريجيس بلاشير- لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، م.س، ص١٧٥.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٥.

[٤]- م.ن، ص١٩.

مماثلاً لفاتحة [أبانا الذي في السماوات] في التعبّد المسيحي»[١]، ولم يتوقف عند المصادر الدينية التي تحظى بالقداسة، بل إنه غاص في الطلاسم والسحر ليجعلها «مادة مؤثّرة وكائنة في التركيب القرآني المقلد لبعض السور القصيرة جدًّا، هي في مجملها أدعية، لا بل أقوال في السحر»[٢].

الملحظ الثاني: المناهج الخاصة التي اتّبعها بلاشير في دراساته القرآنيّة هي:

أوّلًا: المنهج التأريخي

أ. تعريفه: يعرف الباحثون منهج البحث التأريخي أنه: المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التأريخية بقدر المستطاع، ويقدّمها إلى المختصّين بخاصة وإلى القرّاء بعامّة، وهذه المراحل تتمثّل في اختيار موضوع البحث وجمع الأصول والمصادر، وإثبات صحّتها، وتحرّي نصوص الأصول وتحديد العلاقة بينها، ونقدها نقدًا علميًا، وإثبات الحقائق التأريخية، وتعليلها، وإنشاء صيغة تأريخية لعرضها»[٣].

ومما لا يخفى أن بلاشير ينحاز للمنهج التأريخي-النقدي الألماني المتبع في إنتاجه الاستشراقي والمتمثل في ترجمته للقرآن الأولى، وفي هذا السياق يضيف قائلاً: «الترجمة المعروضة هنا لا تتبع ترتيب السور المتلقى في النسخة الإسلاميّة المقنّنة (فولجل أو النسخة العثمانية)، ولكن استندت على العموم على الترتيب المقترح من طرف نولدكه وشفالي»[٤]، وهكذا سار بلاشير في نهج نولدكه الذي كان بالنسبة له منارة تقوده إلى الأمام[٥].

ب. المنهج التأريخي في الدراسات القرآنيّة لدى بلاشِير: ذهب بعض الباحثين إلى أن المنهج التأريخي الذي طبّقه بلاشير في دراساته وأعماله إذا كان ممكنًا في التعامل مع الأعمال الأدبية أو ممّا لا يستثير حفيظة، فإنه بالنسبة إلى القرآن يصطدم بعدد وافر من الصعوبات[٦].

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٣.

[٢]- م.ن، ص٤٤.

[٣]- حسن، عثمان، منهج البحث التأريخي، ص٢٠.

[4]- Régis Blachère, Le Coran, P4.

[٥]- يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ص١٥.

[٦]- حيثُ إنه يؤدي إلى مآلات عديدة، ومنها القول بالتأريخية هو بشرية القرآن ونفي مصدريته الإلهية وكونه خاضعًا

كما إن هذا الاهتمام من قِبل بلاشير في دراسة القرآن الكريم تاريخيًّا يكشف عن أمرين:

أوّلهما: أن فهم القرآن الكريم في ضوء علاقته بالوسط الذي نزل فيه، أو بحسب «أسباب النزول»، وبشخصية متلقي الرسالة والظروف التي مرّت بها دعوته، ويُفهم من ذلك أن القرآن نص زمني مرتبط بسياق تأريخي معين، ولا يخفى ما لهذا الأمر من مخالفة ومساس بقدسية القرآن الكريم؛ لذلك فإن القراءة التأريخية اعتبرها الكثير من العلماء الإسلاميين من أخطر القراءات مساسًا بقدسية النص القرآني[١].

والثاني: أن المؤرّخ أو الذي يدرس القرآن تأريخيًا لا يمكن له أن يتعامل مع القرآن دون أن يفحص في ضوء التتابع التأريخي لنزول أياته وسوره وربط ذلك كله بالسياق الذي نزلت فيه، فمن شروط المنهج التأريخي إخضاع موضوع الدراسة في الوسط الذي ظهر فيه.

ثانيًا: المنهج الفيلولوجي في دراسة النص القرآني

أ. تعريفه: المنهج الفيلولوجي: «هو منهج يدرس النصوص من أجل البحث عن جذورها وأصولها المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة، سواء أكان في اللغة الواحدة أم في اللغات المتعددة، ويقوم هذا المنهج بدراسة النصوص اللغوية دراسة تأريخية مُقارنة»[٢].

وطبق ريجيس بلاشير المنهج الفيلولوجي في دراساته القرآنيّة في كتابه القرآن

ومرتبطًا بظروف الزمان والمكان، وأنه لا يصلح إلّا للبيئة التي نزل فيه ليس إلا، وأنه موجه فقط لأهل ذلك الزمان دون غيرهم، انظر: بن عمار، محيي الدين، القراءة التأريخية ومقوماتها التأويلية عند المستشرق بلاشير، ص٢٠.

[١]- وقد أثارت كتابات بلاشير في دراساته القرآنيّة وإخضاع القرآن الكريم إلى المنهج التأريخي ردود أفعال لدى القراء العرب والمسلمين، وتأثر الكثير من الحداثيين العرب بالمناهج الخاصة التي اتّبعها وأخضع النص القرآني لها وسيتطرق إلى هذا الموضوع على نحو التفصيل في الفصل الثالث من الدراسة بتوفيقه تعالى وعونه، كما أن ترتيب سور القرآن ترتيبًا تاريخيًا بحسب الوقائع والأحداث -على حسب تعبيره- كان قد سبقه إليه نولدكه، لكن بلاشير عدل عن ترتيبه التأريخي للقرآن وسوره في طبعة سنة ١٩٥٧، وأخذ بترتيب المصحف العثماني: العلوي، جعفر، الاستشراق والعبور إلى التأريخانية، ص١٠٢.

[٢]- لفهمها والاستعانة بها في دراسة الفروع الأخرى التي يبحث فيها علم اللغة، كما يعنى بدراسة الآثار العلمية والمخطوطات القديمة بغية إعادة تركيب معرفة جديدة من خلالها، انظر: سباع، محمّد، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص٤٣-٤٨.

وترجمته؛ إذ حاول دراسة القرآن الكريم على أنه نِتاج تأريخي وليس وحيًا إلهيًا، واستخدم بلاشير لذلك المنهج الفيلولوجي ممزوجًا مع المنهج التأريخي لدراسة القرآن لغرض إقامة رابطة بين النص والحدث التأريخي، حيث يرى أن القرآن مكون من ألفاظ ومفردات (إذا قام بإرجاعها إلى أصولها مقارنة باللغات السامية بعد وضع النصوص ضمن سياقها التأريخي) فيمكن عندها -وبحسب رأيه- فهم النص القرآني بأكبر قدر ممكن من الوضوح[١]، أراد بذلك توثيق النص القرآني وربطه بمناخه العام[٢].

ب. تطبيق بلاشير المنهج الفيلولوجي في دراساته القرآنيّة: يُعدّ بلاشير من أكثر المستشرقين الذين صرّحوا «أنّ فقه اللغة «الفِيلُولُوجِيا» هي ممّا يُعين على اكتشاف معالم القرآن الذي يمثل انعكاسًا لسيرة النبي»[٣]، كما أن تأثره بالفِيلُولُوجِيا يظهر واضحًا حول ما عَنْوَنَ له في كتابه (تأريخ الأدب العربي) تحت عنوان: (تكوين النص القرآني)، وتحت عنوان (حاضر القرآن وقضايا مرتبطة به)[٤] حيث ادّعى فيه: «إنّ النص القرآني، في حاضره (أي النص المنتشر المعتقد به لدى المسلمين) لهو نتيجة إعداد بدأ في حياة محمّد، ثم استمرّ ذلك الإعداد بعد وفاته على يد الخلفاء، ثم الفقهاء والمفسّرين طوال قرنين تقريبًا، وإنّ الظروف التي اكتنفت تكوين النص القرآني لهي غاية في الغرابة، وعلى الرغم من الرسالة التي بلّغها النبي للمسلمين، والتي تتّخذ ذاتها صفة الوحي ذي المصدر الإلهي، فهي لم تحظ في كلها المتكامل على أنها كتاب مقدّس في حياة الرسول»[٥].

---

[١]- سباع، محمّد، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص٥٠.

[٢]- وتركزت بحوثه حول القرآن في ثلاثة أمور:

١. بحثه عن مصادر للقرآن في مواريث البيئة العربيّة واليهوديّة والنصرانيّة والأمم الأخرى التي اختلط بها العرب.

٢. أكّد على أن القرآن هو تأليف النبي ﷺ وفي تدوين القرآن ركز على أن التدوين قد تم على هيئته الحالية استنادًا إلى ما خلّفه كُتّاب النبي ﷺ من نصوص، وإلى ما احتفظت به ذاكرة الصحابة الذين اختلفوا فيما بينهم.

٣. بحثه في أن ترتيب السور الحالي في المصحف العثماني مختلف عما خلّفه النبي ﷺ لأصحابه، وربما اختلف أيضًا ترتيب الآيات في بعض السور، انظر: العلوي، جعفر، الاستشراق والعبور إلى التأريخانية، ص٢١-٢٢.

[٣]-القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٥.

[٤]- م.ن، ص٢٦.

[٥]- بلاشير، ريجيس، تأريخ الأدب العربي، ص٣٦.

وقد أبدى بلاشير إعجابًا منقطع النظير بالدراسة الفيلولوجية النقدية التي قام بها نولدكه للسور القرآنيّة بعد أنّ انتقد المحاولات التي سبقت نولدكه بقوله: «المحاولات الأولى قد عملت بسرعة على الكشف عن استحالة التوصّل إلى إعادة ترتيب النص وهو على حالته الراهنة ترتيبًا دقيقًا وبموضوعيّة تامّة»[١].

المطلب الثاني: دراسات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير لتأريخ القرآن وعلومه

ركّز الاستشراق الفرنسي في بداياته على تفهّم النص القرآني ترجمةً ودراسةً وتحليلاً نقديًا[٢]، وتندرج أعمال المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير المتخصّص في مجال الدراسات الأدبية والإسلاميّة النقدية ضمن أشهر وأهم ما قدّمته المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في الدراسات القرآنيّة، إذ إنه درس القرآن الكريم بمنهج تأريخي-نقدي، بعد أن بدأ مسيرته برسالة الدكتوراه عن أبي الطيّب المتنبّي، وقفّاها بتأريخ كامل للأدب العربي في ثلاثة أجزاء، بالإضافة إلى دراسته للعربية الفُصْحى[٣] (كما تقدم في المبحث الأول من هذا الفصل)، لكنه صبّ كل اهتمامه بعد ذلك في مجال الدراسات القرآنيّة في مجاليَ الترجمة والنقد[٤].

المقصد الأوّل: المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير ومشروعه الترجمي

سعى بلاشير من خلال إعداده لهذه الترجمة أن يُقدم للقُراء من الفرنسيين خصوصًا، ولغيرهم من غير الناطقين بالعربيّة -بحسب تعبيره- عمومًا، معالم التغيرات التي ستطرأ على لغته القومية عند الترجمة، وبحسب ما يرى فإنه طوّع لغته القومية للنص القرآني، وبناءً على ذلك كانت ترجمته هذه تتصف ببعض الخصائص كما واجهت بعض العقبات والمعوقات كما إنها اشتملت على بعض المآخذ.

---

[١]- محمّد جواد، جمع القرآن الكريم من وجهة نظر بلاشير.

[٢]- عبد العال، اسماعيل، المستشرقون والقرآن، ص٢٤.

[٣]- م.ن، ص٢٤.

[٤]- م.ن، ص٢٦.

الملحظ الأوّل: خصائص ترجمة بلاشير لمعاني القرآن الكريم: تميّزت ترجمة بلاشير التي أعدها للقرآن الكريم ببعض الخصائص ميزتها عن باقي الترجمات الاستشراقيّة أهمها:

١. الاستفادة من الترجمات الأوروبية السابقة عليها وإلى زمانه - أي أنها شكّلت ما يشبه التراث الترجمي.

٢. كانت ترجمته للقرآن الكريم «ترجمة فيلولوجية» بمعنى أنها تعيد بناء الدلالات التأريخية للغة النص القديمة دون الاكتراث لعملية الإسقاط للمقابلات الأجنبية عليها[١].

٣. جاءت ترجمته في منتصف القرن العشرين وبذلك فإنها تُعد ترجمة معاصرة[٢].

٤. ساعده في إعداد هذه الترجمة مُختَصّون، وفي هذا المضمار يقول: «أشكر من أراد مساعدتي من أجل مراجعة ترجمتي»[٣].

٥. كان بلاشير مستعربًا من الدرجة الأولى، حيث أنه تربىّ وعاش في مناخ عربي إسلامي في المغرب العربي، ثم درس في جامعة الجزائر، فأتقن اللغة العربيّة، وشكلت له بابًا لدخول الشرق الإسلامي[٤].

الملحظ الثاني: معوقات ترجمة بلاشير للقرآن الكريم: لا تخلو أي ترجمة للقرآن الكريم من معوقات[٥] ومن أهمها:

١. على الرغم من كون بلاشير مستعربًا من الدرجة الأولى كما أسلفنا سابقًا، ولكن

---

[١]- وهو يقول في هذا الخصوص: «جعلت ترجمتي هذه نزيهة لكل مقتضيات الفيلولوجية»، انظر: الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي في الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، ص٣٤.

[٢]- م.ن، ص٣٥.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

[٤]- ريجيس بلاشير، م.س، ص١٩.

[٥]- لا لشيء ولكن كما عبرَ محمود المقداد: «بأن ترجمة القرآن ونقله إلى لغة أخرى، فإنها من أصعب الصعوبات، كما أنّه لا توجد ترجمة قريبة إلى روح النص الاصلي، فإنا نستبعد ذلك عن أي ترجمة للقرآن الكريم استبعادا مطلقًا، لاستحالة المقارنة فضلاً عن المطابقة»، انظر: المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص٤٩.

مهما يكن من أمر فإن معرفته باللغة العربيّة لم تكن كافية لكي يتوصّل إلى المعرفة الدقيقة لمعاني القرآن؛ لأن المستشرقين مهما بلغوا من معرفتهم للغة الغربية فإنهم لم يتمكّنوا من فقه مدارك القرآن وفهم لغته ومواطن الإعجاز والبلاغة فيه[١].

٢. إن من أكثر الصعوبات التي واجهها بلاشير هي كون اللغتين «العربيّة والفرنسيّة» من عائلتين لغويتين مختلفتين تمامًا وهذا ما أعاقه كثيراً إذ لا يمكنه إجبار إحدى اللغتين على تحمّل وتقبل معنى اللغة الأخرى؛ لأن لكل لغة نظامها المعرفي والنحوي والصرفي والتركيبي[٢]، وبالتالي نجده قد ابتعد كثيرًا عن روح النص وظاهر معناه وحمّل النص ما لم يحتمل من معنى، من ذلك قوله: «وجب علينا أن نضيف تصويبات للإرضاء والوضوح»[٣].

الملحظ الثالث: مآخذ ترجمة بلاشير للقرآن الكريم: احتوت ترجمة بلاشير للقرآن الكريم العديد من المؤخذات منها:

١. رتّب «بلاشير» سور القرآن الكريم وترجم معانيه في الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ وفق نزولها، وذلك بقصد تفسير التشريع على ضوء الوقائع التأريخية، وأصبح القرآن وفق هذا الترتيب ١١٦ سورة بدلاً من ١١٤ إذ قسّم سورتي العلق والمدثر إلى أربع سور، وهو ما لا يعرفه المسلمون ولا يقبله أحد منهم ولا يعتدّون به[٤].

٢. كان بلاشير يستهل دائمًا في مقدمة كل سورة بذكر مصدر اسمها وآراء المفسرين المسلمين وغير المسلمين، لكنه في أغلب الأحيان يرجّح آراء غير المسلمين[٥]، وقد يقحم معلومات أُخر عن السورة والآية ويترجم بعضها مرتين أو أكثر[٦].

---

[١]- المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ص٥٢.

[٢]- الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي في الظاهرة الاستشراقيّة وأثرها في الدراسات الإسلاميّة، ص٣٤٩.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٨٤.

[٤]- ريجيس بلاشير ومنهجه في ترجمة معاني القرآن، م.س، ص٢٦.

[٥]- م.ن، ص٢٩.

[٦]- وإذا رأى أن للآية أكثر من معنى يضع في ترجمته رقمين للآية: الرقم الأول هو رقمها حسب طبعة «فلوجل»، وهو

٣. ادّعى أنه اعتمد على أربعة تفاسير وهي: الطبري، والبيضاوي، والنسفي، والرازي، ولكن عند قراءة ترجمته، يلاحظ أنه يرجح دائمًا آراء المستشرقين بعد ذكره لما جاء في هذه الكتب[١].

٤. ادّعى أن بعض الآيات إلحاقية نزلت متأخرة عن الآية السابقة لها، ويشير إلى هذه الآيات التي يراها متأخرة بطباعتها بطريقة خاصة مختلفة تميزها عن الآيات الأُخرى[٢].

المقصد الثاني: دراسات ريجيس بلاشير وآراؤه حول تأريخ القرآن وعلومه: ذكر بلاشير في كتابه «القرآن نزوله، ترجمته»، مجموعة من الأقوال والآراء والتي شكّلت فيما بعد حصيلة أفكاره ودراسته للقرآن الكريم وفقًا للمناهج التي اتبعها واتخذها جسرًا للوصول إلى ذلك ومن أهم تلك الدراسات والآراء التي اشتمل عليها كتابه القرآن هو ما قدّمه في مباحث تأريخ القرآن وعلومه.

الملحظ الأوّل: آراء بلاشير في الوحي: تطرقنا إلى آراء بلاشير وأهم ما اشتملت عليه أفكاره في مبحث الوحي عند حديثنا عن دراسته للسيرة النبويّة، ونكتفي بذلك منعًا للإطناب.

الملحظ الثاني: آراء بلاشير في المكي والمدني

أوّلًا: آراء بلاشير في موضوعات المكي ومضامينه: تحدث بلاشير عن المكي وموضوعاته، ومن أهم آرائه في طبيعة المكي:

١. ادعى بلاشير أن الرسولﷺ في السور المكية كان» مترددًا في دعوته مضطربًا

المخالف لما عليه علماء الأمة، والرقم الثاني رقمها حسب طبعة القاهرة، وقد أشار إلى ذلك في «التنبيه الذي كتبه قبل مقدمة ترجمته»، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، مقدمة الترجمة العربيّة، ص١١.

[١]- ريجيس بلاشير ومنهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم، م.س، ص٣٢.

[٢]- وذلك إمّا بطباعتها في الجانب الأيمن من الصفحة أو بطباعتها بحرف مائل ومثال ذلك الآية ١٢٩ في سورة النساء، ويدَّعي في مواضع أن الآيات فيها ناقصة،، كما إنّه عند ترجمته قام بنقل بعض الآيات من أماكنها، المستشرقون والقرآن، م.س، ص٢٦.

في قواه قريبًا إلى اليأس أمام ضخامة رسالته»[١].

٢. ادّعى أنه المسلمين في الفترة المكية اضطروا للاستجابة «لضرورة جمع خمس صلوات في اليوم، فتكون إمّا صلوات، وإما ابتهالات، وإن سورة الفاتحة هي جديرة بالذكر؛ لأنها تتخذ في العبادة دورًا مماثلاً لفاتحة (أبانا الذي في السماوات) في التعبد المسيحي»[٢].

٣. ادعى بلاشير أنّه في الفترة المكية وفي أغلب سور تلك الفترة «كان الخيال ملازمًا للنبيﷺ فيما يتعلق بالتفكير في الآخرة وأحوال يوم القيامة والعذاب والجزاء الأخروي وقيام الساعة[٣].

٤. قسم بلاشير المكي إلى ثلاث مراحل:

أ. المرحلة الأولى: يركّز فيها على الآيات التي تتحدّث عن الأمور الكونية وتوصيف الساعة وأحداث يوم القيامة، وتبتدئ هذه المرحلة في نظر بلاشير «بسورة الكهف وتنتهي بسورة النجم»[٤].

ب. المرحلة الثانية: ركّز فيها على القصص القرآني والتي وصفها بكونها أساطير استفادها القرآن من أحداث الأمم السابقة[٥].

ت. المرحلة الثالثة والأخيرة: عبرّ عنها بأنها امتداد لسور الفترة السابقة، تبدأ هذه المرحلة في نظره من سورة الفاتحة إلى سورة الكهف، ووصف بلاشير هذه الفترة

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٥.

[٢]- م.ن، ص٥٣.

[٣]- وذلك في قوله: «يلازم خياله تصوره للحساب الأخير، إن الساعة قريبة، وإن هلعًا عظيماً سيصيب الآثمين والمؤسرين»، م.ن، ص٤٥.

[٤]- مما يجدر الإشارة إليه: هو أن هذا القول والرأي الذي ذهب إليه بلاشير ليس دقيقًا، إذ إننا إذا بدأنا في عدّ السور وأبتدأنا بالكهف وصولاً إلى سورة النجم، فيكون عدد السور هذه المرحلة ست وثلاثين سورة (ثلاثين منها مكية وست سور مدنية)، فعند طرح السور المدنية، تبقى ثلاثون سورة مكية وليس عددها «٢٢» كما ادعى بلاشير.

[٥]- ولم يحدد بلاشير عدد سور هذه المرحلة، ولكن استنتاجًا لما ذكره من سور المرحلة السابقة لها يبدو أن هذه المرحلة تبتدئ سورها من سورة النجم إلى سورة الناس.

بكونها اتّسمت بالمواعظ[١].

ثانيًا: آراء بلاشير في موضوعات المدني ومضامينه: تحدث بلاشير عن المدني وموضوعاته، ومن أهم آرائه في طبيعة المدني:

١. يرى بلاشير أن السور المدنية لا تحتوي إلاّ على فقرات تلميحية، والتي يتكفّل في شرح وإيضاح هذه الفقرات باستمرار هم المفسرون، وذلك بإيجاد ومضات قرآنية تحتوى على معان مقدرة، حيث يقول: «إن منزلات الوحي التي نقلها محمّد في هذا النسق من الأفكار لا تحتوى دائمًا إلاّ على فقرات تلميحية، أو على توسيعات ذات مضمون وعظي ليست هذه التلميحات سوى ملاحظات ذات مرمى عام»[٢].

٢. يرى أن السور المدنية تحتوي على تناقضات وإن كل ما ورد في هذه السور من تناقض، فهو بحسب رأيه بحاجة إلى أن يخضع للدراسة العلمية المنهجية الموضوعية من أجل الوصول إلى الحقيقة[٣].

٣. يرى بلاشير أن هناك تناقضًا بين مضمون السور المدنية وبين ما ذُكر من الأحداث في السيرة النبويّة للنبيﷺ في كتب السير، ومن ذلك قوله: «فإننا نلاحظ مع ذلك أن الفقرة التلميحية القرآنيّة، وما يقابلها في القصص السيريّ لا يلتقيان على صعيد واحد»[٤].

٤. ادّعى أنه في السور المدنية قد وُصف النبي إبراهيمعليه السلام بكونه ذا أصل يهودي، وهو المؤسس للكعبة، وأن مكة قد حلّت محل أورشليم لتكون قبلة المسلمين في صلاتهم، وهذا ظاهر في قوله: «فالقرآن يلحّ على دور هذا البطرك التوراتي في تأسيس عبادة الكعبة، وقد حلّت مكة منذ ذلك الحين محل أورشليم لتكون

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٢.

[٢]- م.ن، ص٣٣.

[٣]- تاريخ القرآن، م،س، ص٢٥٧.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٢-٧٣.

قبلة المصلين في صلاتهم المفروضة»[١].

٥. أما فيما يتعلّق بعدد السور المدنية ذهب بلاشير إلى أنه في الفترة المدنية وخلال العشر سنوات التي بقي النبيﷺ فيها بلغ عدد السور المدنية «٢٤» سورة مبعثرة وغير منظّمة، وذلك في قوله: «إن المنزلات المتلقّاة خلال سنوات التبشير العشر في المدينة يجب أن يبحث عنها في أربع وعشرين سورة تختلف في طولها، ولهذا السبب فهي جد مبعثرة في المصحف»[٢].

٦. يرى بلاشير أن الرسولﷺ في الفترة المدنية كان يمارس الحكم الديمقراطي، وكان يشعر بأنّه زعيم دولة تحكم باسم الدين ومن قوله: «لا شك أن محمّدًا قد شعر أكثر من مرة كم هو جدير بزعيم أمة المؤمنين، فقد شعر بذلك دون أن يتحوّل عن الصبغة الديمقراطية التي فرضها الجو العام»[٣].

٧. يرى أن هناك بعض السور المدنية ليس فيها ترابط تام بين موضوعاتها، ويمثل لذلك بسورة النور[٤][٥].

ويُرد عليه:

مناقشة الشبهات وردها

الشبهة الأولى: التي ادعى فيها بلاشير أن القسم المكي يمتاز بتقطع الفكرة، واقتضاب المعاني، وقصر السور وقصر الآيات، وأما القسم المدني فهو طويل السور طويل الآيات وأفكاره منسجمة متسلسلة، وعزا ذلك إلى تأثر النبيﷺ بالبيئة؛ فأهل

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٦.

[٢]- م.ن، ص٦٨-٦٩.

[٣]- م.ن، ص٨٩.

[٤]- تأثّر برأي بلاشير هذا الكثير من الحداثيين العرب، وكان أكثرهم تأثّرًا هو محمّد أركون في كتابه «قراءات في القرآن» عند قراءته لسورة النور؛ إذ لم يضف شيئًا جديدًا على ماجاء به بلاشير ولم يطبق شيئًا من مناهجه السيميائية التي ادعى أنّه سيقدم قراءة نقدية للسور القرآنيّة وفق تلك المناهج، كذلك من الحداثيين العرب الذين تأثّروا في بلاشير بهذه الجزئية بالذات هو المفكّر المصري «نصر حامد أبو زيد» في كتابه مفهوم النص عندما تطرق إلى موضوع المكي والمدني، فكان أغلب ما قدّمه من آراء في دراسته تلك هو ما استنتجه من آراء بلاشير.

[٥]- فقال في ذلك: «إن أشد الشواهد وضوحًا على ذلك نجده في سورة (النور)، حيث تعالج بالتتابع أربعة موضوعات، (الآيات ٣٤-٥٦) لا صلة لهما بما سبق، ومما لا شك فيه هنا أن هذه الأمور الأخيرة تشكل وحيًا مستقلاً»، انظر: م.ن، ص٦٩

مكة قوم أمّيون لا يقدرون على إنشاء العبارات الطويلة، أما أهل المدينة فهم أهل كتاب أو متّصلون بأهل الكتاب، ولهم قدرة على إنشاء العبارات الطويلة، وغرضه التشكيك في أن القرآن من عند الله سبحانه[١].

وللرد على هذه الشبهة نقول:

١. إن القول بأن القسم المكي يمتاز بتقطّع الفكرة واقتضاب المعاني بخلاف القسم المدني قول من لم يتمعّن في القرآن، ولم يعنَ بدراسته، ومن يرسل القول على عواهنه، ولم يأخذ من اللغة العربيّة وأسرارها وآدابها بحظّ وافر، أما من قرأ القرآن قراءة باحث مستبصر غير ذي هوى ورُزق التبحّر في اللغة، والوقوف على أسرار البلاغة فإنّه يصل لا محالة إلى علم اليقين في هذا؛ وهو أن القرآن كعقد منظّم تناسقت حباته، وتآلفت لآلئه، ونظم في سلك من الذهب الخالص، والقرآن كله -مكّيّه ومدنيّه- معانيه متآلفة[٢]، وأفكاره منسجمة وآياته متآخية آخذ بعضها بحجز بعض، لا تنقطع آية عن سابقتها ولاحقتها، لا ينفر معنى من آخر، ولو أن هذا الناقد تناول بعض السور المكية وبيّن لنا بطريقة فنية ما فيها من اقتضاب وتفكّك لبيّنا له ما فيها من ترابط وتماسك، ولظهر وجه الحق لذي عينين، أما وقد أرسلها قولة مجردة فهي لا تخرج عن كونها دعوى عارية عن البرهان[٣].

٢. إن طول الكلام وقصره تابع لمقتضى الحال الذي هو عماد البلاغة العربيّة، وليس تابعًا للبيئة ولا الوسط، كما أن القرآن الكريم قد تحدّى العرب قاطبة في بعض السور المدنية كما تحدّاهم في السور المكية، وقد جاء التحدّي في المدينة بسورة مهما قصرت، وأمّا في مكة فقد وقع التحدّي بالقرآن كله، ثمّ بعشر سور منه، ثم بسورة واحدة أية سورة، فلو أن أهل المدينة -كما زعم بلاشير- كانوا أقدر على إنشاء العبارات الطويلة من أهل مكة[٤]، وأن القرآن كان متأثّرًا بهم في الإطالة لكانوا أقدر

---

[١]- حسين، محمّد بهاء الدين، المستشرقون والقرآن الكريم، ص١٩٣.

[٢]- م.ن، ص١٩٦.

[٣]- ينظر: العيص، زيد، علم المكي والمدني في عيون المستشرقين، ص٢٧-٢٩، شبهات حول القرآن وتفنيدها، ص٩٢.

[٤]- م.ن، ص٩٣.

على معارضته والإتيان ولو بأقصر سورة منه، ولكنهم لم ينبسوا ببنت شفة، ورضوا لأنفسهم السكوت وباءوا بالعجز، بل عجزهم أشد من عجز أهل مكة، وعلى مادّته والموضوعات التي عُني بها، كما إنّه لا بُدّ لنا أن نفرّق منذ البدء بين فكرة تأثّر القرآن الكريم وانفعاله بالظروف الموضوعيّة من البيئة وغيرها، بمعنى انطباعه بها، وبين فكرة مراعاة القرآن لهذه الظروف، بقصد تأثيره فيها وتطويرها لصالح الدعوة، فإنّ الفكرة الأُولى تعني في الحقيقة: بشريّة القرآن، حيث تفرض القرآن في مستوى الواقع المعاش، وجزءًا من البيئة الاجتماعيّة، يتأثّر بها كما يؤثّر فيها، بخلاف الفكرة الثانية، فإنّها لا تعني شيئًا من ذلك، لأنّ طبيعة الموقف القرآني الذي يستهدف التغيير، وطبيعة الأهداف والغايات التي يرمي القرآن إلى تحقيقها قد تفرض هذه المراعاة، حيث تحدِّد الغاية والهدف طبيعة الأسلوب الذي يجب سلوكه للوصول إليها، فهناك فرق بين أنْ تفرض الظروف والواقع أنفسهما على الرسالة[١]، وبين أن تفرض الأهداف والغايات التي ترمي الرسالة إلى تحقيقها من خلال الواقع أسلوبًا ومنهجًا للرسالة؛ لأنّ الهدف والغاية ليسا شيئين منفصلين عن الرسالة ليكون تأثيرهما عليها تأثيرًا مفروضًا من الخارج، وبالأحرى يجب أن يقال: إنّ شُبهات المكيّ والمدني ترتبط في الحقيقة بالشُبهات التي أُثيرت حول الوحي ارتباطًا موضوعيًا؛ لأنّها ترتبط بفكرة إنكار الوحي، إذ لا يخفى أن للشُبهات التي أثارها بلاشير حول المكيّ والمدني في القرآن الكريم جانبين[٢]: جانب يرتبط بالأسلوب القرآني فيها، وجانب آخر يرتبط بالمادّة والموضوعات التي عرض القرآن لها في هذين القسمين، وفي كلٍّ من القسمين تُصاغ الشُبهة على عدّة أشكال، منها[٣]:

أ. أسلوب القِسم المكيّ يمتاز بالشدّة والعنف والسباب: زعم بلاشير إسوة بمن سبقه من المستشرقين: بإنّ أسلوب القِسم المكيّ من القرآن يمتاز عن القِسم المدني بطابع الشدّة والعنف، بل وبالسباب أَيضًا؛ وهذا يدل على تأثُّر النبي بالبيئة في مكّة

[١]- ينظر: المستشرقون والقرآن الكريم، م.س، ص١٩٨.

[٢]- ينظر: نصري، أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، ص١٥١-١٥٢.

[٣]- م.ن، ص١٥٧.

التي كان يعيش فيها؛ لأنّها مطبوعةٌ بالغِلظة والجهل[١]، ولذا يزول هذا الطابع عن القرآن الكريم عندما ينتقل محمّد إلى مجتمع المدينة الذي تأثَّر فيه -بشكلٍ أو بآخر- بحضارة أهل الكتاب وأساليبهم، وتستشهد الشُبهة بعد ذلك لهذه الملاحظة بالسور والآيات المكّيّة المطبوعة بطابع الوعيد والتهديد والتّعنيف، أمثال: سورة (المسد) وسورة (العصر) وسورة (التكاثر) وسورة (الفجر) وغير ذلك[٢].

ونناقش هذه الشبهة ونردها بالآتي:

أوّلًا: بعدم اختصاص القِسم المكيّ من القرآن الكريم بطابع الوعيد والإنذار دون القِسم المدني، بل يشترك المكيّ والمدني بذلك، كما أنّ القسم المدني لا يختصّ أيضًا[٣] -كما قد يُفهم من الشُبهة- بالأسلوب اللّين الهادئ الذي يفيض سماحةً وعفوًا، بل نجد ذلك في المكيّ، والشواهد القرآنيّة على ذلك كثيرة، فمن القِسم المدني الذي اتّسم بالشدّة والعنف قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ (البقرة: ٢٧٥)، كما نجد في القسم المكيّ لِينًا وسماحةً، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ**﴾ (فصلت: ٣٣-٣٥).

وثانيًا: إنّه ليس في القرآن الكريم سبابٌ وشتمٌ، كيف وقد نهى القرآن نفسُه في القِسم المكيّ عن السب والشتم[٤]، حيث قال تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وليس في سورة (المسد) أو (التكاثر) سبٌ أو بذاءة -كما يحاول بلاشير أن يقول ذلك- وإنّما فيهما تحذير ووعيد

[١]- الزركشي، بدر الدين محمّد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، ج١، ١٧٥.

[٢]- عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد ومطاعن ورد شبهات)، ص٥٥.

[٣]- م.ن.

[٤]- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ج٢، ٥٨٦.

بالمصير الذي ينتهي إليه أبو لهب والكافرون بالله. نعم، يوجد في القرآن الكريم تقريع وتأنيب عنيف، وهو موجود في المدني كما هو في المكيّ، وإن كان يكثر وجوده في المكيّ بالنظر لمراعاة ظروف الاضطهاد والقسوة التي كانت تمرُّ بها الدعوة، الأمر الذي اقتضى أن يواجه القرآن ذلك بالعنف والتقريع[١] -أحيانًا- لتقوية معنويّات المسلمين من جانب، وتحطيم معنويّات الكافرين، ومن هذا التقريع في السور المدنيّة قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَ صَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ... صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ**﴾ (البقرة: ٦-١٨).

ب. أسلوب القِسم المكيّ يمتاز بقِصَر السور والآيات: وقال بلاشير أيضًا: إنّ من الملاحَظ قِصَر السور والآيات في القِسم المكيّ على عكس القِسم المدني الذي جاء بشيءٍ من التفصيل والإسهاب[٢]؛ فنحن نجد أنّ السور المكّيّة جاءت قصيرةً ومعروضةً بشكلٍ موجَز، في الوقت الذي نجد في القِسم المدني سورة البقرة وآل عمران والنساء وغيرها من السور الطوال[٣]، وهذا يدل على انقطاع الصلة بين القِسم المكيّ والقِسم المدني، وتأثّرهما بالبيئة التي كان يعيشها محمّدﷺ، فإنّ مجتمع مكّة لمّا كان مجتمعًا أُمّيًا لم يكن النبي بقدرته التبسُّط في شرح المفاهيم وتفصيلها، وإنّما واتته القدرة على ذلك عندما أخذ يعيش مجتمع المثقّفين المتحضِّر في يثرب[٤]، ويُرد على هذه الشُبهة بالأمرين الآتيين:

الأوّل: إنّ القِصَر والإيجاز ليسا مختصّين بالقسم المكيّ، بل توجد في القِسم المدني سور قصيرة أيضًا: كالنصر والزلزلة والبيّنة وغيرها، كما أنّ الطول والتفصيل ليسا مختصّين بالقِسم المدني، بل توجد في المكيّ أيضًا سور طويلة: كالأنعام والأعراف.

---

[١]- أبو شهبة، محمّد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص٢٤١-٢٤٣.

[٢]- حسن، محمّد أمين، المشتشرقين والقرآن، ص٣٥٥.

[٣]- انظر: دراز، محمّد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ص١٥٦-١٥٧.

[٤]- ينظر: حسن، محمّد أمين، المشتشرقين والقرآن، ص٣٥٥.

وقد يُقصد من اختصاص المكيّ بالقِصَر والإيجاز: أنّ هذا الشيء هو الغالب الشائع فيه، وقد يكون هذا صحيحًا[١]، ولكنّه لا يدل بوجهٍ من الوجوه على انقطاع الصلة بين القسمين المذكورين من القرآن الكريم؛ لأنّه يكفي في تحقيق هذه الصلة أن يأتي القرآن الكريم ببعض السور الطويلة المفصّلة في القِسم المكيّ، كدليلٍ على القدرة والتمكُّن من الارتفاع إلى مستوى التفصيل في المفاهيم والموضوعات[٢]، فضلاً عن أنّ من الملاحَظ وجود آياتٍ مكيّة قد أُثبتت في السور المدنيّة والعكس يصحّ أيضًا، وفي كلا الحالتين نجد التلاحم والانسجام في السورة، وكأنّها نزلت مرةً واحدة، الأمر الذي يدل بوضوحٍ على وجود الصلة التامّة بين القسمين.

الثاني: إنّ الدراسات اللُّغوية التي قام بها العلماء المسلمون وغيرهم دلّت على أنّ الإيجاز يُعتبر مظهرًا من مظاهر القدرة الخارقة على التعبير، وهو من ثمَّ من مظاهر الإعجاز القرآني، وليس نقصًا أو عيبًا في القسم المكيّ؛ خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ القرآن قد تحدّى العرب بأن يأتوا بسورةٍ من مثله، حيث يكون التحدّي بالسورة القصيرة أروع وأبلغ منه حين يكون بسورةٍ مفصّلة[٣].

ت. كما زعم بلاشير أنّ القسم المكيّ لم يتناول أيضًا الأدلّة والبراهين على العقيدة وأُصولها، على خلاف القسم المدني؛ وهذا تعبير آخر أيضًا عن تأثُّر القرآن بالظروف الاجتماعيّة والبيئيّة، إذ عجزت الظاهرة القرآنيّة -بحسب تعبيره- عن تناول هذا الجانب الذي يدل على عمق النظر في الحقائق الكونيّة، عندما كان يعيش النبيصلى الله عليه وآله في مكّة مجتمع الأُمّيّين[٤]، بينما ارتفع مستوى القرآن في هذا الجانب عندما أخذ محمّدصلى الله عليه وآله يعيش إلى جانب أهل الكتاب في المدينة، وذلك نتيجةً لتأثُّره بهم؛ لأنّهم أصحاب فكرٍ وفلسفةٍ ومعرفة بالديانات السماوية، ولتطوّر الظاهرة القرآنيّة نفسها أيضًا، ويُرد على هذه الشّبهة من وجهين[٥]:

[١]- الغزالي، محمّد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ص٣٨.

[٢]- ينظر: رضوان، عمر إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، ج١، ٥٩١-٥٩٣.

[٣]- ينظر: نقد الخطاب والاستشراق، م.س، ج١، ص٣٤٨.

[٤]- م.ن، ص٣٤٩.

[٥]- مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج١، ١٨٣-١٨٤.

الأوّل: أنّ القسم المكيّ لم يخلُ من الأدلّة والبراهين، بل تناولها في كثيرٍ من سوره، والشواهد القرآنيّة على ذلك كثيرة وفي مجالات شتّى، فمن نماذج وموارد الاستدلال على التوحيد قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٢-٢٤)، وبصدد الاستدلال على البعث والجزاء قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وهكذا تتناول الأدلّة جوانب[١] أُخرى من العقيدة الإسلاميّة والمفاهيم العامّة، بل إنّ القرآن الكريم تناول أكثر قصص الأنبياء والمناقشات والأدلّة التي دارت بينهم وبين أقوامهم في القسم المكيّ من القرآن[٢].

الثاني: أنّه لو تنازلنا عن ذلك وافترضنا جدلاً صحة ما ذهب إليه بلاشير، فمن الممكن تفسير هذا الفرق على أساس مراعاة طبيعة موقف المواجهة من الدعوة[٣]، حيث كانت تواجه الدعوة في مكّة مشركي العرب وعَبَدة الأصنام، والأدلّة التي كان يواجه القرآن بها هؤلاء أدلّة وجدانيّة، من الممكن أن تستوعبها مداركهم ويقتضيها وضوح بطلان العقيدة الوثنيّة، والقرآن -كما عرفنا- إنّما هو كتاب هداية وتغيير وتزكية، وليس كتابًا علميًّا، فهو كان يواكب تطوّر الدعوة الإسلاميّة ومسيرتها في آياته ونزوله؛ وحين اختلفت طبيعة الموقف، وأصبحت الأفكار المواجهة تمتاز بكثيرٍ من التعقيد والتزييف والانحراف[٤]، كما هو الحال في عقائد أهل الكتاب - اقتضى الموقف مواجهتها، بأسلوبٍ آخر من البرهان والدليل أكثر تعقيدًا وتفصيلاً[٥].

الملحظ الثالث: آراء بلاشير في ترتيب السور والآيات القرآنيّة: قسم بلاشير الوحي إلى أربعة مراحل متتالية، وكل واحدة من هذه المراحل دمج فيها مجموعة من سور

---

[١]- عناية، غازي، شبهات حول القرآن وتفنيدها، ص٧٨-٧٩.

[٢]- السيوطي (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ج٣، ص٦٢-٢٧.

[٣]- التسخيري، الشيخ محمّد علي، محاضرات في علوم القرآن، ص١٠٣-١١٢.

[٤]- مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س، ج١، ٢٢٥-٢٣٠.

[٥]- م.ن.

القرآن بناء على معايير استمدّها من المدرسة الاستشراقيّة الألمانية متمثّلةً بالمستشرق «ثيودور نولدكة»، وقد طبق هذه المعايير في ترجمته الأولى فقط، وقام تبعًا لذلك بتقسيم الوحي القرآني إلى أربعة مراحل متتالية وكل مرحلة دمج فيها مجموعة من السور بناء على معاييره الاستشراقيّة المعاكسة لما جاءت به النسخة العثمانية، وأراد بذلك تقديم قراءة جديدة لترتيب سور القرآن، حيث يرى[١]: «إن السور التي وردت في مطلع القرآن أكثرها طولاً، وهي نزلت في غالبيّتها على النبي في المدينة، وفي مقابل ذلك، فإن السور الأخيرة من القرآن أي القصيرة يرجع توقيت نزولها إلى أوائل الدعوة»[٢].

وادّعى بلاشير أن سور القرآن رُتّبت وفقًا لتدرّج هبوطي في الطول، تأثّرًا ببعض العادات الخاصة بالساميين، حيث يقول: «إن المئة والأربع عشرة سورة التي يتألف منها هذا النص ترد إجمالاً وفقًا لتدرج هبوطي في الطول، هذا الترتيب يبدو مطابقًا لبعض العادات الخاصة بالساميين، ولقد شذّ عن ذلك السورة الأولى (الفاتحة)، والتي تعدّ بضع آيات فقط، وهي مدانة بوضعها في مستهل المصحف لأهميتها في إقامة الصلوات، فيمكننا القول بأننا نقرأ القرآن بتأريخ معكوس»[٣].

كما ادّعى بلاشير أن ترتيب المصحف بحالته الراهنة يبلبل الأفكار، بينما ترتيب «نولدكه» يجعل قراءة المصحف سهلة وممتعة، حيث أبدى بلاشير إعجابه بترتيب نولدكه للمصحف ترتيبًا تاريخيًا حسب النزول[٤].

وفي نهاية المطاف ناقض بلاشير نفسه عند اعترافه في موضع آخر من كتابه: «بأن طريقة نولدكه طريقة غير قابلة للتسليم بها، حيث قال ما نصه: «ومن المؤكّد أن

[١]- تاريخ الأدب العربي، م.س، ص٢١٩.

[٢]- والأهم بحسب وجهة النظر لبلاشير أن هذا التقسيم للسور إلى المراحل الأربعة كان الهدف منه هو وضع التفسير الإسلامي في مأزق، وخلق بالمقابل مدرسة استشراقية متخصّصة في الدراسات القرآنيّة مستندة على النصوص الإسلاميّة الإنتقائية، ولكن قراءته كانت قراءة غربية بأدوات مفاهيمية غربية استشراقية أي قراءة الآخر الغربي للقرآن، بل ومحاولته جعل القرآن منطقيًا أكثر بحسب فكره، انظر: م.ن، ص٢٣٣.

[٣]- انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٧-٣٨.

[٤]- حيث يقول في هذا الخصوص: «وقلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتابًا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن، فإنا معشر الاختصاصيين في الإسلاميات، وأن الحياة قد أعيدت إلى المصحف، وتدل التجربة فيما يبدو أن التقيد بالمراحل الزمنية للترتيب الذي اقترحه نولدكه وأخذ به بعض المترجمين يجعل قراءة المصحف سهلة بل ممتعة»، انظر: م.ن، ص٤١-٤٥.

هذا الجمع الجديد للنصوص القرآنيّة قد أبقى على الكثير من الحواشي الغامضة، والعديد من النقاط القابلة للاعتراض»[١].

ويُرد عليه:

زعم بلاشير أن ترتيب السور القرآنيّة إنما رُتّبت بواسطة الصحابة، ولو كان هذا كتابًا ربّانيًا محفوظًا لما حصل فيه تغييرٌ كالترتيب الذي هو عليه الآن؛ لأنّه من ترتيب البشر واجتهادهم، والصحابة بشر يصيبون ويخطئون، وبالتالي فالقرآن الموجود حاليًا هو كتاب بشري وليس إلهيًّا، ويُرد على هذه الشبهة بالآتي:

١. أن ترتيب السور لا مدخل فيه بالزيادة والنقصان والتبديل ونحوه، إذ لم يغير لفظٌ عن وجهه، ولم يقع في القرآن زيادةٌ ولا نقصان جراء هذا الترتيب.

٢. ولو افترضنا جدلاً أن ترتيب سور القرآن إنما هو ترتيب الصحابة، فقد أجمعت الأمة من بعدهم على هذا الترتيب، ولا تجتمع الأمة على ضلالةٍ، وإجماعهم حجة، فيكون الترتيب حينئذٍ صحيحًا لا يصحّ تغييره وتعديله[٢].

٣. وقد حاول بلاشير ومن قبله نولدكه محاولاتٍ بائسةً في إعادة ترتيب سور القرآن الكريم وفق هواه دون أن يثبت بشرية القرآن إلاّ بافتراضاتٍ ساذجة يبني عليها مذهبه الباطل، وما بني على شفا جرف هار يوشك أن يسقط بصاحبه في الهاوية، حتى إنه قسَّم العهد المكي لثلاث فقرات، الأمر الذي يدعو للغرابة، فإن هذا التحكّم في النصِّ بغير دليلٍ سوى الانطلاق من مقدمات خاطئة مما يدعو للعجب، فيجعل الأمارات المرجّحة لكون السورة مكّيةً أو مدنيةً أماراتٍ تأريخية محددة لوقت تأليف المقطع القرآني حسب زعمه، وهذه الملاحظات إنما هي من تمام الإعجاز القرآني من حيث الدلالة ومن حيث الجرس الصوتي المناسب، فلا شك أنّ مخاطبة الكفّار الموسومين بالتعصب والنفور عند القتال تختلف عن مخاطبة المؤمنين المخبتي قلوبهم لربهم المذعنين لأوامره، فلاختلاف المخاطَبينِ اختلف الأسلوبان، وليس هذا

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٧.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٩، ص٥.

من التدرّج في التكوين اللغوي، فإن كانت السور المكية تمتاز بالقصر في المقاطع وعدد الآيات، فسورة النصر مدنيةٌ باتفاق، فكيف يعود المترقّي بأسلوبه منتكسًا إلى القديم وقد حلَّى رقابَ بلاغته بأسماطِ العلو البياني؟! ثم إن هؤلاء المستشرقين يعودون فيرتبون تلك السور، كلٌّ بحسب هواه، فتقسيم نولدكه يختلف تقسيمه عن وليام موبير، وهو بدوره يختلف عن بلاشير[١].

٤. تقسيم القرآن إلى ثلاثين جزءًا: زعم بلاشير أن القرآن الكريم من أجل تسهيل تلاوته قسم ثلاثين جزءًا لتتلاءم مع عدد أيام شهر رمضان، وأضاف إلى أن تقسيمه كان لمجرد الباعث العلمي وتسهيلاً لتلاوته في الاحتفالات الدينيّة[٢].

ويُرد على ذلك: بأن تقسيم القرآن إلى ثلاثين جزءًا كان إجراءً متأخّرًا عن نزول القرآن، أما فرضية رمضان فكان ذلك في عهد الرسول الكريم، ولا ريب أن المسلمين كانوا يحفظون القرآن ولا يجدون في ذلك صعوبة ولا عسرًا قبل أن يجزّأ القرآن إلى أجزاء[٣].

٥. كما زعم بلاشير أن القرآن الكريم لم يكن مرتّبًا، وأنه كان مختلطًا في عهد النبي الكريم، وقد رتّبه أبو بكر؛ لذا استحلّوا لأنفسهم أن يجعلوا له ترتيبًا خاصًّا يختلف عن ترتيب المصحف الحالي في كثير من السور، معتمدين في ذلك على طريقة الأسلوب ومحتويات السورة، كما يرى بلاشير وفق الوضع الراهن للنص القرآني استحالة ترتيب القرآن بحسب النزول؛ لأنه لا يوفّر ترتيبًا دقيقًا وموضوعيًّا، ويرى ضرورة العدول عن هذا المنهج إلى منهج آخر، يراعى فيه ترتيب القرآن حسب المراحل والموضوعات، مما يهيئ وحدة نفسية وتاريخية أنسب بالترجمة وأكثر ملاءمة، وقراءة أيسر وأجمل في ظن الغرب[٤].

٦. ولا يخفى بأن هذا الأمر (أي ترتيب الآيات والسور ترتيبًا توقيفيًّا) لا يعني تحرّر

---

[١]- السبحاني، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، ج١، ص١٥٢.

[٢]- م.ن، ص١٥٧.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن، ص١٥٩.

النصّ القرآنيّ من أيّ ضابط موضوعيّ[١]، فهناك بحث عند بعض العلماء يسمّونه وحدة الغرض، أي أنّ كلَّ سورة لها غرض خاصّ يترتّب عليها، فالسورة وإن لم تعبرّ عن موضوع واحد، لكنّ لها غرضًا واحدًا، وممّن ركّز على هذا الاتجاه في مفتتح تفسير السور العلاّمة الطباطبائيّ في كتابه الميزان في تفسير القرآن، يقول مثلاً في مطلع سورة الطور: «غرض السورة إنذار أهل التكذيب والعناد من الكفار بالعذاب الذي أُعِدَّ لهم يوم القيامة»[٢] فالقرآن له أسلوب خاصّ، وهو أحد أوجه إعجازه بأنّه ليس نثرًا ولا شعرًا، فلا يخضع لقواعدهما التأليفيّة وضوابطهما التعبيريّة، بل من وجوه إعجازه أنّه ليس له وحدة موضوعيّة، ومحوريّة الترتيب بين الآيات تقوم على أساس تحقيق الغرض، فإذا لم يحقّق هذا الأسلوب القائم على أساس اللاترابط الموضوعيّ وتكرار الغرض، فينفتح باب الإشكال، ولكن إذا كان هذه الأسلوب يحقّق الغرض، فهو فعل حكيم، لأنّ الفعل الحكيم ما يحقّق الهدف ولا يخلّ بالغرض، فمعيار الأسلوب القرآنيّ هو في أن يكون متناسبًا ومنسجمًا مع الغرض الذي لأجله نزل القرآن، فلو كان الأسلوب القرآنيّ بغير هذا الأسلوب لما حقَّق الغرض[٣]، في الحدِّ الأدنى إن لم يكن مُطلقًا ودائمًا، فأكثريًّا وغالبًا، فهذا الأسلوب الخاصّ بالقرآن، يجعل النفس البشريّة لا تشعر بالضّجر والملل، كما أنّه يشعر بالتفرّد والخصوصيّة؛ إذ إن النصّ القرآنيّ يتناغم مع الطبيعة البشريّة بكافّة أبعادها وظروفها وحاجاتها و...، فهو تارة يخاطب العقل، ثمّ ينتقل ليخاطب القلب، ثمّ ينعطف نحو السلوك، وتارة يعالج موضوعًا عقائديًّا، وأخرى اقتصاديًّا، وثالثة أخلاقيًّا... كما أنّ القرآن نزل للناس جميعًا، وهم ليسوا على نسق واحد، والقرآن كتاب هداية، يحقّق بأسلوبه هذا الغرض[٤].

٧. أما بالنسبة لترتيب الآيات في القرآن الكريم: فإنه لا خلاف بين العلماء أن ذلك توقيفي بأمر من الرسول ﷺ حيث قال السيوطي: (الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، وأما الإجماع فنقله غير واحد، منهم

[١]- المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، م.س.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٩، ص٥.

[٣]- م.ن، ج١٩، ص٥.

[٤]-المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٥٩.

الزركشي في (البرهان وأبو جعفر بن الزبير في مناسباته، وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفهﷺ وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين)[١]، وأضاف السيوطي: (ومما يدل على أنه توقيفي كون الحواميم رُتبت ولاء، وكذا الطواسين، ولم ترتّب المسبحات ولاء، بل فُصل بين سورها، وفُصل بين طسم الشعراء وطسم القصص بطس مع أنّها أقصر منهما، ولو كان الترتيب اجتهاديًا لذكرت المسبحات ولاء وأُخرت طس عن القصص)[٢]، ويضيف أيضًا: (الذي نذهب إليه أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه ولم ينسخه ولا رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين الذي حواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء، ولا زِيد فيه، وأن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمه الله تعالى ورتّبه عليه رسوله من آي السور لم يُقَدَّم من ذلك مُؤخَّر ولا أُخِّر منه مقدَّمٌ، وإن الأمة ضبطت عن النبي ترتيب آي كل سورة ومواضعها وعرفت مواقعها، كما ضبطت عنه نفس القراءات وذات التلاوة» [٣].

وقال البغوي: «الصحابة جمعوا بين الدفّتين القرآن الذي أنزله الله على رسوله من غير أن زادوا أو نقصوا منه شيئًا خوف ذهاب بعضه بذهاب حفَظته، فكتبوه كما سمعوا من رسول الله من غير أن قدَّموا شيئًا أو أخَّروا أو وضعوا له ترتيبًا لم يأخذوه من رسول الله، وكان رسول الله يلقِّن أصحابه ويعلِّمهم ما نزل عليه من القرآن، على الترتيب الذي هو الآن في مصاحفنا بتوقيف جبريل إياه على ذلك، وإعلامه عند نزول كل آية أنَّ هذه الآية تكتب عقب آية كذا في سورة كذا، فثبت أن سعي الصحابة كان في جمعه في موضع واحد لا في ترتيبه، فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب أنزله الله جملة إلى السماء الدنيا ثم كان ينـزله مفرقًا عند الحاجة، وترتيب النزول غير ترتيب التلاوة»[٤].

هذا ما يقوله علماء المسلمين بأجمعهم، وهذه أدلّتهم من الصحة والوضوح بما لا يرتاب معه مرتاب، وأمَّا ما يقوله بلاشير ومن تبعه من الحداثيين وغيره ممن سبقه

---

[١]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ص٤٦.

[٢]- م.ن، ج٢، ص٦٨؛ سنن الترمذي، ج٥، ٣٧٠.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن، ج٢، ص٦٨

من المستشرقين بهذا الصدد، فهو لا يستند إلى أي دليل علمي يمكن مناقشته وبحثه، فما عندهم إلّا التشكيك الهدمي لا الشك العلمي القائم على القرائن والملابسات المقبولة والموضوعية، وخلاصة رأي علماء المسلمين في ذلك: أن ترتيب السور على ما هي عليه في المصحف الآن توقيفي، وأنه لم توضع سورة مكانها إلّا بأمر من الرسول عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى كترتيب الآيات سواء بسواء.

الملحظ الرابع: آراء بلاشِير حول جمع القرآن الكريم وتدوينه: أولى ريجيس بلاشير في أبحاثه القرآنيّة اهتمامًا واسعًا بموضوع جمع القرآن الكريم وتدوينه من خلال اعتماده على الأدلّة التأريخية لجمع القرآن في فترة نزول الوحي، أي عهد النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك جمع وتدوين القرآن في عهد الخلفاء، ومن أهم النتائج التي توصّل بلاشير إليها في عملية الجمع هي:

١. انتهى إلى أن: «القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وآله كان طابعه الحفظ على الرغم من أنّه قد كُتب بصورةٍ متفرقةٍ»، وأنّه بعد رحيل النبي لم يكن هناك قرآنٌ مكتوبٌ بشكلٍ كامل[١].

٢. توصّل إلى أنّه من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله قام كبار الصحابة كلُّ واحد منهم بما يراه «صلاحًا وبمزاجه الشخصي» بجمع القرآن، وبذلك فإن كلُّ واحد منهم أصبح لديه مصحفٌ خاص به وتختلف هذه المصاحف فيما بينها[٢].

٣. كذلك توصّل إلى وجود فاصلةٍ زمنيّةٍ بين نزول القرآن وبين تدوينه وجمعه، والدلائل التي استند إليها لإثبات مُدّعاه في هذا المجال هي:

أ. عدم وعي النبي صلى الله عليه وآله بأهميّة رسالته: حيث ذهب إلى: «لم يكن النبيّ يعرف في

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

[٢]- م.ن، ص٣٠-٣١.

بداية رسالته أهميّة ما يدعو إليه ولا قدرته على تحويل أوضاع العرب، وبالتالي لم تكن فكرة تدوين القرآن لتخطر على باله في مراحل الدَّعوة الأولى، وتبعًا لذلك كان الحفظ والنقل شفهي»[١][٢].

ب. عدم توفر الوسائل اللازمة للتدوين: حيث يعتقد بلاشير أن من أهم الأسباب التي وقفت أمام عدم كتابة القرآن في زمن النبي خصوصًا في السنوات الأوائل من البعثة هي عدم وجود الموارد الكافية لهذا الغرض[٣].

ت. الأمر الثالث والذي يراه بلاشير هو المانع من التدوين الاعتقاد بكفاية الحفظ والنقل الشفاهيّ، وبالتالي الاعتقاد بأنّ الذاكرة الإنسانيّة وسيلةٌ مأمونةٌ لنقل الكُتب المقدَّسة، من جيلٍ إلى جيل[٤].

ويُرد عليه:

طرح بلاشير مزاعم وآراء كثيرة حول تدوين القرآن الكريم وجمعه، تتسم أغلبها بل جميعها بالغرابة والبعد عن المنهج العلمي، منها ادّعاء غموض تاريخ القرآن، وعدم صحة الروايات الواردة في الجمع، وادّعاء تأخّر تدوين القرآن الكريم، وضياع فقرات من القرآن، وادّعاء وجود أشياء في القرآن ليست منه، كما يرى بلاشير ومن تبعه من الحداثويّين أنّ القرآن الكريم لم يدوَّن في حياة الرسولﷺ، وبعد وفاته مرّ بمراحل من الجمع حتّى تكامل ووصل إلى هذه المرحلة، ولا يخفى بأنّ طريقة الجمع التي

---

[١]- إلى هذا الرأي نفسه ذهب كل من الجابري ومحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد في تأكيدهم المستمرّ على أن: «النبي الأكرمﷺ قد رحل، والقرآن لازال محفوظًا شفاهيًا في صدور الصحابة، مع فرض ضياع الشيء الكثير منه بسبب موت الصحابي أو نسيانه أو فقدان ما تمّ حفظه وجمعه كما زعم بذلك الجابري، وسنتطرق إلى تفصيل ومعرفة ذلك أكثر في الفصل الآتي من الدراسة بمعونته تعالى.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٩.

[٣]- فيقول بلاشير في هذا الخصوص: «منعَ عدم توفّر الوسائل الضروريّة للكتابة من تدوين الوحي، حيث كان ينزل القرآن على رسول الله، في مناسبات وأوقات مختلفة تتراوح بين الليل والنهار، والسفر والحضر، وحالة الصلاة، ولذلك لم تتوفَّر خلال حياة النبيّ سوى مجموعاتٍ مدوَّنة قَّليلة تحتوي على بعض السوَر، يُستفاد أنَّ العهد النبويّ لم يُنجز من القرآن المدوَّن سوى بضع مدوَّنات غير مكتَملة، وَلا تخلو من تصرَّفٍ واجتهادات شخصيّة»، م.ن، ص٣٠.

[٤]- إضافة إلى ذلك يرى بلاشير أن إغفال الطبيعة العربيّة وتجاهل دورها من الأسباب في إهمال عمليّة التدوين، وذلك أنّ العربيّ بطبعه أسير اللحظة، ولا يشغل نفسه بمزيد من التفكير في المستقبل، ومن هنا لم تكن تخطر فكرة التدوين على بال المعاصرين للنبيّ، ولم يكن أحدهم يشعر بالحاجة إلى ذلك.

ذكرتها بعض الروايات تحتمل وجود نقص في القرآن الكريم كونه جُمع بالشاهد والشاهدين، الأمر الذي دفع بعض العلماء والباحثين إلى رفضها[١]؛ لأنّها موضوعة وغير صحيحة، وتفتح بابًا واسعًا للقول ببشريّة القرآن الكريم، ونسبة التحريف له من قبل الطاعنين على القرآن الكريم، فقد افترضت بعض تلك الروايات أنّ القرآن الكريم لم يُجمع في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا ما أشار إليه بلاشير بقوله: «يعتبر الخلفاء الأوّلون أوّل من نظّم النسخ القرآنيّة وجمعها، ففي الواقع لا تشير الجملة المستعملة في هذه التقاليد (جمع القرآن) إلى جمع نصوص الوحي في كتاب، ولكن كما تقرّ السلطات التفسيريّة المحمّديّة المهتمّة بالحديث إلى حفظه في الذاكرة، وهكذا يبقى أن نعرف بطبيعة الحال ما إذا كان كلّ من (الجامعين) قد حفظ كلّ نصوص الوحي أو أجزاء كبيرة منها في ذهنه كما سوف نرى لاحقًا فإنّ حفظ النصوص المقدّسة غيبًا كان في كلّ الأزمنة الأمر الأساسيّ، في حين أنّ التناقل المكتوب لنصوص الوحي كان ينظر إليه دائمًا بكونه واسطة لبلوغ الغاية»[٢]، وفي موضع آخر في معرض كلامه عن جمع القرآن بعد الرسول صلى الله عليه وآله من قبل الخليفة الأوّل، واستنادًا إلى بعض الروايات يرى أنّ المصحف كان بعضه مدوّنًا وبعضه محفوظًا في صدور الصحابة»، وقد تغافل بلاشير -إسوة بمن سبقه من المستشرقين وتبعًا لطبيعة منهجهم في الالتقاط- عن الروايات التي نصّت على أنّ القرآن الكريم كان مدوّنًا في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، ولم يفرّقوا بين الجمع والتدوين، كما أنّ بلاشير يرفض رواية جمع المصحف من قبل الإمام عليّ عليه السلام بأمر الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأنّها -بحسب زعمه- روايةٌ خاصةٌ بالشيعة[٣]، والسبب الحقيقيّ في هذا الرفض؛ أنّها تُثبت أنّ القرآن الكريم كان مدوّنًا في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وإن لم يكن مجموعًا بين دفّتين، وعليه؛ لا بدّ من تسجيل بعض التوجيهات والمناقشات لروايات الجمع، منها أن هذه الروايات متعارضة فيما بينها، ففي صحيح البخاري هناك روايات نصَّت على أنّ الرسول صلى الله عليه وآله هو من جمع القرآن الكريم[٤]، وروايات نصّت على أنّه أبو بكر،

[١]- ينظر: أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّدية، ٣١٥-٣٣٢، وينظر: الميلاني، علي الحسيني، الصحيحان في الميزان، ١١-٣٣.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٩.

[٣]- م.ن، ص٥٩.

[٤]- البخاري، صحيح البخاري، ج٦، ص١٨٧.

وأخرى نصّت على أنّه عثمان بن عفّان[١]، ولا يمكن الجمع بين هذه الروايات، إلاّ أنّ يُقصد بجمع الرسول صلى الله عليه وآله تدوين المصحف في صحائف متفرّقة، والجمع الذي حصل في زمن أبي بكر هو جمع الصحائف بين دفّتين، والجمع في زمن عثمان ما هو إلاّ توحيد للقراءات بقراءة واحدة[٢]، كما إنّ روايات الجمع بمعنى الجمع من صدور الصحابة بالشاهد والشاهدين لا يمكن قبولها بحال من الأحوال؛ لأنّها تُبرّر القول بنقصان القرآن الكريم، كما إنّها تجعل من القرآن أخبار آحاد وليس متواترًا، وهذا خلاف إجماع المسلمين[٣]، إذ إن الأخذ بالرواية التي تنصّ على أنّ الجامع للقرآن هو الإمام عليّ عليه السلام لا تدعُ المجال للمشكّكين والطاعنين، لأنّها تفترض أنّ التدوين حصل في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأنّ الإمام عليًّا عليه السلام جمع المدوّن بعد وفاته، وعند مراجعة أقوال علماء الإماميّة نجد أنّ الإجماع قائم على أنّ القرآن مدوَّن في زمن الرسول صلى الله عليه وآله، واختلفوا في أنّه مجموع بين دفّتين، أم مفرّق في صحف كتبها كُتّاب الوحي، فذهب السيّد المرتضى والسيّد الخوئي وغيرهم إلى القول الأوّل[٤]، وذهب أكثر العلماء إلى كونه مدوَّنًا في صحف مفرّقة وقد جمعه الإمام عليّ عليه السلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله [٥]، ولكلٍّ من الفريقين أدلّته، ولكنّهم يجمعون على أنّ القرآن كان مدوَّنًا، وبخصوص ادعاء غموض تأريخ القرآن: في قول بلاشير: «ومن جانبنا فإننا نلاحظ أن مهمة إعادة كتابة تاريخ القرآن ليست سهلة، بل هي أكثر تعقيدًا في الحقيقة؛ وذلك لأن المصادر القديمة تحتوي على الآلاف من الأشكال النصية المختلفة، والتي لا توجد في أي مخطوط يعرفه المستشرقون»[٦]، ولا يخفى بإن هذا الادعاء لا أساس له من الصحة، وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على قصور علم بلاشير وقلة اطلاعه على المصادر الإسلاميّة، وكتمانه الحقائق العلمية الواضحة، فعلماء المسلمين قد بحثوا هذا الموضوع في كتب الحديث وعلوم القرآن والتاريخ، بل قد أفرده بعضهم بالتصنيف

[١]- صحيح البخاري، م.س، ج٧، ص٧٧..

[٢]- م.ن.

[٣]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٥٦.

[٤]- م.ن، ٢٢٥-٢٣٤.

[٥]- معرفة، محمّد هادي، التمهيد، ج٨، ص٢٠٦-٢١٤.

[٦]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٩.

المستقل، ومع ذلك حاول بلاشير أسوة بمن سبقه (كالمستشرق الألماني ثيودور نولدكه) إعادة كتابة تاريخ القرآن، ولكن بمنهج غير الذي كتب به على أيدي العلماء الأمناء مع اعترافهم بعجزهم وقلة اطّلاعهم[١]، كما أنّ ادّعاء تأخّر تدوين القرآن الذي زعم فيه بلاشير أن الآيات القرآنيّة لم تقيد بالكتابة تحت رقابة النبي محمّدﷺ، ولا هو ضمّها ضمن مجموع كامل، بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي، الذي امتدَّ سنوات طويلة، وتمَّ تبليغه نجومًا حسب المناسبات، وأن كتابة بعض المقاطع من القرآن كانت بمبادرة بعض الصحابة تدريجيًا وبوسائل بدائية لم يتم التدوين الرسمي لها إلّا في عهد عثمان[٢]، وهذه المزاعم وأشباهها كلُّها لا تقف أمام الروايات الصحيحة الثابتة الدالّة على أن القرآن الكريم قد تمَّ تدوينُه في عهد النبيﷺ[٣]، فقد اتخذ النبي الأكرمﷺ عددًا من الصحابة يدوّنون ما ينـزل عليه من القرآن ويعرف هؤلاء بـ(كتَّاب الوحي)، وقد وصف هذا الجمع زيد بن ثابت فقال: «كنا عند رسول اللهﷺ نُؤَلِّف القرآن من الرِّقاع»[٤] أي: نجمعه لترتيب آياته من الرقاع، فهذه النصوص وغيرها تبيّن أن تدوين القرآن كان بأمر من الرسولﷺ، ولم يكن بمبادرة من الصحابة، كما أنها تبيِّن أن الرسول كان حريصًا على تدوين كل ما ينـزل عليه من الوحي ولو كان بعض آية، وهذا لا ينفي أن بعض الصحابة كانوا يدونون القرآن أو بعضًا منه تدوينًا شخصيًّا خاصًا بهم، وبذلك فإن الآثار الإسلاميّة واضحة وصريحة في أن التدوين وقع بأمر الرسول وعِلْمه ورقابته خلاف ما يدعيه بلاشير، وأما ادّعاؤه بأن الخليفة الثالث هو الذي حمل الناس على قبول نص نهائي مقابلاً بين ما جمعه أصحاب الرسول[٥]، فهذا الادعاء غير صحيح بل هو محض افتراء، والآثار الإسلاميّة الثابتة واضحة في هذا الموضوع، كذلك من الأمور التي أثار حولها بلاشير مجموعة من الشبهات ما يتعلق بالمصحف الذي جمعه عثمان، حيث رأى أنّه يخالف

---

[١]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٢٢٥.

[٢]- م.ن، ص٢٢٧.

[٣]- التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج٨، ص١٦٢-١٦٧.

[٤]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ٢٢٥-٢٣٤.

[٥]- التمهيد في علوم القرآن، م.س، ج٨، ص١٦٢-١٦٧.

كثيراً مصاحف الصحابة، وأن عثمان فرض هذه النسخة من القرآن فرضًا، كما ذكر بأن المصحف العثماني قد تعرض للتحوير لأسباب ثلاثة[١]: بعضها يُرجعها إلى أخطاء الناسخين، والاحتفاظ من قبل القراء بالدروس القديمة للنص في ذاكرتهم، كذلك الضعف في الخط العربي وانعدام الدقة فيه، واشتباه كثير من الحروف قبل الإعجام[٢]، ومع أن مصاحف الصحابة -على فرض وجودها ومخالفتها للمصحف العثماني- فردية وخاصة، ومع أن من أصحابها من اشترك في الجمع العثماني، مثل أبيّ بن كعب، أو من المجمعين على ما فعل عثمان[٣]، فلو فرضنا جدلاً وجود هذه المصاحف، وأنها بقيت بعد المصحف العثماني قليلاً أو كثيراً، فإنها لم تظفر بما ظفر به هذا الأخير من إجماع الصحابة وثقتهم وأخذهم بما تضمنه من الأوجه والقراءات، وقد أجاب العلماء بأن تلك المصاحف الفردية ربما تضمّنت ما كانت روايته آحادًا، وما نُسخت تلاوته، وما لم يكن في العَرْضة الأخيرة، وأنه اختلطت فيها أحيانًا الألفاظ القرآنيّة بالشرح وبيان التأويل، وهذه المصاحف المنسوبة للصحابة قد ثبت أن عثمان قد أمر بإحراقها على ملأ من الصحابة وبموافقتهم، أما بخصوص ما زعمه بلاشير حول ضعف الخط العربي القديم، فإنه لم يُتَحَرَّ الدقة فيه مما أدّى إلى اختلاف المصاحف العثمانية فيما بينها»، فإن هذه الدعوى غير صحيحة لأمورٍ عدة منها: إن اختلاف مرسوم المصاحف قام على أساس اختلاف القراءات المروية عن النبيﷺ وكان مقصودًا، ثم إن الاعتماد لم يكن على المكتوب، بل الاعتماد في نقل القرآن على الحفظ لا على مجرد الخط[٤]، ولذلك كان النبي الأكرمﷺ ومن بأده امير المؤمنينعليه السلام يبعث مع كل مصحف قارئًا، ولم يكتفوا بإرسال المصاحف وحدها[٥]، وبذلك نلاحظ ومما تقدم ذكره حول جمع القرآن الكريم وتدوينه أن بلاشير يؤيد ماجاء في الروايات المذكورة في كتب أهل السنّة، من أنّ القرآن خضع» لعمليّة جمعٍ

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٠.

[٢]- م.ن.

[٣]- التمهيد، م.س، ٢٨٥.

[٤]- الكليني، الكافي، ج٢، ص٢٧٨.

[٥]- م.ن.

مّا» في عهد أبي بكر؛ على الرغم من أنّه طرح بعض الأسئلة الجادة في هذا المجال منها: «برزت بعد وفاة النبيّ ظروفٌ جديدةٌ وواجهت المسلمين أسئلةٌ لم يكن لهم قِبلٌ بها، فقد تُوفيِّ النبيّ صاحب الرسالة، وانسدّ باب الوحي، وانقطعت صِلَة الوصل بينهم وبين المعلّم الذي كان حاضرًا ومستعدًا لكلّ سؤالٍ حول القرآن، وفي ظلّ هذه الظروف شعر المسلمون بأنّهم مضطرّون لفعل ما لم يفعله النبيّ من قبل، ألا وهو تدوين القرآن وجمعه في مصحف»[١]، ومن الجدير بالأمر أن نذكر في هذا المقام بأن الباحث الإيراني «محمود رامیار»[٢] كتب ناقدًا نظريّة بلاشير في تدوين القرآن وحفظه بقوله: «كيف يمكن لرئيس مجتمعٍ ومؤسّسِ نظامٍ اجتماعيٍّ وفي آخر لحظات حياته هو على فراش الموت أن يغفل عن تحكيم أسسٍ مهمّةٍ في المجتمع، ويغفل عن مسألة خليفته واستمرار الشريعة التي أسّسها؟ وهو خاتم النبيين والشريعة التي جاء بها باقيةٌ ما دامت الحياة لا بد أن تكون هذه الشريعة حيّةً وشامخةً، فكيف يمكن أن يغفل عن استمرار القيادة في المجتمع من بعده والناس في بداية دخولهم للإسلام ولم يمض زمنٌ طويلٌ على تمسّكهم بالإسلام، ولم تمض سوى عشرين سنةً على بداية نشوئه، فكيف له أن يهمل مستقبل الأمة فيتركها ويغادر الحياة؟! فكلُّ شخصٍ عاديٍّ يفكر بالجيل الذي من بعده، وعلى الأقل يفكر لتركته وإرثه، فكيف بمعلم البشريّة وقائد الأمة ألا يعبأ بمستقبل البشريّة، وهل إن الله سبحانه وتعالى يرسل الأنبياء لفترةٍ معينةٍ وتنتهي رسالتهم، والناس في الأرض سدى بلا هداية على خلاف

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٨.

[٢]- محمود رامیار: عالم لاهوت إيراني وعالم قرآني معاصر في الدين والقرآن، بعد حصوله على شهادة الثانوية التحق بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران لدراسة العلوم السياسية وحصل على درجة الماجستير من تلك الكلية، ثم تابع دراسات الدكتوراه في المجال نفسه، ووفقًا لتقرير كلية الحقوق أكمل المرحلة التعليمية من دورة الدكتوراه، بناءً على طلبه، ذهب إلى أوروبا لدراسة طريقة التشريع وطريقة تجميع مجموعات القوانين ووضع المنظمات الإدارية لبرلمانات أوروبا الغربية ومكث في باريس لمدة ستة أشهر وقد كان تأليف الكتاب (على عتبة القرآن لريجيس بلاشير) هي نتاج هذه الفرصة البحثية، ومن أعماله كتاب تاريخ القرآن (طهران، ١٣٤٦)، وقد تم تأليفه وتحريره، واستفاد دائمًا من آراء السيد محمّد فرزان النقدية والإرشادية، أشاد الأكاديميون بهذا الكتاب (على سبيل المثال، مجلة كلية اللاهوت والدراسات الإسلاميّة بجامعة مشهد، المجلد ٢، ربيع ١٣٥١، ص٢٢٥؛ مهدوي راد، ص٢٣٧-٢٣٩؛ بهلوان، ص٤٣-٥٤)، كما ترجم رامیار أعمال ريجيس بلاشر عن تأريخ القرآن بعنوان «على عتبة القرآن»، (طهران، ١٣٥٩) وأضاف إليها تعليقات قيمة في هذه التعليقات، انتقد آراء المستشرقين، وأحيانًا أزال الغموض عن عقل القارئ، ودافع عن التعاليم والمعتقدات الشيعية (على سبيل المثال: بلاشير القرآن، (ص١٢، ٣٧-٣٩، ٤٢-٤٣ -٢١١، ٣٠٧)، انظر: طباطبائي، كاظم، «البحث عن مكانة وأعمال شادارفان محمود رامیار»؛ علي أصغر محمّدخاني، دراسة معمقة في القرآن: نظرة على حياة وأعمال الدكتور محمود رامیار.

نظريّة بلاشير، فإن فكرة الخليفة من بعد النبي كانت موجودة ومن بداية الإسلام حينما كان الإمام عليّ عليه السلام صبيًّا والنبي تكفّله وعامله معاملة الابن، وكان مع النبي حتى آخر ساعةٍ من حياته ومن دون أن يغفل عنه ولا لحظةً واحدةً، ومرارًا وتكرارًا أكّد على مسامع الناس بأن: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»، والنقطة الأخرى وهي أنّ طرح هذه الآراء تبين المستوى الفكري الإسلامي لهذه الطائفة من العلماء وخاصة الفكر الشيعي»[١]، ومما يُلاحظه البحث أن ما ذكره بلاشير في كل ما يتعلق بجمع القرآن الكريم وتدوينه ومصاحف الصحابة واختلافها والمصحف العثماني، نجده قد اعتمد في كل ذلك فضلاً عن اعتماده في تثبيت النتائج التي يَنتهي إليها على روايات أهل السنّة، وعلى ضوء تلك الروايات ينتهي إلى: «أنّ الظروف التي استجدّت بعد وفاة النبيّ دعت إلى اعتماد حلولٍ لم تكن ضروريّةً حال حياته، وإن ادعاء أبي بكر للرد على مقترح عمر لجمع القرآن قال: «كيف أُقدم على عملٍ لم يفعله رسول الله»[٢]، ومما يُؤخذ على (بلاشير) هنا هو تجاهله للمصادر الشيعيّة ورأيهم في هذه المسألة تمامًا، فلم يكن موضوعيًا ولم يتبع منهج الموضوعية في هذا المجال والذي ادعى أنه سيكون منهجه في مقدمة كتابه[٣].

الملحظ الخامس: آراء بلاشِير حول القصص القرآني: بيّن بلاشِير أنّ الفن القصصي والطباق ثابت في الآيات المكية على نفس غرار الشعر في «العالم الساميّ» عامة وعند العرب خاصة، ثم بين أنه: «لكي تبلغ الدعوة غايتها، فإنها كانت ترجع لأساطير الأولين من قصص عاد وثمود ولوط ونوح بالاستناد إلى قصص قومية وإلى قصص مأخوذة من التوراة، ثم تضفي عليها بجمال اللغة العربيّة ميزات تمايز القصص التوراتية، ولا شك أن أسلوب هذه المرحلة يختلف جذريًّا عن الأول»[٤]، وانتهى إلى

[١]- انظر: راميار، محمود، در آستانه قرآن؛ القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤١-٦٢.

[٢]- حيث اعتمد في قوله ذلك على رواية رواها البخاري في صحيحه، والتي جاء فيها: «(والكلام نفسه تقريبًا يُنقَل عن (زيد بن ثابت)، عندما طلب منه (أبو بكر) و(عمر) تولّي هذه المهمة الثقيلة»)، كما اعتمد في ذلك على سنن ابن أبي داود: انظر: السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، سنن ابن أبي داود، ص١١٣؛ انظر: صحيح البخاري، م.س، ج٦، ص٥٨٠.

[٣]- فلو أنّه رجع إلى كتاب الكافي مثلاً لوجد أنّ أئمّة الشيعة لا يكتفون بتأييد القرآن المُتداول بين المسلمين فحسب، بل ويقرّون القراءة المتداولة بينهم أيضًا، انظر: الكافي، م.س، ج٢، ص٦٣١-٦٣٢.

[٤]-القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٤.

أن: «التطور في المفهوم الإبراهيمي قد تأكّد في المدينة، كما أنه بالاعتماد على ذلك النص، وعلى بعض النصوص الأخرى قد جهد لويس ماسينيون في اكتشاف صيغة توفيق بين إسرائيل وعالم الإسلام»[١].

إذ إحتوى كلام بلاشير حول القصص القرآني على العديد من المفاهيم الخطرة التي تشكّل تهديدًا لقداسة القرآن الكريم، والتي يمكن تلخصيها في النقاط الآتية:

١. أطلق لقب الأب التوراتي على النبي إبراهيمعليه السلام وليس من غريب في الأمر فهذا ما يمليه عليه نزعته المادية ومنهجه، فهو يريد من بين ثنايا كلامه أن يُرجع القرآن إلى مصادر توراتية أو أن يسقط المفاهيم المسيحية عليه، ومن أكثر المباحث القرآنيّة التي استخدم فيها بلاشير هذا المنهج هو مبحث «القصص القرآني»[٢]، إذ لم يعد تلك القصص الواردة في القرآن الكريم -بحسب زعمه- إلّا مجرد أساطير مستمدّة من كتب الديانات السابقة، وثقافة البيئة التي كانت تحيط بالعرب.

٢. ادعى أن هذا التطور في شخصية النبي إبراهيمعليه السلام من كونه مكسّر الأصنام إلى كونه مؤسسًا للحنيفية قد ساعد على إيجاد صيغة توفيق بين إسرائيل والعالم الإسلامي[٣].

٣. ادعى بلاشير أن القصص في القرآن الكريم لم يُذكر منها سوى إيحاءات وإيماءات، وقد تكفّلت كتب السِيَر بذكر التفاصيل مع الإضافة عليها من الأساطير وقصص الأمم الماضية، والثقافات الأخرى من البيئات المجاورة للعرب مثل الزرادشتية والهندية والفارسية وغيرها[٤].

ومن الملاحظ في آراء بلاشِير حول القصص القرآني أنه أراد الخلط بين مفهوم

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٥.

[٢]- م.ن، ص٥٨.

[٣]- م.ن، ص٥١.

[٤]- ومن ذلك قوله: «والقرآن يتبع عن كتب الديباجة التوراتية عامة إلاّ أن اللغة العربيّة تضفي على الرواية ميزة غريبة بسياقها المكثف، وباهتمامها بالأيحاء، أكثر من اهتمامها بالوصف»، انظر: م.ن، ص٦٠.

القصة ومفهوم الأسطورة[١]، كذلك تضمّن كلامه الطعن في القرآن الكريم، من حيث إنه -على حد زعمه- كان يرجع إلى كل من القصة والأسطورة، كي تبلغ الدعوة غايتها، وقوله إن القرآن قد كرر هذه القصص بلا ملل، كما أن هذه الآراء التي أوردها بلاشير في مبحث القصص القرآني لاقت استحسانًا وقبولاً من قبل الحداثيين العرب، ونجد مثل هذه الآراء قد مُلئت بها كتبهم ومؤلَّفاتهم ودراساتهم التي خصصوها للقرآن الكريم، ومن أكثر من تأثّر بآراء بلاشير في مبحث القصص القرآني هو المفكر والحداثي المغربي محمّد عابد الجابري في كتابه «المدخل إلى القرآن» إذ خصّص الفصل الثالث من كتابه في مبحث القصص، وانتهى في بحثه فيها إلى أن وجود القصص في القرآن الكريم هو لمجرد العبرة والاتعاظ، وأن ما ورد من تلك القصص هو لمجرد التلميح، وأن القصاص وأصحاب السير قد قاموا بإضافة العديد من الأساطير إليها، وذهب إلى الرأي نفسه محمّد أركون عند دراسته لسورة الكهف عندما صرح بقوله: «هناك تشابه كبير بين أحداث القصة التي ذكرها القرآن وبين قصة كلكامش»، سيأتي البحث على ذكر ذلك في الفصل الآتي من الدراسة.

ويُرد عليه: تجاهل بلاشير كمن سبقه من المستشرقين خصوصيات القصص القرآني، فشكّك في مصدريته، وزعم أن القصص القرآني مستقى من قصص الكتب السابقة، وأساطير الحضارات والأمم الأخرى، كما زعم أن القصص القرآني يحوي على تناقض، ومخالف لمعطيات العلم والتاريخ، وذهب إلى أن القصص القرآني ضعيف فنيًا وبلاغيًا[٢]، لوجود تكرار في بعض قصصه[٣]، وغموض في بعض مواضعه، والإيجاز الشديد في بعض القصص، والإعراض في كثير من الأحيان عن ذكر الحوادث والوقائع، كما اهتم بلاشير في إيجاد التشابه والمقارنة بين القصص القرآني وقصص التوراة والإنجيل، إذ حاول رد القصص القرآني إلى مصادر يهودية ومسيحية ووثنية، زاعمًا أن القرآن يسير على نهج الكتاب المقدس في قصصه، ليصل

---

[١]-القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٥.

[٢]- م.ن، ص٥١.

[٣]- م.ن، ص٥١.

إلى نتيجة مفادها أن القرآن مأخوذ من الكتب السابقة[١]، ومن ثم يصبح القرآن منتجًا بشريًّ، لكنه يغفل أو يتغافل عن القضايا الأساسية والكبرى المختلفة بينهما، التي تؤكد استقلالية القرآن في قصصه، فلو افترضنا جدلاً بأن زعم "بلاشير" كان صحيحًا في اقتباس القرآن من التوارة في قصصه، فلماذا أعرض القصص القرآني عن الأخطاء التاريخية في القصص التوراتي، ولم يذكرها في سرده للقصة؟!، كما أن التشكيك في أمّية النبي محمّدﷺ كان مدخلاً لبلاشير وغيره من المستشرقين للزعم باختلاق القصص القرآني وانتحاله عن التوارة والإنجيل، إذ إن قضية الأمية تدحض اطلاع النبي الأكرمﷺ على التوارة والإنجيل، وهي قضية نبّه إليها القرآن الكريم مبكرًا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾، فالقرآن الكريم تتبع تلك الحجج ودحضها[٢]، فلو كان النبي اقتبس قصص القرآن من كتب أخرى، فلماذا لم يسجّل قصته في القرآن على غرار ما جاء في التوراة التي سجلت قصة موسى، أو الإنجيل الذي سجل قصة عيسى؟ وفرضية بلاشير التي ادّعى فيها اقتباس النبي القصص القرآني عن كتب أخرى، توجب أن يكون النبيﷺ مُلمًّا باللغة العبرية والسريانية واليونانية[٣]، ومن الضروري أن يمتلك مكتبة ضخمة، ولكن لم ترد في سيرتهﷺ أنه أمسك بكتاب أو اقتناه، كما أن بلاشير مضى في زعمه أن قصص القرآن يتماشى مع الأساطير والحكايات اليهوديّة، والزعم أن النبي الأكرمﷺ كان على علم ومعرفة باليهوديّة، ومما لاشك فيه أن فرضية اقتباس القصص القرآني من التوارة والإنجيل وغيرها من الكتب لا تصمد أمام البحث العلمي.

أما اختيار بلاشير وغيره من المستشرقين لبعض التشابه بين القصص القرآني والقصص في التوراة والإنجيل كدليل على انتحال القرآن لقصصه يُرد عليه بأن الكتب السماوية إلهية المصدر رغم ما أصابها من تحريف، وهذا ما يسمح بتشابه في بعض الجوانب في القصص، كما أشكل بلاشير على القصص القرآني من حيث تكرار القصص في أكثر من سورة، مُتغافلاً عن أن القرآن الكريم عندما يتناول القصة

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥١.

[٢]- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، م.س، ص١٧١-١٧٢.

[٣]- م.ن.

فيتناولها من أكثر من جانب، فيكون بذلك كل موضع مكملاً للآخر، كذلك فإن التكرار يهدف إلى التأكيد الذي هو أحد وجوه البلاغة في القرآن الكريم، ففي القرآن غايات ومقاصد يؤكدها التكرار للقصة من زوايا مختلفة، كما ادعى بلاشير أن القرآن احتوى على أساطير، وأن بعض قصصه خيالية وغير واقعية، وهي فرية تكررت في عهد النبي صلى الله عليه وآله[١]- قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾؛ لذا لم يأت بلاشير بجديد في دعواه بـ«أسطرة» القصص القرآني، فقد كرر ما قاله أستاذه «كزيمرسكي» الذي ادّعى أن القرآن ابتكر شخصيات واختلق مشاهد في قصصه، كما ادعى بلاشير من إفادة القرآن من العهد القديم، إذ يقول في هذا الصدد: «لقد أفاد محمّد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء[٢]، وأن محمّدًا أخذ يجمع ما وجده في اتصاله السطحي أثناء رحلاته التجارية، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجده، ثم أفاد من دون أي تنظيم[٣]، وللرد على هذه الدعوى وشبيهاتها بشكلٍ إجمالي نقول: تهاوت هذه الدعوى والفرية أمام أدلة القرآن الكريم وحججه الدامغة وأمام الحقائق العلمية[٤]، إذ ليس لدى بلاشير ما يثبت دعواه سوى براهين ملفّقة وواهنة مستميتة لا تقف ولا تصمد أمام الأدلة القطعية، والبراهين النقلية، والحقائق العلمية العقلية، وقضية التشابه التي يدعيها بلاشير إنما هي في أصل الرسالات ومنبعها، إذ إنها ترجع في أصلها إلى مصدرية واحدة، وهي أنها من عند الله تبارك وتعالى، وأنها تدعو في عمومها إلى دين واحد هو الإسلام، الذي مضمونه الاستسلام لله تعالى بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والخلوص من الشرك، ولكنها تختلف في مضامينها وشرائعها[٥]، فالقرآن الكريم كتاب مستقل في طبيعته ومضمونه وما يحويه من الشرائع والعبادات، وخصوصًا فيما يتضمّنه من القصص الحق الموافق للعقل والمنطق وللحقائق العلمية، فلا

---

[١]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٥٧-٧٠.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٩.

[٣]- م.ن، ص٥١.

[٤]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٠، ص٢٩.

[٥]- م.ن.

مجال فيه للخيال ولا للكذب[١]، لأنه كلام الله تعالى المحفوظ على مر السنين والقرون، فلم ولن يعتريه نقص ولا خلل ولا تغيير، فأنّى لمثل هذا الكتاب وبهذه الصفات الكمالية، أن يأخذ قصصه ومضامينه من كتب قد اعتراها التغيير والتحريف والتبديل عن أصلها الذي نزلت به؟ فهذه الشبهة مردودة شكلاً ومضمونًا، لأنها لا ترقى بأي حال إلى أدنى درجات البحث العلمي الصحيح، كما أن الإسلام واليهوديّة والنصرانيّة وغيرها من الديانات السماوية[٢]، في أصلها نزلت من السماء من منبع واحد ومصدر واحد، وكل ديانة لها صفاتها وشرائعها الخاصة بها، لكن الجميع يدعو إلى أصل واحد وهو الإسلام، وقد أوكل الله حفظ الرسالات السماوية إلى البشر، ما عدا القرآن الكريم الرسالة العامة إلى كل البشر، فقد أوكل حفظه إليه عز وجل، فلم يعتريه أي نقص أو تغيير أو تحريف، كما أثبت ذلك بقوله: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩) بينما الرسالات السابقة، لحقها تبديل وتحريف وتغيير، فلم تعد على أصلها البتة، وتفرّعت منها كتب كثيرة محرفة، تحمل الوهن والتناقض والتضاد في متونها[٣]، فلم يعد بها أي ثقة حتى من أهلها، والرسالات التي جاء بها الأنبياء جميعًا منزلة من عند الله العليم الحكيم الخبير، ولذلك فإنها تمثل صراطًا واحدًا يسلكه السابق واللاحق[٤]، ومن خلال استعراضنا لدعوة الرسل التي أشار إليها القرآن نجد أن الدين الذي دعت إليه الرسل جميعًا واحد هو الإسلام ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام**﴾ (آل عمران: ١٩)، والإسلام الذي جاء به القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي هتف به كل الأنبياء، فالإسلام شعار عام كان يدور على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخيّة إلى عصر النبوة المحمّدية[٥]، ويتحقّق الإسلام بالطاعة والانقياد والاستسلام لله تعالى بفعل ما يأمر به، وترك ما ينهى عنه، ولذلك فإن الإسلام في عهد نوح يكون باتباع ما جاء به

---

[١]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٣٣.

[٢]- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، م.س، ص٥٣-٥٤.

[٣]- الشنقيطي، محمّد الأمين بن محمّد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج٧، ص١٨.

[٤]-م.ن.

[٥]- الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج١٠، ص٢٩.

نوحعَلَيْهِ السَّلَامُ، والإسلام في عهد موسىعَلَيْهِ السَّلَامُ يكون باتباع شريعة موسىعَلَيْهِ السَّلَامُ[١]، والإسلام في عهد عيسىعَلَيْهِ السَّلَامُ يكون باتباع الإنجيل، والإسلام في عهد النبي الأكرم محمّدصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يكون بالتزام ما جاء به الرسول الكريم، مثلاً في قصة يوسفعَلَيْهِ السَّلَامُ دليل قاطع على بطلان هذه الشبهة، وإثبات صحة ما جاء في القرآن الكريم من القصص، حيث إنها القصة القرآنيّة الوحيدة التي جاءت في مكان واحد تحمل اسم النبي يوسف بن يعقوبعَلَيْهِ السَّلَامُ، لذلك يسهل وضعها بالتوازي في مقابلة القصة التوراتية[٢]، وللوقوف على وجوه تباين واختلاف التفاصيل بين القصتين يتضح ذلك الفارق جليًا من خلال ملاحظة النقاط الآتية[٣]:

أوّلًا: جاءت قصة يوسفعَلَيْهِ السَّلَامُ في القرآن الكريم في إطار ديني تنفذ منه أشعة روحية إلى النفس ببيان العبرة والعظة التربوية والأخلاقية التي من أجلها أنزل الله القصة، بينما التوراة والعهد القديم قد وضعت القصة في إطار عائلي يحمل طابع السرد التاريخي المجرد دون أن يشير إلى ما وراء الأحداث من عظات.

ثانيًا: بين لنا القرآن الكريم أن إخوة يوسف قد أصابهم الضيق والملل، من حب والدهم له ولأخيه كما قال الله عنهم: ﴿**إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (يوسف: ٨)، بينما التوراة لم تشر أو تذكر الأخ بشيء[٤].

ثالثًا: رؤيا يوسف التي قصَّها على أبيه كما في النص القرآني تتلّخص في أنه رأى أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر له ساجدين كما في قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾ (يوسف: ٤)، بينما الذي جاء في التوراة أن يوسف رأى قبلها رؤيا، فقد رأى أنه وإياهم يحزمون

---

[١]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٠، ص٢٩.

[٢]- الأشقر، عمر سليمان، الرسل والرسالات، ص١/ ٢٤٣؛ وانظر: سفر التكوين، كهنة وخدام كنيسة مار مرقص بمصر الجديدة،، ١/ ١ و٢/ ٩ ٢٤٤.

[٣]- م.ن، ص٢٤٥.

[٤]- الأشقر، عمر سليمان، الرسل والرسالات، ٢٤٩.

حزمًا في الحقل في الصحراء[١]، فإذا حزمته قامت وأحاطت بحزم إخوته، فسجدت لحزمته حزمهم، فقال له إخوته: لعلك تملك علينا ملكًا؟ أم تتسلط علينا تسلّطًا؟ وازدادوا بغضًا له من أجل أحلامه ومن أجل كلامه.

رابعًا: لم تذكر التوراة أن الإخوة تفاوضوا على قتل يوسف، أو أنهم راودوا أباهم لإخراجه معهم[٢]، ولكن الأب يرسل يوسف لينظر سلامتهم وسلامة الغنم، ثم يردّ لأبيه الخبر فذهب إليهم، وعندما رأوه تفاوضوا في شأنه[٣].

خامسًا: جاء في القرآن الكريم تآمر إخوة يوسف عليه إما قتلاً أو طرحًا كما اقترحوا إلقاءه في الجب كما قال الله عنهم ﴿**اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ**﴾ (يوسف: ٩)، بينما الذي جاء في التوراة أن أحد الإخوة راؤبين استبعد فكرة القتل وأشار بالطرح في البئر التي في البرية، لا لتلتقطه السيارة، ولكن ليغافلهم ويستخرجه من البئر ليعيده إلى أبيهم[٤].

الملحظ السادس: آراء بلاشير حول دعوى تحريف القرآن الكريم من قِبَل الشيعة:
ادعى بلاشير أن الشيعة قاموا بتحريف القرآن الكريم وذلك لأغراضهم الشخصية، كما إنهم استغلّوا المعارضة على جمع المصحف من قبل اللجنة التي اختارها عثمان لغاياتهم الخاصة، وأخذت فرضية ودعوى التحريف والإفساد والحذف من قِبلهم تظهر شيئًا فشيئًا في المصحف الذي جمعه عثمان، وتبحث لنفسها عن الحجج في ذلك»[٥]، كما ادّعى أن النقص الذي صاغه الشيعة في مقابل مصحف عثمان أشد خطرًا على نظام الدولة الإسلاميّة (إذ إنهم شكّكوا باحترام النص الجليل لدى الخليفتين «عمر وأبا بكر»، كما شكّكوا بنزاهة الأمويين المتهمين خاصّة «بأنهم حذفوا من المصحف جميع المقاطع التي تثبت حق علي بالخلافة»، إذ إنهم قد فعلوا

[١]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٩٤.

[٢]- مجمع البيان، م.س، ج٦، ص٢٠٠.

[٣]- الاحتجاج، م.س، ج٢، ص١٤٢.

[٤]- جامع البيان في تأويل القرآن، م.س، ج١٢، ص٣٠٩.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٧.

ذلك عمدًا ولأسباب سياسية، وحذفوا من سورتي (الحجر والنور) بضع عشرات من الآيات»)[١]، وادّعى بلاشير أنّ هذه الانتقادات من قِبل الشيعة للمصحف الذي جمعه عثمان ليست عقدية وإنما هي «من وحي التطلّعات السياسية الرامية إلى تقديم العلويين وحقّهم الشرعي بالخلافة»[٢]، كما ادّعى بلاشير أن هناك مصاحف شيعية تخالف المصحف العثماني، واستدل على ذلك بتصريح لابن النديم «صاحب الفهرست»: «وأكثر ما يمكننا الاستناد إليه هو تصريح شهير لصاحب الفهرست العراقي ابن النديم الذي يؤكّد أنه رأى في الكوفة مصحفين قديمين يحويان نصوصًا ظاهرة الاختلاف في تنظيمهما، وعناوين فصولهما، وعدد آياتها مع مصحف عثمان القانوني»[٣][٤]، وقد كان لهذه الادعات والشبهات التي أثارها بلاشير حول دعوى تحريف القرآن الكريم من قبل الشيعة تأثير كبير وحضور واسع في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين؛ إذ توسعوا في البحث في دعوى تحريف القرآن من قبل الشيعة كما ذهبوا إلى أن المصحف الذي يحمله الشيعة يختلف عن المصحف العثماني؛ إذ إن عثمان عندما أوكل اللجنة بجمع القرآن قاموا بحذف بعض الآيات التي تبين حق الإمام عليه السلام وأولاده بالخلافة، وأضافوا بعض الآيات التي تنفعهم في مصالحهم السياسية، ومن أكثر الحداثيين تأثرًا بآراء بلاشير في هذا الخصوص محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون وهشام جعيط، سيتطرق البحث إلى تفصيل ذلك في الفصل الآتي من الدراسة بعونه تعالى.

ويُرد على ذلك: تبنّى بلاشير مقولة تحريف القرآن الكريم، فادّعى أنَّ القرآن قد ناله التحريف بعد وفاة نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله، سوف نُعالج في هذه الجزئية من البحث أسئلة ثلاث هي التالية: ما هو منشأ القول بالتحريف لدى بلاشير خصوصًا والمستشرقين

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٥.

[٢]- م.ن، ص٣٥-٣٦.

[٣]- يعلّق مترجم كتاب بلاشير «رضا سعادة» في هامش الصفحة بأن ما ذهب إليه بلاشير من دعوى تحريف القرآن الكريم من قبل الشيعة هو أمر بعيد عن الصواب، إذ إن الشيعة منهم الزيدية ومنهم الاسماعيلية ومنهم الإمامية، «وهم يقرؤون بنفس المصحف العثماني» الموجود بيننا اليوم» وإنما كان على بلاشير أن يبين بأن من اعتمد على آرائهم في ترويج هذه الدعوة وإثارة هذه الشبهة هم «الغُلاة من الشيعة»، انظر: م.ن، هامش الصفحة ٣٧.

[٤]- م.ن، ص٣٧.

عمومًا؟ وما هي الشُّبهات التي تبنّاها بلاشير حول نظريَّة تحريف القرآن الكريم؟

وقع الاتّفاق بين الشيعة والسنّة على أنَّ القرآن الكريم المُنزَل على الرسول الخاتمﷺ قد وَصل إلينا دون أيِّ نقصٍ أو تحريف[١]، وقد حَشد الأعلام عددًا من الأدلَّة التي تدلّ على عدم وقوع التحريف، كآية الحفظ وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩) وآية نفي الباطل وهي قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ* لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤١-٤٢) ورواية الثقلين وهي قولهﷺ: «**إنّي تاركٌ فيكم الثقلين كتابَ الله وعترتي، ما إن تمسَّكتم بهما لن تضلّوا أبدًا، وإنَّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض**»[٢].

منشأ القول بتحريف القرآن الكريم

أوّلًا: وقوع التحريف في سائر الكتب السماويّة: فإنّ الأمور التالية شكّلت الدَّافع للقول بتحريف القرآن الكريم من قِبَل المستشرقين هو وقوع التحريف في سائر الكتب السماويّ[٣]، ولعلَّ من مناشئ القول بتحريف القرآن اعتقاد علماء سائر الأديان بتحريف الكتب المقدّسة لسائر الأديان، فقد قامت عقيدتهم على أنَّ الأناجيل الأربعة دوِّنَت من قِبل الحواريّين الأربعة، فبَعد الذي جرى على المسيح من أحداث، قام هؤلاء بتدوين رحلات المسيح وحياته ونصائحه[٤] إلى حدٍ أنَّنا نجد بين الأناجيل الأربعة تناقضًا وتهافتًا[٥] نعم، المسلمون وحدهم من بين أتباع الدّيانات يلتزمون بأنّ القرآن الموجود بين أيديهم اليوم هو المُنزَل على النبيّﷺ والذي دوِّنَ وجُمعَ في حياة النبيّﷺ لم تنله يد التحريف ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾ (النساء: ٤٦) وهذا البيان القرآنيّ الحاسم والجازم بوقوع التحْريف في سائر الكتب السماويّة[٦]..

---

[١]- العاملي، الحر، وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٩.

[٢]- م.ن، ج١٨، ص٨٨.

[٣]- معرفة، محمّد هادي، صيانة القرآن من التحريف، ص١٢٦-١٢٧.

[٤]- م.ن، ١٢٦-١٢٧.

[٥]- م.ن.

[٦]- العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، ص٢٧، ٣٨.

ثانيًا: وجود بعض الروايات الضعيفة: وأن منطلق بلاشير الأساسي وغيره من المستشرقين في القول بشبهة تحريف القرآن هو وجود بعض الروايات الضعيفة حول تحريف القرآن الكريم، وقد نُقلت هذه الروايات في كتاب (الإتقان في علوم القرآن) وذلك ضمن النوع السابع والأربعين، كما أوردها صاحب كتاب (صيانة القرآن عن التحريف) في كتابه ممارسًا لشيءٍ من النقدٍ لها أحيانًا[١]. وفيما يتعلّق بهذه الروايات يُمكننا القول «- إنَّ بعض هذه الروايات بصدد بيان التحريف المعنويّ الذي تعرَّض له القرآن الكريم، وهو أمرٌ مسلَّم لدى الجميع، وبعض هذه الروايات تُبيِّن وجود الاختلاف في القراءة والحركات، والذي وقع قبل جمع القرآن من قبل عثمان، وقد أمر عثمان بجمع الناس على قراءة واحدة، كذلك بعض الروايات التي تدلُّ على وجود الزيادة في القرآن، وهي روايات غير صحيحة[٢]، فلا زيادة في القرآن الكريم وهو أمرٌ متّفق عليه بين الفريقين، وبعض الروايات التي تدلُّ على وجود النقص في القرآن، وهذه الطائفة من الروايات ضعيفةٌ بتمامها، وهي من أخبار الآحاد، التي لا يُمكن العمل بها، ويقسّم (الإمام الخمينيّ) روايات جمع القرآن إلى طوائف ثلاث[٣]: أولاها: الروايات الضعيفة التي لا يُمكن الاستدلال بها، وثانيها: الروايات الموضوعة التي قامت القرائن والشواهد على الوضع فيها، وثالثها: الروايات الصحيحة التي نصل من خلال التأمّل فيها إلى أنَّ المقصود من التحريف فيها هو التحريف في معاني الآيات لا التغيير في ألفاظها[٤]، وقد اعتمد بلاشير على الروايات الضعيفة والموضوعة، ويرى أنَّ الشيعة يَعتقدون بأنَّ في المصحف العثمانيّ زيادات وإضافات وتغييرات على أصل القرآن المنزل على النبيّ صلى الله عليه وآله[٥]، ويذكر بأنّ لدى الشيعة من الروايات ما يدلّ على أن القرآن المنزَل على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أطول وأكثر تفصيلاً من القرآن الحاليّ، كسورة الأحزاب والتي تحوي الآن ثلاث وسبعين آية، ولكنّها على

---

[١]- الصغير، محمّد حسين علي، دراسات قرآنيّة، ص١٥، ٢١.

[٢]- م.ن، ص٢١.

[٣]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٢٠٠.

[٤]- م.ن، ص٣٩.

[٥]- مير محمّدي، أبو الفضل، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص٣٢٠، ٣٢٤.

أساس النصِّ السابق تُعادل سورة البقرة، وكسورة النور التي تحتوي في النصِّ الحاليّ على أربع وستين آية، ولكنَّها كانت سابقًا تزيد على مئة آية، وكسورة الحجر التي تحتوي على تسعٍ وتسعينَ آية، ولكنَّها كانت سابقًا تزيد على مئة وتسعين آية[١]، اذ إنَّ ما يُلفت النظرَ هنا هو أنَّ بلاشير وغيره من المستشرقين قد تمسّكوا بهذه الطائفة من الروايات، فدفعوا الشيعة إلى اتِّهام أهل السنَّة بتحريف القرآن الكريم، وكذلك العكس ويَذكر أنّ الشيعة يصرّون على أنَّ أهل السنَّة قاموا بحذف آياتٍ من القرآن الكريم تؤيِّد مذهب الشيعة، كما يَنسب أهل السنة هذه الدعوى إلى الشيعة[٢]، ويرى السيد الخوئي أنّ وظيفة بعض هؤلاء العلماء الذين رموا الفريق الآخر ودون دليلٍ بالتحريف هي التفرقة بين المسلمين، وأنَّ ذلك من وساوس الشياطين يقول: «ونظير الاتِّهام المذكور في ما ذكره الآلوسي عند تفسير قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» من أنَّ الشيعة يجوّزون الأكل والشرب إلى طلوع الشمس[٣]، ولست أدري إلى أي سندٍ استند في هذه النسبة، وهو في بغداد عاصمة العراق، والعراق مقرّ الشيعة قديمًا وحديثًا، ولا سيما أنَّ المشاهد المشرَّفة قريبة من بغداد، وقلَّ من يوجد من غير الشيعة فيها. أضف إلى ذلك أنَّ الآلوسي لم يكن بعيدًا من كتب الشيعة ومؤلَّفاتها. ولعمري، إنَّ هذه النسبة وأمثالها هي التي فرَّقت بين المسلمين، وحكَّمت عليهم أعداءهم ولعلَّها كانت دسائس أجنبيَّة»[٤].

أَولىَ العلماء المسلمون البحث حول مسألة تحريف القرآن أهميّةً، تشهد بذلك كتبهم ومصنّفاتهم القيّمة في هذا المجال، وقد وَقَع الاتّفاق بينهم على نفي التحريف بمعنى الزيادة في القرآن، ويذكر ذلك (آية الله السيد الخوئي) فيقول: «المعروف بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن، وأن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٦.

[٢]- محمّد هادي، معرفة، صيانة القرآن من التحريف، ص١٤٧، ٢٠٥.

[٣]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٢٣٠، ٢٣٥.

[٤]- م.ن، ص٢٤٠.

المنزل على النبي الأعظم»[١].

أوّلًا: التحريف بادعائه وجود الزيادة والنقصان في القرآن: ويذكر ذلك أيضًا (الشيخ الطوسيّ) فيقول: «وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فممَّا لا يليق به أيضًا، لأنَّ الزيادة فيه مجمعٌ على بطلانها والنقصان منه، فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا»[٢]، وكذلك يتبنّى (أمين الإسلام الطبرسيّ) هذا الرأي، فيرى بطلان الزيادة في القرآن بإجماع المسلمين واتّفاقهم[٣]، أمَّا مسألة مخالفةِ شخصيَّة جليلة كابن سعود لإدراج المعوذتين فهو افتراء محضٌ، يقول النوويّ: «أجمع المسلمون على أنَّ المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآنٌ، وأنَّ من جحد شيئًا منه كفر، وما نُقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيحٍ عنه»[٤]، فابن مسعود كان من حفَظة القرآن ومن القرّاء المعروفين ومن كتّاب الوحي المشهورين، وعدم كتابة المعوذتين وسورة الحمد في مصحف ابن مسعود لا يُعتبر دليلاً على إنكاره؛ لأنَّ تدوين القرآن آنذاك كان خوف نقصه أو الخشية من الزيادة فيه، وحيث كان (ابن مسعود) يرى أنّ هاتين السورتين من السوَر المشهورة وأنّها لن تُطوى بالنسيان، بل سوف تبقى في الأذهان، لذا لم يدوّنها في مصحفه[٥] (الآية)، بعد أن قام بعض الأصحاب بالتشكيك في وفاة النبيّ ﷺ، ومجرّد التلاوة لا تُعتبر دليلاً على كون هذه الآية من كلامه[٦]، وأمَّا الآية الثانية فقد نزلت عندما طلب (عمر) من النبيّ ﷺ أن يجعل من مقام إبراهيم مصلّى، واستجابة لهذا الطلب نزلت الآية المذكورة آمرةً المسلمين باتّخاذ مقام إبراهيم مصلى[٧]، ويؤيّد (السيوطيّ) هذه الرواية فينقل حديثًا عن البخاري عن أنس أنَّ عمر قال: وافقت ربيّ في ثلاث، قلت: يا رسول الله لو اتَّخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت: (واتخذوا

---

[١]- م.ن، ص٢٠٠.

[٢]- التبيان في تفسير القرآن، م.س، ص١-٣.

[٣]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج٣، ص٥٦٠.

[٤]- عناية، غازي، شبهات حول القرآن وتفنيدها، ص٤٣.

[٥]- م.ن، ص٤٦.

[٦]- م.ن، ص٤٧.

[٧]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٧٩.

من مقام إبراهيم مصلى)[١]، فهذه الرواية لو فرض صحّتها تدلُّ على أنّ سؤال عمر كان سببًا لنزول الآية، ولا دلالة لها على أنّ هذه الآية كانت جزءًا من كلام عمر وقد زيدت في القرآن.

ثانيًا: وجود مصحف خاصّ بالشيعة: ذهب بلاشير إلى القول إنّ للشيعة مصحفًا خاصًّا بهم، وأنّ فيه آيات غير موجودة في القرآن الكريم، ومنشأ هذه الشبهة عنده يعود لأمرين؛ الأول: وجود مصحف خاصّ بالشيعة بقراءات قرآنيّة وألفاظ مختلفة: حيث ذكر بعض الروايات التي فيها إضافات تفسيريّة، وفي ذلك يقول: «أمّا القراءات المختلفة التي اخترعها الشيعة وعارضوا بها بوصفها قراءات أصيلة، والنصوص التي زعموا أنّ أبا بكر وعثمان قد حرّفاها تتناول عليًّا والأئمّة»[٢]، ثمّ يقول: «تتألّف غالبيّة القراءات من الألفاظ علي أو آل محمّد التي تُضاف إلى النصّ من دون أخذ المعنى بعين الاعتبار، هكذا يقرأ من دون الفاصلة صراط عليّ بدلًا من العبارة التي ترد في النص ﴿هذا صراط مستقيم﴾... وتضاف في سورة آل عمران ٣: ١١٩/ ١٢٣ ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ**﴾ عبارة (بسيف علي) وفي سورة النساء ٤: ٦٧/ ٦٤ من بعد الكلمات ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ**﴾ يضاف النداء (يا علي)...» [٣]، ويمكن إجمال الردّ على دعواه بالتالي:

١. بعض الروايات التي استُدلّ بها على نسبة التحريف إلى القرآن الكريم هي روايات تفسيريّة توضح وتبيّن بعض المفردات، أو تعيّن مصداقًا من مصاديقها[٤]، أو سبب نزولها، وهي ليست جزءًا من النصّ القرآني[٥]، ومن تلك الروايات ما رواه القمّيّ في تفسيره «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿**وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ**﴾ في ولاية عليّ والأئمّة عليهم السلام من بعده ﴿**فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا**﴾ هكذا نزلت والله»[٦].

---

[١]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٢٧.

[٢]- عناية، غازي، شبهات حول القرآن، ص٤٣.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥١.

[٤]- صيانة القرآن من التحريف، م.س، ص١١٧.

[٥]- م.ن، ص١١٨.

[٦]- م.ن، ص١١٩.

٢. الروايات التي ادُّعي تحريف القرآن بالنقصان بسببها لعدم ذكر أسماء أئمّة أهل البيت عليهم السلام إن تمّ سندها، فلا يمكن حملها إلّا على التحريف المعنويّ[١]؛ لأنّه لو كان الأمر كما يقولون، لما طلب الرسول صلى الله عليه وآله دواة وقلمًا ليكتب للأمّة وصيّته بعليٍّ وأهل بيته من بعده، ولما احتاج إلى بيعة الغدير لإكمال دين الله وإتمام نعمته، ولو كانت هناك آيات ذُكر فيها اسم أحد الأئمّة لاحتجّوا بها عند محاججة الخصوم في أحقّيّتهم بالخلافة[٢]، والحقيقة أنّ الأمر على العكس تمامًا، فهناك روايات وردت عن المعصومين عليهم السلام تؤكّد عدم ذكر اسم أحدهم في القرآن، فقد روى الكلينيّ بسنده عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمرِ مِنكُمْ**﴾، فقال: نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام: فقلت له: إنّ الناس يقولون: فما له لم يسمِّ عليًّا وأهل بيته عليهم السلام، في كتاب الله عزّ وجلّ؟ قال: فقال: قولوا لهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ الله لهم ثلاثًا ولا أربعًا، حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسّر ذلك لهم»[٣].

٣. إنّ جُلّ تلك الروايات إنّما هي تفسيريّة، وبعضها اختلاف قراءات لا أكثر، وهي ليست من القرآن الكريم، ومن نقلها توهّم أنّها من القرآن الكريم، وقد أحصى بعض علمائنا الروايات الدالّة على التحريف المعنويّ الذي يرجع في أكثره إلى الاختلاف في القراءات، ووجدوا أنّها لا تتجاوز العشرين رواية، وناقشوها مناقشةً مستفيضةً[٤]، إذ إنّ ما يسمّى بسورة النورين أو سورة الولاية لم تُذكر في أيّ من مصادر الشيعة المعتمدة، ولم يُعثر عليهما قبل القرن الحادي عشر الهجريّ، وعُثر عليهما في كتاب «دبستان مذاهب» لمؤلّف مجهول يعتنق الزرادشتيّة[٥]، إذ رفض علماء الإماميّة هذه الروايات؛ لتعارضها مع القرآن والسنّة الشريفة، فإنّها تفترض وجود نقص في القرآن

---

[١]- التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج٤، ص٤٨.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٣، ص٤٨.

[٣]- الكافي، م.س، ج٣، ص٤٨.

[٤]- معرفة، محمّد هادي، تلخيص التمهيد، ج٣، ص٣٨.

[٥]- تهذيب الأصول، تقرير: جعفر السبحاني، ج٢، ص٩٦.

الكريم، وهذا أمر مرفوض عند علماء الشيعة الإماميّة[١]، وإضافة لما تقدّم لا بدّ من التأكيد على أنّ المقصود بمصحف الإمام عليّ عليه السلام في أدبيّات الشيعة، هو المصحف الذي جمعه بأمر من الرسول بعد وفاته، ولا يختلف عن المصحف المتداول إلاّ في ذكر تفسير للآيات[٢]، كما أنّ جميع الشيعة يقرأون ويفسرّون المصحف المتداول في بيوتهم وفي مساجدهم، وهو المصحف نفسه الموجود عند جميع المذاهب الإسلاميّة[٣].

الملحظ السابع: آراء بلاشير حول الناسخ والمنسوخ: ومن الأمور التي تحدث عنها بلاشير في كتابه «القرآن» هو موضوع «الناسخ والمنسوخ»، حيث يقول ما نصه: «إن العلماء المتخصّصين بالعلوم الإسلاميّة قد توصّلوا بتمهّل وتلمّس إلى أن يخرجوا في الشرق الإسلامي، ففي حالات عديدة وليست قليلة - كما في تحريم الخمر مثلاً، أدخل هؤلاء العلماء نظرية مستوحاة من المبدأ القائل بأنه إذا وجد في آيتين تناقض ما، فإن التلميح الثاني ينسخ التلميح الأول، إذا كانت الآية الثانية متأخرة عن الأولى بنزولها»[٤].

ومن ثم يُصرِّح من بعد ذكره لآيات تحريم الخمر: «أما في المقطعين الآخرين فإن التحريم خلافًا لذلك قد صيغ بالعبارات التالية: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيات لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (سورة البقرة: ٢١٩) ﴿**يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (سورة المائدة: ٩٠)، إن هذه النصوص كما نتبين قد أدت بالفقيه إلى إدخال قاعدة الناسخ والمنسوخ، يبقى بعد ذلك تحديد ما إذا كان المقصود بتحريم الخمر تحريمًا جزئيًا أو مطلقًا، وهذا ما اختلفت عليه مدارس الفقه»[٥].

---

[١]- تهذيب الأصول، تقرير: جعفر السبحاني، ج٢، ص٩٩.

[٢]- معرفة، محمّد هادي، تفسير ومفسران، ج١، ص٢١١، ٢١٣.

[٣]- م.ن، ص٢١٥.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٣١.

[٥]- م.ن، ص١٤٧-١٤٩، ومما يجدر الإشارة إليه أن ما ذهب إليه بلاشير حول موضوع النسخ في القرآن الكريم

ومما يجده البحث بأننا لو سلّمنا جدلاً بكل ماجاء به بلاشير حول موضوع النسخ، فما هو الموقف من الآيات القرآنيّة التي ورد فيها ذكر النسخ وأثبتت وجود النسخ في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَة أَو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَو مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦)، فهذه الآية تدلّ بشكل قاطع وصريح على أن وجود النسخ في القرآن الكريم هو من عند الله تعالى وأن مصدريته إلهية وليس الفقهاء هم من قاموا بإدخال هذه العلوم واكتشافها لأجل حلّ التناقض بين الآيات القرآنيّة، ومما لا يخفى أن حجية النص ودلالته حُجية ذاتية قطعية مستمدةٌ من النص نفسه، فلا تحتاج معه إلى أي دلالة أخرى، ومن الجدير بالذكر بأن ما ذهب إليه بلاشير حول موضوع النسخ كان لهُ أثر كبير في آراء الحداثيين في دراساتهم القرآنيّة وهذا ما سنجده واضحًا في آراء محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد في موضوع النسخ في القرآن الكريم، حيث ذهبوا إلى نفس ما انتهى إليه بلاشير من أن موضوع النسخ في القرآن الكريم غير ثابت، وأن الفقهاء هم من قاموا بإدخال قاعدة الناسخ والمنسوخ، دفعًا للتناقض بين الآيات، وهذا ما سيوضحه البحث في الفصل الآتي من الدراسة.

ويُردّ عليه بالآتي: ادعى بلاشير أن أحد أهم الأسباب التي أدَّتْ إلى ظهور فكرة الناسخ والمنسوخ بين المسلمين هو تبرير التناقضات في القرآن الكريم -على حد زعمه-، إذ إن الفقهاء هم من قالوا بفكرة النسخ لرفع التناقضات بين الآيات المختلفة[١]، كما ادّعى «أن المسلمين أدخلوا النسخ إلى القرآن بوصفه معيارًا قانونيًا؛ لإلغاء التناقضات الموجودة في النصوص القرآنيّة»[٢]. وإنكار النسخ من قبل بلاشير بدافع ردّ النقصان والتحريف في القرآن مسألة حقٍّ أراد هذا المستشرق المغرض

بادعائه أن العلماء المتخصّصين في الشريعة أي «الفقهاء» هم من أوجدوا هذا العلم من أجل حلّ التناقض الذي اشتملت عليه بعض الآيات القرآنيّة وبحسب تعبيره: دفعًا لذلك التوهّم والتناقض بين الآيات قد أدخل الفقهاء قاعدة الناسخ والمنسوخ، كما أنّه مما يجدر التنويه إليه أنه كان لهذا الرأي حضور كبير في دراسات الحداثيين القرآنيّة، وعلى نحو الخصوص فيما يتعلق بموضوع النسخ في القرآن الكريم سيتولى البحث تفصيل ذلك على نحو أكثر في الفصل القادم من الدراسة بعونه تعالى.

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٥٠.

[٢]- الستراوي، الشيخ عبد الشهيد، القران نهج وحضارة، ص٢٦٦.

تلبيسها الباطل، وبعبارةٍ أخرى: أراد إثبات النسخ في القرآن؛ لكي يصل إلى أن القرآن محرَّف وغير كامل، في حين لا ملازمة بين النسخ في القرآن في زمان النبيّ الأكرمﷺ وبين التحريف، وعند تقصّي المراحل التي مرّت فيها الدعوة الإسلاميّة نجد أنّ ظاهرة النسخ تعد ضرورة من الضرورات التي اعتمدها الوحي في تربية الخلق[١]، وكانت ضمن مراحل التدرّج النزولي للقرآن، كما عدّ الفقهاء الآيات المنسوخة، فوجدوا أنها لا تتجاوز عشرين آية، وكانت ظاهرة النسخ أمرًا لا بدّ منه في كل تشريع يحاول تركيز معالمه في الأعماق، والأخذ بيد أمة جاهلة إلى مستوى عال من الحضارة الراقية[٢]، الأمر الذي لا يتناسب مع الطفرة المستحيلة، لولا الأناة والسير التدريجي المستمر خطوة بعد خطوة»[٣]، فمعرفة الناسخ والمنسوخ والإلمام به يلقي الضوء على سير التشريع الإسلامي، ولم تكن هذه المعرفة بالنسبة للنبيﷺ واضحة إلّا ما بيّنه له الوحي، مما يدلّل على مصدر القرآن الحقيقي وهو اللّه رب العالمين ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٣٩) فليس لأحد غير اللّه شأن في ذلك وحتى النبيﷺ نفسه، كما يقول سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨)، وقد تكون لهذه المعرفة مدخلية كبيرة في فهم كثير من آيات القرآن التي ترتبط بعقيدة الإسلام وتبتني عليها كثير من المفاهيم، فربما تعتبر هذه المعرفة ركنًا من أركان فهم الإسلام، فقد روي أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام «دخل يومًا جامع الكوفة فرأى رجلاً وقد تحلق عليه الناس يسألونه وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له عليعليه السلام أتعرف الناسخ من المنسوخ قال: لا، قالعليه السلام: هلكت وأهلكت»[٤]، ولأهمية ذلك في فهم العقيدة اعتبره المفسرون علماً من العلوم التي يلزم فهمها لمعرفة القرآن، فلا يجوز لأحد أن يفسّر كتاب اللّه إلّا بعد أن يعرف الناسخ والمنسوخ، وعن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «لا تكون مؤمنًا حتى تعرف الناسخ

[١]- الستراوي، الشيخ عبد الشهيد، القرآن نهج وحضارة، ص٢٦٧

[٢]- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره -دارسة ونقد-، م.س، ص٤٠٨.

[٣]- عناية، غازي، شبهات حول القرآن، ص٤٤.

[٤]- تفسير الميزان، م.س، ج١، ص٢٢٠.

من المنسوخ»[١]، ومن العقيدة ما يرتبط بها الجانب الفقهي، فيكون للقرآن الكريم دور كبير في استنباط الحكم بل هو المصدر الأول له، ولذا قال الإمام الصادق عليه السلام لبعض متفقّهة أهل الكوفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال نعم، قال فبم تفتيهم؟ قال بكتاب اللّه وسنة نبيه فقال له الإمام: أتعرف كتاب اللّه حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال نعم، قال: لقد ادّعيت علمًا ما جعل اللّه ذلك إلاّ عند أهله»[٢].

وقد قال شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد الطوسي: إن النسخ في القرآن من أقسام ثلاثة: منها ما نسخ لفظه دون حكمه كآية الرجم، وهي قوله «والشيخ والشيخة إذا زنيا»[٣]، وذكر الشيخ الكليني آية الرجم في الكافي وقال محقق كتاب الكافي علي أكبر الغفاري نُسخت تلاوتها[٤]، وقال الشيخ محمّد باقر المجلسي: صحّح رواية آية الرجم التي بالكافي، وقال وعدّت هذه الآية مما نسخت تلاوتها دون حكمها[٥]، ويقول الشيخ الطوسي: (واختلفوا في كيفية النسخ على أربعة أوجه: -قال قوم: يجوز نسخ الحكم والتلاوة من غير إفراد واحد منهما عن الآخر- وقال آخرون: يجوز نسخ الحكم دون التلاوة. -وقال آخرون: يجوز نسخ القرآن من اللوح المحفوظ، كما ينسخ الكتاب من كتاب قبله.- وقالت فرقة رابعة: يجوز نسخ التلاوة وحدها، والحكم وحده، ونسخهما معًا -وهو الصحيح- وقد دلّلنا على ذلك، وأفسدنا سائر الأقسام في العدة في أصول الفقه)، ويقول العلامة الحلي: (البحث الرابع «في: ما يجوز نسخه» يجوز: نسخ الشيء إلى غير بدل، كالصدقة أمام المناجاة وإلى ما هو أثقل ونسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس)[٦]، ويقول المحقق الحلي: (المسألة السادسة: نسخ الحكم دون التلاوة جائز، وواقع، كنسخ الاعتداد بالحول، وكنسخ الامساك في البيوت. كذلك نسخ التلاوة مع بقاء الحكم جائز، وقيل: واقع، كما يقال أنه كان في القرآن زيادة

---

[١]- الكافي، م.س، ج١، ص٤٣.

[٢]- تلخيص التمهيد، م.س، ج٢، ص٢٧٣.

[٣]- التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٣٩٤.

[٤]- الكافي، م.س، ج١، ص٤٣.

[٥]- المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٣، ٢٧.

[٦]- العلامة الحلي، مبادئ الوصول، ص١٨١.

نسخت، وهذا و(إن لم يكن)[١] معلومًا، فإنه يجوز. لا يقال: لو نسخ الحكم (لما) بقي في التلاوة فائدة، فإنه من الجائز أن يشتمل على مصلحة تقتضي إبقاءها، وأما بطلان دلالتها فلا نسلّم، فإن الدلالة باقية على الحكم، نعم، لا يجب العمل به)[٢]. ويقول العلامة الحلي: (الثاني عشر: المنسوخ حكمه خاصة يحرم مسه لأنه حرمة القرآن، والمنسوخ تلاوته لا يجوز مسه وإن بقي حكمه لخروجه عن كونه قرآنًا)

ويقول أيضًا -: (أما المنسوخ حكمه وتلاوته، أو المنسوخ تلاوته، فالوجه أنه يجوز لهما مسّهما؛ لأن التحريم تابع للاسم قد خرجا بالنسخ عنه فيبقى على الأصل)[٣]، ويقول السيد المرتضى: (فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه. اعلم أن الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجائز دخول النسخ فيهما معًا، وفي كل واحدة دون الأخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة، ومثال نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ الاعتداد بالحول، وتقديم الصدقة أمام المناجاة، ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به، لأنه من جهة خبر الآحاد، وهو ما روي أن من جملة القرآن (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة)، فنسخت تلاوة ذلك. ومثال نسخ الحكم والتلاوة معًا موجود -أيضًا- في أخبار الآحاد، وهو ما روي عن عائشة أنها قالت: (كان فيما أنزل الله -سبحانه- (عشر رضعات يحرّمن) فنسخ بخمس، وأن ذلك كان يتلى)[٤] ويقول الشيخ الطوسي[٥]: تحت باب (فصل في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم) ما نصه (جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه؛ لأن التلاوة إذا كانت عبادة والحكم عبادة أخرى جاز وقوع النسخ في أحديهما مع بقاء الآخر كما يصح ذلك في كل عبادتين، وإذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة، فإنْ قيل كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة؟! وهل ذلك إلاّ نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم؛ لأنها إذا كانت دلالة على الحكم فينبغي أن يكون دلالة ما دامت ثابتة، وإلا كان

---

[١]- المحقق الحلي، معارج الأصول، ص١٧١.

[٢]- م.ن، ص١٧١.

[٣]- معارج الأصول، ج٢، ص٢٢٣.

[٤]- السيد المرتضى، الذريعة، ج١، ص٤٤٩.

[٥]- عدة الأصول، م.س، ج٣، ص٣٥.

نقضًا على ما بيناه قيل له ليس ذلك نقضا لكونها دلالة لانها انما تدل على الحكم ما دام الحكم مصلحة[١]، وأما إذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة إلى غيره لم يكن التلاوة دلالة عليه، وليس لهم أن يقولوا لا فايدة في بقاء التلاوة إذا ارتفع الحكم؛ وذلك أنه لا يمتنع أن يتعلّق المصلحة بنفس التلاوة وإن لم يقتض الحكم وإذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع ارتفاع الحكم وليس لهم أن يقولوا إن هذا المذهب يؤدي إلى أنه يجوز أن يفعل جنس الكلام بمجرد المصلحة دون الإفادة وذلك مما تأبَونَه لأنّا إنما نمنع في الموضع الذي أشاروا إليه إذا أخلا الكلام من فايدة أصلاً، وليس كك[كذلك] بقاء التلاوة مع ارتفاع الكلام؛ لأنها إفادة في الابتداء تعلّق الحكم بها وقصد بها ذلك، وإنما تغيرت المصلحة في المستقبل في الحكم، فنُسخ وبقي التلاوة لما فيها من المصلحة، وذلك يخالف ما سأل السائل عنه. وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، فلا شبهة فيه لما قلناه من جواز تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة، وليس لهم أن يقولوا إن الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه[٢]، وذلك أن التلاوة دلالة على الحكم فليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه[٣]، ومما لا يخفى على أي مطلع أن هناك أصولاً مهمة في إثبات النسخ ومن هذه الأصول دلائل الشريعة المتضافرة على ثبوت النسخ؛ فقد قرّر سبحانه أنّه ينسخ ما شاء من آياته، فقال عز من قائل: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ وما يُوهِم نفيَه؛ فإنه محمول على غير وجهه، والأصل الثاني: النسخ لا يُخِلُّ بكمال العلم الإلهي، بل هو من مقتضياته، اي أن كلا الحكمين -الناسخ والمنسوخ- داخل في علم الله الكلي المطلق[٤]، فهما في علمه سواء، يعلم بهما قبل أن يشرعهما، وليس أحدهما طارئًا على علمه، وإنّما علمنا نحن هو الذي يطرأ عليه الحكم الجديد، وأما الله تعالى فهو قد قضى وقدّر أنه يشرّع الحكمين الناسخ والمنسوخ[٥]، فليس فيه بداء عليه ولا خفاء عنه، والأصل الثالث: النسخ لا يُخل بكمال الحكمة، بل

---

[١]- عدة الأصول، م.س، ج٣، ص٣٦.

[٢]- م.ن، ص٣٧.

[٣]- م.ن، ج٣، ص٣٩.

[٤]- م.ن، ص٤٠.

[٥]- الذريعة، م.س، ج١، ص٤٤٩.

هو من مقتضياتها، أي أنّه سبحانه شرّع الأحكام بما يناسب العباد، ويأخذ بهم مسلك التدريج لينقلهم من حالهم إلى حال يريدها ويرضاها[١]، فيشّرع لهم حكماً مؤقّتًا يناسبهم في حال ويعلم أنه لن يدوم حالهم على ذلك، فينسخ حكمه إذا تغيرت حالهم، كما أننا إذا رأينا الطبيب يصف الدواء للمريض وهو يعلم أنه سيستعمله مدة ثم سيحتاج إلى آخر بعده، فوصفه للدواء أوّل الأمر كان بعلم وحكمة، لكونه إنما يناسبه في تلك الحال، ثم ستتغير حاله وتتهيأ نفسه للدواء الجديد، فيصفه له، ووصفه له في هذه الحال هو من العلم والحكمة أيضًا[٢]، والشارع المقدس هو الطبيب الأعظم؛ فيشرع للناس ما يصلح لهم في وقت، لا يناسبهم فيه غيرُه، فالأمر مبني على تمام العلم والحكمة لا عكسهما، أما الأصل الرابع فهو أن النسخ لا يَرِد على جميع الأحكام بل على بعضها، أي أن النسخ ممتنع فيما مصلحته دائمة؛ لأن حسنه ذاتي. كالتوحيد وأصول الشرائع. وإنما يجوز فيما يكون مصلحة في حال ومفسدة في أخرى؛ لأن الحسن والقبح في مثله إضافي غير ذاتي، وبهذا يتبين أن النسخ جار على وفق التحسين والتقبيح العقليين غير مناقض لهما، أما فيما يتعلق بالأصل الخامس لا نسخ في الأخبار. بل هو محال فيها، والسر في ذلك: أن الخبر يتعلق بحقيقة المخبرَ عنه، فإن ورد عليه النقض؛ لزم منه أحد أمرين: إما الكذب، وإما الجهل وقصور العلم، وإن الله سبحانه منزّه عن هذين النقصين؛ لذا لم يرد في أخباره أي نسخ؛ لأنها حق مطلق، وصدق محض؛ إذ هي ناشئة عن علمه المحيط، وصدقه الذي لا يتبدّل ولا يتخلّف[٣].

ملخّص الفصل

بعد القراءة بنظرة فاحصة لأغلب آراء بلاشير وما طرحه وما تضمّنه كتابه «القرآن» صاحب الدقّة المنهجيّة والصرامة العلميّة الذي ذاع صيت ترجمته للقرآن الكريم إلى حدّ عَدَّها بعض الباحثين الترجمة الأكثر موضوعية ودقة من بين كل الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم، ينكشف للبحث بجلاء إنه قد انعكست رؤيته فيما أنجزه في الدراسات

[١]- عدة الأصول، م.س، ص٣٨.

[٢]- العلامة الحلي، منتهى المطلب، ص١٨٩.

[٣]- م.ن، ص١٩٤.

القرآنيّة باتسامها بالذوق والانتقائية والتشكيك، كما أن ميوله الاستنتاجية والتي تُحمَل على «أنها خطأٌ في التحليل أو ضَعفٌ في اللغة أو العجز عن تمثُّل الثقافة» ما هي إلّا قرارات تعسّفية تبريرية لا تصمد أمام الحقائق التي سيذكرها البحث فيما بعد، كما يرى البحث أنّ من أكثر الموضوعات القرآنيّة التي تناولها بلاشير بحثًا في كتابه القرآن هو موضوع جمع القرآن الكريم أو بحسب تعبيره -عملية جمع القرآن والظروف المصاحبة لها-، ومما أراد أن ينوه إليه البحث أن ما مرّ من تصوّرات حول جمع القرآن الكريم في البحث الذي قدّمه بلاشير فهو لأمرٌ طبيعي، ولا يمكن التعجّب من بيانه، ويبدو أن تقويمنا الأولي هذا غريب، ولكن لا بد من قول الحق وهو أن أغلب الآراء التي ذكرها بلاشير تبدو منسجمة مع المصادر الروائية التي استند إليها، ومما يدل على ذلك هو قوله بين الفينة والأخرى: «تكشف الروايات»[١]، وبالتالي فلا غرو أن تصدر مثل هذه الأفكار بعد أن ورد مثل هاتيك الموارد[٢]، فمع وجود مثل هذه الروايات لا يمكن التعجّب مما طرحه بلاشير واعتراضه وتشكيكه في كل ما ورد حول جمع القرآن الكريم، ومع هذا فإننا نوجّه ردّنا ونقدنا إلى بلاشير في هذه الجزئية: بأن الرسول الأكرمﷺ لم يكن ينقصه وعي وفهم لمعرفة مدى أهمية ما يحمل من رسالة إلى الناس -كما ادعى بلاشير- بل إنه كان حريصًا على مستقبل هذه الرسالة غاية الحرص بصيراً بأمرها، كذلك الأدلة القرآنيّة والروايات والشواهد التأريخية كلها تدل على أن القرآن قد عرف الكتابة والتدوين منذ السنوات الأولى للبعثة في مكة، وبذلك فإن دعوى بلاشير حول عدم توفر الوسائل اللازمة للكتابة أو بدائية الخط العربي ما هي إلّا دعوى تنقصها وسائل الإثبات، ولا يمكن الركون إليها، أما بخصوص ما ادّعاه بأن عثمان قد اختار اللجنة التي تولّت جمع القرآن الكريم على أساس القرابة والمصالح السياسية (وبالتالي فإنهم قاموا بتأليف مصحف موافق لهوى الخليفة وقاموا بحذف ما يزعج الخليفة) من إشارات في المصحف -بحسب تعبيره- فإن كان مقصوده من هذه الإشارات التي تم حذفها

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٧.

[٢]- فعندما نرجع إلى صحيح البخاري ونجد فيه: «عن عائشة قالت: سمع النبيﷺ رجلاً يقرأ في المسجد، فقال النبيﷺ: رحمه الله أذكرني كذا وكذا آية كنت قد أسقطتها في سورة « كذا وكذا»»، انظر: البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ج٨، ص٤٢٨.

هي الشروحات والتوضيحات التي كانت في مصاحف الصحابة، فإن تلك الشروحات والإضافات كما أشار السيد مرتضى العسكري[١] عند إحراق مصاحف الصحابة قد تكون تلفت أيضًا، أما إن كان يقصد من تلك الشروحات والإضافات أن اللجنة الموكلة بجمع القرآن قامت بحذف بعض الآيات التي لا توافق مصلحة الخليفة، فإن ذلك مردود بعدم قبول سائر المسلمين بمصحفٍ ناقص نُسج وفق هوى الخليفة ومصالحه السياسيّة، كما أنه لم يصل لنا على حد علمنا أن الحاكم في تلك الفترة أو غيرها يملك السلطة والصلاحية التي يتمكّن معها من عدم الاعتراض عليه حتى لو وصل به الأمر إلى تحريف القرآن وحذف بعض آياته.

فضلاً عن أن السلطة قد انتقلت من بعد عثمان إلى من اعتبرهم «بلاشير» «المتضررين من عمل الخليفة الثالث» فلو كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام لم يتمكّن من الاعتراض على عمل الخليفة وقت خلافته، فإنه يتمكّن من ذلك بعد استلامه السلطة، الأمر الذي لم يفعله الإمام عليعليه السلام كما لم يفعله الأئمّة من ولده بعده، بل نجدهمعليهم السلام كانوا يوصون بالرجوع إلى القرآن الكريم ويستشهدون بالمصحف نفسه المتداول بين المسلمين في مقام الاحتجاج على خصومهم، وكذلك مما لاحظه البحث من خلال ما ذكرناه في هذا الفصل أنّ بلاشير قد طرح أفكارًا لا تختلف كثيراً عمّا طرحه باقي المستشرقين بخصوص مسألة التأثير والتأثر، أي تأثّر الرسولصلى الله عليه وآله في النصوص الدينية للديانات السابقة على الإسلام، معتمدًا في ذلك على ما زعم من -وجود علاقات كانت تربط مؤسس الإسلام والفقراء المسيحين-، كما أن بلاشير ونتيجةً لإستناده إلى المنهج التأريخاني في دراسته للقرآن الكريم والذي بدوره اعتبر أن القرآن مرهون بتأريخه بغية القول إن القرآن ما هو إلاّ نتاج طبيعي ومنطقي لأفكار تلك البيئة، كذلك في إطار سعيه الحثيث والدؤوب نحو صرف القرآن عن مصدره الإلهي أثار عدة نقاط للدفاع عن أطروحته، غير أن كل ما أثاره من شبهات كان علماؤنا قد أدحضوا «الدلائل والتصورات» الواهية التي بنى عليها تصوّره.

[١]- انظر: العسكري، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ص٢٧، ٢٩.

الفصل الثالث

الدراسات القرآنيّة للحداثيين وأثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها -عرض ونقد-

المبحث الأوّل

الحداثة ـ مفهومها والتعريف بأهم المشاريع الحداثيّة وأصحابها -موضوع الدراسة-

المبحث الثاني

أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في آراء الحداثيين ودراساتهم القرآنيّة -دراسة ونقد-

المبحث الأوّل: الحداثة مفهومها والتعريف بأهم المشاريع الحداثية وأصحابها موضوع الدراسة

توطئة

كانت الغاية من بعض الدراسات القرآنيّة التي قدمها الحداثيون هي دراسة القرآن وفقًا لدراسات ومناهج الاستشراق التي كانت حاضرة في قراءات الكثير منهم، ومع أن هؤلاء الحداثيين في كثير من الأحيان قد انتقدوا المنهجيّة الاستشراقيّة في الكثير من كتاباتهم، ولكن عند تتبّع أغلب آرائهم ودراساتهم القرآنيّة نلحظ أنهم لم يخرجوا عن الإطار العام للفكر الاستشراقي في موقفهم من القرآن الكريم، فلم يكن نقدهم للفكر الاستشراقي دفاعًا عن الإسلام أو عن القرآن، ولكن كان نقدهم لعجز هذا الفكر عن تجاوز الدراسات الوصفية منها إلى النقدية - التفكيكية للقرآن الكريم الذي استطاع -على حد ما توهموا- أن يصلوا هم إليه.

ومع ذلك فإن بعضهم قد صرح في غير مرة في عدد من مؤلفاتهم بتأثّرهم بالفكر الاستشراقي وبعدد من المستشرقين في عدد من كتاباتهم، مثل محمّد أركون الذي ينوّه بمنهج المستشرقين دائمًا، ويعبّر عنهم بأنهم يقارعون المسلّمات والفرضيات الإسلاميّة باليقين العلموي، وبعض هؤلاء الحداثيين وإن لم يصرح علانيةً بالتأثّر فالظاهر من آرائهم بخصوص القرآن الكريم أنها صادرة عن خلفية استشراقية كمحمّد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط الذين كشف النقد لبحوثهم حول القرآن الكريم ظهور أثر استشراقي في ثناياها.

فلم يستطيع هؤلاء الحداثيون أن يخفوا إعجابهم بالمستشرقين[1] وإنتاجهم في

[1]- ويؤكد الدكتور عبد الرزاق هرماس في معرض سرده لأسماء تلاميذ المستشرقين في فرنسا أن: «محمّد أركون من أكثر الباحثين العرب تأثرًا بالفكر الاستشراقي - فالملاحظ أنه في جميع ما كتب عنهم ظلّ وفيًا للتراث الاستشراقي، ولا نكاد

الدراسات النقدية التي قدموها في المجال القرآني، إضافةً إلى أن بعضهم قد درس وتتلمذ على يد بعض المستشرقين، ولا شك في أن هؤلاء الأساتذة كانوا يؤثرون تأثيراً عميقًا ومباشرًا في طلبتهم.

في هذا الفصل من الدراسة سنتتبع في هذا البحث قراءات وآراء طائفة من الحداثيين الذين وجد البحث في أغلب وأكثر دراساتهم للنص القرآني أثرًا استشراقيًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

المطلب الأوّل:

الحداثة العربيّة: المفهوم، النشأة، التطوّر، الخصائص

إن أوّل ظهور لتيّار الحداثة كان في الغرب، وهذا التيار نتاج ظروف اجتماعية تميزت باحتكار رجال الدين للمعرفة ولمجمل شؤون الحياة، وتكميم للأفواه، أدت إلى قيام ثورة في كل المجالات سواء الفكريّة أو الفلسفيّة أو العلميّة أو السياسيّة، وهو ما يسمّى بعصر التنوير، أمّا ظهور الحداثة العربيّة، فكان مصاحبًا للاحتلال الفرنسي لمصر، وانتشرت أكثر مع رجوع البعثات العربيّة من الجامعات الغربيّة، وهي نِتاج فكر دخيل على الأمة العربيّة.

المقصد الأوّل: تعريف الحداثة العربيّة ونشأتها

الملحظ الأوّل: الحداثة في اللغة والإصطلاح: الحداثة لغةً: مصدر حَدَثَ، الحديث: نقيض القدم، والحدوث: نقيض القدمة حدث الشيء يحدث حُدُوثًا وحداثة، وأحدثه هو، فهو تحدث وحديث[1]، وجاء في المعجم الفلسفي أن الحديث

نجد شيئًا من مطاعن المستشرقين - قديمًا وحديثًا - لم يثبنه ويدافع عنه»، انظر: هرماس، عبد الرزاق، دعوى فهم القرآن الكريم في ضوء مناهج العلوم الانسانية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، المؤتمر الدولي الأول للدراسات القرآنيّة، ص٣٢.

[١]- المصري، ابن منظور جمال الدين محمّد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، ص١٣١.

في اللغة نقيض القدم ويرادفه الجديد[١].

الحداثة اصطلاحًا: اختلف الباحثون والمفكّرون العرب في وضع تعريف موحّد يُبيّن حقيقة الحداثة، فعرفها محمّد هدارة بأنها: «اتجاه جديد يشكّل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع»[٢].

وفي تعريف الحداثة لا بد أن نتعرف على ما قال به أصحابها ومفكروها، إذ يقول محمّد أركون في تعريفه للحداثة: «إن الحداثة عبارة عن إستراتيجية شمولية يتّبعها العقل من أجل السيطرة على كل محاولات الوجود والمعرفة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»[٣].

ويقول طه عبد الرحمن: «لا يخفى أن التعاريف التي وضعت لمفهوم الحداثة تعددت وتنوعت؛ فقد عرّفها بعضهم بكونها حقيقة تأريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره...»، ثم يضيف قائلاً: «فمن قائل إن الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر، ومن (قائل إنها): «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات»، بل تجد من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنها «قطع الصلة بالتراث»[٤].

كما يعرّفها الحارث فخري بأنها: «محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرّر من قيود ثوابته، ليحقّق تقدم الإنسان ورقيّه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته»[٥].

الملحظ الثاني: نشأة الحداثة العربيّة: تسلّلت الحداثة الغربية إلى أدبنا ولغتنا العربيّة وفكرنا ومعتقداتنا، فقد كان تسلل الحداثة إلى عقول معتنقيها وروّادها من

[١]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٤٥٤.

[٢]- هدارة، محمّد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر -هل انفض سامرها-، مجلة الحرس الوطني، ص٤٤.

[٣]- أركون، محمّد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٨١.

[٤]- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ص٢٣.

[٥]- عيسى، الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، ص٣٣.

الأدباء والنقّاد والمفكرين على امتداد الوطن العربي، كغيرها من المذاهب الفكرية والتيارات الأدبية التي سبقتها إلى البيئة العربيّة كالواقعية والرومانسية، والوجودية، وكان المنظّر الأول لها هو علي أحمد سعيد المعروف «بأدونيس[١]، وزوجته خالدة سعيد من سوريا، وغيرهم»[٢].

ولتحديد الجذور الأولى لبداية ونشأة الحداثة العربيّة، يقول عبد الإله بلقزيز: «ولدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربيّة بتأثير فكرة الحداثة الغربية علينا، ودخلت أبوابنا من مدخل أدبي وفني، يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم وروايات نجيب محفوظ وشعر نازك الملائكة، وحركة مجلة الشعر»[٣].

ومن أشهر أعلام الحداثة العربيّة، والذين كان لها دور فاعل في الدعوة إلى الحداثة وقطع الصلة مع الماضي والأرض والدين الشاعر والأديب المصري طه حسين، والمفكّر المغربي الدكتور محمّد عابد الجابري، ومن الجزائر المفكر الدكتور محمّد أركون، ومن مصر الدكتور نصر حامد أبو زيد، والمفكّر التونسي هشام جعيط وغيرهم الكثير.

الملحظ الثالث: مراحل الحداثة العربيّة: ويمكن القول نظريًا إن الحداثة في العالم العربي مرت بالمراحل التالية:

١. المرحلة الأولى: وبدأت سنة ١٩٣٢م، نشأت جماعة أبولو التي دعا إلى تكوينها الدكتور أحمد زكي أبو شادي، والتي تبنّت مذهب الفن للفن، وهو مذهب علماني يهدف إلى إقصاء الدين وإبعاده عن كل جوانب الحياة، تمهيدًا لتقويضه والقضاء عليه، واعتناق جماعة أبولو لهذا المذهب جعل السرياليّة والرمزيّة والواقعيّة تتسرّب إلى شعرهم.

[١]- علي أحمد سعيد المعروف بأدونيس ١٩٣٠ شاعر سوري، ولد في قرية قصابين التابعة لمدينة حلة في سوريا، تبقى اسم أدونيس (تيمنًا بأسطورة أدونيس الفينيقية) الذي خرج به على تقاليد التسمية العربيّة منذ العام ١٩٤٨. تزوج من الأدبية خالدة سعيد (فنانة تشكيلية وكاتبة)، لم يعرف أدونيس مدرسة نظامية قبل سن الثالثة عشرة، حفظ القرآن على يد أبيه، كما حفظ عددًا كبيراً من قصائد الشعراء القدامى، وهو أحد أعلام الفكر الحداثي في العالم العربي.

[٢]- المصري، أنس سليمان، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، ص١٤.

[٣]- بلقزيز، عبد الإله، العرب والحداثة، مجلة المعرفة، ص٩٨.

٢. المرحلة الثانية: وهي المرحلة اللاأخلاقية، والتي ظهرت في شعر نزار قباني وفيه تمرد على التاريخ، ودعوة إلى الأدب المكشوف[١].

٣. المرحلة الثالثة: التي بدأت سنة ١٩٤٧م عندما نشرت أول قصيدة كتبت الشعر الحر لنازك الملائكة، ويمثل هذه المرحلة: البياتي، وصلاح عبد الصبور، والسياب[٢].

٤. المرحلة الرابعة: ويحتلها، أدونيس، وهذه المرحلة من أخطر مراحل الحداثة ودعا فيها أدونيس إلى نبذ التراث، وكل ما له صلة بالماضي ودعا إلى الثورة على كل شيء وهو في هذا يدعي أنه من دعاة الإبداع والابتكار مع أن ما يردده ليس بجديد، فهذه دعوة الماركسية والصهيونية ألبسها لباس ثورته التجديدية لتحقيق الإبداع الذي يدعيه[٣].

المقصد الثاني: تأثر الحداثيين بالاستشراق والمستشرقين

تارة يكون تأثّر الحداثيين بصورة غير مباشرة من خلال توفير المستشرقين المادة التي يشتغل بها الحداثيون ومن خلال اطلاع الحداثيين على مؤلفات ودراسات المستشرقين كما ذكر البحث سابقًا وتارة يكون بصورة مباشرة من خلال التلمذة المباشرة على يد المستشرقين[٤]؛ لذا نجد أن بعض الحداثيين العرب أمثال محمّد أركون وهشام جعيط وغيرهم على الرغم من نقدهم للاستشراق والمستشرقين، ولكننا إذا تتبعنا آراءهم والمناهج التي اتبعوها لدراسة القرآن الكريم نجدهم يحذون حذوهم ويرددون كلامهم ويُنظّرون لآرائهم، وبعضهم نسب أغلب تلك الآراء لنفسه وادّعى «أنه هو من توصّل إلى تلك الدراسات والمناهج والنظريات» من أجل دراستها وتطبيقها على النص الديني، ومن هؤلاء الحداثيين محمّد أركون، حيث يذهب إلى القول: «إن الاستشراق لا يلتفت إلى التقدّم العلمي في دراسة التأريخ، فهو ما زال

---

[١]- القبانجي، صدر الدين الأسس الفلسفية للحداثة، ص٤٧.

[٢]- م.ن، ص٤٨.

[٣]- الحيدري، إبراهيم، ماهية الحداثة، مجلة إيلاف، ص٣٦.

[٤]- الوائلي، كريم، تناقضات الحداثة العربيّة، ص٦٨.

متمسكًا بالمنهج اللغوي الفيلولوجي والتأريخي»[١].

وقد صرّح في موضع آخر في مؤلَّف آخر له أن من الأسباب التي دعته إلى نقد المنهج الفيلولوجي: «إن النظرة «الفيلولوجية» تمارس اختزالاً مزدوجًا، فهي من جهة لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتصوّرات التي يتخيّلها الخيال الجماعي، ومن جهة ثانية تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلّفيها»[٢]، مع ذلك نجده طبق هذا المنهج الفيلولوجي عند قراءته لسورة الفاتحة وسورة الكهف.

كذلك من الحداثيين الذين كثفوا من نقدهم للاستشراق هو هشام جعيط؛ إذ أنه حاول التخلص من نظرة التبعية للاستشراق كنوع من الدفاع عن تميز أبحاثه وأصالتها، ويظهر ذلك جليًا في ثلاثية السيرة النبويّة التي عكف على دراستها سنين عدة، وعبر في مقدمتها عن تجاوزه للاستشراق ومناهجه، إلّا أنه في الواقع لم يأتِ بجديد، بل قام بإعادة الأفكار الاستشراقيّة ذاتها[٣].

المقصد الثالث: نقاط الاشتراك والافتراق بين الحداثيين والمستشرقين

أوّلًا: نقاط الاشتراك

١. مراحل التطور: مرّ الفكر الاستشراقي عند دراسته للقرآن الكريم بمراحل عدة، ومرّ الفكر الحداثي بهذه المراح نفسها تقريبًا؛ أوّلها مرحلة التشكيك بالنص، ثم مرحلة صناعة أقلام عربية موالية لذلك الفكر وإظهارها، ففي المرحلة الأولى دعوة لاستبعاد الدين تمامًا، وفي الثانية دعوة لعدم تقبل ثقافة النص[٤].

٢. الأهداف والمقاصد: إن الاستشراق والحداثة سعيَا إلى التقليل من قيمة النص القرآني وقدسيته، ثم مهاجمة الأصول والقواعد التي تضبط عملية فهم النص

[١]- أركون، محمّد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠٣.

[٢]- أركون، محمّد، أين هو الفكر العربي المعاصر، ص٢٥٩.

[٣]- السايح، خديجة، الرؤية والمناهج الاستشراقيّة في قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة، مجلة دراسات استشراقية، ص٧٦.

[٤]- الحسني، عبد الغني، في مفهوم الحداثة، ص٢٤.

واستبدالها بمناهج غربية، فخطابهما في ذلك (الاستشراق وتبعه خطاب الحداثة) يعتمد على عدم التفريق بين النص المؤسس وبين الثقافة المؤسسة على فهم بشري للنص، فكلاهما يوظّف أسوأ الاجتهادات البشرية لينسبها إلى النص المؤسّس[١].

٣. الأسلوب: كذلك فإنّ جهات الالتقاء والاشتراك والتشابه بين الحداثيين والمستشرقين يمكن أن تُلحَظ في الأساليب المتّبعة لفهم النص القرآني، فالمستشرقون وظّفوا أساليب التشكيك والإسقاط والانتقاء في فهمهم للقرآن الكريم، وهذه الأساليب تكرّرت عند الحداثيين أيضًا[٢].

٤. النظرة الدونية إلى التراث الإسلامي: إذ يشترك الحداثي مع المستشرق في أن كليهما ينظران إلى التراث الإسلامي بعيون غربية، وبذلك تعامل الحداثي مع أغلب نتائج الاستشراق الغربية المتعلّقة بالتراث الإسلامي على أنها مسلّمة فكرية، فمحمّد أركون مثلاً ظلّ أسير العنصرية الثقافية، فهو يعتقد أن التراث الإسلامي في أغلبه متخلّف عن الغربي[٣].

ثانيًا: نقاط الاختلاف: أما نقاط الاختلاف والافتراق بين الحداثيين والمستشرقين في دراستهم للنص القرآني فتتمثل بالآتي:

١. طريقة الدراسة والاستخدام للمناهج: إذ إن المستشرقين عند دراستهم للنص القرآني يهدفون إلى نقده وتقديم الأحكام عليه من حيث حقانيته من عدمها، ولكنهم لم يبحثوا في دلالات وتفسير القرآن الكريم -إلّا نادرًا-، أما الحداثيون فبالإضافة إلى ذلك حاولوا دراسة معنى النص القرآني وآليات فهمه[٤].

٢. المنشأ: ومن الفوارق بينهما أن الحداثة حركة فكرية نشأت من داخل المجتمع

---

[١]- زاهد، عبد الأمير كاظم، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٢٥.

[٢]- فقاموا بالتشكيك بالوقائع التأريخية وإثارة الشكوك بكل ما يتعلق بمباحث تأريخ القرآن وعلومه، وكذلك قاموا بانتقاء الروايات التي تنفعهم في بحثهم في التراث الإسلامي شأنهم شأن المستشرقين، أو اقتصارهم في الغالب على مصادر أحادية في فهم القرآن الكريم وإهمالهم للمصادر الشيعية وفرق إسلامية أخرى، م.ن، ص٣٨.

[٣]- عياد، محمّد شكري، المذاهب الأدبية والنقدية، عند العرب والغربيين، ص١٧.

[٤]- م.ن، ص١٩.

الإسلامي والحركة الداخلية يجب أن تلتزم بالمسلّمات وعلى هذا الأساس فإن ابتعاد الحداثي عن هذه المنظومة ومنابعها واقترابه من المناهج الغربية وآلياتها، سيلزم منه انعكاس وتأثير على النتائج التي يتوصّل إليها، أما الاستشراق، فهو أعجمي من خارج المنظومة الإسلاميّة[١].

٣. المنهج: لقد وظف المستشرقون عند دراستهم للنص القرآني مجموعة مناهج من أهمها (المنهج الفيلولوجي، والمنهج التجريبي، والمنهج الوصفي، والمنهج التأريخي)، أما الحداثيون فإنَّهم أفادوا من تلك المناهج بنسبة معينة، إلّا أنهم تجاوزوها من خلال الاستعانة بالمناهج المعاصرة كالبنيوية، والتفكيكية، والألسنية، والوجودية، والتأويلية[٢].

٤. الأسبقية والقِدم: أن الاستشراق أقدم من الحداثة، إذ إن الحداثة العربيّة لم تتجاوز نشأتها الـ٥٠ عاما الأخيرة[٣].

المقصد الرابع: موقف الحداثيين العرب من النص القرآني

الملحظ الأوّل: التعريف بـ«الحداثيين العرب»: «هم طائفة من الكُتّاب والمثقّفين العرب الذين لم يتخصّصوا في العلوم الشرعية، وإن كان لهم نصيب منها، فإنهم لم يتلقوا هذا الحظ من علماء الأمة، وإنما تتلمذوا على أيدي المستشرقين ومن قبلهم أسلافهم من الفلاسفة العرب، الذين تنكّروا لدينهم ومبادئه وأفكاره، فكان لهم صولات وجولات جدلية مثيرة للشبهات»[٤]، مشكّكين في الثوابت التي تُعدُ عند المسلمين من المُسلِمات، فكان لهم جدال في مصدرية القرآن الكريم الإلهية، وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها من العلوم الشرعية والمسائل المعروفة عند العلماء[٥].

---

[١]- العزاوي، أيمان أحمد، الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن -ظاهرة الوحي إنموذجًا- دراسة نقدية، ص٣.

[٢]- وكان الملاحظ أن غاية المستشرقين من تطبيق هذه المناهج لم تكن تفسيرية بقدر ما كانت دوافع تشكيكية بالنصوص التي طبقوا عليها تلك المناهج، انظر: م.ن، ص٤.

[٣]- م.ن، ص٥.

[٤]- النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور أيماني، ص٣٢٢.

[٥]- م.ن، ص٣٢٤.

ومن أشهر الحداثيين الذين تعاملوا مع النص القرآني وكانت لهم دراسات في ذلك: محمّد عابد الجابري محمّد أركون، نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، طيب تيزيني، عبد المجيد الشرفي، هشام جعيط.

الملحظ الثاني: منهج الحداثيين العرب في تعاملهم مع النص القرآني:

سلك الحداثيون مناهج عديدة لتحقيق مآربهم في دراسة القرآن الكريم دراسة حداثية، واتصفت هذه المناهج بعدة سمات تمثّلت بالآتي[١]:

١. التعرّض للقرآن الكريم والخوض في تأويله من غير تحصيل العلوم والأدوات التفسيرية المعروفة عند أهل الاختصاص، فجلّهم غير متخصّص في العلوم الشرعية والقرآنيّة خاصة[٢].

٢. التقليد عند الحداثيين: منهجهم قائم على التقليد الحداثوي الغربي، وإسقاط الفلسفات الغربية على النص القرآني، الداعية إلى المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية، قاصدًا صرف قدسيته بدعاوى لا تخضع لمنهجيّة علميّة[٣].

٣. اعتماد منهجهم على العقل في التعامل مع القرآن الكريم، ويعتمدون على الرأي المجرد عن الدليل حتى في القضايا التي وردت فيها نصوص قطعية الدلالة، فيُخضعون النص القرآني لمقاضاة العقل البشري[٤].

٤. الافتقاد للمنهج العلمي في التعامل مع القرآن الكريم: إذ لا يوجد لديهم منهج علمي محدد في التعامل مع النص القرآني، بل يتبنون مناهج عدة ومتناقضة، فيتسمون

---

[١]- الحداثة في منظور أيماني، م.س، ص٣٢٦.

[٢]- إذ إن لتدبر القرآن الكريم ضوابط وشروطًا ينبغي أن تتوافر فيمن يتخصّص في دراسته، وبنظرة تأمّلية في هؤلاء الحداثيين الذين تعرضوا للنص القرآني بالتأويل، يتبين لنا أن أغلبهم لم يكن يملك تلك الأدوات للنظر، ولا يحققون الضوابط المنصوص عليها، القرني، محمّد، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص٩٧.

[٣]- ومن الأمثلة على ذلك تقليدهم للمستشرقين في موقفهم من الوحي، وذهبوا إلى أن النص عبارة عن إبداعات عقلية وموهبة فكرية أنجبت هذه الخطابات التي تتّسم بالقداسة، فما القرآن بأفضل من التوراة والإنجيل، فالمنطق واحد بينهم وبين المستشرقين، مع اختلاف في الأدوات والمفاهيم، م.ن، ص٩٨.

[٤]- الشريف، عادل محمّد، تاريخية النص الديني، ص٢١.

باللامنهج[١]، أو كما يسميها أركون في أبحاثه بالمنهج المتعدد الاختصاصات.

٥. التجديد الجذري في تفسير القرآن لمواكبة متطلبات العصر: فلم تعد التفاسير القديمة «في نظرهم» قادرة على تلبية تطلّعات عصر الحداثة، وأن يخضع التفسير للمنهج العلمي النقدي والتأريخي، ثم تقبل نتائج التفسير ويوظفها حسب موافقتها للعقلية الحديثة بعيدًا عن الالتزام بحرفيته[٢].

ومما سبق يتبين لنا أن الحداثيين العرب قد فقدوا الأهلية للخوض في دراسة النصوص الدينية لعدم تحصيلهم العلوم والأدوات الضرورية لتكون استنتاجاتهم مبنية على أصول متينة، فالخلل المنهجي تسبّب عنه خلل في النتائج، وما بُني على باطلٍ فهو باطل.

المطلب الثاني: أهم الحداثيين العرب ومشاريعهم الفكرية ودراستهم للتراث والنص القرآني

المقصد الأول: طه حسين ومشروعه الحداثي (١٨٨٩م - ت ١٩٧٣م)

الملحظ الأول: السيرة، النشأة، المسيرة العلمية: ولد طه حسين علي سلامة عام ١٨٠٩م في قرية الكيلو - إقليم المنيا[٣]، أمضى طفولته بين إخوته في مسكن حكومي تابع لمباني الدائرة السنية، وقد أصيب بالرمد وهو في الخامسة من عمره، ولم يُعالج علاجًا حاسمًا، وهذا ما أدّى إلى فقدان بصره بالكلية، وكان لآفة فقد البصر أعظم الأثر سلبًا وإيجابًا على حياته ومسيرته الفكرية[٤]، وبقي طه حسين في الجامعة المصرية القديمة من عام ١٩٠٨ م إلى عام ١٩١٤م حين تقدّم برسالته عن ذكرى أبي العلاء المعري، وكانت أولى رسائل الدكتوراه في الجامعة، ثم سافر إلى فرنسا فالتحق بجامعة مونبلييه ودرس بها الأدب الفرنسي واللغتين الفرنسيّة واليونانية، وتعرف

---

[١]- تاريخية النص الديني، م.س، ص٢٢.

[٢]- الشريف، عادل محمّد، تأريخية النص الديني، ص٥٧٤.

[٣]- السيد تقي الدين، طه حسين آثاره وأفكاره، ص٥.

[٤]- خوج، فخرية، دراسة تحليلية لآراء طه حسين التربوية، ص٤٢.

خلال تلك الفترة على المرأة الفرنسيّة (سوزان)[١] التي أصبحت فيما بعد زوجًا له، وكانت تقرأ له الكتب الفرنسيّة حينما كان طالبًا في الجامعة، ثم عاد بعد ذلك إلى القاهرة في عام ١٩١٦م، ثم عاود دراسته بعد ذلك في جامعة السوربون وحصل على شهادة الليسانس عام ١٩١٧م، وتزوج في نهاية العام من المرأة الفرنسيّة سوزان، التي كانت تساعده في إعداد رسالته، التي أشرف عليها «دوركايم «المتخصّص في علم الاجتماع، وكانت الرسالة تبحث في (فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة)، وقد أنهى كتابة رسالته في عام ١٩١٨م[٢].

وفاته: ضعفت صحة طه حسين في أواخر حياته ونتيجة لذلك فقد قل إنتاجه الأدبي، وأصيب بنوبة مرضية أواخر عام (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م) نقل على أثرها للمستشفى وتوفي بعدها وعمل له مأتم كبير في الجامعة المصرية[٣].

الملحظ الثاني: أهم المؤثرات في فكر طه حسين

لا يخلو أي عالم أو مفكر من جملة من الظروف والعوامل التي تساعد على صياغة تفكيره، ومن ثم إثراء هذا التفكير سلبًا أو إيجابًا[٤]، وأما ما يخص طه حسين، فإن هناك عدة مؤثرات أثرت في شخصيته[٥]، أهمها: (القرية التي عاش فيها، العاهة التي أصيب بها، التحاقه ودراسته بالأزهر، ذهابه إلى فرنسا للدراسة، زواجه من الفرنسيّة (سوزان)، علاقته بالمستشرقين).

الملحظ الثالث: مؤلفاته: ترك طه حسين العديد من المؤلفات في العديد من الجوانب، حيث تزيد مؤلفاته على الخمسين مؤلفًا، فكتب في الأدب والتأريخ،

---

[١]- سوزان بريسو: وُلدت سوزان بريسو سنة ١٨٩٥م، ونشأت نشأةً فرنسيةً كاثوليكية، وقد اشتغلت بالتدريس في بداية حياتها العملية، تسببت أحداث الحرب العالمية الأولى في تهجيرها مع عائلتها إلى مدينة «مونبلييه» في جنوب فرنسا، في تلك المرحلة -بالتحديد سنة ١٩١٥م- تعرفت إلى «طه حسين» الشاب المصري طالب الدراسات العليا كفيف البصر، الذي كان في حاجة لمن يقرأ له الكتب والمراجع التي تساعده على إتمام دراسته، وكانت سوزان هي من قام له بدور القارئ منذ ذلك الوقت حتى وفاته عام ١٩٧٣م.

[٢]- دراسة تحليلية لآراء طه حسين التربوية، م.س، ص٤٣.

[٣]- م.ن، ص٤٤.

[٤]- شرف، عبد العزيز، طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، ص٤٥.

[٥]- م.ن، ص٤٦.

والتربية والاجتماع، والنقد والإسلاميات، والقصص والروايات العربيّة والغربية وغير ذلك، كما قام بترجمة العديد من المؤلفات الغربية إلى العربيّة[١]، ومن بدايات كتاباته رسالته (ذكرى أبي العلاء التي نال بها درجة الدكتوراه عام ١٩١٤م)، ورسالته عن ابن خلدون التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة السوربون عام ١٩١٧م بالفرنسيّة تحت إشراف أستاذ علم الاجتماع المستشرق الفرنسي (إميل دوركايم) والمستشرق (سليستيان بوجليه) وأستاذه المستشرق الفرنسي (كازانوفا)، ومن أهم مؤلفاته:

١. في الشعر الجاهلي: أصدره طه حسين عام ١٩٢٦م وقد بنى دراسته فيه على منهج «علماني»، انتهى فيه إلى القول بوجود «الانتحال في الشعر الجاهلي»، وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في الأوساط العلمية والثقافية والدينية[٢]، لما احتواه من عبارات تسيء إلى الإسلام وتشكك في القرآن الكريم ومصدريته وما جاء فيه، مما أثار ثائرة النقاد وخاصة رجال الأزهر؛ إذ صودر الكتاب وأعيد نشره ثانية في العام التالي باسم (في الأدب الجاهلي) بعد حذف بعض الفصول وإضافة فصول أخرى[٣].

٢. مستقبل الثقافة في مصر: وضع فيه طه حسين تصورًا لمستقبل مصر الثقافي، وقد تعرض هذا الكتاب أيضًا للنقد الشديد لما احتواه من آراء جريئة ودعوات باطلة تمس الدين واللغة والثقافة الإسلاميّة والحضارة العربيّة والإسلاميّة[٤].

٣. الأيام: ويقع في ثلاثة أجزاء ويروي فيه طه حسين سيرته الذاتية منذ طفولته إلى سنوات متأخرة من حياته، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية والفرنسيّة والعبرية والصينية.

الملحظ الرابع: سفره إلى فرنسا وعلاقته بالمستشرقين: عندما قررت الجامعة المصرية إيفاد طه حسين في بعثة إلى فرنسا، فالتحق هناك بكلية الآداب بجامعة

---

[١]- شرف، عبد العزيز، طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، ص٤٧.

[٢]- كشكول، نور عيسى، نشأة طه حسين وشبهاته الفكرية -دراسة نقدية-، ص٦.

[٣]- حسين، محمّد محمّد، الإتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج٢، ص٢٩٦.

[٤]- م.ن، ص٢٩٨.

باريس، ودرس فيها[١] التأريخ الحديث، وعلم الاجتماع عند المستشرق الفرنسي دور كايم الذي ساعده أيضًا في إعداد رسالته عن «فلسفة ابن خلدون»، كما حضر دروسًا لتفسير القرآن الكريم كازانوفا، وعند التحاقه بالجامعة تعرف طه حسين على بعض الأساتذة من المستشرقين، إذ إن المتتبّع لكتابات طه حسين يلمح الصلة القوية والمتينة بينه وبين عدد من المستشرقين سواء من خلال التتلمذ على أيديهم أو تبنّي آرائهم أو اتّباع مناهجهم أوصداقتهم[٢]، وبذلك يتّضح تأثر الشاعر والأديب المصري طه حسين في الفكر الاستشراقي الفرنسي والمستشرقين الفرنسيين على نحو العموم «والمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير[٣] على نحو الخصوص» وذلك من خلال تبنّي آراء المستشرقين وبثّها في الشارع العربي، وقد أثنوا عليه بدورهم ورفعوا من شأنه ما أكسبه الاختلاط بهم حضورًا وظهورًا على غيره، وسهّل له تولية مناصب عليا، إذ يصنف طه حسين ضمن أهم مؤسسي الفكر الحداثي في العالم العربي نظرًا لما تحمله أفكاره من محاكاة للأفكار التنويرية الغربية عامة والقول بالتأريخية خاصة، حيث عُيّن مدرّسًا للتاريخ اليوناني رغم بُعد ذلك عن تخصّصه الدقيق، ويمكننا أن نعُدَ قراءة طه حسين للقرآن الكريم كأول قراءة حداثية تجرّأت وطرحت ونقدت ما ذكر في القرآن والدين الإسلامي، وإن لم يكن كتابه «في الشعر الجاهلي»[٤]، مخصصًا

[١]- ولا شك أن لهذه الرحلات والدراسات آثارها السلبية على فكره الذي طوعه فيها بعد لخدمة الغرب وأغراضهم في المشرق الإسلامي؛ كما عبرَّ عنها أنور الجندي بكونها من أخطر المؤسسات التي اتصل بها طه حسين في باريس، فهي المصنع الذي يُصنع فيه رجال الشرق في محاولة إعدادهم لخدمة الثقافة الغربية، انظر: طه حسين آثاره وأفكاره، م.س، ص١٤.

[٢]- فقد أشرف المستشرق كازانوفا على الجانب التأريخي من رسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة لنيل شهادة الدكتوراه باللغة الفرنسيّة، في حين أن دوركايم كان يشرف على الجانب السوسيولوجي، وتأثر طه حسين تأثرًا كبيراً بـ(لويس ماسينيون وجاك بيرك وبلاشير كازانوفا وليتمان) وغيرهم من المستشرقين الذين تتلمذ على أيديهم، فأخذ عنهم العلوم وأعجب بمنهجهم وكان يروج لها ويتبع طريقتهم، وكان طه حسين يرى أن المستشرقين قد خدموا الثقافة الإسلاميّة خدمة ممتازة، وذلك من خلال تبني عدد من مواقفهم وآرائهم حول عدد من القضايا الإسلاميّة والقرآنيّة، كما مدحه المستشرق الفرنسي جاك بيرك وعبرّ عن طه حسين بأنه «المفكر العربي الذي كان يريد تقريب الشرق من الغرب»، انظر: م.ن، ص٢٠.

[٣]- وقد كان يحضر له العديد والكثير من المحاضرات والدروس وكان يصاحبه ويلازمه دومًا كما نقلت عنه زوجته الفرنسيّة سوزان وكان يصطحب معه كتب بلاشير دائمًا في أغلب رحلاته، وخصوصًا كتابه «ترجمة القرآن» أو «المدخل» بلغته الفرنسيّة، وكان طه حسين عندما يرى بلاشير يقف له احترامًا ويقبّله على رأسه لما يكنه لذلك المستشرق من الود والاحترام، انظر: حسين، سوزان طه، كتاب «معك»، ص٤٧.

[٤]- وقد أثار كتابه هذا حفيظة الشعب والجماهير المصرية والعربيّة حينها؛ مما أدى إلى مصادرة كتابه ومنعه من النشر والتداول بسبب ما احتواه ذلك الكتاب من الطعون في النص المقدس، والمطلع المتمعّن في كل تلك الآراء والأفكار

لدراسة النص القرآني أو كتاب ديني، فظاهره يدل على كونه كتابًا أدبيًا ويطرح مواضيع شعرية فقط لكن مضامين الكتاب ومحاوره كانت تحمل بين طياتها جملة من (قضايا علوم القرآن الكريم) بالنقد والتشكيك ما يؤكد تشرّبه للفكر الاستشراقي وانتحاله للشبهات الاستشراقيّة، من خلال ما طرح فيه من الشبهات والمزاعم والفريات على النص القرآني من غير رادع، إذ كان طه حسين من المقرّبين جدًا من بلاشير ومن أكثر أساتذة جامعة السوربون المفضلين لديه[١]، فقد نقل الكثير من آرائه وأفكاره الأدبيّة منها (فيما يتعلق بدراسته حول شعر المتنبي)، وكذلك دراسته للشعر في كتابه (تأريخ الأدب العربي) أو ما يتعلق بدراساته وآرائه في المجال القرآني والتي طرحها في كتابه «القرآن»، وسيتناول البحث هذه الشبهات التي أثارها طه حسين فيما يتعلق في القرآن الكريم من خلال كتابه «في الشعر الجاهلي» أو من خلال المحاضرات التي كان يدوّنها طلابه في الجامعة، ويتتبّع البحث الآراء التي وجد فيها حضورًا وأثرًا استشراقيًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها، وذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل بتوفيقه تعالى.

المقصد الثاني: محمّد عابد الجابري ومشروعه الحداثي (١٩٣٥م - ت ٣ مايو ٢٠١٠م)

الملحظ الأول:حياته وسيرته: يُعد محمّد عابد الجابري من كبار مفكري القرن العشرين، وكذلك القرن الواحد والعشرين، وقد تحدث الجابري عن سيرته الذاتية في مؤلَّفٍ له[٢]، ولد محمّد عابد الجابري سنة (١٩٣٥م) بمدينة فكيك بقلعة أزناكة

التي كتبها وآثارها حول القرآن الكريم والدين الإسلامي عمومًا يجد أن طه حسين لم يأت بجديد من عنده ولم يبتدع أو يبتكر ذلك الشيء الجديد بل كانت شبهاته وطعونه وأفكاره هي عبارة عن ترديد ونقوَلات التقفها من المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير من كتابيه «القرآن: نزوله، تدوينه..، وكتابه الترجمة؛ لأنه كان من المتقنين والمولعين في اللغة الفرنسيّة وكذلك كتابه الآخر «معضلة محمّد»ﷺ الذي جمع فيه بلاشير كل آرائه الاستشراقيّة حول السيرة النبويّة، انظر: نشأة طه حسين وشبهاته الفكرية -دراسة نقدية-، م.س، ص٣.

[١]- كما عبر طه حسين عن ثنائه وإعجابه الشديد ببلاشر، إلى الحد الذي يعد فيه أن ما وصل إليه من الدراسات فيه الكثير من النتائج العلمية وفي معرض حديثه عنه يقول: «إنني شديد الإعجاب بالأستاذ بلاشير، وبما ينتهي إليه في كثير من الاحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الادب العربي»، انظر: الحسني، فاطمة حميد، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلاميّة، ص٣٦.

[٢]- (حفريات في ذاكرة من بعيد) تناول فيه الجابري ذكرياته التي تمتد من «الطفولة الأولى إلى الانخراط في سلك الرجال سن العشرين»، الجابري، محمّد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد مركز دراسات الوحدة العربيّة.

بقصر سيدي لحسن جنوب شرق المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر[١]، وكانت المراحل الأولى لتعلمه على يد جده من أمه الذي حرص على تلقّيه بعض السور القصيرة من القرآن، وبعض الأدعية، ثم ألحقه فيما بعد بالكُتّاب ليتعلم القراءة والكتابة، وفي سن السابعة حفظ ما يقارب ثلث القرآن[٢]، وفي أوائل عقد الخمسينات كان من الناشطين في مكافحة الاستعمار الفرنسي، وكان من قادة حزب الاتحاد الإشتراكي للقوى الشعبية ومفكريه، حيث كان يحمل أفكارًا اشتراكية وماركسية وقد أمضى فترة قصيرة في السجن مع مجموعة من قادة الحزب، وفي عام ١٩٨١م استقال من الحزب وترك النشاط السياسي؛ ليتفرغ إلى البحث العلمي والدراسات التحقيقيَّة، واصل دراسته في حقل الفلسفة، وأتم مرحلة الماجستير سنة ١٩٦٧م، وفي عام ١٩٧٠م حصل على شهادة الدكتوراه من كلية الآداب في جامعة محمّد الخامس في الرباط، وكان عنوان أطروحته: «العصبية والدولة: معالم النظرية الخلدونية في التأريخ العربي والإسلامي»، ثم مارس التدريس في الكلية ذاتها، وكانت وفاته سنة [٣]٢٠١٠.

الملحظ الثاني: مؤلفاته: (العصبيّة والدولة، معالم النظرية الخلدونية في التأريخ الإسلامي، أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب، مدخل إلى فلسفة العلوم (مجلدان)، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي[٤]، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، تكوين العقل العربي بنية العقل العربي، السياسات التعليمية في المغرب العربي إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المغرب المعاصر الخصوصية والهوية الحداثة

---

[١]- الجابري، محمّد عابد، حفريات في الذاكرة من بعيد، ص٢١-٢٣.

[٢]- م.ن، ص١٢٠.

[٣]- مجموعة مؤلفين، محمّد عابد الجابري دراسة النظريات ونقدها، ص٢٩.

[٤]- في هذا الكتاب لا يكتفي الجابري بالحديث عن قراءات الأوائل من أمثال: ابن سينا وابن خلدون وابن رشد - حول التراث وإنما يعمل على نقد ودراسة أساليبهم في التراث أيضًا، ومن خلال الاستفادة من العلوم الإنسانية الجديدة يعمل على تقديم آراء جديدة في هذا الشأن أيضًا، حيث يسعى الجابري في هذا الكتاب إلى ملاحظة الظروف التأريخية وعوامل ظهور هذه القراءات للتاريخ أيضًا، وبعبارة أخرى: إنه بدلاً من البحث في هذه المسألة القائلة: «ما هو الجزء من التراث الذي يجب الاستفادة منه والجانب الذي يجب أن نتخلى عنه؟»، يسعى إلى بيان كيفية الوصول إلى أسلوب مناسب للتحول في فهم التراث، م.ن، ص٣٠.

والتنمية، العقل السياسي العربي حوار المغرب والمشرق؛ حوار مع الدكتور حسن حنفي؛ التراث والحداثة: دراسات ومناقشات؛ مقدّمة لنقد العقل العربي؛ المسألة الثقافية المثقفون في الحضارة العربيّة الإسلاميّة محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد؛ مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المشروع النهضوي العربي الديمقراطية وحقوق الإنسان، قضايا في الفكر المعاصر (العولمة صراع الحضارات)، العودة إلى الأخلاق التسامح الديمقراطية ونظام القيم الفلسفة والمدينة)، التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية، حفريات في الذاكرة من بعيد (وهي سيرة ذاتية بقلم المؤلف ترصد مرحلة الطفولة حتى بلوغ السنة العشرين من عمره)؛ مقدمة تحليلية وشرح على إعادة طباعة مؤلفات ابن رشد؛ ابن رشد سيرة وفكر ١٩٩٨م الحقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربيّة سلسلة مواقف[١]؛ في نقد الحاجة إلى الإصلاح[٢].

وبعد أن أنهى الجابري مشروعه في نقد العقل العربي[٣]، انتقل إلى إعادة قراءة فهم القرآن الكريم، وكانت آخر أعمال المهمّة التي ألّفها في الدراسات القرآنيّة: عبارة عن مدخل إلى القرآن الكريم[٤]، وفهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (في ثلاثة مجلدات)[٥].

---

[١]- أن الجابري في هذا الكتاب لا يكتفي بالحديث عن قراءات الأوائل من أمثال ابن سينا وابن خلدون وابن رشد - حول التراث وإنما يعمل على نقد ودراسة أساليبهم في التراث أيضًا، ومن خلال الاستفادة من العلوم الإنسانية الجديدة يعمل على تقديم آراء جديدة في هذا الشأن أيضًا، إن الجابري يسعى في هذا الكتاب إلى ملاحظة الظروف التأريخية وعوامل ظهور هذه القراءات للتاريخ أيضًا. وبعبارة أخرى: إنه بدلاً من البحث في هذه المسألة القائلة: «ما هو الجزء من التراث الذي يجب الاستفادة منه والجانب الذي يجب أن نتخلّى عنه؟»، يسعى إلى بيان كيفية الوصول إلى أسلوب مناسب للتحول في فهم التراث.

[٢]- محمّد عابد الجابري دراسة النظريات ونقدها، م.س، ص٣٠.

[٣]- ومنذ عام ١٩٨٤م تم طرح المشروع الأصلي للجابري، أي نقد العقل العربي، حيث ظهر لاحقًا على شكل كتاب من أربعة أجزاء: القسم الأول من الكتاب يحمل عنوان تكوين العقل العربي تناول الجابري فيه ظهور وتبلور العقل العربي، وهذا الكتاب مهم للغاية، وقد كان له تأثير بالغ على العالم العربي، وبعد ذلك بسنتين (١٩٨٦م) ألف الجابري كتاب بنية العقل العربي، حيث كان هذان الكتابان يعملان على تكميل بعضهما من الناحية المضمونية، وبعد أربع سنوات من ذلك (سنة ١٩٩٠م) قام الجابري بنشر الكتاب الثالث من هذا المشروع تحت عنوان نقد العقل السياسي العربي، وفي عام (٢٠٠١م) صدر كتابه نقد العقل الأخلاقي العربي، وبذلك يكون قد أتم مشروعه في نقد العقل العربي، ولكن هذا لم يضع حدًا لنشاطه العلمي م.ن، ص٣٣.

[٤]- الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم.

[٥]- الجابري، محمّد عابد، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

الملحظ الثالث: مشروع الجابري في نقد العقل العربي: مشكلة العالم العربي الأولى في نظر الجابري تتمثّل بالتخلّف التأريخي للمسلمين العرب، والمشكلة الأخرى تكمن في انهيار الشخصية والهوية التأريخية العربيّة/ الإسلاميّة، بعد هزيمة البلدان العربيّة واحتلال الصهاينة للقدس سنة ١٩٦٧م[١]، ويعتقد الجابري بضرورة العمل على حلّ هذه الأزمة التي تسبّبت في ركودنا وجمودنا وتخلّفنا، وهذا يتوقّف على قيامنا بنهضة إصلاحية، ولأجل ذلك لا بد من إعادة البحث على نطاق واسع في العناصر والمفاهيم والقضايا المرتبطة بالعقل العربي، وبذلك يمكن لنا التوصّل إلى العناصر البنّاءة وكذلك العناصر والأسباب التي أدت إلى الركود والتخلّف[٢].

الملحظ الرابع: مراحل مشروع الجابري: يمكن تقسيم مشروع الدكتور الجابري في نقد العقل العربي إلى مراحل على النحو التالي:

١. بحث ودراسة خصائص العقل العربي الراهن: عمد الجابري إلى متابعة هذه الغاية بوصفها مقدمة لنقد هذا العقل، وذكر الجابري أن العقل العربي نتاج ثلاثة أنظمة (بيانيَّة، وعرفانية، وبرهانية متعارضة) وسعى إلى إظهار كيفية التعاطي والتعارض بين هذه الأنظمة الثلاثة.

٢. دراسة بنية العقل العربي وآلياته وعناصره والمفاهيم والأنظمة المعرفية الثلاثة، وكذلك البنية الداخلية لكلّ واحد من هذه الأنظمة الثلاثة، ونسبتها إلى كامل بنية العقل العربي[٣].

٣. مرحلة الإصلاح والتعديل: إذ إن لتحليل مفهوم العقل مكانة خاصة في فهم مشروع الدكتور الجابري، حيث إن منهجه يستند بدوره إلى هذا المفهوم[٤]، وأن يتجنبوا الخلط بين العلم وبين الخرافة والأسطورة والإيمان بتأثير روح ونفس الأشياء الطبيعية على الإنسان والمعرفة الإنسانية، وأن يفكروا ثانيًا ويتأملوا حول ذات العقل، حيث

[١]- حسين الإدريسي محمّد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص٢٨.

[٢]- أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص٢٤٤.

[٣]- م.ن، ص٢٤٩.

[٤]- الجابري، محمّد عابد، تكوين العقل العربي، ص٣٣٣.

يذهب الدكتور الجابري إلى الظن بأن ثقافة هذه الشعوب تقوم على أمور غير عقلانية من قبيل السحر والشعوذة والعرفان الغنوصي، والأمور غير المعرفية الأخرى[١].

ومن جملة الإشكالات المهمة التي طرحها الجابري ادعاؤه: قلة الاهتمام بمفهوم العقل في الإسلام بشكل عام وعند الشيعة بشكل خاص، ويتضح أن الجابري من خلال ما نسبه إلى الشيعة من عدم اهتمامهم بالجانب العقلي أو غياب العقلانية في منهجهم يدل على أنه لم تكن لديه المعرفة الكافية بالتشيع ومختلف المؤلفات والمصادر الشيعية وعقائدهم بشكل كامل؛ إذ إن المطالب الخاطئة التي ينسبها الدكتور الجابري إلى الشيعة، تثبت أنه لا يمتلك المعلومات الموثوقة والعميقة عن المعارف الشيعية، وأن كل ما ذكره في هذا الشأن مأخوذ بالدرجة الأولى من المصادر الثانوية وغير الأصيلة، وكذلك التحليلات والتفسيرات التي تلقفها من المستشرقين امثال ريجيس بلاشير ولويس ماسينيون وغيرهم، فقد كان لآرائهم التأثير الكبير في بلورة رؤية الجابري حول التشيع[٢].

إنَّ الدكتور الجابري وبسبب عدم معرفته الكافية بالتراث الشيعي الإمامي الممتد على مدى خمسة عشر قرنًا من العقلانية الاستدلالية والمنطقية[٣]، منذ عصر الأئمة المعصومين وحتى الآن، والتي كان لها أفضلية كبيرة على سائر أنواع العقلانية الأخرى في العالم الإسلامي سواء على مستوى الأسلوب والمنهج أو المضمون والمحتوى، فكيف يتّهم التشيع عدم العقلانية في حين أن الروايات الشيعية تُثبت خلاف ذلك[٤].

---

[١]- تكوين العقل العربي، م.س، ص٣٥٤.

[٢]- وبطبيعة الحال فإن الدكتور محمّد عابد الجابري قد اعترف في موضع بعدم امتلاكه الاطلاع الكافي حول المصادر المرتبطة بهذا الشأن، ولاسيما فيما يتعلق بالثقافة الإيرانية، وهذا يتناقض نوعًا ما مع حكمه القاطع في مورد هذا النظام، وهذا يُثبت أن الأحكام التي أصدرها بحق الشيعة وابن سينا وغيره لا تستند إلى أساس مقبول، انظر: الإدريسي، حسين، محمّد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص٢٥٢.

[٣]- م.ن، ص٢٥٣.

[٤]- من ذلك أنَّه رُوي عن الإمام جعفر الصادقعليه السلام، أنه قال: «إن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلّا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونورًا لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، وأنّهم المدبّرون، وأنَّه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره وليله ونهاره وبأن له ولهم خالقًا ومديرًا لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح، وأن الظلمة في الجهل، وأن النور في العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل»: الكليني، محمّد بن يعقوب أصول الكافي، كتاب العقل والجهل، ج١، ص٢٩.

الملحظ الخامس: منهجية الجابري: وتقوم منهجية الجابري في مشروعه النقدي بجميع مراحله على المزاوجة بين مستويات ثلاثة[١]:

١. المعالجة البنيوية: والتي تنادي بفكرة موت مؤلف النص بشكل عام، أي الابتعاد عن قراءة المعنى قبل القيام بقراءة الألفاظ، وفي هذا المنهج وسيلة لاستنتاج معنى النّصّ من النص نفسه[٢].

٢. التحليل التأريخي: وتقوم على فكرة ربط فكر المؤلف وصاحب النص بإطاره التاريخي، من أجل فهم تاريخية الفكر وفهم تكوينه[٣].

٣. الطرح الأيديولوجي: والذي يعني الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعيّة-السياسية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه، أي الكشف عن المضمون الأيديولوجي لجعله فكرًا معاصرًا لنفسه، مرتبطًا بعالمه[٤].

وقد قام الجابري بتوظيف جميع هذه المستويات في تعاطيه مع القرآن الكريم بوصفه نصًا يشكّل قاعدة وأرضيّة للتراث؛ إذ انتقل الجابري من الفلسفة إلى الاشتغال بالقرآن الكريم وما يرتبط به من مفاهيم وعلوم بالتمييز في ذلك بين مستويين هما: القرآن كما هو موجود ومجموع بشكله وهيئته بالمصحف، وكذلك القرآن كما نزل مفرّقًا بحسب ترتيب أسباب النزول[٥]، وإن منهج الجابري في فهم القرآن الكريم بحسب ترتيب النزول كان قد سبقه إليه المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في كتابه «القرآن: نزوله، تدوينه» ونقل الجابري هذه الشبهات والإشكالات التي وجدها في الكتب والمصادر الاستشراقيّة، سيتناول البحث في المبحث الثاني من هذا الفصل الشبهات الاستشراقيّة التي أوردها الجابري حول النص القرآني وعلى نحو الخصوص

---

[١]- الجابري، محمّد عابد، نحن والتراث، ص٣٨-٢٦.

[٢]- الجابري، محمّد عابد، التراث والحداثة، ص٣٣٢.

[٣]- التراث والمنهج بين أركون والجابري، م.س، ص٢٥٠.

[٤]- نحن والتراث، م.س، ص٣٤.

[٥]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٤.

سنبحث ونتتبع مدى تأثر الجابري بآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراساته القرآنيّة، وخصوصًا في كتابيه: (المدخل إلى القرآن وفهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول).

المقصد الثالث: محمّد أركون ومشروعه الحداثي (١٩٢٨م - ت ١٤ سبتمبر ٢٠١٠م)

الملحظ الأوّل: ولادته ونشأته: ولد محمّد أركون سنة ١٩٢٨م بقرية «توريرت ميمون»، وهي قرية في منطقة القبائل الكبرى بدولة الجزائر، وهو من أسرة بسيطة تسكن في أسفل القرية[١]، ويذكر أركون أنه ظلّ لا يعرف إلاّ اللغة الفرنسيّة واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربيّة إلّا بعد خروجه من منطقة القبائل وإلتحاقه بالمدرسة الثانوية، ثم التحق محمّد أركون بجامعة الجزائر، حيث حصل سنة ١٩٥٢م على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي، كما حصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال «طه حسين»[٢]، كما اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية «الحراش» بالجزائر[٣].

وبعد انتقال أركون إلى فرنسا وفي سنة (١٩٧٥م) سجّل بحثًا ميدانيًا «لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل»، ولكن إندلاع الثورة والعمليات العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع، فنصحه المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» في السوربون بتسجيل مشروع بحث حول «نزعة الأنسنة في الفكر العربي» وهو البحث الذي نال به شهادة الدكتوراه[٤].

وبعد ذلك انتسب أركون إلى جامعة السوربون في باريس كأستاذ لتأريخ الفكر

[١]- انظر: رون، هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب؛ الجهود الفلسفية عند محمّد أركون، ص٧.

[٢]- م.ن، ص٩.

[٣]- عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والكبت والصمت، ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر، حيث لم يكن يقدر على التصريح بأي شيء، ويصف الوضع قائلاً (كان هذا الاستعمار موجودًا بقوة داخل الجامعة، وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربيّة والآداب العربيّة، وأما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى، فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربيّة ويحاولون منعها والتضييق عليها إلى أكبر حد ممكن)، انظر: الفاروني، إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص١٩.

[٤]- م.ن، ص٢٠.

عمومًا والفكر الإسلامي خصوصًا منذ حصوله على درجة الدكتوراه من الجامعة ذاتها سنة ١٩٦٨م، ثم أستاذ زائر في العديد من الجامعات الأوربية والأمريكية المختلفة، ثم تقاعد وتوفي في سنة ٢٠١٠م ودفن في الدار البيضاء في «مقبرة الشهداء» وعلى مسافة قريبة من مثوى المفكر «محمّد عابد الجابري»[١].

الملحظ الثاني: مؤلّفاته: كتب محمّد أركون كتبه باللغة الفرنسيّة وبالإنجليزية وتُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربيّة والهولندية والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلَّفاته المترجمة إلى العربيّة[٢]: (الفكر العربي، الإسلام: أصالة وممارسة، تأريخية الفكر العربي الإسلامي أو «نقد العقل الإسلامي»، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، الإسلام: الأخلاق والسياسة، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛، تأريخ الجماعات السرية، حين يستيقظ الإسلام، التشكيل الإنساني للإسلام)[٣].

الملحظ الثالث: خلفيات مشروعه، أهدافه، ومنهجه: قبل البدء في تعريف المشروع الفكري لمحمّد أركون ومنهجه، ينبغي الكشف عن المحطات الأولى التي انطلق منها لبدء مشروعه الفكري.

أولًا: الخلفيات المعرفية: تأثّر أركون بمجموعة من المدارس والشخصيات وكان لها الأثر الواضح في بناء مشروعه ومنهجه الفكري، ومن أهمها:

---

[١]- مهدي رجبي وآخرون، محمّد أركون -دراسة النظريات ونقدها-، ص١٨.

[٢]- م.ن، ص١٩.

[٣]- م.ن، ص٢٢.

١. مدرسة الحوليات الفرنسيّة[١]**:** وقد أفاد أركون من معطيات هذه المدرسة ليوظّفها في مشروعه الفكري.

٢. الاستشراق: يمثل إفادة من أدواتها وآلياتها[٢].

ب منهجه: على الرغم من أن أركون قام بنقد المنهجية الاستشراقيّة في فهم الخطاب القرآني، والتي تأخذ بالمنحى الفيلولوجيّ، إلّا أنه لا يستغني عن هذا المنهج[٣]، ويقول في ذلك: «فأمام مجمل عبارات الإيمان ونصوصه، فإن التحرّي الأولي الذي يفرض نفسه هو التحرّي التأريخي الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية والألسنية والنفسية والاجتماعيّة والسيميائية والانطولوجية السوسيولوجية والأنثروبولوجية لفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل»[٤].

ثانيًا: مشروع أركون الفكري

أـ الإسلاميات الكلاسيكية: يقصد محمّد أركون بالإسلاميات الكلاسيكية هي كل خطاب غربي حول الإسلام يتميز بصفة العقلانية، وبذلك فإن أركون استغنى عن مصطلح الاستشراق؛ لأنه أصبح -بحسب تعبيره- ملوّثًا بسبب الجدل الأيديولوجي الذي دار حوله منذ الستينات على الأقل.

ب- الإسلاميات التطبيقية: صرّح أركون أن المناهج الكلاسيكية متأخّرة على مستوى طرق البحث والتحليل، وأنّ الإسلاميات التطبيقية تريد أن تتجاوز هذه المناهج بواسطة استثمارها وتوظيفها لنتائج العلوم الإنسانية[٥]، وإخضاع النص

---

[١]- مدرسة تأريخية حديثة تأسست عام ١٩٢٩م، وقامت بنقد النزعة التأريخية، وعملت على تغيير منهج الأسلوب التأريخي، الدكتور الزواوي بغوره، فوكو، ميشيل، في الفكر العربي المعاصر، ص٦٩.

[٢]- التراث والمنهج بين أركون والجابري، م.س، ص١٣.

[٣]- أركون، محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٣٧.

[٤]- مداقين، هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمّد أركون سورة الفاتحة أنموذجًا، ص٣١.

[٥]- يصعب تحديد مفهوم إجرائي للإسلاميات التطبيقية «لتعقد هذا المصطلح من الناحية النظرية والتأويلية، وكذلك لتشعب المهام التي يضطلع بها والميادين التي يقتحمها»، انظر: السعدي، أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن الكريم -دراسة نقدية-، ص٥٦.

القرآني بشكل خاص للنقد التأريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى[١].

ج- آلياته في تفكيك للنص: من كل ما تقدم يمكن أن نقول إن أركون ارتكز على المنهج التفكيكي في دراسته للنص القرآني، ووظّف آليتين أو منهجين أساسيين لتفكيك النص، هما: المنهج الألسني السيميائي والمنهج التأريخي الأنثروبولوجي[٢]، وبيانهما الآتي:

١. مناهج اللسانيات والسيميائيات[٣]: تُعرف اللسانيات بأنها علم يدرس اللغة الإنسانية دراسة علمية تقوم على الوصف ومعاينة الواقع بعيدًا عن النزعات التعليمية والأحكام المعيارية[٤]، ويمكن القول: إن اللسانيات هي في المحصّلة نتائج ونظريات تمثل بمجموعها أدوات بحث وآليات تحليل.

يقول أركون في هذا الخصوص: «لقد شرعت في تطبيق «إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات» لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي، إذ إنه قام بتطبيقهما على سورتي الفاتحة والكهف، ويهدف أركون من

---

[١]- والملاحظ مما تقدم أن أركون يسعى لاستثمار كل المفاهيم، والآليات والأدوات والمناهج التي تتيحها العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، وتطبيقها على التراث الإسلامي، وبخاصة مركز هذا التراث وهو «النص القرآني»، ويفهم من كلامه كذلك «أنه إذا قبل المسلمون أن ينفتحوا على المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها وتجديد نظرتهم للظاهرة الدينية، ويعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلاميّة عربية كانت أم غير عربية سوف يبدأ من هنا»، انظر: أركون، محمّد، الإسلام أوروبا، الغرب، ص١٩٦.

[٢]- الغزاوي، سناء، منهج الحداثيين العرب في التعامل مع القرآن الكريم -المنهج التشكيكي عند محمّد أركون إنموذجًا- دراسة نقدية، ص٣.

[٣]- السيميائيات: علم العلامات (السميوطيقا) علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز، سواء أكانت طبيعية أم صناعية وتُعدّ اللسانيات جزءًا من السيميائيات التي تدرس العلامات أو الأدلة اللغوية وغير اللغوية، في حين أن اللسانيات لا تدرس سوى الأدلة أو العلامات اللغوية. ومن الروّاد المؤسِّسين لهذا العلم، هناك فرديناند دي سوسير (كما أن من أبرز من ساهموا في السيميائيات هناك كل من فلاديمير بروب وتشارلز موريس السيميولوجيا هو علم العلامات أو الإشارات أو الدول اللغوية أو الرمزية سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية، وإذا كانت اللسانيات تدرس كل ما هو لغوي ولفظي، فإن السيميولوجيا تدرس ما هو لغوي وما هو غير لغوي، أي تتعدى المنطوق إلى ماهو بصري كعلامات المرور ولغة الصم والبكم والشفرة السرية ودراسة الأزياء وطرائق الطبخ. وإذا كان فرديناند دو سوسير يرى أن اللسانيات) هي جزء من علم الإشارات أو السيميولوجيا Sémiologie، فإن رولان بارت R.Barthes في كتابه «عناصر السيميولوجيا» يقلب الكفة فيرى بأن السيميولوجيا هي الجزء واللسانيات هي الكل. https://ar.m.wikipedia.org/wiki/

[٤]- قدور، أحمد، مبادئ اللسانيات العامة، ص١٥.

توظيف السيميائية والألسنية إلى فهم اللحظة اللغوية التي تبلور فيها القرآن الكريم[١].

٢. منهج النقد التأريخي[٢] والأنثروبولوجي[٣]: عبّر أركون عن تبنيه للمنهج التأريخي في أكثر من مناسبة، وعندما يتحدّث أركون عن النقد التأريخي، فهو لا يستبعد النصوص الدينية، بل يعتبرها الأولى بالنقد؛ لأنَّ القرآن برأيه هو حادثة تأريخية يجب أن تفهم بحسب تسلسلها الزمني[٤]، فهو يوظّف التأريخ لفهم القرآن، حتى أصبحت التأريخية أساسًا لفهم النّصّ القرآني عند أركون وغيره من الحداثيين، وتترتب عليها أسس أخرى.

وتكمُن أهمية هذا المنهج عند أركون في أن النقد التأريخي للنص القرآني يحاول إعادة قضية تشكل القرآن الكريم[٥]، يؤكد أركون على أن «المنهجية الأنثروبولوجية» لا تهتم بالوقائع والأسماء والأحداث، وإنما تهتم بالجوانب الغامضة والمخفية

---

[١]- وعلل أركون سبب اختياره (للتحليل السيميائي) بقوله: «لأنه يقدم لنا فرصة ذهبية لكي تمارس تدريبًا منهجيًا ممتازًا يهدف إلى فهم كل المستويات التي تشكّل المعنى أو يتولّد من خلالها»، كماعلّل أركون سبب اختياره (للتحليل الألسني) بأنه يمثل نقطة انطلاق لفهم النص القرآني ومرحلة منهجيّة مهمّةً قبل القيام بأي تفسير أو تأويل للنص»، انظر: لقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٧.

[٢]- منهج النقد التأريخي: النقد التأريخي أو النقد الأعلى فرع من التحليل الأدبي الذي يحقق في أصول النص، وعند استعماله في الدراسات الكتابية فهو يحقق كتب الكتاب المقدس وفي الدراسات الكلاسيكية (يركز النقد العالي الحديث في القرن التاسع عشر على الجمع النقدي والترتيب الزمني لنصوص المصادر وسواء كان كتابيًا أو كلاسيكيًا أو بيزنطيًا أو عن العصور الوسطى، فإنه يركّز على مصادر الوثيقة ليحدد من كتبها وكيف وأين كتبت. وعلى سبيل المثال يتعامل النقد العالي مع المشكلة السينوبتية) وعلاقة متى ومرقس ولوقا ببعضهم، وفي بعض الحالات يؤكد النقد العالي الفكرة التقليدية للكنيسة عن مؤلف رسائل بولس وفي حالات أخرى يتعارض مع التقاليد الكنسية ومع الأناجيل أو حتى كلمات الكتاب المقدس كما في رسالة بطرس الثانية، ومن القضايا المركزية للنقد العالي الفرضية الوثائقية، ويعتقد أن أول من درس الكتاب المقدس في ضوء النقد العالي هو الباحث الهولندي دسيدريوس إراسموس (١٤٦٦؟ - ١٥٣٦)، يستخدم النقد العالي مع النقد السفلي أو النصي الذي يحاول تحديد ما قاله النص الأصلي قبل تغييره بالخطأ أو العمد، فبعد أن يقوم النقد النصي بالعمل وتقديم فكرة جيدة عن النص الأصلي يأتي عمل باحثي النقد العالي ويقارنون النص مع كتابات مؤلفين آخرين. https://ar.m.wikipedia.org/wiki/

[٣]- منهج النقد الانثروبولوجي: يعرف المنهج الأنثروبولوجي بأنه المنهج المؤلف من مجموعة من الأساليب الممنهجة والتي يقوم الباحث باستخدامها من أجل إعداد دراسته، والتوصّل أخيراً إلى النظريات المهمة أو القوانين العلمية، كما يعرف هذا المنهج بأنه علم الإنسان، حيث يسعى إلى تحقيق التطور والتقدم في المجال الإنساني من الناحية البيولوجية والثقافية، وكل القواعد والقوانين التي تتحكم وتؤثر على هذا التطور، ويدرس المنهج الأنثروبولوجي الارتباطات التي تربط عادات الإنسان وتقاليده مع جوانبه المختلفة مع تحديد الزمان والمكان، ونمط كل مجتمع والذي يميزه عن المجتمعات الأخرى، انظر: جبيلتو، بيرني، دراسة الانثروبولوجيا المفهوم والتأريخ، ص٣٢.

[٤]- خنوس، نور الدين، الخلفية الاستشراقيّة لمنهج النقد التأريخي للنص الديني عند محمّد أركون، ص١٥٦.

[٥]- كباهم، ذهبية، قراءة النص القرآني في مشروع محمّد أركون الفكري -دراسة تحليلية نقدية-، ص٣٣.

من التأريخ المقارن للأديان والثقافات والحضارات، إنّها تهتم بالوظائف الرمزية وعمليات الإبداع المجازي والتقديس والتعالي[١].

إذ إنَّ المتتبع لمشروع أركون النقدي يجد سيطرة المناهج والأدوات (الكثافة المنهجية) على الجانب التحليلي (التطبيقي) للنص القرآني، فنجد أن هناك محدودية في الدراسة التطبيقية[٢].

د. الظاهرة القرآنيّة: أطلق محمّد أركون مصطلح (الظاهرة القرآنيّة) بدلاً من «القرآن الكريم»، وعلل سبب التسمية بقوله: «لأن كلمة «قرآن» - مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، والممارسة الطقوسية الشعائرية الإسلاميّة المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، كما صرّح بأنه من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، نحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة؛ لأنها كانت قد طمست وكتبت ونسبت من قبل التراث التقوي الورع، ومن قبل المنهجية الفيلولوجية النصّانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص»[٣].

تأثر أركون تأثرًا كبيراً بالمستشرقين ومناهجهم، حيث كان يشير لهم كثيراً في كتبه، مشيدًا بما قدموه من خدمة في فهم التراث وعقلنة الموروث، فكان لدراسته في مدارس الاستشراق ثم دراسته وعمله في جامعة السوربون أثر كبير في تأثره بالفكر الاستشراقي وانعكاس ذلك على فكره ومنهجه[٤].

وهو يشعر بالامتنان لهذا الفكر الاستشراقي لما قدمه من دراسات وجهود في

---

[١]- أركون، محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٧٠.

[٢]- وعلى الرغم من محدودية الجانب التطبيقي عند أركون، إلاّ أنه قام بدراسة جزئيّة تحليلية لنماذج من السور القرآنيّة، منها: دراسة سورة الفاتحة وسورة التوبة وسورة الكهف، وسورة العلق وسورة النور، وسيتناول البحث شيء يسير من دراسته لهذه السور في المبحث الثاني من هذا الفصل وعلى نحو الإيضاح مع الأيجاز.

[٣]- انظر: بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنيّة عند محمّد أركون - تحليل ونقد، ص١٦٠.

[٤]- يقول أركون في هذا الخصوص: «تقدُّم الدراسات القرآنيّة قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، م.س، ص٧٢.

العلوم الإسلاميّة، ومن مظاهر ارتباطه بالفكر الاستشراقي ما نقله في مؤلّفاته وأعماله عن كثير من المستشرقين وفي مقدمتهم ريجيس بلاشير المستشرق الفرنسي أستاذه في جامعة السوربون.

المقصد الرابع: نصر حامد أبو زيد ومشروعه الحداثي (١٩٤٣م - ت ٥ يوليو ٢٠١٠م)

الملحظ الأول: سيرته ونشأته: ولد نصر حامد أبو زيد في العاشر من شهر تموز/ يوليو عام ١٩٤٣م بمدينة طنطا الواقعة غرب مصر، وفي سن الخامسة عشرة حفظ نصف القرآن الكريم، وفي العشرين من عمره أصبح إمامًا للجماعة في مسجد قرية قحافة إحدى ضواحي مسقط رأسه، وفي الخامسة والعشرين من عمره التحق بجامعة القاهرة ليحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربيّة وآدابها من كلية الآداب عام ١٩٧٢م وبعد أربع سنوات حصل على شهادة الماجستير من الكلية نفسها ورسالته كانت تحت عنوان «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ثم طُبعت بشكل كتاب تحت عنوان «الاتجاه العقلي في التفسير»[١] وفي عام ١٩٨١م حصل على درجة الدكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها، وموضوع رسالته تمحور حول مسألة تأويل القرآن الكريم برؤية ابن عربي، حيث طبعت في ما بعد في كتاب تحت عنوان «فلسفة التأويل»: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»[٢]، ألف أبو زيد «١٢» كتابًا باللغة العربيّة، ودوّن أكثر من «٧٠» مقالة باللغتين العربيّة والإنجليزية[٣].

وقد كان أسلوب أبو زيد التفسيري والمنبثق من آرائه الهرمنيوطيقية أسلوبًا يختلف عما كان متعارفًا في الأوساط الدينية[٤]، وفي هذا السياق أكّد «على أن المختصّين بالدراسات القرآنيّة لا يمكنهم تجاهل أصول التراث الإسلامي، وفي الحين ذاته ليس

---

[١]- علوي، حيدر، فهم متن در افق تاريخي «فهم النص من منظور تاريخي»، (مقالة مترجمة)، ص١٧٨.

[٢]- مجموعة باحثين، نصر حامد أبو زيد -دراسة النظريات ونقدها-، ص٣٣.

[٣]- إذ إن الأسلوب اللغوي الأدبي أو الجهة التفسيرية الحديثة التي استخدمها واعتمد عليها أبو زيد في دراساته التفسيرية للقرآن الكريم باعتباره « نصًا أدبيًا»، اختلف عما كان معهودًا في التراث الإسلامي العربي، إذ إن المفسرين السابقين اتخذوا علوم الصرف والنحو والبلاغة أساسًا لبيان معاني القرآن أدبيًا ولغويًا، انظر: م.ن، ص٣٧.

[٤]- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص٥٨.

من الجدير قبول هذا التراث كما هو عليه، وإنما نحن ملزمون بإعادة النظر في كيفية الاعتماد على مضامينه التي وصلتنا»[١].

الملحظ الثاني: مؤلفاته: تخصّص نصر حامد أبو زيد في الدراسات الإسلاميّة، له مجموعة مؤلّفات حول الفكر الديني، والتراث والحداثة، حاول من خلالها تقديم رؤية نقدية تجديدية يهدف من خلالها إلى إعادة النظر في النص الديني، ويمكن أن نضع مؤلّفات نصر حامد أبو زيد المتعلقة بالنَّص الديني في مجموعتين:

المجموعة الأولى: هي المؤلفات التي احتوت على التأسيسات النظرية، والآليات المنهجية الحداثية لتأويل النص الديني، وهذه المؤلفات هي: (الاتجاه العاملي في التفسير)، و(التأويل عند ابن عربي)، و(مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن)، وإشكالية القراءة والتأويل)[٢].

المجموعة الثانية: كان الهدف من تأليفها نقد التفكير التراثي في نظرته إلى النص ونقد آليات التأويل المتبعة، أهمها: (نقد الخطاب الديني)، و(النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة).

الملحظ الثالث: المشروع التأويلي لنصر حامد أبو زيد: يعد أبو زيد من أهم المشتغلين بالدراسات القرآنيّة بغية توضيحها، وإعادة بنائها وفق نظرة جديدة تستوعب معطيات الواقع الحداثي، حيث يذهب أبو زيد إلى أن أهم ما يشتمل عليه القرآن الكريم هو طبيعته اللغوية، وعليه فإنّ المنهج الأنسب للتعامل مع النص القرآني -بحسب اعتقاد أبي زيد- هو المنهج الألسني باعتبار أن القرآن منتج ثقافي ونص لغوي قبل كل شيء[٣].

ويتّضح أن «أبو زيد» في تعامله مع النص القرآني يرجع لمبدأين أساسيين هما:

١. إن النص القرآني هو نص لغوي: أي أنّ اللغة هي أهم سمة فيه وأنّ القرآن

[١]- الحسن، مصطفى، النص والتراث، قراءة تحليلة في فكر أبو زيد، ص٨٤.

[٢]- م.س، ص٨٥.

[٣]- مفهوم النص، م.س، ص١٢٤.

في جوهره هو تراكيب لغوية[١]، حيث بينّ نصر حامد أبو زيد آفاق رؤيته والنظام الذي يعمل في أطروحاته، ويبينّ نصر حامد أن النصوص تستمد مرجعيتها من اللغة، وبذلك تظهر النصوص كأنها تابعة ومقيدة بالتصورات المسبقة لدى القارئ[٢].

٢. اعتبار النص منتجًا ثقافيًا: يؤكد أبو زيد أن التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلّب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق، إذ يقول: «ليست النصوص الدينية نصوصًا مفارقة للبيئة الثقافية في إطارها بأي حال من الأحوال، ويؤكد في الوقت ذاته على إلهية المصدر رغم ارتباطهما بالزمان والمكان[٣]، وبالالتفات إلى تركيز نصر حامد أبي زيد على مفهوم النص في القرآن الكريم، وحضور الوحي في مرآة اللغة والذي تحقق في ظرفين زماني ومكاني خاصّين[٤].

ولتحقيق غايته وهدفه من مشروعه التأويلي في القرآن الكريم قام أبو زيد بتوظيف المناهج الغربية المعاصرة في فهم نصوصهم الدينية، وركيزة مشروعه النقدي هي «التأويلية»، كما وضع أبو زيد «منطلق النص» لتأويل الفكر الديني إذ يؤكد على إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها (تأنسنت) منذ تجسدت في التأريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنَّها محكومة بجدلية الثابت والمتغيرّ فالنصوص ثابتة في المنطوق متحرّكة متغيرة في المفهوم»[٥][٦].

المقصد الخامس: هشام جعيط ومشروعه الحداثي (١٩٣٥م - ت ١ يونيو ٢٠٢١م)

الملحظ الأول: نشأته، مسيرته: ولد هشام جعيط في ٦ ديسمبر عام ١٩٣٥م في

[١]- مفهوم النص، م.س، ص١٢٥.

[٢]- م.ن، ص١٢٤.

[٣]- م.ن، ص٩٢.

[٤]- فهو يدّعي -مثلاً- أن تجسيد القرآن لبعض الظواهر من قبيل: الجنة والنار والملائكة والشياطين والسحر، لا يُعد توصيفًا مطابقًا للواقع بالضرورة، وإنما هو مجرد خيال تم نسجه بما يتناسب والفضاء الثقافي لعصر النزول»، نيلسون، إستر، أبو زيد، نصر حامد، صوت من المنفى تأمّلات في الإسلام، ص٢٢.

[٥]- هذا المنطلق الذي انطلق منه واستخدمه أبو زيد في قراءته التأويلية للقرآن الكريم وجد البحث بأن المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير كان قد سبقه إليه في كتابه القرآن، ويترك البحث تفصيل ذلك في المبحث المخصص في بحث التماثل والتشابه ومواطن تأثر المفكر المصري نصر حامد أبي زيد مع « ريجيس بلاشير».

[٦]- مفهوم النص، م.س، ص٩٥.

تونس العاصمة من أسرة دينية عريقة، حيث كان أبوه شيخًا في الزيتونة، كما كان أعمامه مشايخ أيضًا.

دخل هشام في سنّ الخامسة من عمره مدرسة الصادقية، التي كانت تمزج بين تدريس اللغة العربيّة والفرنسيّة، وفي سن ١٨ أصبح مضطلعًا باللغة العربيّة، وعندما بلغ العشرين من عمره أصبح مولعًا بكل ما هو فكري وعلمي، فبدأ بقراءة كتب طه حسين والعقاد وأحمد أمين، كما اهتم بكتب الفلاسفة الفرنسيين وتشبع بالأدب الفرنسي وثقافته[١].

ثم هاجر إلى فرنسا؛ لتدهور الوضع السياسي في تونس، وأكمل دراسته في جامعة السوربون في التأريخ الإسلامي، وتوسّعت هناك آفاقه المعرفية، وبعد رجوعه من فرنسا بدأ بالتدريس في تونس، وكوّن لنفسه جراء المطالعات الكثيرة - ثقافة عامة بالعلوم الإنسانية، كالتحليل النفسي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والسياسة، والاقتصاد، وتأريخ الأديان، والدراسات الإسلاميّة، وقد أثّرت جميع هذه العلوم والمعارف في مساره العلمي والبحثي[٢].

الملحظ الثاني: مؤلفاته: ترك هشام جعيط مجموعة كتب ومئات البحوث والدراسات، ومن أهم مؤلّفاته[٣]: (ثلاثية في السيرة النبويّة، أزمة الثقافة الإسلاميّة، أوروبا والإسلام صِدام الثقافة والحداثة، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة الكوفة، الشخصية العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي، تأسيس الغرب الإسلامي)[٤].

الملحظ الثالث: المعالم الفكرية لـهشام جعيط: تميّز هشام جعيط بميله الشديد

---

[١]- انظر: حوار مع أستاذ هشام جعيط، موقفي من الطقوس الدينية، مجلة الإذاعة، تونس، انظر: المزوغي، محمّد، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص٢٠-٢١.

[٢]- الهتيمي، أسامة، مقال بعنوان: سلسلة رموز الفكر العلماني المعاصر - هشام جعيط أنموذجًا، بحث منشور على الموقع الإلكتروني للمجلة: http://www.alrased.net/main/articles.aspx

[٣]- الميلاني، هاشم، العلمانية المفتوحة – قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، ص٢٢.

[٤]- م.ن، ص٢٧.

إلى التجديد في كل المجالات[١]، وتتمثّل أهم معالم فكره الحداثي في النقاط التالية:

١. فقدان الثقة في الأمة: المتتبّع لكتابات هشام جعيط يلحظ بوضوح شديد تحيّزه لمنهجه، ولربما اختلف عن كثير من أنداده ممن يُحسبون على العلمانية من أمثال محمّد شحرور وبرهان غليون وحسن حنفي[٢]، إذ حرص جعيط في أغلب أعماله على تأكيد وجود أزمة داخلية في الثقافة العربيّة والإسلاميّة[٣].

كما أن حقيقة موقف جعيط تتضح «بأن الحداثة التي يريدها لا بد أن تكون منقطعة الصلة مع التراث لأي أمة بل مع هويتها الدينية ذاتها، وبالتالي فشرط الدخول هذه الحداثة بحسب جعيط هو «تخلّي المرء عن ثقافته وخصوصيّته وهويّته»[٤].

٢. العجز للمسلمين: لا يقتصر فقدان الثقة بالأمة الإسلاميّة -في نظر جعيط- على مجرد كون الأمة تعيش أزمة ثقافية فحسب، بل إنه وصف عناصر الأمة بالعجز عن المشاركة في الفعل الحداثي[٥].

٣. النظرة الخاصة للسيرة النبويّة: يحدد هشام جعيط هدفه من الكتابة في السيرة النبويّة في مقدمة الجزء الأوّل والثاني من كتابيه اللذين خصّصهما في هذا الشأن وهو «الوحي والقرآن والنبوة»، فيقول: «إنه يرغب في إعادة كتابة السيرة النبويّة بطريقة علمية [٦]مغايرة لكل السير التي كُتبت قديمًا أو حديثًا»[٧].

---

[١]- العلمانية المفتوحة – قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، م.س، ص٢٩.

[٢]- السايح، خديجة، الرؤية والمناهج الاستشراقيّة في قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة.

[٣]- ففي كتابه الذي عنونه بـ«أزمة الثقافة الإسلاميّة» يقرّر هشام جعيط بوضوح شديد أن الأمة العربيّة والإسلاميّة مجرد عابر سبيل، وبالتالي فهو يرفض تمامًا الحديث عمّا يمكن أن نسميه «مشروع حداثي عربي»، فمثل هذا الحديث في نظره وهم، كما يؤكّد جعيط في موضع آخر أن الأمة الإسلاميّة قاحلة فكريًا فهي صحراء ثقافية في كل المجالات في التراث، الزين، عبد الواحد، في نقد بداهات الوحي -هشام جعيط إنموذجًا-.

[٤]- السيد، محمّد علي، المآلات العقائدية للقول بتأريخية القرآن الكريم عند الحداثيين العرب، ص٢٢.

[٥]- إذ يقول جعيط في هذا الصدد: «فنحن عاجزون عن تبنّي قيم الحداثة والديمقراطية»، ويرى جعيط السبب هو الشخصية الإسلاميّة ذاتها، شعبي، قاصب، أمين، مصعب محمّد، أثر الاستشراق في القراءة الحداثية للنص القرآني، ص١١.

[٦]- وينتهي إلى: «حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني - تفهّمي لم أجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتأريخ والحديث ولا عند المسلمين المعاصرين، وأكثر من ذلك إن المستشرقين على سعة اطلاعهم لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان، وتبقى دراساتهم هزيلة مقارنة بفحول الفكر والتأريخ في الغرب، وعلى كل فالتعريف -بوجه المقارنة- بالحضارات والأديان الأخرى إنما أرجو منه خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق أفقهم الفكري»، جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، ص١٧.

[٧]- م.ن، ص١١.

ويلخص جعيط منهجه بقوله: «ما سنحاوله هنا هو إعطاء نظرة أنتروبولوجية للثقافة العربيّة قبل الإسلام أوّلاً، واستقراء للنص القرآني وتتبع التأثيرات الخارجية والنظر النقدي في المصادر التأريخية والببليوجرافية»[١].

وقد تطرق هشام جعيط إلى القرآن الكريم بشكل عرضي وعلى هامش السيرة النبويّة، حيث حاول تقديم دراسة عن السيرة بالاعتماد على القرآن الكريم، محاولة منه لدمج المنهج النقلي بالمنهج التأريخي المادي، وعند تتبّع دراسته يلحظ أن المقاربة التي يقدّمها جعيط بخصوص القرآن الكريم هي مقاربة علمانية ترنو إلى علمنة القرآن وعلمنة فهمه وتفسيره وتأويله، من خلال إخضاعه للمناهج المادية البشرية، وتفسيره على ضوئها، فلذا نرى أن النتائج التي يتوصّل إليها لا تختلف عن نتائج باقي العلمانيين[٢].

ويذكر جعيط أن أغلب المستشرقين كان هدفهم: «الدراسة فيلولوجية وتأريخية للدين والحضارة حسب قواعد معيّنة طبقت على المسيحية والبوذية والحضارات الأخرى والماضي الإنساني بصفة أعم، غير أنه يعترف بالاستفادة منها في مواقع أخرى»[٣].

والحقيقة أن ميل جعيط إلى المنهج التأريخي يعود بالدرجة الأولى إلى تأثّره بالمدارس الاستشراقيّة التي أوجدت هذا المنهج من أجل البحث عن أي أخطاء داخل الإسلام، خصوصًا على مستوى نصوصه المركزية، وبالأخص القرآن المشكّل للبنية المعرفية للإسلام، كما ركزت هذه المدارس الاستشراقيّة على شخصية النبي محمّد ودرست تاريخه ظنًا منها أنها قادرة أن تكشف «أن النبي قد يكون استقى القرآن

[١]- الوحي والقرآن والنبوة، م.س، ص١٥.

[٢]- م.ن، ص٩٤.

[٣]- إذ يقول جعيط في هذا الصدد: «وقد اعتمدنا على منهجيّة هؤلاء في مواضيع أخرى، جاهدين في تجاوز بعض تناقضات المستشرقين طورًا، وفي الاستفادة من بعض نتائج أبحاثهم تارة»، حوار مع المفكر التونسي هشام جعيط، مجلة دراسات عربية، ص٢٤.

من عند قسّيسين ورهبان أو من اليهود أو من السريانيين»[١][٢].

وعند تتبّعنا لكتاب جعيط الذي ألّفه في السيرة النبويّة نجد جملة الإشكالات التي تعرّض لها منذ ولادة النبيﷺ، ومرورًا ببعثته ونزول الوحي عليه، ووصولاً إلى حين رحيلهِﷺ، والتي لم تكن سوى شبهات كان قد أثارها من قبلِهِ المستشرقين الفرنسيين نتيجة التأثّر بهم والدراسة على أيديهم، وفي هذا الكتاب ذكر جملة من الشبهات التي أثارها فيما يتعلّق بالنص القرآني والوحي[٣]، ووجد البحث عند مقابلة أغلب آراء جعيط أن أكثر المستشرقين[٤] الفرنسين تأثيرًا في أفكار وآراء جعيط فيما يتعلّق بحياة نبينا الأكرمﷺ وما يرتبط بالوحي القرآني هو المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير»؛ إذ لم تكن أغلب آراء جعيط سوى ترديد لما ذكره بلاشير في كتابيه: «القرآن نزوله، تدوينه..، وكتابه الآخر «معضلة محمّد» الذي دوّن فيه آراءه عن حياة نبيّنا الأكرمﷺ، وما ذكره جعيط من جملة الشبهات والإشكالات سيتتبع البحث أثرها في المبحث الثاني من الدراسة ويحاول البحث ما تمكّن وما وسع من الوقت أن يقوم عبرض ومقابلة أقوال وآراء جعيط القرآنيّة مع المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير؛ إذ إنها لم تكن سوى مزاعم قالها ذاك المستشرق[٥]، ثم جاء من بعده هشام جعيط وغيره من الحداثيين مكرّرين مردّدين لتلك الأقوال وبعبارات مُنمّقة مُحسّنة بصيغة جديدة، وكان الفارق أنها أُطلقت من لسان صاحبها المسلم!! ومن داخل البيت الإسلامي فالمصيبة هنا أعظم وأكبر.

---

[١]- الزين، عبد الواحد، في نقد بداهات الوحي -هشام جعيط إنموذجًا-، ص٤.

[٢]- ورغم انتقاداته المتكررة إلى دراسات المستشرقين وما قدموه في مجال الدراسات الإسلاميّة وبالخصوص حول القرآن الكريم والسيرة النبويّة، نلاحظ تأثّره واعتماده الواضح على ما توصّلت إليه الدراسات الاستشراقيّة ولاسيما دراسات المستشرقين الفرنسين نراه لا يكون أسيراً لهم ويقوم بمناقشتهم في بعض الأحيان، وإن لم يخرج عن الإطار العام لتلك المناهج الاستشراقيّة، بل يبقى وفيًا لها، خلف الله، زبير، قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه.

[٣]- العلمانية المفتوحة – قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، م.س، ص٣٣.

[٤]- م.ن، ص٢٢.

[٥]- بل إن الاستنتاجات التي وصل إليها جعيط هي في الحقيقة استنتاجات قديمة وصل إليها المستشرقون وعملوا على ترويجها وأوهموا الناس بصحة استنتاجاتهم، لذلك فنحن نرى جعيط لا يستطيع أن يجزم بشكل مطلق بما وصل إليه من استنتاج.

المبحث الثاني: أثر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في آراء الحداثيين ودراساتهم القرآنيّة -دراسة ونقد-

في هذا المبحث من الفصل الثالث من الدراسة يسعى البحث إلى عرض ومقابلة الآراء والأفكار التي وجد البحث فيها وبحسب تتبعه أثرًا استشراقيًا لآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها كما يتكفّل المطلب الثاني من هذا المبحث بالنقد والرَد على تلك الشبهات التي أثارها بلاشير وتبعه بعد ذلك الحداثيون في دراساتهم القرآنيّة.

المطلب الأوّل: الدراسات القرآنيّة للحداثين وأثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير فيها -عرض ومقابلة-

نتتبّع في هذا المطلب وجه التطابق والمشابهة بين أقوال الحداثيين والمفكّرين العرب الذين وجد البحث في أغلب مؤلَّفاتهم ودراساتهم القرآنيّة أثرًا كبيرًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، ومن ثم يقوم البحث بمقابلة بين تلك الآراء والدراسات للحداثيين مع أقوال بلاشير في كتابه «القرآن نزوله، ترجمته، تأثيره»، كما يحاول البحث بقدر تمكّنه وما وسعه من الوقت «دراسة أغلب تلك الآراء والقراءات» التي قدمها الحداثيون العرب في دراساتهم القرآنيّة.

المقصد الأوّل: أثر آراء ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند طه حسين

لا شك في أن طه حسين كان يطّلع بشغف على آراء المستشرقين الفرنسيين وتأثّر كثيرًا بهم وبأفكارهم، وخصوصًا أساتذته في السوربون الذين نقل الكثير من شبهاتهم وآرائهم في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة في كتابه «في الشعر الجاهلي»، ومن أكثر المستشرقين الذين وجد البحث تأثّر طه حسين بآرائه وأفكاره هو المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير. وقد تطرق البحث إلى ذلك في المبحث الأول من هذه الدراسة، فلا داعي إلى تكرار ذلك منعًا من الإطناب.

ونحاول في هذه الجزئية من هذا المطلب تتبع الأثر الاستشراقي لريجس بلاشير في أغلب الآراء والأفكار التي طرحها أو تناولها طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي»، محاولاً كذلك الوصول إلى تلك الشبهات والإشكالات التي أُثيرت حول القرآن الكريم من قَبل بلاشير وطه حسين، وبعد ذلك نرد على تلك الآراء والشبهات من مصادرنا الموثقة المعروفة وذلك في المطلب الثاني من هذه الدراسة إن شاء تعالى.

الملحظ الأوّل: موقف طه حسين من الوحي ومصدرية القرآن الكريم

ذكر طه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي» عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم ومصدريته: «بأن القرآن ليس وحيًا من الله وبأن النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قد كتبه شيئًا فشيئًا بحسب الأحداث والمناسبات؛ إذ لو كان كلامًا إلهيًا بليغًا وجديدًا على العرب، فلم يكن بإمكانهم فهمه واستيعابه ومناقشته»[١].

ويذهب طه حسين إلى القول إن «القرآن منتج ثقافي وفكري»[٢] مُستمد من البيئة المحيطة به، وهي البيئة التي نشأ بها الرسولصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ وانفعلت نفسه بها، وأن القرآن ليس جديدًا على العرب؛ فهو إذن ليس بمعجز ولا كتاب تحدٍ ولم يتحدَّ فيه الله (عز وجل) أي أحد، وأن الإسلام هو دين يناسب ويلائم فقط أهلَ ذلك الزمان وتلك البيئة وهو غير مناسب لمن لم يعش تلك الفترة وذلك المناخ العربي، إذ هو إفراز لمعطيات تلك البيئة ومعالج فقط لمشكلاتها[٣].

وكان بلاشير من أكثر أساتذة طه حسين في فرنسا، الذي طبق المنهج التأريخي على القرآن الكريم، وبناءً على ذلك يبدو واضحًا أن طريقة بلاشير في تفسير القرآن الكريم كانت هي المصدر الرئيس الذي استمد طه حسين منه آراءه وأفكاره التي طرحها فيما يتعلق بالنص القرآني.

---

[١]- حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص١٦.

[٢]- م.ن، ١٧.

[٣]- حسين، طه، رحلة الربيع والصيف، ص٢١٨.

فما هذا الشك من قبل طه حسين إلّا صدى لما قاله بلاشير في هذا الصدد؛ إذ عند مراجعتنا لكتاب القرآن لبلاشير سنجد لهذا القول شبيهه، بل أصله الذي تأثر به ونقله عنه طه حسين، حيث يقول بلاشير في هذا الصدد: «حيث نمت هذه الرسالة، وبين محتوى التبليغات التي جمعت فيما نسميه القرآن، أن هذه النظرة قد اتخذت بتأثير الانتقادات الفقهية اللغوية والتأريخية، ويضيف: إن القرآن والوحي لم يكن إلّا نتاجًا من الظروف والأحداث التي ولدها وأنشأها الواقع»[١].

كما ذهب طه حسين إسوة ببلاشير إلى التفريق بين «الكتاب» و«القرآن»؛ إذ توصّل وبحسب رأيه إلى أن الكتاب غير القرآن[٢]، إذ إن القرآن هو الصورة العربيّة للألفاظ التي كانت تنزل وحيًا على النبي، ويقول في ذلك الخصوص في كتابه الشعر الجاهلي مشككًا: «ونحن لا نستطيع أن نظفر بشيء واحد يؤيد ما أشرنا إليه هو: أن الكتاب شيء غير القرآن كان موجودًا قبل إنزال القرآن، والقرآن صورة عربية منه، وقد أخذ صورًا من قبل كالتوراة والإنجيل»[٣].

الملحظ الثاني: موقف طه حسين من القصص القرآني: عند حديثه عن القصص القرآني التي وردت في القرآن الكريم شكك طه حسين في كلّ تفاصيل تلك القصص، ومن ذلك تشكيكه في قصة النبي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

حيث إنه يشكك بهجرة النبي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام إلى مكة، ونص على ذلك بقوله: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التأريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا عن هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة»[٤].

---

[١]- بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص٢٥.

[٢]- والفكرة من كون القرآن نتاج الثقافة والبيئة التي نشأ وتأثّر بها وانفعل بمعطياتها، فإن أول مآلات مثل هذا القول هو نفي مصدرية القرآن الكريمَ ونفي كونه كتابًا إلهيًا سماويًا، لأنه كان متأثرًا بالواقع الذي نشأ فيه، وعلى هذا فهو منتج ثقافي متفاعل مع الأحداث التي شكلته، مما يؤدي إلى القول بتاريخيته و«انحصاره الزماني والمكاني، وعدم تجاوزه للبيئات التي قيل فيها»، م.ن، ص٧٥.

[٣]- الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام، ص١٤.

[٤]- ويقول أيضًا كلامًا يثير الاستغراب وفيه جرأة كبيرة على مقام القرآن الكريم يقول فيه: «للقرآن أن يحدثنا وكان كتاب الله خير مزعوم يروي الروايات كالقصاص بحديثها للناس»، انظر: م.ن، ص١٥.

وهو يشكك بكلام الله في الآيات الصريحة التي تؤكد قصة النبي إبراهيم وابنه اسماعيل عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿**وإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ القواعد مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ منا إنك أنت السميع العليم**﴾ (البقرة: ١٢٧)، وبذلك يظهر اعتماد طه حسين على فكرة أن القصص القرآني هو أسطورة ومن خيال الرواة والقصّاص كتبوها ووضعوها ليثبتوا بأنها جزءٌ من القرآن وأنها إلهية المصدر[١]، مثل هذه الأفكار والإفتراءات حول مصداقية القصص في القرآن الكريم كان قد أشار إليها من قبله بلاشير حيث ذهب بلاشير إلى أن: «هؤلاء الممثّلين لحركة التفسير الذين طمأنونا بجديتهم وعلى الأرجح بوعيهم، أن هؤلاء الأشخاص قد أدخلوا في تفسير متلعثم كلّ أشكال الميول الشعبية، وقد تضخّمت على يدهم وتلوّنت وتزوّدت باللواحق؛ جميع القصص التعميرية المستخرجة من القرآن، وبواسطتهم تنوّعت مجموعة معطيات التفسير، ونمت فيها التأثيرات المسيحية واليهوديّة والعربيّة الجنوبية»[٢].

كما تبنّى طه حسين قول بلاشير فيما يتعلق ببناء الكعبة وقصة نبي الله إبراهيم بكونها قصة قد أُنشأت لغرض وهدفٍ سياسي حيث يقول في ذلك: «إن قصة بناء الكعبة أسطورة تأريخية قديمة استغلها الإسلام لغرض ديني وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي»[٣].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «أما القالب العربي الذي اتخذته شخصية ابراهيم فهو جدير أيضًا بالملاحظة، هذا التطور في المفهوم الإبراهيمي قد تأكّد في المدينة[٤]، كما أنه بالاعتماد على ذلك النص وعلى بعض النصوص الأخرى قد جهد لويس ماسينيون في اكتشاف صيغة للتوفيق بين اسرائيل وعالم الإسلام»[٥].

إذ إن الناظر إلى مدى التشابه والتطابق بين رأي بلاشير وطه حسين مما لا يحتاج معه إلى عناء[٦].

---

[١]- حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص٢٣٣-٢٣٤.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٥.

[٣]- طه حسين، م.س، ص٢٣٥-٢٣٦.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٧.

[٥]- م.ن، ص٦٥.

[٦]- يضيف طه حسين: «نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب

ويضيف طه حسين أيضًا: «أمر هذه القصة إذن واضح، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، واستغلّها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذن فيستطيع التأريخ الأدبي واللغوي إلاّ يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربيّة الفصحى»[١].

وقوله: «وإذن فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك، ولأسباب مشابهة، أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بانياس ابن بريام صاحب طروادة، أمر هذه القصة إذن واضح، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، واستغلّها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا»[٢].

الملحظ الثالث: موقف طه حسين من جمع القرآن: يقول طه حسين مبينًا إستياءه عن عمل عثمان عندما قام بإحراق مصاحف الصحابة وتوحيدها بمصحفٍ واحد بقوله: «فعثمان حين حظر ما حظر من القراءة، وحرّق ما حرّق من الصحف، إنما حظر نصوصًا قد أنزلها الله، وحرق صحفًا كانت على قرآن أخذه المسلمون عن رسول الله، وما ينبغي للإمام أن يلغي من القرآن حرفًا أو يحرق من نصوصه نصًّا»[٣].

مضيفًا بأن تلك الصحف التي أُحرقت وأُتلفت كان قد ضاع فيها الكثير من العلم

من جهة، وبين الإسلام واليهوديّة والقرآن والتوراة من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون شمال البلاد العربيّة، ويبنون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروبًا عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت إلى شيء من الملاينة والمسالمة، ونوع من المخالفة والمهادنة، فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، انظر: في الشعر الجاهلي، م.س، ص٢٣٥ -٢٣٦.

[١]- م.ن، ص٢٣٦.

[٢]- نلحظ من كلام طه حسين السابق أن الهدف من ذكر إبراهيم وابنه اسماعيل في القرآن الكريم هو تقوية الرابطة اليهوديّة والإسلاميّة -على حد قوله- فهو بهذا القول يتغافل عن أسبقية إبراهيمعليه السلام على الأديان الثلاثة التي جاءت بعده، والتي أثبتت نبوة إبراهيم وأسبقيته على أنبيائهم، وهذا القول نجد له نظيراً ومماثلاً تمامًا في كتاب القرآن لبلاشير، حيث يقول: كما يضيف بلاشير في هذا الخصوص: «إن موقف القرآن من إبراهيم قد أذن بتقارب ممكن بين الإسلام الفتي واليهوديّة ولم يكن من شأن إقامة النبي في المدينة المنافسة لمكة إلاّ أن تقوّي هذا الميل، ولقد تؤكد هذه الجهود نصوص مهمة نزلت في تلك الأونة، فيمكننا إذن أن نتكلم على موضوع للتعايش الإسلامي اليهودي»، انظر: حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص٢٣٣، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٤.

[٣]- حسين، طه، الفتنة الكبرى: عثمان، ج١، ص١٨١.

والمعرفة باللهجات المختلفة للعرب، حيث يقول: «فقد يكون لنا أن نأسى لتحريق تلك الصحف؛ لأنه إن لم يكن ضاع على المسلمين شيئًا من دينهم فقد ضاع على العلماء والباحثين كثيراً من العلم بلغات العرب ولهجاتها على أن الأمر أعظم خطرًا وأرفع شأنًا من علم العلماء وبحث الباحثين عن اللغات واللهجات»[١].

ونجد أن بلاشير كان قد سبقه في هذا الخصوص: «على أن هذه الرغبة في إحلال نص ثابت ظهرت بتدبير كاد يكون هتكًا للقدسيات: وهو إتلاف جميع المصاحف التي سجل عليها الأتقياء الموحيات التي جُمعت عن لسان محمّد نفسه وفي حياته، ومع ذلك فإن مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه»[٢].

الملحظ الرابع: موقف طه حسين من المكي والمدني: تحدث طه حسين عن علم المكي والمدني من خلال محاضرة كان قد أعدها وألقاها إلى تلاميذه؛ إذ قدم أحد طلاب طه حسين إلى الدكتور عبد الحميد سعيد[٣] كراسة أثبت فيها ما كان يلقيه عليهم من محاضرات جاء فيها: إذ يقول طه حسين في محاضرة في كلية الآداب (١٩٢٧-١٩٢٨) بعد ضجة كتابه في الشعر الجاهلي[٤]:

«وصلنا في المحاضرة الماضية إلى موضوع إختلاف الاساليب في القرآن، وقرّرنا أنه ليس على نسق واحد، واليوم توضح هذه الفكرة لا شك أن الباحث الناقد والمفكر الحر الذي لا يفرق في نقده بين القرآن وبين أي كتاب أدبي آخر، حيث يلاحظ أن في القرآن أسلوبين متعارضين لا يربط الأول بالثاني صلة ولا علاقة؛ مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة، فمثلاً نرى القسم المكي فيه يمتاز بكل ميزات الأوساط المنحطة، كما نشاهد أن القسم المدني

---

[١]- الفتنة الكبرى: عثمان، م.س، ج١، ص١٨٣.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٣.

[٣]- منقول (من محضر الجلسة الرابع والعشرين لمجلس النواب المصري ٢٨/ ٣/ ١٩٣٢) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص٣٨٦، انظر: نور عيسى كشكول، الأقطش، نشأة طه حسين وشبهاته الفكرية -دراسة نقدية-.

[٤]- (نقلاً عما أثبته أحد طلبة الدكتوراه مما كان يلقيه عليهم من محاضرات طه حسين في كلية الآداب في قصر الزعفران، سنة ١٩٢٨م)
انظر: البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص١٨٧.

تلوح عليه أمارات الثقافة والاستنارة، فأنتم إذا دققتم النظر وجدتم القسم المكي ينفرد بالعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد، ويمتاز كذلك بتقطع الفكرة واقتضاب المعاني وقصر الآيات، والخلو التام من التشريع والقوانين، كما يكثر فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم والفجر والضحى والعصر والليل والنهار والتين والزيتون إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلية الساذجة التي تشبه بيئة مكة تأخرًا وانحطاطًا»[١].

ويضيف أيضًا: «أما القسم المدني فهو هادئ لين وديع مسالم، يقابل السوء بالحسنى ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة، والبرهان الساكن الرزين، كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلاميّة كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات، ولا شك أن هذا أثر من آثار التوراة والبيئة اليهوديّة، التي ثقفت المهاجرين إلى يثرب ثقافة واضحة يشهد بها هذا التغيير الفجائي الذي ظهر في أسلوب القرآن»[٢]، وليس القرآن إلاّ كتابًا ككل الكتب الخاضعة للنقد، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها، والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر نهائيًا عن قدامته التي تتصورونها، وأن تعتبروه كتابًا عاديًا فتقولوا فيه كلمتكم، ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب ويبين ما يأخذه عليه[٣].

وبذلك نلاحظ مدى تأثر طه حسين في آراء بلاشير وخصوصًا في التفريق بين القسم المكي والمدني وأسلوب الآيات والسور في كلا القسمين -على حد زعمه- إذ لو رجعنا إلى كتاب «القرآن» لبلاشير لنرى مدى تطابق الآراء والأفكار بينه وبين طه حسين حول ما طرحه من مميزات القسم المكي والمدني، فما كلامه هذا إلاّ نقلاً عنه، إذ إن عبارة (أسلوب القرآن المكي والمدني فيه التعارض والتناقض واضحًا) مأخوذة من بلاشير نصًّا[٤].

---

[١]- في الشعر الجاهلي، م.س، ص٣٢٢.

[٢]- م.ن، ص٣٥٠.

[٣]- الجندي، أنور، محاكمة فكر طه حسين في ميزان الإسلام، ص١٦٦.

[٤]- المحمّدي، وسيم، دراسة قضية الانتحال في الأدب الإسلامي، ص١٨٨.

ليدل ذلك على مدى وضوح التأثر الاستشراقي في فكر طه حسين وآرائه حول القرآن الكريم، إذ قد تجاهل وتغافل طه حسين كثيراً بما يمتاز به بالقرآن الكريم والذي بلغ في سموه وتفوقه حدود الإعجاز والإحكام من ناحية الفصاحة والبلاغة وما يحمل لها من أسرار، إذ يمتاز بمسحة بلاغية خاصة وبطابع بياني فريد[١].

فهو يشير في جزيئات كلامه إلى القول بتأثر القرآن ببيئة اليهود بتشريعات القرآن المدني؛ لأن أهل المدينة كان معظمهم من اليهود وكانوا أهل كتاب ومعرفة؛ ولذلك فقد أخذ النبي بعض من تشريعاتهم واكتسب شيئًا من تعاليمهم وأضافها إلى القرآن الكريم[٢].

وقد كان غرض طه حسين من عملية التقسيم هذه في المعاير والخصائص التي ميز فيها بين القسم المكي والمدني أسوةً بمن تأثَّر بهم من المستشرقين، إذ لا يخفى ما في آرائه من التأثر في الفكر الاستشراقي، ولا سيما المستشرق الألماني ثيودور نولدكه، ومن بعده بلاشير؛ لأنهما من أكثر المستشرقين حديثًا حول المكي والمدني، وكل ذلك لأجل إثبات أن القرآن الكريم خاضع لبيئته غير متجاوز عنها[٣].

المقصد الثاني: أثر آراء ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند «محمّد عابد الجابري»

من الأمور التي أثارها محمّد عابد الجابري في دراسته للقرآن الكريم هو قوله بإضطراب أيات القرآن ولا بد من إعادة ترتيبه وفق أسباب النزول، حيث يكمن هاجس الجابري[٤] في وضع نص القرآن في الأفق التأريخي للنص (تأريخ النزول)

---

[١]- العفاني، حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ص٣٤.

[٢]- حيث ذهب إلى تأثر القرآن الكريم وسوره «المكية والمدنية» بالبيئة التي حوله والتي نزل فيها، وأن القرآن الكريم كان ينزل بما يتوافق ويتلائم مع المحيط الذي حوله وبما يناسب الظروف والأجواء السائدة حينذاك، ليصل بعد ذلك إلى تاريخية القرآن الكريم وسوره وبكونه منتج تاريخي ثقافي متأثرًا بالظروف الزمانية والمكانية التي حوله وإنه خاضع لها، وبالتالي ينفي عالمية وشمولية النص القرآني لكل زمان ومكان وينتفي بذلك إعجاز النص القرآني، انظر: الرفاعي، مصطفى صادق، تحت رآية القرآن، ص١٤٧.

[٣]- طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام، م.س، ص١٨٤.

[٤]- وقد آثار المقال الذي نشره الجابري في جريدة الاتحاد الإماراتية ضجة كبيرة، وهو مقال ضمن سلسلة مقالات مقتبسة من كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم»، وأجرت معه جريدة الأيام الأسبوعية المغربية حوارًا حول هذا الكتاب

والأفق المعاصر، كما يذهب إلى الإعتقاد بأن فهمنا المعاصر للقرآن دون أخذ الشرائط التأريخية لعصر النزول لن يكون ممكنا[١].

وعند التتبع لأقوال بلاشير نجده أنه قد سبق الجابري إلى ذلك عندما قال بأنه يجب عندما نريد فهم النص القرآني بشكل دقيق أن نلجأ إلى أسباب النزول ومعرفة الظروف والأحداث والوقائع التي كانت محيطة بكل آية وتفسيرها على وفق معطيات ذلك العصر[٢].

كما بين الجابري في بداية كتابه (المدخل إلى القرآن) أن قيام الثورة الأيرانية والصحوة الإسلاميّة وبعدها الحركات الإسلاميّة في الثمانينيات والتسعينيات صرفه عن مشروع آخر كان يفكر فيه وهو نقد العقل الأوروبي إلى موضوع مدخل إلى القرآن يقول: «القرآن كتاب تاريخي، والتعامل معه، لا بد من فكر تاريخي متتبع التطور الثقافة العربيّة وخصوصا الجانب الكلامي والفقهي»[٣].

والظاهر أن تحليلات الجابري تميل إلى هذا الطرح الأخير، وبذلك إرتأى ان الطريق إلى معرفة القرآن هو التعامل معه على أساس ترتيب النزول لسوره[٤]، إعتمادًا واتباعًا للمستشرق بلاشير والذي يقول عن قراءة المسلمين -والمفسرين- للقرآن إنها قراءة مقلوبة: «نحن نقرأ القرآن مقلوبًا»[٥].

سيتطرق البحث إلى الشبهات التي أثارها الجابري في دراساته القرآنيّة والتي وجد

نشره ضمن أحدى حلقات سلسلة «مواقف» بعنوان «حول مدخل إلى القرآن» انظر: المسند، محمّد عبد العزيز، تخرصات الجابري على التفسير والمفسرون من خلال كتابه « الحكيم» -دراسة نقدية-.

[١]- ويقول كذلك في هذا الخصوص: «ولكي نضع القرآن في أمده الزماني والتاريخي، يجب في الدرجة الأولى اتباع ترتيب نزول الآيات القرآنيّة والعمل على تفسير كل آية من القرآن على أساس أحداث عصر نزول وفهم الناس لها في تلك المرحلة»، انظر: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، م.س، ج١، ص١٣.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٠.

[٣]- الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ص١٩.

[٤]- هذا الباب أشبعه عبد الرحمن بدوي قدحًا في كتابه «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» ص(١١١-١٢٦)، وبين فيها فشل كل محاولة لترتيب زماني للقرآن، ومر على كل أقوال المستشرقين منهم نولدكه وريجيس بلاشير باعتبار أكثر المستشرقين الذين اعتمد آراءهم الجابري في ترتيب السور في الخاتمة ص١٢٧-١٢٩، بين بدوي وجهة نظر علماء التفسير وبين أن القرآن قد رتب في كتاب واحد في حياة النبي، سنذكر ذلك لاحقًا في المطلب الثاني من هذا المبحث.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٠.

فيها أثرًا استشراقيًّا لآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

الملحظ الأوّل: موقف الجابري من الوحي ومصدرية القرآن الكريم

أوّلًا: الوحي مشابه لأعمال الكهانة والسحر والعرافة: شبّه الجابري الوحي بحالات السحر والكهانة والشعوذة، حيث يقول: «ومستوى الكلام «من وراء حجاب» كما كان الشأن مع موسى قال تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾ (سورة النساء: ١٦٤)، وهذا النوع تعرفه اليهود وقد عرفه عرب ما قبل الإسلام عن طريقهم، ويدخل في هذا من معهود العرب الكهانة والسحر والعرافة وما أشبه مما يكون تنبأ بواسطة «حجاب» مثل قراءة الكف والفنجان... إلخ»[١].

وفي هذا الرأي كان قد سبقه بلاشير بقوله: «وإنّ هذا النوع من الأسلوب الذي يتميز عن غيره لهذا الحد، فيه ما يذكرنا بالصيغة التي بدت عليها قبل محمّد عرافة «الكهنة» في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، بحسب التقليد وبعض النصوص المشكوك في صحتها»[٢].

ثانيًا: الوحي تجربة: اعتبر الجابري أن الوحي المنزل على نبينا الأكرمﷺ هو بمثابة التجربة الروحية التي تطرأ على كل من سبقه من الأنبياء، حيث يقول: «وفي القاموس الإسلامي يكون صاحب هذه التجربة نبيًا فقط إذا اقتصر على معاناتها في داخله، ويكون نبيًّا ورسولاً عندما يجد نفسه مطلوبًا منه أن يبلّغها بلسانه إلى النّاس كرسالة تدعوهم إلى تشخيص تلك التجربة الروحية في مضامين عقدية وسلوكية»[٣].

وفي الصدد ذاته قال بلاشير: «وفي الآن نفسه، تفهم لجاجة العودة إلى أصل موضوعي مستوحى من تجربة نبي المسلمين نفسها»[٤].

ثالثًا: الوحي اضطراب وهيستيريا: إن الحالات التي كانت تعتري النبي والتي

---

[١]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٦.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٤٠.

[٣]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٦-٢٧.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

أطلق عليها الجابري بـ«الاضطرابات» يُفهم منها أن الوحي شأنه شأن أي حالة عصبية أو مرض نفسي يفقد صاحبها السيطرة على نفسه، فالشخصية المضطربة هي شخصية غير متزنة وغير مسؤولة وغير واعية عن تصرفاتها، ويقول في هذا الخصوص: «وهذه الحالات التي كانت تعتري محمّدًا من الأحوال النفسية من جراء تجربة الوحي»[١]، وفي الصدد نفسه يقول بلاشير: و«الأحوال النفسية التي تعترض محمّد من تجربة الوحي أشبه ما يكون بالاضطراب وعدم الاتزان»[٢].

وبهذا نلحظ مدى تأثّر الجابري بالشبهات التي طرحها بلاشير وما طرحه من شبهات عن الحالات التي كانت تعتري النبي الأكرمصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عند نزول الوحي عليه، وتشبيه حال النبي بالعصبية والمرض بما يسمونه (الهستيريا).

رابعًا: تأثر القرآن بالديانتين اليهوديّة والمسيحية: إن كلام الجابري في بداية الفصل الأول من كتابه «المدخل إلى القرآن» والذي أسماه بـ«محيط القرآن الكريم» وعنوان القسم الأول منه «قراءات في محيط القرآن الكريم»- يدل على كثرة تأثره بما ذهب إليه بلاشير حول تأثّر القرآن الكريم بالديانتين اليهوديّة والمسيحية؛ إذ يقول الجابري عند حديثه عن تأثر القرآن والوحي بالديانة المسيحية بقوله: «إن علاقة النبي بورقة بن نوفل كانت هي مصدر ما جاء به، إذ إن علاقة النبي مع هذا النصراني هو المصدر[٣] الذي استقى وأخذ منه النبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تعاليم القرآن الكريم»[٤].

الملحظ الثاني: موقفه من جمع القرآن الكريم: تعرّض الجابري في كتابه «مدخل إلى القرآن» إلى مبحث جمع القرآن الكريم وما صاحبته من ظروف وأحداث كما تحدّث عن إحراق المصاحف وجمعها في مصحف واحد من قبل عثمان، وذلك

---

[١]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص١١٣

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٠.

[٣]- وقد استخدم الجابري المصطلح نفسه الذي عبر عنه بلاشير إلى دعوة الرسول الأكرم إلى الإسلام والتوحيد بـ«التبشير» النبي المبشر «الدعوة التبشيرية» فقال الجابري: «أن المسألة لم تكن مجرد تبشير بـ«الأمي» الذي اسمه «أحمد» أو «محمّد»، بل إنّ المسألة كانت تتعلّق، في الواقع، بوجود تيار ديني توحيدي اكتسى طابع المعارضة الفكرية والسياسية، وبالتالي الدينية، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٧٧؛ القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٣٠.

[٤]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٧٦.

بقوله: «إذا كان من الممكن فعلاً أن تكون هناك آيات ضاعت، فإنه متكون من القرآن المكي، لأن الإسلام في المرحلة المكية عاش عشر سنين في الاضطهاد أدت إلى هجرة الرسول والمسلمين نحو المدينة في ظروف صعبة، ولا بد أن تكون هذه الظروف قد فرضت صعوبات كبيرة في «تهريب» صحائف القرآن نحو المدينة، والإسلام يعاني من تلك الظروف القاسية»[١].

وهذه الشبهات التي تحدث عنها الجابري حول جمع القرآن الكريم كان قد أثارها بلاشير في كتابه القرآن حينما تحدث عن ضياع شيء من القرآن أثناء جمعه وتم حذف وإضافة آيات أخرى؛ إذ يقول بلاشير: «إن في طريقة كتابة القرآن وجمعه، دليلاً على أنه سقط منه شيء وأن الذي اليوم بأيدينا ليس على ما زعم محمّد أنه أنزل عليه»[٢].

كما ذهب الجابري إلى: «ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن مكتوبًا أو محفوظًا كان يختلف عما كان عند غيره كمًا وترتيبًا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا، وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩) فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ»[٣].

وهذا الكلام من الجابري بوقوع حذف وتغير وتبديل في القرآن الكريم أثناء جمعه كان قد سبقه إليه بلاشير في هذا الخصوص[٤].

الملحظ الثالث: موقف الجابري من الناسخ والمنسوخ: إن موضوع الناسخ

---

[١]- ويقول الجابري في هذا الخصوص أيضًا: «وهذا رأي تقول به اليوم المصادر الشيعية، وهو يتناقض مع المشهور المتواتر من الروايات حول جمع القرآن»، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢١٤.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٥.

[٣]- المدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٣٢.

[٤]- في قوله: «وقصد الخليفة إحلاله محل جميع المصاحف الخاصة، على أن هذه الرغبة في إحلال نص ثابت ظهرت بتدبير كاد يكون هتكًا للقدسيات، «وأخذت فرضية التحريف والإفساد وحتى الحذف تظهر شيئًا فشيئًا وتبحث لنفسها عن الحجج، ولقد تأتى للميول الناتجة عن هذه المعارضات أن تتخذ وجهًا غريبًا» وقد أطلق بلاشير على عملية جمع القرآن الكريم «تنقيحًا»»، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٥.

والمنسوخ من الموضوعات التي تناولها الجابري[١] في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» والذي قال فيه: «وهذا يجعل المجتهد أو الفقيه أو المفسّر أو المتكلم إزاء آيات تقرّر في الشيء الواحد أكثر من حكم واحد، الشيء الذي لا يفصل فيه -كما يقولون- إلاّ المعرفة بالناسخ والمنسوخ في القرآن جملة»[٢].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص بعد ذكره آيات تحريم الخمر في القرآن الكريم: «إن هذه النصوص كما نتبيّن[٣]، قد أدّت بالفقيه إلى إدخال قاعدة الناسخ والمنسوخ، يبقى بعد ذلك تحديد ما اذا كان المقصود بتحريم الخمر تحريمًا جزئيًا أو مطلقًا، وهذا ما اختلفت عليه مدارس الفقه»[٤].

ولم يأت الجابري بجديد إلاّ إعادة صياغة شبهة بلاشير، إذ يقول بلاشير في النسخ: «إن العلماء المتخصصين بالعلوم الإسلاميّة قد توصلوا بتمهّل وتلمّس إلى أن يخرجوا في الشرق الإسلامي منذ القرن الثامن أدخل هؤلاء العلماء نظرية مستوحاة من نقد لعلم تسلسل الأحداث التأريخية، أو بصورة أدق من المبدأ القائل بأنه إذا وجد في آيتين تناقض ما، فإن التلميح الثاني ينسخ التلميح الأول إذا كانت الآية الثانية متأخرة عن الأولى بنزولها إن المصحف بنظر هؤلاء العلماء يجب تقويمه بصورة إجمالية دونما رجوع إلى المعطيات الحادثة إلاّ في بعض الحالات»[٥].

ومما لا يخفى أن ثبوت النسخ في القرآن الكريم واضح ولا يحتاج من الجابري وغيره كل هذا التردد والتشكيك، إذ إن النسخ من الأمور الثابتة واليقينية في القرآن

---

[١]- وقال في مقال للجابري بعنوان: «تصنيفات وتفريعات هي تخريفات قال فيه: ذلك أن القائلين بوجود النسخ في القرآن قد ذهبوا مذهبًا قصيًا في العمل به فوضعوا تصنيفات هي عبارة عن قوالب منطقية فارغة، ثم راحوا يبحثون لها عما عملوه، الشيء الذي جعلهم يمعنون في التحري وينزلقون مع افتراضات لا فائدة من ورائها غير اصطناع أوضاع ونوازل أثقلت وتثقل كاهل الفقه الإسلامي»، ثم قام بذكر أنواع النسخ في القرآن وانتهى إلى القول: «وهذا ليس له من نتيجة إلاّ إثبات الفراغ في المصحف نصًا ومضمونًا، إذ كيف يمكن أن يكون هناك قرآن غير معمول به، وهو يحمل معنى مفهوما واضحًا»، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص١٣٦.

[٢]- م.ن، ص٥٩.

[٣]- (سورة البقرة: ٢١٩؛ سورة المائدة: ٩٠-٩١)

[٤]- يضيف هنا رضا سعادة مترجم كتاب بلاشير: تحريم الخمر على مراحل ليس تناقضًا كما رأى المؤلف، بل معالجة تدريجية حكيمة ناضجة، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، هامش ص٩٧.

[٥]- م.ن، ص٩٩.

الكريم والتي لا تحتاج إلى مزيدٍ من البيان والتوضيح، إذ ثبت النسخ في القرآن الكريم والسنة النبويّة، ولكن الجابري كان له رأي آخر في هذه المسألة، إذ إنه سار على المنهج نفسه الذي رسمه له من قبله المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، إذ لم يضف على ما طرحه الأخير في كتابه شيء سوى تغيير بعض العبارات والإضافة عليها، ونجد هذا التأثير واضحًا في قوله: «ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ كل ما هناك هو وجود أنواع من التدرج في الأحكام من العام إلى الخاص ومن المطلق إلى المقيد ومن المجمل إلى المبين»[١].

فيتبين مما سبق ضعف القول الذي ذهب إليه الجابري في النسخ وكونه مخالفًا للنصوص الشرعية، وأقوال العلماء وإجماعهم، إذ إن الجابري تكلّف بما لا علم له به، وهذا يدل على خلل منهجي كبير في الأصول الشرعية، وأن كثيرًا من أفكاره التي ذكرها ما هي إلّا إعادة صياغة لما ذكر المنهج الاستشراقي البلاشيري حول القرآن الكريم وتأريخه.

الملحظ الرابع: موقف الجابري من ترتيب السور القرآنيّة

يذهب الجابري إلى الاعتقاد بأن الطريق إلى معرفة القرآن الكريم يكمن في التعاطي معه على أساس ترتيب نزول السور[٢]، ويرى الجابري أن الترتيب للسور الحالي قد يكون بالنسبة إلى الأقدمين من أمثال الصحابة مبررًا إلى حد ما[٣].

وقد ذهب الجابري إلى ما ذهب إليه بلاشير من قبله، وذلك في قوله: «إن القرآن الكريم نص جارٍ وحي، وأن بعض المسائل الأخرى من قبيل: الناسخ والمنسوخ لن تصل فيها إلى النتيجة المنشودة إلّا من خلال النظر في ترتيب النزول»[٤].

---

[١]- فهم القرآن الحكيم، م.س، ج٣، ص١٠٩.

[٢]- مجموعة مؤلفين، محمّد عابد الجابري: دراسة النظريات ونقدها، ص١٤٠.

[٣]- وذهب الجابري إلى أنّ سورة البقرة -مثلاً- مدنية، وهي تشتمل على الكثير من التشريعات والقوانين، وكانت الحكومة والدولة الإسلاميّة في حينها أحوج إلى التشريع، أما اليوم فإنّ الحاجة إلى فهم القرآن الكريم تكمن في التعرف عليه كما نزل، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٤٣٠.

[٤]- م.ن، ص٢٤٣.

ويرى الجابري: «أن من كتب من قبله بحسب ترتيب النزول لا تحتوي على خصوصية مؤثرة، ولكنه يرى أن ما أنجزه يختلف من هذه الناحية عمن سبقه»[١].

واتبع الجابري في تقسيمه للقرآن الكريم إلى ثلاث مجموعات مرتبة على غير ترتيب المصحف الذي بين أيدينا أسوة بمن سبقه من المستشرقين، حيث اتّبع ترتيب نولدكه[٢] وبلاشير في ذلك[٣]، فالقرآن الكريم في هذا التقسيم يبتدئ بسورة العلق وينتهي بسورة النصر حسب الترتيب الزمني للنزول، إذ إنّ هذه المحاولة من قبل الجابري[٤] في ترتيب السور بحسب نزولها ليست الأولى من نوعها، بل تُعدُ المحاولة الثالثة من حيث المنهج العام، إذ سبقه في هذا الأمر المستشرق الفرنسي بلاشير وذلك في ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، معتمدًا على ترتيب السور بحسب النزول والتي وضعها المستشرق الألماني نولدكه من قبله.

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «وإن إعادة ترتيب السور الذي اقترحه نولدكه ومدرسته، ينال هنا كامل أهميته، إنه يلقي على المصحف أضواء مطمئنة ويرد وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السياق التأريخي المعقول»[٥].

وإلى هذا القول والنتيجة نفسها التي توصل إليها نولدكه وبلاشير توصّل الجابري وهي: «استحالة ترتيب السور بحسب نزولها»[٦]، حيث يقول الجابري وقد عسرت عليه محاولة ذلك، يقول في ختام هذا الترتيب الافتراضي الذي اقترحه للسور: «أما توزيع السور في هذه المراحل مرتبة حسب تاريخ النزول فأمر صعب للغاية»، ثم إنه

---

[١]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٤٤.

[٢]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص٥٧

[٣]- كما أن هذا «الفهم» الجديد في تفسير القرآن الكريم وترتيبه والذي أطلق عليه الجابري تسمية «التفسير الواضح»، وكأنّه إشارة إلى أنّ التفاسير السابقة عليه اتسمت بالغموض، لأنها خلطت السور المكية بالسور المدنية ولم تأخذ بتواريخ النزول في الاعتبار، فبرأي الجابري أن ترتيب النزول يساعد على توضيح التفسير وشرح المعاني وفق مسار التنزيل وتساوقه مع السيرة النبويّة ومسيرة الدعوة، لذلك لجأ إلى توزيع السور بحسب الترتيب الزمني؛ وهي كلّها تصنف ضمن ما اسماه الجابري «بالقرآن المدني»، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، م.س، ج٣، ص٤٢.

[٤]- مجموعة مؤلفين، محمّد عابد الجابري: دراسة النظريات ونقدها، م.ن، ص١٤٥.

[٥]- بلاشير، القرآن، ص٣٨.

[٦]- إذ يقول نولدكه مبينًا استحالة الترتيب الزمني الذي افترضه واقترحه للقرآن: «من المستحيل وضع تسلسل زمني دقيق للسور القديمة، لا بل للسور المكية بأسرها»، ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص٦٥.

يطرح سؤالًا ويُجيب عليه بنفسه بقوله: «ولما كان الأمر كما وصفنا فما الفائدة إذًا في الخوض في مسألة ترتيب النزول؟»[١].

وقد عنون عبد الرحمن بدوي الفصل العاشر من كتابه تحت عنوان: «فشل كل محاولة لترتيب زماني للقرآن»، وقال فيه بعد أن استعرض محاولات الترتيب حسب النزول: «هذه هي المحاولات التي قام بها علماء المسلمين والمستشرقين لترتيب سور القرآن حسب النزول تُعتبر محاولات يشوبها الفشل، ولكن محاولات الكتّاب المسلمين أقل شططًا؛ لأنها تكتفي بتقسيم السور إلى عهدين المكي والمدني، ومع ذلك فإن ترتيب السور افتراض يفتقر في كل مرة إلى كل المصادر، بل ذهب بعض المستشرقين أنفسهم إلى عدم إمكانية ذلك الترتيب؛ إذ إن ريجيس بلاشير اعترف أنه من الممكن الشك في إمكانية ترتيب كامل للقرآن حسب النزول»[٢].

وبناء ًعلى كل ما تقدم، فالمنهج الذي سلكه الجابري في ترتيب السور حسب النزول هو منهج استشراقي- بلاشيري- «إن صح التعبير عنه»، وهو منهج مضطرب، وإذا اضطرب المنهج اضطربت النتائج التي أدى إليها[٣]، فمن قدّم أو أخّر سورة واحدة، فقد أفسد بذلك نظم القرآن.

الملحظ الخامس: موقف الجابري من القصص القرآني: اتخذ الجابري في بحث القصص القرآني منهجًا وأسلوبًا مختلفًا، وإن رؤيته في هذا المبحث تحمل خصائص من قبيل الرؤية التأريخية وترتيب النزول، والبحث عن تظهير الواقع، إذ يذهب كُتاب هذا النوع من التفسير إلى الاعتقاد بأنه مؤثر في فهم معاني الآيات والتعرف على الغاية منها، ولو تمّت مراعاة ترتيب النزول فإن الكثير من الآيات بسبب وقوعها في سياقها الزمني سوف تخرج عن حالة الغموض والإبهام[٤].

وفي القسم الثالث من كتابه «المدخل إلى القرآن» يعمد الجابري إلى تبويب

[١]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٥٤

[٢]- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص١٢٧.

[٣]- م.ن، ص١٢٩.

[٤]- معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٥١٩.

قصص القرآن الكريم على أساس ترتيب نزولها بغية إعادة صياغة مراحل الرسالة الإسلاميّة بالاستعانة بالقصص القرآنيّة[١].

ذهب الجابري إلى ما ذهب إليه بلاشير في بحثه «القصص القرآني»، والذي دعا فيه إلى ضرورة تقسيم تلك السور التي ورد فيها ذكر القصص بحسب أسباب وترتيب نزولها[٢] وأن ما ذكره القرآن الكريم من القصص لم يكن سوى إلماحات، وترك تفصيل ذلك؛ لأن الغاية من وجود القصة في القرآن[٣]، هو لمجرد العبرة والإتعاظ، ولأجل جذب الداخلين في الإسلام من وقت قريب لأجل أن يتعظوا من مصير الأمم السابقة[٤]، ويذهب الجابري إلى أنه: «في ظلّ هذه الظروف المهم هو ترتيب نزول تلك الوقائع وتوظيف القرآن لبيانها، وفي هذه المرحلة من اللازم أن تعلم كيف قام القرآن بتوظيف هذه القصص بما يتناسب مع حاجة وظروف الدعوة»[٥].

ونجد لهذا الكلام نظيراً عند بلاشير، إذ يقول: «ولكي تبلغ الدعوة غايتها، كانت ترجع إلى قصص أو أساطير معروفة في الجزيرة العربيّة، إن الإطار الذي اعتمد في ذلك كان متستراً»[٦].

الملحظ السادس: موقف الجابري من دعوى تحريف القرآن من قبل الشيعة: من المسائل التي أثارها الجابري في دراسته للقرآن الكريم وتفسير آياته مسألة الزيادة والنقصان؛ فقد ذكر في نهاية الفصل التاسع من كتابه المدخل إلى القرآن الكريم:

---

[١]- وإن القواعد التي قام الجابري بتوظيفها في بحث قصص القرآن الكريم هي:
١. ذهب الجابري إلى أن القرآن ليس كتابًا قصصيًا، وأن القصص ليست موضع اهتمام لذاتها، بل إن القرآن الكريم إنما يسرد القصص بهدف الاتعاظ والوصول إلى الغايات المنشودة من دعوة النبي الأكرم.
٢. كما ذهب إلى أن القصص القرآني وإن كانت تبين سيرة الأنبياء، ولكن ليس الغرض منه حكاية أخبار الأمم الماضية، بل الهدف منها هو البيان والبرهان، وتقديم وسيلة الإقناع الناس ودعوتهم للاحتكام إلى العقل والخضوع له، انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٤٢٠.

[٢]- ويقول بلاشير أيضًا في هذا الخصوص: «وفيما يتعلّق بمظهره التعميري، فإن القرآن يحتوي على عدة قصص عن الأنبياء الذين سبقوا محمّداً: مثل نوح وموسى وهود والمسيح، مجموعات بشكل مواعظ ثلاثية التقسيم مقدمة عن زيغ الكافرين، ورواية عن مصير الأمم التي هلكت بالصواعق، وتنتهي المجموعة بالتحذير»، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١١٥.

[٣]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٤٢٥.

[٤]- م.ن، ص١٥٩.

[٥]- م.ن، ص٢٦٠.

[٦]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٥.

«إن في القرآن تحريفًا وزيادة ونقصًا، وهناك سور وآيات لم تدرج في نصه»، وأضاف: توجد «١٣» رواية تكشف وقوع «نقصان» في كتاب الله، والكثير من المفسّرين اعترفوا بذلك»[١].

ويقول الجابري في مقال نشرته جريدة «المصري اليوم» جاء فيه: «موضوع الزيادة والنقصان في القرآن موضوع كثر فيه القيل والقال، وقد تحدثت المصادر السنية منها والشيعية عن التحريف في القرآن، نذكر هنا ملخصًا لما ورد في الأولى على أن نخصص المقال لما ورد في المصادر الشيعية»[٢].

حيث ذهب الجابري إلى أن الشيعة يقولون بتحريف القرآن الكريم ولم يذكر المصدر الذي رجع إليه وأفاد منه ذلك، وكعادته وديدنه يطرح الشبهة والإشكال ويترك القارئ بين الحيرة والغُموض والالتباس

وما استعرضه الجابري من أن بعض الشيعة يقولون بتحريف القرآن الكريم والزيادة فيه والنقصان منه فهو مما نقله من كتاب بلاشير في كتابه القرآن والذي ادّعى فيه أن الشيعة قاموا بتحريف بعض الآيات والزيادة والحذف فيها لأجل أمور الزعامة والمناصب السياسية[٣].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «أما الإمامية فقد امتنعوا عن الغلو في هذه الهجمات وكفوا بحكمة عن الإلحاح على ما كابده المصحف من تحريف، وعلى كل حال فإن الانتقادات الشيعية للمصحف ليست عقدية، لكنها من وحي التطلّعات

---

[١]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢١٧.

[٢]- حسب مقاله الذي نشرته جريدة «المصري اليوم» في عدد ٨٣٧ بتاريخ ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٦ نقلاً عن موقع (العربيّة نت الذي نقله بدوره عن جريدة «الاتحاد» الإماراتية) ونشرت جريدة «المصري اليوم» هذا المقال تحت عنوان: القرآن الكريم «محرف».

[٣]- وذلك في قوله: «فشكّكوا باحترام النص الجليل لدى الخليفتين أبي بكر وعمر كما شككوا بنزاهة الأمويين المتهمين خاصة بأنهم حذفوا من المصحف جميع المقاطع التي تثبت حق علي وهو صهر النبي - بالخلافة، وقد فعلوا ذلك عمدًا ولأسباب سياسية»، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٥.

السياسية الرامية إلى تقديم العلويين وحقهم الشرعي بالخلافة»[١].

كما يُضيف: «وكان بديهيًّا بالنسبة لمتعصبي الشيعة أن استغلوا الشعور بأن المصحف قد تلقى عن دراية تنقيحات وحذوفات من شأنها أن تحط من منزلة علي وآل بيته في الأمة، وكانت هذه الإثباتات ترتكز على تطلعات حزبية»[٢][٣].

وقد أضاف الجابري أيضًا في هذا الخصوص: «إن هناك داخل دائرة الإسلام من يجعل التواتر والإعجاز موضع نظر، فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والـنسخ»[٤][٥].

وما قصده الجابري من قوله: «داخل دائرة الإسلام ما يجعل إعجاز القرآن موضع نظر وتساؤل»، فالدائرة التي قصدها هم الطائفة الشيعية، إذ زعم أن الشيعة وأنصار الإمام علي عليه السلام وأتباعه قاموا بمعارضة عثمان واعترضوا على اللجنة التي كلّفها عثمان بجمع القرآن في مصحف واحد وفقًا لمزاج الخليفة ومصالحه السياسية، وأن اعتراضات الشيعة لم تكن لأجل تحريف القرآن أو بما مس القرآن من إحراق المصحف، بل كان اعتراضهم لأجل مصالحهم السياسية ومن وحي تطلّعاتهم السياسية ولم تكن انتقاداتهم عقدية، فلم يضف الجابري شيئًا على ما جاء به بلاشير الذي سبقه إلى ذلك.

المقصد الثالث: أثر آراء ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند محمّد أركون:
بقيٍ محمّد أركون مَدِينًا للجامعة الفرنسيّة بتكوينه العلمي، كما ظلّ وفيًا للمنهج

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٦.

[٢]- يقول مترجم كتاب بلاشير رضا سعادة: «لم يحدد المؤلف هنا تمامًا هوية الطوائف الشيعية المعارضة، إذ إن كلمة شيعة تعني الإمامية، كما يمكن أن تعني طوائف أخرى كالغلاة، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، هامش ص١٠٩.

[٣]- م.ن، ص١٠٩.

[٤]- قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وِإِنَّا لَهُم لحافظُون﴾ (الحجر: ٩)، مدخل إلى القرآن، م.س، ص٢٣٠.

[٥]- م.ن، ص٢٣٣.

الاستشراقي الفيلولوجي وأغلب دراساته التي تناولها للنص القرآني طبق عليها هذا المنهج[١]، وكان محمّد أركون من أكثر الحداثيين العرب تأثرًا بالمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير[٢].

وفي تعريفه للقرآن الكريم ذهب محمّد أركون لتوضيح معنى «كلمة قرآن» بقوله: «أنه مصدر للفعل قرأ، وجذر (قرأ) يدل على معنى (التلاوة)[٣]؛ وهذه ملاحظة فارقة بالنسبة لأركون في تحديد تباين الاعتبارات بين المقروء والمتلو؛ ويرى: «أن التلفظ الأولي من قبل النبيﷺ كانت فكرته الأساسية تدور حول التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء، وأن ما يراه المستشرقون وعلماء فقه اللغة من أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري لا يغير من المعنى الذي يفرضه السياق القرآني، فالفكرة تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء»[٤].

نجد هذا الرأي الذي طرحه أركون بشأن اسم القرآن ومعناه كان قد سبقه إليه بلاشير في قوله: «إن السور المنزلة الأولى التي افتتحت دعوة محمّد، تشتمل على الأصل اللغوي لاسم «القرآن»، ففي بعض المقاطع القرآنيّة وردت كلمة (قرآن بمعنى: التلاوة)، ويمكن أن تكون هذه الكلمة مأخوذة عن اللغة السريانية التي يرد فيها لفظ مشابه جدًا لهذا المعنى، فإن كلمة قرآن فضلاً عن كونها تعبر أساسًا عن فكرة التبليغ بالقول، والتبشير الديني، وفي وقت قريب من نهاية دعوة محمّد فقط، عندما ابتدأ الكلام المنزل يثبت بالكتابة والتدوين، أمكن لكلمة «قرآن» أن تأخذ المعنى العام

---

[١]- خنوس، نور الدين، الخلفية الاستشراقيّة لمنهج النقد التأريخي للنص الديني عند محمّد أركون، ص٢-٣.

[٢]- إذ يقول: «قلت بالحرف الواحد: لم أتعلم شيئًا من المستعربين، فلم يعلّمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر، وأستثني من هؤلاء ريجيس بلاشير أنه كان «متخصصًا محترفًا في فقه اللغة (علم الفيلولوجيا)، لقد علّمني الدقة والصرامة الفيلولوجية، ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفيلولوجيا بعد أن دخلتها»، انظر: أركون، محمّد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠٤.

[٣]- أركون، محمّد، قراءات في القرآن، ص١٢٥.

[٤]- أركون، محمّد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠٤.

للكتاب المقدس بحسب المفهوم الذي نعرفه نحن، وقد أعطينا لكلمة قرآن هذا المعنى، والتي تقابل لفظة « كتاب» في العربيّة[١][٢].

الملحظ الأوّل: قراءات محمّد أركون لبعض السور القرآنيّة وأثر آراء بلاشير فيها

على الرغم من محدودية الجانب التطبيقي عند محمّد أركون، إلاّ أنه قام بدراسة جزئية تحليلية لبعض السور القرآنيّة[٣]، سيشير البحث على نحو الإيجاز إلى بعض هذه القراءات التي قام أركون بتحليلها، مستندًا وفقًا للمنهج الفيلولوجي الاستشراقي[٤]، كما لا يخفى ما في هذه القراءات من الحضور الكبير لآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، إذ إن من النماذج والأمثلة التي يلحظ فيها البحث وبحسب تتبعه تأثر محمّد أركون بالمنهج الفيلولوجي الاستشراقي الذي اتبعه بلاشير في دراساته القرآنيّة هو ما قدمه أركون في قراءته لبعض السور القرآنيّة، وبحسب تتبّعنا وجدنا أن أكثر السور كان فيها لآراء بلاشير حضور واسع في دراسات أركون، وذلك في قراءته التي قدمها لكل من «سورة الفاتحة وسورة الكهف»، وسنتتبع تلك القراءات موضحين ملامح ومواضع التأثر لدى محمّد أركون في فِكر بلاشير الاستشراقي وبصورة موجزة.

أولاً: سورة الفاتحة: يقول محمّد أركون في مستهلّ قراءته لسورة الفاتحة: «جعل سورة الفاتحة في ترتيب «٤٦» وتبعًا لقراءتها في المصحف في أوله خُلِعَ عليه فيما بعد اسم الفاتحة، وفق ما تقرره الدراسات الاستشراقيّة المعاصرة»[٥]، ثم يُضيف: «أن

---

[١]- يضيف محمّد أركون أيضًا عند تعريفه للقرآن الكريم: «لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عمومًا بالقرآن أن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلاميّة منذ مئات السنين، ومن أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولويجية (اللغوية) النهائية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١١٨؛ ونجد هذه العبارة نصًا قد سبقه إليها بلاشير وذلك في قوله: «كما نرى بأن إعادة جمع النصوص القرآنيّة وفقًا لفترات عريضة يتعدّى متطلّبات فقه اللغة ويؤدي إلى تقويم هذه النصوص في ضوء أكثر ظرافة وعذوبة، فما عاد هذا يظهر على شكل تتابع مصطنع وغير منتظم للنصوص، بل على شكل سلسلة من الموضوعات عالجها محمّد خلال عشرين عامًا وفقًا لمقتضيات دعوته وبدوافع القرائن، وحينئذ يستعيد الكل وحدته النفسية والتأريخية، انظر :القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٣.

[٢]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١١٩.

[٣]- السعدي، أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، ص٢٨.

[٤]- كباهم، ذهبية، قراءة النص القرآني في مشروع محمّد أركون النقدي -دراسة تحليلية نقدية-، ص٤٢.

[٥]- انظر: م.ن، ص٤٧.

مفهوم الفاتحة يحيل إلى القيم الشعائرية واللاهوتية واللغوية والسياقية، وهي قيم مُدْرَكَة أو مُسْقَطَة على المنطوقة الثانية عن طريق تراث تفسيري طويل غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية؛ أي الصلاة هنا، فيشير تاليًا ثلاث بروتوكولات للقراءة، حيث يبدأ من بروتوكول القراءة الطقسية الشعائرية، فيقدم حولها وصفًا أكثر من كونه مجرد تعريف محدد، فيرى أنّ المسلم حينما يكرّر الكلمات المقدّسة للفاتحة يعيد تحُيّن لحظة التدشين الأول لتلفظ النبيﷺ، فيلتقي بذلك بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى»[١]، ففي التحليل الألسني لسورة الفاتحة طبق محمّد أركون ما سمّاه بروتوكولاً ألسنيًا نقديًا[٢]، واتَّخذ مسار أركون مراحل ثلاث هي طبيعة الشيء المقروء، ومرحلة التطبيق الألسني، رحلة العلاقة النقدية»[٣].

وأشار أركون في مرحلة التطبيق الألسني النقدي إلى «أن سبب تسمية الفاتحة بهذا الاسم هو وجودها في رأس المصحف، أما ترتيبها فهي في المرتبة الـ(٤٦)، واعتبر هذا الترتيب متأخرًا، فتعريف (إله) غير متبلور كثيرًا في النصوص وظلّ مبهمًا من السورة الأولى وإلى السورة الخامسة والأربعين»[٤]، وفي هذه الجزئية يتضح أثر اتّباعه لرأي بلاشير؛ إذ إنه يستعيد المنهج الفيلولوجي، مستندًا إلى الترتيب التأريخي لسور القرآن[٥]، وبذلك فإنه نقض منهجية المُنطَلَق اللِساني الذي قطعه على نفسه بتحليل «سورة الفاتحة» ضمن وضعها البنيوي في النّصّ القرآني[٦]، فهو يصّر على إعادة تشكل المصحف، مشيدًا بمنجزات المستشرق ريجيس بلاشير وما قدّمه من

[١]- وقبل أن يبدأ أركون بتطبيق المنهج الألسني أشار إلى أن هذا المنهج لم يكتمل وما زال يتطوّر، ولذا فهو لم يعتمد على مدرسة لسانيّة محدّدة، ثم بين مسألة البنية الأسطورية للقرآن، وقسم سورة الفاتحة إلى ثلاثة بروتوكولات: (بروتوكول القراءة الطقسيّة، وبروتوكول القراءة التفسيرية، وبروتوكول الألسني النقدي)، انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١١٩.

[٢]- مداقين، هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمّد أركون - سورة الفاتحة إنموذجًا، ص١١٣.

[٣]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١٢١.

[٤]- م.ن، ص١٢٥.

[٥]- علي، جعفر حسن، تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين - سورة الفاتحة مثالاً، ص١٧.

[٦]- المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمّد أركون - سورة الفاتحة إنموذجًا، م.س، ص١١٨.

دراسات في ذلك»[١]، ويقول بلاشير في القراءة التي قدمها في سورة الفاتحة: «وقد شذّ عن ذلك، السورة الأولى والفاتحة، والتي تعدّ بضع آيات فقط، وهي مدانة بوضعها في مستهل المصحف لأهميتها في إقامة الصلوات، فيمكننا القول بأننا نقرأ القرآن بتاريخ معكوس»[٢]، ويضيف أيضًا: «فهل نحكم بأن المهتدين الأوائل قد جهزوا منذ ذلك الحين أدعية معينة لتتلى في هجعة اليقظة؟ لقد جوزوا هذا الافتراض؛ ولذلك استجابوا لضرورة جمع خمس سور، فتكون إما صلوات وإما ابتهالات، وإن سورة الفاتحة التي سُميت هكذا لأنها فاتحة المصحف هي جديرة بالذكر؛ لأنها تتخذ في العبادة دورًا مماثلاً لفاتحة «أبانا الذي في السماوات» في التعبد المسيحي»[٣].

وبذلك فإننا نجد الحضور الاستشراقي في فهم أركون السورة الفاتحة -من بحثه الفيلولوجي- من خلال مناقشته لترتيب نزول الفاتحة ضمن سور القرآن[٤]، فعلى الرغم من وجود اختلاف بين المسلمين في نزولها بمكة أو بالمدينة أو نصفها بمكة ونصفها بالمدينة، فإننا نجد أركون لم يبحث في ذلك، بل ذهب بعيدًا وتبنّى الترتيب الذي وضعه المستشرق ريجيس بلاشير.

ثانيًا: سورة الكهف: قام أركون بتحليل سورة الكهف وذلك بالاعتماد على المنهج الاستشراقي الفيلولوجي، معتمدًا على النتائج التي توصل إليها المستشرق ريجيس بلاشير؛ إذ قام أركون بعرض قصة أصحاب الكهف، وحاول أن يتجاوز في تفكيكه المنهج الفيلولوجي الذي اعتمده إلى المدخل الأنثروبولوجي التأريخي[٥]، إذ قسم أركون سورة الكهف إلى وحدات سرديّة[٦]، لا يجمع بينهما موضوع واحد -بحسب تعبيره- وبدأ كلامه عن سورة الكهف بالقول: «نحن نعلم أنه نادرًا ما تشكّل السور القرآنيّة وحدات نصّيّة منسجمة»، وإنّما تتشكّل في الغالب من نوع من التجاور بين

---

[١]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١٣٥.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٥.

[٣]- م.ن، ص١٤٦.

[٤]- رجب، عباس حامد، المقاربة الحداثية الأركونية للوحي فاتحة الكتاب أنموذجًا، ص١٤.

[٥]- الحسن، مصطفى، الدين والنص والحقيقة - دراسة تحليلية في فكر محمّد أركون، ص١٢٤.

[٦]- عباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية قراءة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، ص٢٢.

الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لُفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية، لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في (وحدة نصّيّة) طويلة جدًّا كسورة البقرة»[١].

وبذلك فإن أركون عندما جاء بـهذا «المثال التطبيقي» لسورة الكهف ليؤكد بعد ذلك بأن غالبية السور القرآنيّة بما فيها سورة الكهف، لا تشكّل وحدات نصية منسجمة ولا تشتمل على فكرة مركزية، وأنه لا يجمع آياتها سوى نوع من التجاور بين نصوص مختلفة زمانًا ومضمونًا وصياغة تعبيرية[٢].

ثم يقرّر بأن «أول فحص لسورة الكهف» يتيح كشف العناصر التي تتكوّن منها السورة:

أنها وحدة نصية[٣] مؤلَّفة من ثماني آيات تستهلّ بها السورة، ولكن لا يمكن اعتبار هذه الآيات -بحسب رأيه- «بمثابة مقدمة»[٤]، ثم ينتقل إلى الآيات من (٩-٢٥) يقول حولها: «تشكّل الوحدة السردية الأولى: وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين، والمدعوة هنا باسم (أهل الكهف)»، والحكاية بحسب قوله مقتبسة أو منحولة، وكل ما فعله القرآن أن غيّر اسمها فأصبحت مدعوة باسم أهل الكهف!![٥].

كما أنه تبعًا لأستاذه ريجيس بلاشير شكّك في أهمية (أداة الانفصال - أم) في قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ أيَاتِنَا عَجَبًا**﴾ (سورة

---

[١]- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص٢٦٦.

[٢]- م.ن، ص٢٦٩.

[٣]- يقصد بـ(التداخلية النصية): أن نصًا كالقرآن مثلاً، قد يتأثر بزعمه بالعديد من النصوص كالتوراة والإنجيل، وتتداخل معه حتى تصبح جزءًا لا يتجزّأ منه.، انظر: العبد الله، محمّد محمود، دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون، ص٤١.

[٤]- وذلك لسببين: الأوّل: لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكرّرت في القرآن في مواضع أخرى متعددة، والثاني: أن هذه الآيات تنتمي إلى الفترة المدنية في حين أنّ مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية، انظر: أمين، عبد الله رائد، الاستغراب عند محمّد أركون وموقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٣٢.

[٥]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، م.س، ص٢٧.

الكهف: ٩)، ونقل عن أستاذه بلاشير[١] كذلك قوله: أن هناك «تحويرات» وقعت في نص الحكاية القرآنيّة، وعن شذوذ لغوي في كلمة (سِنِينِ)»[٢].

ويضيف: «نلاحظ أن أداة الانفصال: (أم) توحي بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التنأوبي المعدوم في الواقع»[٣]، حيث إنه يشكك في أهمية هذه الأداة هنا وفي إمكانية وجود دور لها في ربط ما قبلها بما بعدها[٤]، كما أن عبارته (توحي) وكأن الواقع يخالف هذا الإيحاء الخادع برأيه، ثم إنه يأتي بدليل علمي عملي -بحسب تعبيره- وهو أن «مترجمي القرآن إلى اللغات الأجنبية» قد أهملوا عمومًا أداة الانفصال هذه ولم يأخذوها بعين الاعتبار»، وبذلك فإنها لا أهمية لها في الآية ومقحمة فيها إقحامًا»[٥].

ورغم أنّ المفسّرين القدامى والمعاصرين قد أفاضوا في الحديث عن التناسب والوحدة الموضوعية في القرآن عمومًا وفي سورة الكهف على وجه الخصوص[٦]، فإن أركون أنكر وجود التماسك بين أجزاء القرآن الكريم، كما أنّه اتّبع أستاذه بلاشير في القول بأن هناك تنافرًا وعدم انسجام وترابط بين الآيات القرآنيّة[٧].

وبذلك فقد استند أركون في تحليله لسورة الكهف إلى المنهج الفيلولوجي التأريخي الاستشراقي للسورة؛ ولذلك يتبنّى نفس النتائج التي توصل إليها بلاشير[٨].

إذ قام بلاشير بترجمة سورة الكهف؛ «لأنّها -بحسب تعبيره- نالت أهمية كبيرة في الإسلام، فهي تتلى في المساجد يوم الجمعة والتفسير خصصها كسورة مكية مع إضافات مدنية وليس من السهل إيجاد الربط بين البداية والنهاية للربط بين

---

[١]- الجيلاني، مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الاخيرة والقرآن الكريم -دراسة نقدية-، ص١٢٠.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٧.

[٣]- القرآن من التفسير الموروث، م.س، ص٢٨.

[٤]- م.ن، ص١٢١.

[٥]- م.ن، ص١٢٦.

[٦]- القرآن الكريم والقراءة الحداثية قراءة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، م.س، ص٢٥.

[٧]- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٢١٦.

[٨]- الحكيم، جواد كاظم، أثر الاستشراق في الفهم الحداثي لمباحث تأريخ القرآن وعلومه عند الحداثيين، ص١٤٦.

الأجزاء السردية المقومة للهيكل الكلّي»[١].

وهذا الرأي وافقه عليه واتّبعه فيه أركون؛ إذ زعم أن «الآيات الثماني الأولى تقوّي وحدة النصّ الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي»[٢]، ونلحظ التشابه بين الرأيين مما لا يحتاج معه إلى وافر الشرح والتوضيح، إذ توصّل أركون من بعد ما قدمه من قراءة لسورة الكهف مستندًا إلى أستاذه بلاشير إلى أن وصل أركون إلى نتيجة تفيد: بعدم وجود ترابط بين أجزاء السورة[٣].

الملحظ الثاني: الدراسات القرآنيّة لمحمّد أركون وأثر آراء بلاشير فيها

أوّلًا: موقف محمّد أركون من الوحي ومصدرية القرآن الكريم

الوحي إلهام وظاهرة والأنبياء كأبطال الأساطير والحضارات: من خصائص رؤية أركون إلى الوحي هو نفي معياريته، فهو ينظر إلى النبي نظرة أنثروبولوجية، ويعمل على تحليل شخصيات الأنبياء من خلال استعمال مفاهيم من قبيل الرجال العظام والأبطال الحضاريين، ويكمن الفارق الوحيد بين الأنبياء وسائر العظام في التأريخ -من وجهة نظر أركون- في الوسيلة والأداة التي يستخدمونها للوصول إلى غاياتهم، «حيث يعمل الأنبياءعلى توظيف ظاهرة معقدة اسمها «الوحي»، ويثيرون في المجتمع أمنية النجاة والسعادة كما يتمتع النبي قياسًا إلى سائر أبطال التأريخ بمكانة معنوية ومعرفية أسمى»[٤].

ويعتبر أركون ان الوحي بمثابة الإلهام؛ «لأن النبي يتمتع بشخصية ملهمة وحكيمة، وأنه بفضل الإلهام يستطيع حل المجاهيل واجتياز حدود المعرفة، وهذه الخصائص هي التي توفّر له الشعبية والجماهيرية بين سائر أبناء البشر، حيث يتبعونه دون إكراه أو إجبار»[٥].

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٢.

[٢]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص١٤٩..

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٤.

[٤]- أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص٩٢.

[٥]- م.ن، ص٩٣.

وهذا الكلام من أركون نجد نظيره في كتاب القرآن لبلاشير الذي كان يصف الأنبياء «بكونهم زعماء سياسيين أو قادة ملهمون من قبل الله تعالى وأن شأنهم شأن القادة وأبطال الأساطير، غير أنهم قد كلفوا بمهمة أسمى وهي «الوحي»، وقد كان يصف النبي بالزعيم الداهية والزعيم العبقري، وإن عمله في المدينة تحوّل فيها إلى زعيم ثيوقراطي وسياسي يستلهب مشاعر الناس ويؤجّجها ويوقظ فيهم الشوق إلى الخلاص والراحة والنجاة، وذلك بوصفه الجنة ونعيم الفردوس، ويحذرهم من أجل الرجوع إلى الله قبل حدوث الكارثة» ويقصد بالكارثة يوم القيامة والبعث والحساب[١].

التأثيرات المسيحية واليهوديّة في القرآن الكريم: يؤكد أركون على الوجود التوراتي الإنجيلي[٢] في القرآن الكريم حيث يقول: «هذه المدة الطويلة جدًّا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم»[٣].

ويقول أيضًا: «من الواضح تأريخيًا أن التوراة والأناجيل والقرآن كانت قد رسخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية نموذجية للوجود البشري تحوّلت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد»[٤].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسية، يتصوّرون دعوة محمّد عملَ منشقٍّ يدعي بأنه ملهم من الله، بينما كان في الواقع قد تلقّى تعاليمه من راهب خارج عن العقيدة القويمة»[٥]، أما بخصوص التأثيرات اليهوديّة يقول بلاشير: «إن موقف القرآن من إبراهيم قد آذن بتقارب ممكن بين الإسلام الفتي

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٥١.

[٢]- انظر: العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، ص٣.

[٣]- أركون، محمّد، تأريخية الفكر العربي الإسلامي.

[٤]- أركون، محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص١٣٢.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٣١.

واليهوديّة، ولم يكن من شأن إقامة النبي في المدينة المنافسة لمكة إلّا أن تقوّي هذا الميل، ولقد تؤكد هذه الجهود نصوص مهمة نزلت في تلك الأونة، فيمكننا إذن أن نتكلم على موضوع للتعايش الإسلامي اليهودي»[١].

ثانيًا: موقف محمّد أركون من جمع القرآن الكريم: يعرض أركون مسألة «كيفية جمع النّص القرآني وإعادة قراءته» ويعتبرها النقطة الأساسية التي أثّرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد، «فالكيفية التي جمعت بها السور القرآنيّة، والملابسات التأريخية التي حصل فيها ذلك الجمع، والطريقة التي وضعت بها تلك السور في مصحف، على نحو لا يطابق ترتيب النزول، تطرح جميعها مشكلة الحاجة إلى إعادة المراجعة النقدية لعملية الجمع تلك»[٢].

إذ ذهب أركون إلى نفس رأي بلاشير الذي ادّعى فيه أن هناك ظروفًا وملابسات قد صاحبت عملية «الجمع» تتطلّب منّا إعادة التفكير والنظر إلى المصحف الحالي؛ إذ مما لا يخفى أن ترتيب هذا المصحف كان بخلاف ترتيب النزول[٣]، إذ يقول بلاشير في هذا الخصوص: «هذا التنظيم في مصحف عثمان، كانت نتيجته أحداث خلل لا دواء له في الترتيب التأريخي للنصوص التي نزلت على محمّد»[٤].

ويقول أركون عند حديثه عن ظروف جمع القرآن الكريم: «أنه تم جمع القرآن الكريم تحت إكراه من السلطة الحاكمة آنذاك[٥] وبدافع منها»، وبالتالي: «يصعب تحوّل القرآن الذي كان شفويًا طيلة عهد النبي إلى مصحف مكتوب مجموع بين دفتين»، ويُضيف: «بأن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوّنة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف)، لم يتم إلّا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، هذا بأن ليس كل الخطاب

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٦.

[٢]- أمين، عبد الله رائد، الاستغراب عند محمّد أركون وموقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٤٥.

[٣]- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٣٨.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٢٠.

[٥]- العكيلي، حسن، مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، ص٥٣.

الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية»[١].

وهذا الرأي كان قد سبقه إليه بلاشير وذلك بقوله: «ويبدو أن معارضات من هذا النوع قد اتخذت مظهرًا أشد فاعلية في عهد علي وأوائل الحكم الأموي بسبب الغليان الديني في العراق، وقد استغل الشيعة والخوارج هذه المعارضة لغاياتهم الخاصة، وأخذت فرضية التحريف والإفساد وحتى الحذف تظهر شيئًا فشيئًا، وتبحث لنفسها عن الحجج، ولقد تأتّى للميول الناتجة عن هذه المعارضات أن تتخذ وجهًا غريبًا»[٢].

وفي لقاء لأركون في عرض مشترك له مع ماري جاين ديب[٣] حول استخدام وسوء استخدام المفاهيم الدينية في الإسلام تطرق أركون إلى عملية جمع القرآن بقوله: «الطريقة التي تحوّلت فيها مجموعة من التقاليد الدينية التي لدينا اليوم مع مرور الوقت، فالشعارات الإلهية كلمة الله قد تم إحالتها إلى النبي محمّد، وجُمعت في مجلد يعرف «بالقرآن»، «وذلك بعد وفاته فقط، ولم يتم تنسيق القرآن وفق أي ترتيب زمني، وكان يفتقر إلى أحرف العلة الأساسية وعلامات التشكيل التي أُضيفت في وقت لاحق، كما أنّ الأحاديث النبويّة، أو أقوال النبي قد تمّ جمعها واختيارها بعد وفاة محمّد بالتالي، لقد تأثّرت النصوص الأساسية في الإسلام بالأشخاص الذين عملوا على جمعها معًا»[٤].

ونلاحظ مدى تطابق الآراء بين بلاشير وأركون حيث كان بلاشير قد سبق تلميذه أركون بذلك وذلك بقوله: «ومع ذلك فان مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه، فان النمط الخطي الذي استعمله الناسخون لم يزل بدائيًا، ثم إن استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلاميّة يثير مسألة خطيرة،

---

[١]- تأريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص٢٨٨.

[٢]- وتوصّل أركون إلى ما توصّل إليه أستاذه بلاشير في القول بعدم جمع القرآن وتدوينه وترتيبه إلاّ بعد رحيل النبي ﷺ. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٣.

[٣]- برنامج ماري جأين ديب للمناقشة ما الخطأ... ولماذا؟ (What Went Wrong… And Why)، انظر: قانصو، وجيه، قراءة النص القرآني في أعمال محمّد أركون، ص٨٣.

[٤]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٣٨.

فالحدث المهم أن التدوين لم يعف من حفظ النص غيبًا، وبذلك ظلّت الاختلافات النطقية والصرفية قائمة تظهر في اللهجات المحلية»[١].

أما فيما يتعلّق بإحراق عثمان للمصاحف، فذهب أركون بما يصفه بعملية التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة «بالقرآن»، وكيف أن هذه أدت إلى حالة لا يمكن الرجوع عنها والخسارة التي لا تعوض، إلاّ إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تأريخ النص وكيفية تشكّله بشكل أفضل»[٢]، ونجد نظيرًا لكلام أركون في قول بلاشير: «وتمّ أخيراً إخراج مصحف رسمي قصد الخليفة إحلاله محل جميع المصاحف الخاصة، على أن هذه الرغبة في إحلال نص ثابت ظهرت بتدبير كاد يكون هتكًا للقدسيات: وهو إتلاف جميع المصاحف التي سجّل عليها الأتقياء الموحيات التي جمعت عن لسان محمّد نفسه وفي حياته»[٣].

والملاحظ بحسب الحيثيات التي يقدّمها أركون في جمع القرآن وروايات الجمع بأنه اكتفى فيها بالنزر اليسير والانتقائية الواضحة والأحكام المسبقة[٤]، وتوصّل إلى أن «بعض السور لم تجمع».

وفيما ذكر من تحليل لتلك الروايات وبما يساوره فيها من الشك واللايقينية[٥] والذي يفترضه المقام البحثي -بحسب تعبيره- وطبيعة المناهج التي اعتمدها بالنسبة له كمؤرخ وباحث في الإسلاميات[٦]، ومما صرح به حول رواية التراث في العبارة

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٥.

[٢]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٣٩.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٩.

[٤]- غولي، كاظم القرة، آراء محمّد أركون في ميدان النقد والتحليل، ص١٧١.

[٥]- ومن يتتبع صياغة كلامه والروايات التي يستشهد فيها والفرضيات التي قدّمها لإثبات الملابسات والمزاعم التي أراد بكل الطرق إثباتها حول جمع القرآن وتدوينه يبدو بعد ذلك واضحًا وجليًا أنه يتعمد إثارة مثل هذا الشك في هذا الجانب، بحثًا عن فك إشكالية الانتقال أو التحول الذي طرأ على خطاب الوحي من الشفهي إلى الكتابي، والتي أخذت حيّزا لا يستهان به ضمن مجمل إنتاجه الفكري، وقد اعتمد أركون هذا التأريخ؛ لأنه بحسبه تاريخ إجماع المسلمين على أن الآيات التي يضمّها المصحف الرسمي الذي جمع زمن الخليفة عثمان تؤلّف كل التنزيل، حيث خفّف هذا الإجماع من خطر انزلاق الملابسات السياسية والاجتماعيّة والثقافية التي لازمت وواكبت فرض الإرادة الرسمية الخلافة الأموية ثم العباسية حيال معارضة الدعوة الشيعية الصيغة المعتمدة للوحي، انظر: آراء محمّد أركون في ميدان النقد والتحليل، م.ن، ص١٧٢.

[٦]- القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، م.س، ص١٤.

التالية: كل كلام الله الموحى به إلى محمّد كان قد نقل ثم حفظ كتابةً في المصحف المشكّل زمن عثمان، أي (خمسة وعشرين عامًا بعد وفاة النبي)، وهو في هذا «يتقصّد هذا الضرب من الصوغ الذي يُضمر أسئلة تشير إليها كلمات أربع: (كل كلام الله نقل في المصحف بعد خمسة وعشرين عامًا)»[١].

ثالثًا: موقف محمّد أركون من القصص القرآني: يرى أركون أنّ العقل الديني مشتمل على عناصر خيالية تتصور أن بإمكانها من خلال التعاطي مع الكائنات والقوى الخفية أو القصصية وغير الطبيعية أن تحكم الوجود وأن تجترح المعجزات على أساس المنطق الإعجازي والأسطوري[٢]، ويذهب إلى اعتبار القرآن[٣] -الذي هو أهم نتيجة وتجل للعقل الإلهي- خطابًا أسطوريًّا، وأنّ العقل الإسلامي مزيج من الخطاب الأسطوري والتأريخي[٤].

في المضمون ذاته كان قد سبقه بلاشير إلى القول إن القرآن الكريم لم يحتوِ على تفاصيل عند سرده للقصص القرآنيّة، وإنما هي إشارات وتلميحات قد ذكرت فيه والتفاصيل التي ذكرها المفسرون في كتبهم، فبعضها من مخيّلاتهم وبعضها الآخر من استمدّوها من القصص التوراتية والإنجيلية بعضها الآخر من الأساطير والقصص السردية من الثقافات والحضارات للشعوب التي كانت مجاورة للعرب، ومن ذلك قوله: «لكن ما أكثر التلويحات التي تكشف عن مواقف قد تعدّلت، إن قصص أنبياء العرب أو التوراة تميل أحيانًا إلى الإيجاز»[٥].

وعند حديث أركون عن سبب نزول سورة الكهف والقصص التي وردت فيها ذهب إلى ما سبقه فيه بلاشير في قوله: «هي اسم الحكايات التأطيرية التي تزين

[١]- قراءات في القرآن، م.س، ص١٢٥.

[٢]- آراء محمّد أركون في ميدان النقد والتحليل، م.س، ص١٩٠.

[٣]- مهروباشة، عبد الحليم، النثر الاستشراقي في الخطاب الفكري لمحمّد أركون.

[٤]- ويضيف: «إنّ الذي يفهمه المؤمنون من كلمة (الأسطوري) مضمون سلبي بمعنى الخرافة والأمور غير العقلانية، وبطبيعة الحال فإن المؤمنين لم يخطئوا من هذه الناحية؛ إذ ورد استعمال هذه المفردة في القرآن الكريم بهذا المعنى أيضًا، والمراد منها كل خطاب ينتمي إلى عالم الخرافات والأوهام والخيال، وبالتالي فإنه يخلو من الصحة ولا يكون قابلاً للتصديق»، قراءات في القرآن، م.س، ص٢٦.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦١.

النص القرآني وتشكّل له ما يشبه الإخراج المسرحي»[١]، ويزعم أن الطريقة الإجرائية المستخدمة في التفسير الكلاسيكي هي القصة أو الحكاية، والتي كانت تتناسب مع الأطر الاجتماعيّة في القرون الهجرية الثلاثة[٢].

ويُضيف أركون في هذا الخصوص أيضًا بأن المفسرين هم من قاموا بإضافة بعض التفاصيل إلى هذه الحكايات التأطيرية واعتبروها نصًا مقدّسًا، وخدعوا الناس على أنها قرآن، إذ يقول: «المفسرون يلجأون للشخصيات الأسطورية باعتبارها حقيقية ويخلعون على الكائنات غير المرئية كالملائكة»[٣]، ويدعي «بأن المفسرين ومن بعدهم سائر المسلمين يجعلون لما يورده المفسرون من القصص والأخبار حكم النص القرآني من حيث إنه وحي وحق»[٤][٥].

المقصد الرابع: «أثر آراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة لدى نصر حامد أبو زيد»

يُعرّف نصر حامد أبو زيد الوحي القرآني في كتابه مفهوم النص على أنه منتج ثقافي خاضع لظروف البيئة التي نزل فيها، مُتأثرٌ بتلك الظروف ومُنسجمًا معها، إذ يقول أبو زيد: «إن النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتّفقًا عليها، فإنَّ الأيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس

---

[١]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٢٧-٢٨.

[٢]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، م.س، ص٦١.

[٣]- م.ن، ص١٤٩.

[٤]- القرآن من التفسير الموروث، م.س، ص١٤٨.

[٥]- وكان قد سبقه بلاشير في المضمون نفسه وذلك بقوله: «هؤلاء المُمَثلين لحركة التفسير الذين طمأنونا بجدّيتهم وعلى الأرجح بوعيهم، يصحّ أن نضيف إلى جانبهم مجالاً واسعًا جدًا للقصاص، إن هؤلاء قد أدخلوا في تفسير متلعثم كل أشكال الميول الشعبية، وقد تضخّمت على يدهم وتلوّنت وتزوّدت باللواحق؛ جميع القصص التعميرية المستخرجة من القرآن وبواسطتهم تنوّعت مجموعة معطيات التفسير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١١٥.

هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثُمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[١].

وهذا الرأي والانطباع حول كون القرآن الكريم منتجًا ثقافيًا وبكونه متأثرًا بظروف البيئة التي حوله وبظروف الزمان والمكان، وأنه لا يعدو عن كونه نصًّا لغويًّا وأدبيًّا شأنه شأن النصوص الأدبية[٢] واللغوية الأخرى، كان قد سبقه فيه بلاشير إذ يقول بلاشير في هذا الخصوص: «هكذا غدا نموذج العرب اللغوي بشكل طبيعي موضوعًا للدراسة بذاته، في حين كان ينمو التفكير بالوسائل التي يجب استخدامها لزيادة الدقة دائمًا في تعمّقنا وفهمنا لغنى الرسالة الإلهية اللامتناهي»[٣].

ويضيف بلاشير أيضًا في هذا الخصوص: «إن القرآن والوحي لم يكن إلّا نتاجًا من الظروف والأحداث التي ولدها وأنشأها الواقع، وعلينا في المقدمة أن نكرر القول بأن المصحف في حالته القانونية الحاضرة لا يسمح مطلقًا بمتابعة رسالة محمّد في توسعها، فإنه الجدير إذن أن نعثر على الركيزة التأريخية، ومجموعة المناسبات المسببة وسلسلة وقائع السيرة التي قدمت الإطار لدعوة محمّد»[٤].

الملحظ الأوّل: موقف نصر حامد أبو زيد من الوحي ومصدرية القرآن الكريم

أوّلًا: الوحي تجربة: يذهب نصر حامد أبو زيد إلى «أنّ النبي شعر بخوف في أول تجربة خاضها مع الوحي، كما أنه قد اكتنفه شكٌّ في هذا الأمر لدرجة أنه استشار الآخرين وطلب مساعدتهم؛ وبالفعل فالناس هم الذين قالوا له -برأي أبو زيد-: (كلّ شيءٍ على ما يرام)، والأنبياء السابقون خاضوا نفس هذه التجربة، لذا لا تجعل الخوف يستحوذ عليك حتّى وإن واجهت أذى من الآخرين، إذًا ليس الإله وحده يتكلم هنا، فرسالة السماء تفتقر إلى تأييد البشر حتّى في مرحلتها الأولى»[٥].

---

[١]- ومن ثم يصّرح بعبارة أخرى: إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول وليس اختيار اللغة اختيارًا لوعاء فارغ، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، م.س، ص٢٥.

[٢]- م.ن، ص٢٦.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٩٣.

[٤]- م.ن، ص٩٨.

[٥]- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص٣٠.

و كان بلاشير قد سبق أبو زيد إلى ذلك وقد سبق وأن بيّن البحث رأي بلاشير في ذلك[١].

إذ يرى نصر حامد أبو زيد أن الوحي هو تجربة روحية، وبالتالي فإنّ التجربة الروحية مشتركة بين جميع الناس، فهم متّحدون فيها[٢]، كما أن صاحب التجربة يمكن أن يكون مسلمًا أو بوذيًا أو زرادشتيًا»[٣].

وهذا الرأي الذي صرَح به أبو زيد بخصوص الوحي كان قد سبقه إليه بلاشير، إذ إن كلام أبو زيد كان قد توافق وتشابه بنصهِ مع رأي بلاشير، فيشعر القارئ وكأنه مُقتبسُ اقتباسًا، إذ يقول بلاشير في هذا الخصوص: «إن الوحي هو تجربة قد يكون صاحبها نبينًا أو بوذيًا أو زرادشتيًا»[٤]، إذ إن أبو زيد لم يضف شيئًا على كلام بلاشير وإنما قام بنقله بتمامه.

ثانيًا: الوحي هو نوع من الوساوس والكهانة والشعر: ومن أوجه التأثر في آراء بلاشير لدى أبو زيد هو اعتبار أن القرآن الكريم والوحي القرآني مما كان يعتقد به العربي من إمكانية الاتصال بين البشر والجن وهو نوع من الوسواس أو الارتباط بالجن والكهانة، حيث يقول: «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»[٥].

ويضيف بلاشير بعض الآيات القرآنيّة التي تستخدم للتحصين (ويقصد بذلك

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

[٢]- ويرى أبو زيد أن بعض هؤلاء الأشخاص (الأنبياء أو من يخوض التجارب الروحية « العرفانيون أو غيرهم») قد بلغ مقامًا وحالةً بحيث وصل إلى عمق عظيم من الروحانية دون أن ينتمي إلى دين بعينه، إن هؤلاء الأشخاص قد اكتسبوا لبيان التجربة لغات وطرقًا متنوعة للغاية، وليس هناك من دليل يدفعنا إلى الإصرار على أنّ الذين خاضوا تجارب روحيةً كانوا من العاملين بتعاليم دين بعينه أو طريقة بعينها»، انظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص٢٠٩.

[٣]- م.ن، ص٣١.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

[٥]- ويقول بلاشير في هذا الخصوص أيضًا: «وإن أحد الموضوعات يعود للظهور وكأنه وسواس وأوهام في منزلات هذه الفترة»، انظر: م.ن، ص٦٢.

المعوذات) بأن فيها نوعًا من القوى السحرية وذلك بقوله: «وفي تحضير الطلاسم تهمس أيضًا بعض الكلمات أو العبارات القرآنيّة التي يعتقد أنها تحمل قوة سحرية من نوع خاص»[١]، كما يرى أبو زيد[٢] أن القرآن «لا يختلف عن بقية النصوص الأدبية، بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره، وكانوا يريدون جرّه إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك»[٣].

ثالثًا: الوحي إلهام (الوحي النفسي): عَرَّف أبو زيد القرآن الكريم والوحي الإلهي بكونه إلهامًا، وذلك بقوله: أن القرآن فيض من خاطر محمّد أو انطباع لإلهامه، أي أنه ناتج عن تأمّلاته الشخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية، و«أن الوحي إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًا نازلاً عليه من السماء بدون وساطة[٤].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «إن محمّدًا ما يزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم، وتصوره للحساب الأخير»[٥].

وبذلك نرى أن الآراء التي جاء بها أبو زيد فيما يتعلق بالوحي ما هي إلّا اجترار لآراء بلاشير التي سبق وأن ذكرناها.

---

[١]- ويقول بلاشير في هذا الخصوص أيضًا: «وإن أحد الموضوعات يعود للظهور وكأنه وسواس وأوهام في منزلات هذه الفترة»، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٩.

[٢]- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص٢٠٥.

[٣]- وقد عمد أبو زيد إلى تصنيف النصوص المرتبطة بالسحر والحسد والجن والشياطين الواردة في القرآن الكريم ضمن دلالات المستوى الأول واعتبرها من قبيل الشواهد التأريخية؛ لأنه -وبحسب تعبيره- الواقع الثقافي لعصر النص كان يؤمن بالسحر، انظر: علواش، محمّد، قضية التأويل في الفكر العربي المعاصر -نصر حامد أبو زيد أنموذجًا-، ص٤٦.

[٤]- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، م.س، ص٤٩.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٣.

الملحظ الثاني: موقف نصر حامد أبو زيد من جمع القرآن: تبنّى نصر حامد أبو زيد فكرة أن القرآن منتج ثقافي، مع أنه كان يفرّق بين المنطوق والمدلول لهذا المنطوق[١]، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني «يتأنسن»، مؤكّدًا في الوقت ذاته أن حالة النص الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئًا إلاّ ما ذكره النص عنها؛ وتفَهُّمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، أي أن النص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول»[٢].

اعتَبَرَ نصر حامد أبو زيد أن القرآن مجموعة من الخطابات، وأكّد على أن المسلمين حينما جمعوه على هيئة مصحف لم تراع فيه مسألة التوالي التأريخي لصدور خطاباته التي أدرجت ضمن مجاميع عديدة أطلق على كل واحدة منها عنوان سورة؛ وهذا يعني أن ترتيب آياته الحالي ليس بحسب زمان نزولها»[٣]، وهذا الكلام كان قد استفاده أبو زيد من كلام بلاشير وقد أشرنا إلى ذلك مسبقًا[٤]، إذ ذهب نصر حامد أبو زيد إلى التفريق بين القرآن الكريم بكونه «منطوقًا وبين كونه مجموعة من النصوص المنطوقة والمصبوبة في قوالب لفظية والتي تعتبر هي القرآن»[٥].

ومن جملة ما ذكره في حواره مع أكبر كنجي: «تحدثت عن القرآن في كتابي مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن بصفته نصًا، إلاّ أنيّ حاليًا أنتقد هذا المفهوم بشدّة، فهو ليس نصًا، إنّه خطاب، والأصح هو أنّ نَصِفه بكونه خطابات؛ وحينما جمع من قبل عثمان بن عفان ترسّخت لدى المسلمين فكرة كونه كتابًا، ولو أردتَ أنْ تعرف معانيه

[١]- وذلك لأنه كان يعتقد أن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، متغير من حيث مدلوله؛ إذ إنه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهومًا ويفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالته، والثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، م.س، ص٢٨٨.

[٢]- إذ إن معنى النص في رأي أبو زيد: «ذو طابع تاريخي، فلا يمكن فهمه إلاّ من خلال المعرفة الدقيقة للسياق الداخلي اللغوي والخارجي الثقافي الاجتماعي، أما مغزى النص في رأيه فذهب إلى أنه «يلامس المعنى، وهو ذو طابع معاصر، وهو محصلة لقراءة عصر غير عصر النص، فالمعنى يتمتع بثبات نسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة»، انظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص٦٩-٨٠.

[٣]- أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص٢٢١.

[٤]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٨.

[٥]- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص٢١٧-٢٤٤.

ودلالاته فأنت لست ملزمًا بقراءته من أوله إلى آخره، بل ينبغي لك أن تقرأه بشكلٍ معكوس، أي من آخره إلى أوله، لأن مسيرة تحوّله التاريخية تدلّ على تضمّنه بعض الأسئلة المطروحة في مواضع خاصة، لكن إجاباتها ذكرت في مواضع أخرى»[١].

هذا العبارة بكون القرآن الكريم قد رُتِّب وفق ترتيب معاكس لنزوله، كان قد سبق أبو زيد بلاشير في قوله: «هذا التنظيم في مصحف عثمان، كانت نتيجته إحداث خلل لا دواء له في الترتيب التأريخي للنصوص التي نزلت على محمّد، فيمكننا القول بأننا نقرأ القرآن بتاريخ معكوس»[٢].

الملحظ الثالث: موقف نصر حامد أبو زيد من المكي والمدني: يرى أبو زيد أنَّ «التفرقة بين المكي والمدني في النّصّ تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النصّ ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التأريخي وفي إطار معيار التصنيف بين المكي والمدني، يبدأ أبو زيد كلامه بإشكالية يسجلها على المعايير التي وضعها العلماء كونها لا تعطي إعتبارًا لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل»[٣].

وعند تقسيمه للمكي والمدني يجد البحث أن أبو زيد كان قد تأثر تأثرًا كبيراً بآراء كلٍّ من نولدكه وبلاشير في تقسيمهما للمكي والمدني، حيث يضع أبو زيد معيارًا مزدوجًا يستند للواقع من جهة، وإلى النص من جهة أخرى»[٤]، ويذهب إلى نفس ما ذهب إليه بلاشير في تأثير البيئة والظروف والواقع على ملامح السور المدنية والمكية وعلى مضامينها، وبحسب كلام أبي زيد «أن الواقع يتدخّل في عملية تشكل النص، وعلى هذا الأساس فرق أبو زيد بين ما أسماه نص الإنذار ونص الرسالة، أي: بين ما

[١]- نصر حامد أبو زيد - دراسة النظريات ونقدها، م.س، ص١٥١، انظر: هكذا تكلم ابن عربي، م.س، ص٢١٧.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٨.

[٣]- الحسن، مصطفى، النص والتراث قراءة تحليلية في فكر أبي زيد، ص٧٧.

[٤]- إلى الواقع من حيث إن حركة النّصّ ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبناؤه، م.ن.

هو مكي وما هو مدني بلحاظ الواقع»[١].

ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «وقصارى القول؛ فلقد كانت تلك الدعوة المصاغة بشكل مواعظ، أشد ملاءمة لجمهور أصبح متنوعًا، فضلاً عن أنّا نجد في بعض المفردات المستعملة أثرًا للعلاقة الوثيقة بين الظروف التي كان يتخبّط فيها محمّد، وبين صيغة الرسالة التي كان يتلقّاها من الله أن القرآن يستعمِل كثيراً في سور هذه الفترة الثالثة عبارة «أيها الناس»[٢].

ويرى نصر حامد أبو زيد أن هذا النوع من التأثير والتأثر المتبادل بين النص القرآني وبين الواقع مشهود في الآيات المكية والمدنية ويدل على التعاطي المتواصل والمستمر بين الوحي والتأريخ[٣].

يقول نصر حامد أبو زيد: «إن دعوة النبي في مكة نادرًا ما كانت تنتقل من الإنذار إلى الرسالة، ولكن دعوته في المدينة تحوّلت إلى الرسالة بشكل كامل»[٤].

وهذا النص نجد نظيره في كتاب القرآن لبلاشير عند تقسيمه للمكي والمدني؛ إذ يقول بلاشير في هذا الخصوص: «لقد أخذ الوحي يكتسب قيمة إلزامية متزايدة على الدوام، وذلك في الجو الذي يظهر عليه طابع المدينة آنذاك، كما بسبب شخصية محمّد التي بدأت مذ ذاك تهيمن بنفوذ مزدوج»، تشهد السور على ذلك بكثرة عبارة «أطيعوا الله ونبيه»[٥].

ويرى أبو زيد تبعًا لبلاشير[٦] أنّ قصر الآيات وقوة آياتها مع رعاية الفواصل

---

[١]- الوائلي، عامر بن زيد، علاقة المفسرّ بالنص قراءة في منطلقات تأويلية نصر حامد أبو زيد، انظر: مفهوم النص، م.س، ص٧٨.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٠.

[٣]- مفهوم النص، م.س، ص٧٩.

[٤]- م.ن، ص٨٠.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٠.

[٦]- م.ن، ص١٧٢.

يُمثل معيارًا في معرفة الآيات المكية، إذ يذهب أبو زيد في دراسة الآيات والسور وفي تقسيمها إلى «مكية ومدنية» إلى الاعتقاد بأن هذا التقسيم لم يكن مجرد تقسيم مكاني[١]، وإنما هو تقسيم زماني ناظر إلى مرحلتين تاريخيتين في تكوّن الدين الإسلامي والقرآن الكريم.

الملحظ الرابع: موقف نصر حامد أبي زيد من الناسخ والمنسوخ: يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الاختلاف حول تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة يشكّل دليلاً آخر على أهمية السياق وضرورة أخذه بنظر الاعتبار[٢]، ويرى أبو زيد أن إبدال آية مكان آية أخرى، وإبطال حكم بحكم آخر، في إطار ظاهرة النسخ، تمثّل أوضح دليل على وجود التعاطي بين النص والواقع[٣].

كما ذهب أبو زيد إلى ضرورة الاستناد إلى مقولة الناسخ والمنسوخ عندما يقف الفقهاء والمفسرون للقرآن موقف الحيرة أمام حل التناقض الوهمي بين الآيات، وذلك بقوله: «إن هؤلاء العلماء والمفسّرين لم يلتفتوا إلى هذه النقطة البسيطة والواضحة، وهي أن الترتيب الراهن لآيات القرآن الكريم إنما هو ترتيب للتلاوة فقط، ولا يبين السياق الرئيس للآيات، ومن هنا نشأ وهم التناقض، في حين أن العودة إلى السياق التأريخي لأسباب النزول يزيل هذا التناقض الوهمي»[٤].

ونجد نظير هذا الكلام عند بلاشير عند حديثه عن النسخ حيث يقول: «لا شك أن هؤلاء العلماء لم يتجاهلوا ضرورة الاستناد إلى التطور الحاصل في الوحي أثناء رسالة محمّد، ففي حالات عديدة ادخل هؤلاء العلماء نظرية مستوحاة من نقد لعلم تسلسل الأحداث التأريخية، أو بصورة أدق من المبدأ القائل بأنه إذا وجد في آيتين تناقض ما، فإن التلميح الثاني ينسخ التلميح الأول إذا كانت الآية الثانية متأخرة عن الأولى بنزولها. إن هذا التناقض بين النصوص كما نتبين، قد

---

[١]- عبد الحسن، هاشم فلاح، التأريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد عرض ونقد ــ)، ص٤، انظر: مفهوم النص، م.س، ص١٥٩.

[٢]- م.ن، ص١٦٠.

[٣]- الواعظي، أحمد، تأريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد: قراءة نقدية فاحصة، مجلة نصوص معاصرة، انظر: أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، ص١٠٤-١٠٥.

[٤]- مفهوم النص، م.س، ص١١٥.

أدت بالفقيه إلى إدخال قاعدة الناسخ والمنسوخ»[١].

المقصد الخامس: «أثر آراء المستشرق ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند هشام جعيط»

في تعريفه للقرآن الكريم فرّق هشام جعيط بين الوحي والقرآن، حيث يرى «أن القرآن هو نتيجة ومضمون للوحي، وليس الوحي بذاته، وهو ليس إلّا نسخة من الاركتيب[٢] الأصلي الإلهي»[٣]، كما ذهب جعيط إلى «أن أصل كلمة القرآن ترجع إلى معنى التلاوة من أصل «تلا»، أي «أن القرآن يشير إلى ما هو شفوي «يُتلى»، بالرغم من أنه أيضًا كتاب ليس على شكل المكتوب ولا حتى على شكل الوحي المكتمل»[٤].

وهذا الكلام نجد نصه تمامًا في نص بلاشير الذي يقول فيه: «إن السور المنزلة الأولى التي افتتحت دعوة محمّد، تشتمل على الأصل اللغوي لاسم «القرآن»، ففي بعض المقاطع القرآنيّة وردت كلمة (قرآن، بمعنى التلاوة)، ويمكن أن تكون هذه الكلمة مأخوذة عن اللغة السريانية التي يرد فيها لفظ مشابه جدًّا لهذا المعنى، أما بالنسبة لمحمّد وأبناء جيله، فإن الكلمة تعبر أساسًا عن فكرة التبليغ بالقول، وفي وقت قريب عندما ابتدأ الكلام المنزل يثبت بالكتابة والتدوين، أمكن لكلمة «قرآن» أن تأخذ المعنى العام للكتاب المقدس»[٥].

إن وضوح التشابه بين القولين مما لا يحتاج معه إلى مزيد من التوضيح، إذ إن هشام جعيط في كلامه السابق لم يضف أي زيادة على كلام بلاشير الآنف الذِكر.

الملحظ الأوّل: موقف هشام جعيط من الوحي ومصدرية القرآن الكريم: يشير هشام جعيط إلى أن كلمة (الوحي) ذكرت في العديد من آيات القرآن، وتُستخدم

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٨ -١٤٩.

[٢]- الأركتيب: يقصد به اللوح المحفوظ.

[٣]- الوحي والقرآن والنبوة، م.س، ص١٧.

[٤]- م.ن، ص١٧.

[٥]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٢٣.

لوصف ماهية الخطاب القرآني، ويرى ضرورة تمييز عبارة وحي عن عبارات أخرى وردت في القرآن مثل تنزيل ذكر، حكمة، غير أنه ينقد بعض الحوادث المذكورة في السيرة النبويّة والمتعلقة بالوحي مثل: حادثة غار حراء، ويرى بأن الوحي هو:

١. الوحي «ظاهرة وتجربة روحية»: يقول جعيط: «أتت فترة في القرن العشرين تبلورت فيها العلوم الإنسانية، فاعتبر الوحي التكشف ظاهرة فعلية وتجربة دينية لا ريب فيها، هناك رجال دين تلقّوا وحيًا، وهناك كتب موحاة في مكان وبكل شكل من الأشكال، وليس علينا أن نشكك فيما قالوه، أو أن ندخل في مشاكل ميتافيزيقية ولاهوتية، هذا هو الوضع الحالي في التفكير، يبقى أن الوحي ظاهرة دينية فحسب معطاة من التأريخ»[١].

كما أن جعيط لديه بعض الأقوال يتضح من خلالها بأنه لا يريد أن يسلّم بمصدرية القرآن الإلهية، فهو في حيرة وشك من أمره، لذا نراه يكرر دائمًا ثنائية: (سواء كان من الله أو من النبي)[٢]، وقد كرّر جعيط هذا القول وشكك في مصدرية القرآن والوحي الإلهي وذلك بالتفريق بين ما كان وحيًا من الله أو وحيًا من النبيﷺ أسوةً بمن تبعهم من المستشرقين، وبالأخص بلاشير؛ إذ نجد أن هناك تطابقًا وتشابهًا وتأثرًا كبيرًا من قبل هشام جعيط بأقوال وآراء بلاشير، إذ يقول بلاشير في هذا السياق: «كان محمّد مضطربًا مترددًا في قواه، قريبًا إلى اليأس أمام ضخامة رسالته، ثم تلى ذلك مجموعة أشد إيحاء؛ إذ أنها تعد ثلاثًا وعشرين سورة فتوضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد»[٣].

٢. الوحي هو تصورات وخيال وأوهام: إذ يقول جعيط: «ولعل الرفض القرشي هو الذي حدا بالنبي أن يعمق فكره، ويدخل في ذاتهم ليستخرج أقوى صور الخيال الديني»[٤].

---

[١]- في السيرة النبويّة، م.س، ج١، ص١٠٦.

[٢]- فنراه يقول: وسواء أكان القرآن من الله أو من لدنه، سواء كان القرآن كلام الله المنزل على محمّد - كما هو المعتقد الإسلامي، أو كلام النبي معتقدًا أنه موحى به إليه، انظر: م.ن، ص١١٢.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

[٤]- في السيرة النبويّة، م.س، ص٢٢، ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «إن محمّدًا ما يزال تحت وطأة النداء

٣. احتواء الوحي على تناقضات: يقول جعيط في هذا الخصوص: «إن احتواء القرآن على قانون وأخلاق وحتى على تناقضات أكسبه تأثيرًا عظيمًا ومعنى مطلقًا، فالتناقضات موجودة في كل الأديان الكبرى»[١]، وكان قد سبقه بلاشير إلى ذلك بقوله: «حتى ولو بذلنا جهدًا وافرًا لبعث الجو الذي نمت فيه دعوة محمّد، نكتشف تنافرًا، يتعذّر دفعه بين هذا الجو وبين الشكل الذي اتخذه المصحف»[٢].

٤. تأثّر الوحي القرآني بالديانتين المسيحية واليهوديّة: وقد أخذ هشام جعيط اليد العليا، وجمع بين كل هذه الشبهات أي أنه أقر بتأثير الديانتين «المسيحية واليهوديّة على القرآن الكريم» ليصل إلى نظرة شمولية عامة في التأثير:

أ. التأثيرات المسيحية: يقول جعيط: «إن أهم المؤرخين يقرّرون قوة التأثير المسيحي، وهم محقّون في ذلك، والواقع التأريخي حينئذ يشهد على ذلك؛ إذ كانت المسيحية محيطة بمكة من كل الجوانب»، ويضيف: «وأن القرآن كنص من القرن السابع الميلادي ووثيقة من هذه الفترة قد أخذ من موروثها ببراعة فائقة، لكن التأثيرات المسيحية لا تتوقف هنا، فالإحالات على التراث المسيحي من كل حدب وصوب كثيرة جدًا»[٣]، كما ان جعيط قد استشهد بأقوال المستشرقين الذين استمد منهم هذه الفكرة، إذ يقول: «إن أهم المستشرقين يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك»[٤]، ومن بين المستشرقين الذين اعتمد عليهم جعيط كثيرًا في آرائه هو ريجيس بلاشير حيث ذكر في مواطن كثيرة جدًا في كتابه عن التأثيرات المسيحية واليهوديّة على القرآن الكريم وتعاليمه»[٥].

الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم، وتصوره للحساب الأخير»، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٩.

[١]- في السيرة النبويّة، م.س، ج١، ص١٠.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

[٣]- جعيط، هشام، تأريخية الدعوة المحمّدية في مكة، ج٢، ص١٦٣، ١٧٦.

[٤]- م.ن، ص٢٦٣.

[٥]- إذ يقول بلاشير في ذلك: لا شك أن التقاليد اليهوديّة المسيحية تظهر في القصص القرآنيّة عن موسى وإبراهيم وعيسى مصدقة للموضوعات التي كان يعرفها المهتدون الجدد، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٣٦.

ب. التأثيرات اليهوديّة: لم يكتفِ جعيط في مدار التأثيرات على التأثيرات المسيحية، بل توسّع ليدخل اليهوديّة أيضًا، وإن كان يرى كما صرّح بلاشير في أنّ التأثيرات المسيحية أكثر[١]، أما عن كيفية التلقّي لها فيتبع رؤية بلاشير في ذلك، حيث يذهب إلى أن التصور القرآني للجنّة مأخوذ من المسيحية الشعبية المتأثرة بدورها من التصوّرات اليهوديّة لعهد المسيح اليهودي على هذه الأرض[٢].

الملحظ الثاني: موقف هشام جعيط من جمع القرآن الكريم: يورد هشام جعيط في ثلاثيته في السيرة النبويّة «شبهات حول جمع القرآن الكريم» كان قد سبقه إليها عدد من المستشرقين، وعند مقارنة أقواله مع كتب المستشرقين وكلامهم لن نجد فارقًا كبيراً غير اختلاف في الصيغة والتعبير، وبوجه الخصوص لو قارنا تلك الشبهات التي ذكرها حول -عملية جمع القرآن- بحسب تعبيره والظروف التي صاحبتها نجد التطابق والمشابهة الكبيرين حول آراء جعيط وآراء بلاشير في هذا الخصوص. حيث ذهب جعيط إلى القول بتعرّض القرآن الكريم أثناء جمعه للتحريف، وذلك بإضافة أو إسقاط بعض الآيات، فلم تدونها اللجنة التي كُلفت من قبل عثمان بجمع المصحف أو الزيادة والإقحام لبعض الآيات التي لم يذكرها الرسولﷺ على أنها وحي أو انها من القرآن، إذ ان جعيط قد ابتدأ الحديث في بحثه هذا بتساؤل وذلك بقوله: «هل وقعت زيادات في صلب النص القرآني بإقحام كلمات وعبارات لم يذكرها الرسول، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نُسيت، أو لم تسجّل؟»، ومن ثم يجيب قائلاً: «رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة مثل عبارة «وأمرهم شورى بينهم»، لا تنسجم مع نص الآية التي وضعت فيها، ومعروف أن عثمان نفسه انتخب بعملية شورى، ولا نستبعد كذلك أن آيات قرآنية أعيد ذكر بعضها مرتين، خصوصًا وأن في القرآن تكرارًا بسبب صيغته الشفوية الأولى، والقول بأن محمّدًا كان يثري النص القرآني

---

[١]- في السيرة النبويّة، م.س، ج٢، ص١٧٧.

[٢]- م.ن، ج٢، ص١٦٩. وقوله: علماً بأن القرآن إذ أخذ من هذا المعين تجاوزها ليأتي بتركيب جاد وجديده، هذا النص كان قد سبقه إليه أيضًا بلاشير في قوله: «إن القرآن يتدخل في الحياة الفقهية كتدخل التوراة في المجتمع اليهودي، بأشكاله المادية»، انظر: القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ١٦٩ص.

بتعميقه له»[١]، ويقول بلاشير في هذا الخصوص: «وهذا النص الشرعي كان عثمانيًا بكل وضوح، غير أنّ هذا النص القانوني لم يفرض نفسه من دون مقاومة، وكان لهذه المقاومة طابعًا فرديًّا في حياة عثمان، فإن الصحابة الذين بذلوا أنفسهم في خدمة محمّد حتى التضحية بحياتهم مثل ابن مسعود، قد شعروا بالجور؛ إذ تبينوا أن نصوصهم لم تعتمد أساسًا للمصحف الرسمي»[٢].

وبذلك نلاحظ أن التأثر بأقوال وآراء بلاشير وما توصل إليه أثناء بحثه ودراسته لمبحث جمع القرآن الكريم والمصحف العثماني بحسب تعبيره وما آلت إليه عملية الجمع آنذاك كل ذلك كان لهُ حضورًا كبيرًا في الشبهات التي أثارها جعيط في دراساته القرآنيّة، إذ إن آراء بلاشير كانت حاضرة في كتاباتهِ وبقوة.

الملحظ الرابع: موقف هشام جعيط من المكي والمدني: إن هشام جعيط تبعًا لمنهجه التأريخي في دراسة السيرة والاعتماد على القرآن يهتم بمسألة ترتيب النزول، غير أنه يتناسى أو يتغافل جهد علماء المسلمين في ذلك، ويعتمد بالكامل على أعمال المستشرقين، ولا سيما أعمال نولدكه وبلاشير[٣] حيث يقول: «إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورَختهِ، وبأيدينا محاولة أساسية في هذا الشأن، هي محاولة نولدكه وبلاشير»[٤].

وعند التمعّن في كلام وآراء المؤرخ التونسي «هشام جعيط» عن المكي والمدني في القرآن الكريم نجده يتبنى كل ما صرّح به بلاشير في تقسيمه «للمكي والمدني»[٥]، فتبنّى رأيه وصرّح بذلك هو أيضًا؛ إذ يرى أنّ القرآن المكي يحوي بالأساس مضمون

[١]- تأريخية الدعوة المحمّدية في مكة، م.س، ص٢٤٧-٢٤٨.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٥.

[٣]- إذ بعد أن يذكر جعيط ترتيب نولدكه وبلاشير للسور القرآنيّة، يقول: «وإن هذه التورخة للقرآن تعين كثيرًا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة، وكذلك على فهم تطوّر فعاليات الدعوة ذاتها في مكة، وكيف حصل تلقّيها وقبولها، إن الدعوة في مكة متمحورة بالأساس حول النزاع مع الكافرين، حول الجدل، حول الاحتجاج، ومحاولة الإقناع والتخويف»، انظر: في السيرة النبويّة، م.س، ج٢، ص١٩٤.

[٤]- إذ كان سبب اهتمامه بترتيب المصحف حسب النزول هو إثبات تأريخية القرآن وتبعيته للظروف الزمكانية، وإفقاده البعد المعنوي والغيبي، إذ إن المستشرق يريد ترتيب سور القرآن بحسب فهمه الشخصي للأحداث التأريخية، وبحسب منهجه التأريخي المادي الصارم، لا بحسب النزول الحقيقي، وقد رأينا منطق بلاشير آنفًا. م.ن، ج٣، ص١٣٥.

[٥]- م.ن، ج٢، ص١٨٥.

الدعوة ذاتها، والأفكار التي امتلأت بها في مراحلها المتعدّدة، كما أنه أقل انغماسًا من القرآن المدني في الأحداث التأريخية[١].

وقد برَّرَ جعيط عند حديثه عن سبب اعتماده على تقسيم نولدكه وبلاشير في تقسيمهم للمكي والمدني وعدم اعتماده على ما قام به العلماء المسلمون والمتخصصون في الدراسات القرآنيّة في تفكيك المكي والمدني وبحسب قوله: «كثرة الخلاف الموجود في هذا التراث وتنوّع الآراء وتضاربها؛ مما يصعب الحصول على رأي مطمئن»[٢].

ومن الطريف في الأمر أن جعيط نفسه كان قد اعترض على بلاشير[٣] في الرأي الذي ذهب إليه في أن: «الفترة القرآنيّة الأولى لا تنطوي على فكرة التوحيد، ولا على أي شيء يعبر عن نزاع مع قريش» ويناقش جعيط رأي بلاشير عندها يذكر شواهد من سور القرآن المكي للفترة الأولى تدل على التوحيد وعلى نزاع قريش لينتهي إلى القول بعدها: «فرأي بلاشير ليس صحيحًا تمامًا»[٤].

ويقول كذلك جعيط في هذا الخصوص: «توجد نزعة في الاستشراق عامة ترى أن أفكارًا أساسية في القرآن لم تنبلج إلّا شيئًا فشيئًا، وكأنّ الظروف أملتها، أو أنّ النبي لم يتفطن إليها من قبل كالتوحيد مثلاً، ورأيي أن القرآن لم يكشف إلّا على مراحل عن المحتويات الأساسية للدعوة، فثمة إستراتيجية للكشف عن المعنى كما إستراتيجية للتنزيل عابه عليها الكافرون»[٥].

---

[١]- شعباني، عمر، الوحي والنبوة في الفكر الحداثي - هشام جعيط أنموذجًا، ص٢٧.

[٢]- ومما يثير الاستغراب أن هذه المشكلة موجودة أيضًا في أعمال المستشرقين أنفسهم، إذ إن نولدكه نفسه بعدما يستبعد الروايات في تقسيم المكي والمدني، ويقدّم لنفسه طريقة تعتمد على الحدس والنظر، يقول: «لكن هذه المعلومات ما زالت تتضمن بالطبع ثغرات تدعو إلى مزيد من التفكير فالبعض يبقى غير مؤكّد تمامًا، وبالتالي لم تحصد من هذه المتابعة سوى الشك وعدم الاطمئنان، وقد أشار إلى هذه الفجوة نولدكه نفسه إذ يقول: «إذا ما تأملنا المسلمين في الاتكال فقط أو إلى حد بعيد، على ما نقله إلينا المعلمون القدامى، فلن نصل إلّا نادرًا إلى نتيجة راسخة، وسيكون حظّنا بالوصول إلى نتيجة صحيحة أقل من هذا»»، انظر: نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص٥٨.

[٣]- العلمانية المفتوحة -قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط-، م.س، ص١٦٩.

[٤]- في السيرة النبويّة، م.س، ج٢، ص١٩٤-١٩٥.

[٥]- م.ن، ص١٨٢.

ورغم قوله هذا، ولكنه ناقض نفسه ولم يلتزم به، ويذهب مذاهب المستشرقين في تقسيمهم المكي والمدني، إذ يقول في موضع آخر من كتابه: «على أنا نجد فيها عناصر مكية أو آيات تستبعد أمورًا وقعت من قبل في مكة، كما نجد آيات مدنية في صلب السور المكية، وهذا شيء تفطّن إليه علماء المسلمين القدامى»[١].

ومن أجل فهم الدعوة في بداياتها من خلال القرآن المكي، اتّبع جعيط تقسيم بلاشير للسور المكية ليستنبط مضمون الدعوة المكية من القرآن المكي -بحسب تعبيره- إذ يفصل هشام جعيط بين الفترة المكية والفترة المدنية، لتكون الفترة المكية خالية من أي نشاط سياسي بخلاف الفترة المدنية.

ويقول بلاشير فيما يتعلق بالفترة المكية: «كما لا إشكال بأن الفترة المكية لم تشهد حراكًا سياسيًا من قبل النبي»[٢]، وذهب جعيط إلى: «أن القرآن المكي يحوي بالأساس مضمون الدعوة، والأفكار التي امتلأت بها في مراحلها المتعدّدة، والدعوة كانت على نحو التدرّج من دعوة حذرة، إلى انتشار هذه الدعوة إلى الإعلان عنها، وهذا ما يسميه بإستراتيجية المراحل»[٣].

وتأثر جعيط كثيراً بأقوال بلاشير[٤] في تقسيمه المدني، ونلاحظ هذا التأثّر واضحًا عند حديثه عن مضامين ومحاور الموضوعات للقسم المدني وعمل الرسول في المدينة وذلك بقوله: «أن رسول الله مارس سلطة سياسية في المدينة المنورة، وكانت هذه الفترة سياسية بامتياز»، وقد اعتمد النبي على وجود قاعدة إنسانية هي الأمة،

---

[١]- في السيرة النبويّة، م.س، ج٢، ص١٨٣.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧١.

[٣]- جعيط، هشام، م.س، ج٢، ص٢١٦.

[٤]- ويقول بلاشير عند حديثه عن خصائص ومميزات القسم المدني ومعايير السور المدنية أثناء تقسيمه لها، ومن ذلك تحدّث عن دور النبي وعمله الذي تحوّل من منذر إلى زعيم ثيوقراطي، لقد أخذ الوحي يكتسب قيمة إلزامية متزأيدة على الدوام، وذلك في الجو الذي يظهر عليه طابع المدينة آنذاك، كما بسبب شخصية محمّد التي بدأت مذ ذاك تهيمن بنفوذ مزدوج: نفوذ النبي، ونفوذ الزعيم الثيوقراطي، تشهد السور على ذلك بكثرة عبارة «أطيعوا الله ونبيه»، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧١.

وعلى وسائل الحرب والسياسة، وأن رسول الله تحوّل إلى رجل سياسي عقلاني بشكل خارق»[١].

وفي نهاية بحثه وحديثه عن تقسيم المكي والمدني، وبعد مدحه لأعمال نولدكه وبلاشير وما توصّلوا إليه من التورخة للمكي والمدني ينتهي بالقول: «إنّ هذه التورخة للقرآن تعين كثيراً على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة وكذلك على فهم تطوّر فعاليات الدعوة ذاتها في مكة، وكيف حصل تلقّيها وقبولها»[٢].

الملحظ السادس: موقف هشام جعيط من دعوى تحريف القرآن الكريم: تطرق هشام جعيط لمسألة تحريف القرآن بشكل عرَضي وهامشي، حيث إنه يرى أن بعض التحريف قد وقع في القرآن؛ إذ يقول:»رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)، حيث يرى أن آية الشورى لا تنسجم مع سياق الآية التي وضعت فيها، وكذلك إعادة بعض الآيات وحصول تكرار فيها[٣].

أمّا بخصوص حذف شيء من القرآن بدواعٍ سياسية، فينفيه جعيط وينسبه إلى الشيعة فقط، ويقول: «إننا نستبعد تمامًا أن حذف من النص شيء ما يخص مستقبل الأمة لمقاصد سياسية كما ادعاه البعض من الشيعة»[٤].

وهذا الكلام من هشام جعيط لم نلحظ فيه شيئًا من الأمانة العلمية والموضوعية؛ إذ إن الأمانة العلمية كانت تقتضي أن يشير جعيط إلى أن طائفة كبيرة من علماء الشيعة نفت وبشكل قاطع وقوع التحريف في القرآن الكريم جملة وتفصيلاً، لا أن يُنسب التحريف إلى بعض الشيعة، هكذا ودون أن يعلق بعدها بشيء.

ولكن هذا هو ديدن من يثير الشبهات والتشكيك، فما قاله جعيط كان ترديدًا لِما

---

[١]- في السيرة النبويّة، م.س، ج٢، ص١٧٢.

[٢]- م.ن، ج٢، ص١٩٤.

[٣]- م.ن، ص٢٢٢.

[٤]- م.ن، ص٢٣٢.

نطق به المستشرقين من قبله، وأن دعوى وقوع التحريف في القرآن عند الشيعة كان قد سبقه إليها بلاشير، وذلك في قوله: «وقد استغلّ الشيعة والخوارج هذه المعارضة لغاياتهم الخاصة وأخذت فرضية التحريف والإفساد وحتى الحذف تظهر شيئًا فشيئًا وتبحث لنفسها عن الحجج، ولقد تأتّى للميول الناتجة عن هذه المعارضات أن تتّخذ وجهًا غريبًا، وظهر النقد الذي صاغه الشيعة في مقابل مصحف عثمان، وعلى كل حال فإن الانتقادات الشيعية للمصحف، ليست عقدية لكنها من وحي التطلّعات السياسية الرامية إلى تقديم العلويين وحقهم الشرعي بالخلافة»[١].

المطلب الثاني: نقد ومناقشة آراء الحداثيين العرب المتأثرين بالمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراساتهم القرآنيّة

نقدّم في هذا المطلب دراسة نقدية لتلك المزاعم والشبهات التي أثارها بلاشير ومن سار على أثره من الحداثيين، كما ويحاول البحث أن يرّد على أغلب تلك الشبهات والأباطيل والمزاعم التي أثاروها، وبذلك سيكون «النقد والرَد» -إن شاء الله تعالى- في هذا المطلب ردًا ونقدًا مزدوجًا لكل من «بلاشير» وكل من تأثر به ونقل عنه من الحداثيين.

تكمن أهمية البحث في تأريخ القرآن وعلومه - من وجهة نظر الحداثيين في أن هذه المباحث بمجموعها تمثّل «إطارًا من المعطيات والخلفيات التكوينية المتّصلة بتشكّل النص القرآني»، ومن هذا المنطلق والأساس والأهمية، ركّز الحداثيون جهدهم على هذه المباحث، وركزوا في البحث فيها، ولن يخوض البحث في تفاصيل رؤيتهم لهذه المباحث، لكون البحث قد ذكر ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث، وبذلك سيتناول البحث الآراء التي طرحها الحداثيون حول القرآن الكريم التي لحظ فيها أثرًا كبيرًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، فضلاً عن أنّنا سبق أن أشرنا إليها

---

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٦.

في المطلب الأول من هذا المبحث، إذ سنلحق تلك الدراسة من المطلب السابق بتعقيب تقويمي نقدي للرد لكل مسألة من مسائل البحث في هذا المطلب بعونه تعالى.

المقصد الأوّل: الوحي ومصدرية القرآن الكريم، الملحظ الأول: الوحي في المنظور الإسلامي

أوّلًا: الوحي في اللغة والإصطلاح: الوحي لغةً: الوحي لفظ عربي أصيل اختلف علماء اللغة العربيّة في بيان أصله، ويمكن القول: إنَّه يتردّد بين معنيين هما: الخفاء والسرعة، فقد ورد في لسان العرب: «أصل الوحي في اللغة كلها: إعلامٌ في خفاء»[١].

أما الوحي اصطلاحًا:فقد تناول القرآن الكريم مفهوم الوحي بكثرة، وتحدّث عن طبيعته، وبينّ أنواعه وأشار لمصدره ثم فصَّل في المتلقّين له[٢].

وعُرّف الوحي: بأنَّه «فكرة يُدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح، بأنها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية، وشعور واضح بالطريقة التي تمّ فيها الإلقاء مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية؛ ولذا تسمى بالوحي»[٣].

وتميز الوحي المحمّدي بجمعه لكل صور الوحي للأنبياء، واحتلّ الصدارة «كمًا ومرتبة وأفضلية» بخصائصه وأشكاله، والأكثر من هذا أنَّ ذِكْر القرآن الكريم لأي وحي إلى الأنبياء الآخرين يرد دائمًا إما مدخلاً للوحي المحمّدي أو خاتمة للدلالة عليه[٤].

الملحظ الثاني: شبهات بلاشير والحداثيين حول الوحي: بعد ظهور الاستشراق بدأ التشكيك من قِبَل بعض المستشرقين حول القرآن الكريم، وظهرت تفسيرات جديدة للوحي القرآني معتمدةِ على المفهوم الغربي المادي، وذهب المستشرقون

---

[١]- ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم المصري، لسان العرب، ص٣٢٠.

[٢]- الأعرجي، ستار، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ص٢١

[٣]- الحكيم، محمّد باقر، علوم القرآن، ص١٥١.

[٤]- الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، م.س، ص١٢٣.

مذاهب شتّى في تفسير الوحي إلاّ أن الغالبية منهم أنكروا الوحي القرآني والنبوة، وأثاروا الشبهات حولها، وذكر بلاشير في كتابه القرآن جملة من الشبهات التي تلقّفها من بعده الحداثيون العرب وردّدوها ونقلوها في كتبهم. ويمكن أن نشير إلى هذه الشبهات على الشكل الآتي:

أوّلًا: الوحي تجربة دينية: اعتبر بلاشير أن الوحي تجربة وذلك بقوله: «وفي الآن نفسه، تفهم لحاجة العودة إلى أصل موضوعي مستوحى من تجربة نبي المسلمين نفسها»[١].

واعتبر الجابري «أن الوحي المنزل على نبينا الأكرمﷺ هو بمثابة التجربة الروحية التي تطرأ على كل من سبقه من الأنبياء، وهذه التجربة شأنها شأن كل التجارب المادية والبشرية الأخرى، وأن صاحبها مجبور -بحسب تعبيره- أن يبلغها بلسانه إلى الناس كرسالة تدعوهم إلى تشخيص تلك التجربة الروحية»[٢]، أما محمّد أركون فإنه ذهب إلى نفي معياريّة الوحي، فهو ينظر إلى النبي نظرة أنثروبولوجية، ويعمل على تحليل شخصيات الأنبياء من خلال استعمال مفاهيم من قبيل الرجال العظام والأبطال الحضاريين[٣]، أمّا نصر حامد أبو زيد، فإنه فرّق بين الكلام الإلهي والوحي الإلهي وذلك بقوله: «إن جميع الأشخاص يتمتّعون بقابلية النبوّة والتعرّض ليكونوا مخاطبين بالكلام الإلهي؛ لأن دائرة الكلام الإلهي أوسع وأعم من الوحي الإلهي[٤]، ويعتبر هشام جعيط الوحي: «ظاهرة وتجربة روحية»، حيث يقول: «فاعتُبر الوحي التكشف ظاهرة فعلية وتجربة دينية لا ريب فيها، هناك رجال دين تلقوا وحيًا، وهناك كتب موحاة في كل مكان وبكل شكل من الأشكال»[٥].

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٦٢.

[٢]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص١٢٠.

[٣]- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين الفكر الإسلامي المعاصر؟، م.س، ص٩٢-٩٣.

[٤]- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، م.س، ص٢٠٦.

[٥]- في السيرة النبويّة، م.س، ج١، ص١٠٦.

يُردّ عليه:

١. ان اعتبار الوحي تجربة روحية ليست شيئًا بديعًا جاء به بلاشير أو من تبعه من الحداثيين، إنما هي شبهة سَبَقَ وأن طُرحت في العصور السابقة مثل هذه الشبهات والمزاعم والافتراءات بشكل من الأشكال أيضًا، غاية ما هنالك أنها كانت تُطرح سابقًا في إطار علمي في ظاهره، فقد نسب عرب الجاهلية ما سمعوه من القرآن الكريم وعلى لسان النبي الأكرمﷺ في الفصاحة والبلاغة إلى التجربة الشعرية والقريحة البديعة للنبي وقالوا إنه شاعر، وقد ردّ الله عز وجل عليهم بأن القرآن أسمى وأرفع من أن يكون نِتاج قريحة شعريةٍ، أو أن يكون مقام النبي على مستوى مقام الشاعر[١]؛ إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ**﴾ (الحاقة: ٤١) وقال عز من قال: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ**﴾ (يس: ٦٩)

٢. إن القول بالتساوي بين التجربة الوحيانية للأنبياء والتجربة الروحية الإنسانية أو التجربة العرفانية ليس أمرًا بديعًا قال به الجابري ومحمّد اركون وأبو زيد وهشام جعيط وغيرهم من الحداثيين، فهي واحدة من بين النظريات التي تبنّوها واختاروها في تقديم مقاربة للوحي، كما إن نظرية التجربة الدينية حول الوحي هي النظرية الغالبة بين المتكلّمين المسيحيين[٢]، ونتيجة لاتباع هؤلاء الحداثيين وتأثّرهم بآراء المستشرقين، فإنهم راحوا يردّدون تلك النظريات محاولين تطبيقها على القرآن الكريم دون التفكير بالعواقب والنتائج التي تؤدي إليها مثل هذه الفرضيات على القرآن الكريم[٣]، فالفرق بين النبي والعارف هو أنّ الرجل الباطني العارف عندما يتّحد بالتجربة لا يروم العودة إلى الحياة في هذا العالم، أي إنه لن يكون في عودته من تلك التجربة بفائدة أو النفع الكبير لمن حوله ولجميع البشر، في حين أن عودة

[١]- الكوراني، علي، تدوين القرآن، ص٢٣٨.

[٢]- مجموعة باحثين، علوم القرآن في الإبسمتية المعاصرة مقابلة تفكيكية نقدية، ص٤٧.

[٣]- م.ن، ص٤٨.

النبي تحمل معها الكثير من الإبداع والثمر[١].

ومن هنا فعندما يتم النظر إلى الوحي بوصفه تجربة دينية أو تجربة عرفانيّة، فمن الواضح أنه لا يمكن نقلها إلى الغير، فالحالات الباطنية أشبه بالحالات العاطفيّة منها إلى الحالات الذهنيّة والفكريّة؛ إذ إن التفسير الذي يقدّمه العارف أو النبي عن محتوى وعيه الذاتي الديني قد يمكن بيانه ونقله إلى الآخرين عبر الكلمات والعبارات، إلّا أن نفس المحتوى لا يقبل النقل[٢].

٣. ذهب بلاشير ومن تبعه من الحداثيين وبدلاً من تصريحهم بعدم إلهية الوحي القرآني، ولكنهم سعوا إلى الالتفاف حول ذلك من خلال تحديد مستويات مختلفة للوحي وأخذهم البعد المتعالي له بنظر الاعتبار، وفي الوقت نفسه لا يمكن اعتبار هذا الالتفاف منهم بمعنى اعتباره إلهية الوحي[٣]؛ إذ إن المستوى المتعالي منه -من وجهة نظر بلاشير ومن تَبِعَ رأيهُ من الحداثيين- ليس بمتناول أحد حتى ولو كان نبيًا، وبالتالي فإن الذي يقع بمتناول عامة الناس ليس هو البعد الإلهي المتعالي من الوحي[٤].

٤. ذهب بلاشير ومن تبعه من الحداثيين إلى نفي القيمة المعرفية والمعيارية للوحي، إذ طبقًا لتحليل أركون الذي عد الوحي ظاهرةً تأريخية تفتقر إلى القيمة المعرفية، كما قام بخفض منزلة النبي إلى مستوى الأبطال التأريخيين، «أي إن تحليل شخصية «النبي» من زاوية المفاهيم الإنثروبولوجية، من قبيل البطل التأريخي -بحسب ما ذهب إليه أركون- يؤدي إلى خفض النبي الإلهي إلى مستوى الشخصية التأريخية الفاقدة للرسالة الإلهية، وتفهم على أنها مجرد ظاهرة مؤثرة على الحياة البشرية، بغض النظر عما إذا كان وراء هذا التأثير حقيقة

---

[١]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ص١٦٧.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن منشورات دار الزهراء، ص٢٣٩-٢٥٩.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٦٥.

[٤]- وإلى نفس هذا الرأي ذهب محمّد أركون، انظر: قراش، محمّد، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية، ص٣٢٩.

أم لا: إذ يمكن للأمر الوهمي أن يؤثر في المجتمع أيضًا»[١].

ويُضاف إلى هذا الإشكال، بأن رؤية أركون هذه لا تقتصر على عدم الانسجام مع عقيدة المسلمين فقط، بل لا تنسجم مع عقيدة جميع المؤمنين بالأديان الإلهية السابقة الظهور قبل مجيء الدين الإسلامي أيضًا، فإن الأنبياء -من وجهة نظر جميع المؤمنين- كانت لهم رسالة إلهية، وإنهم قد بعثوا جميعًا من قبل الله لهداية البشر[٢].

٥. ذهب أركون ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط تبعًا لبلاشير إلى القول بأن الوحي لا يختص بالأديان الإلهية، ويشمل البوذية والكونفوشيوسية وجميع المصلحين الكبار والمؤثرين في البشرية أيضًا، وعلى هذا الأساس فإنهم من خلال نظريتهم السوية إلى الأديان الإلهية والأديان البشرية من قبيل: البوذية والهندوسية حيث عدوا القرآن نظيراً لنصوص مثل النصوص البوذية والهندوسية، في الوقت ذاته أننا إذا رجعنا ودرسنا هاتين الديانتين وحقيقة ما فيهما من تعاليم وطقوس (وبغض النظر عن صحّتها أو بطلانها)، سنجدهما -على أفضل الأحوال- مدرستين أخلاقيتين، لم يدعِ أصحابهما الوحي والنبوة، ولم يكتسبا صفة القداسة إلاّ من قِبَل أتباعهما في مرحلة متأخرة[٣]، كما أن هذا الاعتقاد يتناقض مع العقيدة الإسلاميّة القائمة على خاتمية النبوّة، إذ إننا لو سلمنا جدلاً بما ادعاه بلاشير ومن تبعه وتأثّر برأيه من الحداثيين بكون الوحي القرآني تجربة روحية شأنها شأن التجارب الروحية التي تطرأ على الديانات الوضعية من البوذية والكونفوشيوسية، فإن نِتاج ومحصلة مثل هذا القول هو تسوية الوحي القرآني مع كل التجارب البشرية ونفي مصدرية الوحي الإلهية، ومن هنا فإن معتقدهم في مساواة الوحي بالتجارب البشرية لا يتعارض مع مجرد معتقد إسلامي واحد فقط، بل يُعارض البراهين النظرية والعلمية لِمفهوم الخاتمية أيضًا، إذ إنها حينئذ تكون شأنها شأن أي تجربة بشرية أو ديانة وضعية، وتكون عُرضة للتغير والتحريف والتبديل من قبل أتباعها، ولا يكون النبي حينها

---

[١]- عباس، فضل حسن، نقد مطاعن ورد شبهات، ص٤٣.

[٢]- م.ن، ص٤٨.

[٣]- م.ن، ص٤٩.

مكلّفًا بالتكليف ولا يكون له ذلك المقام ذي التوجيه الإلهي، وهذا كله يتنافى مع عالمية وشمولية الإسلام، ويتنافى مع إعجاز القرآن الكريم وتعاليمه المحفوظة من كل تحريف أو تغير أو منقصة بالحِفظ الإلهي[١].

٦. نحن لا ننكر أن تكون لبعض الأشخاص -من أمثال: العُرفاء والشعراء- تجارب باطنية (وبغض النظر عن صحتها أو بطلانها)، ولا ننكر أنهم قد حصلوا على لحظات ناشئة من مواجهة الحقيقة (كالمتصوّفة والعُرفاء)، بيد أن الوحي ليس من قبيل هذا النوع من التجارب الشعرية والصوفية، فإن تجربة العارف أو الشاعر تجربة مبتورة وعابرة في حين أن النبي يعيش حالة متصلة ودائمة، يُضاف إلى ذلك أن الشاعر والصوفي حين القيام بعمل يحصل على تجربة بشكل عَرَضِي، أما النّبي فيذهب إلى لقاء الله ويحمل منه رسالة ليوصلها إلى الناس وليبينّها إليهم ويهديهم إلى الحقيقة من خلالها[٢].

٧. إننا حين نعتبر الوحي الإلهي تجربة شأنها شأن التجارب الأخرى، فإن هذا يمثّل حكمًا غير مبرّر؛ لأننا بذلك نعمل على تسرية الحدود والشرائط العلمية الحاكمة في مدى موثوقيتنا في حقل العلوم البشرية إلى حقل معرفة الوحي التشريعي للأنبياء الذي له ماهية وقدسية تفوق حدود تلك الشرائط العلمية التي تحدد موثوقيتنا في مصداقية نتائج تلك العلوم أو مدى بقائها واستمرارها، فإن للوحي الإلهي الماهية والقدسية التي لا يمكن لمحدودية التجارب العلمية الإحاطة بها أبدًا، وبعبارةٍ أخرى: إننا نعرف الوحي من خلال آثاره، وهذه الآثار تُعبرّ عن هذا المعنى كما أنّ ظاهرة الوحي لا تدخل في مدار وأفق العلوم العامة للبشر، ولا يقبل قوانينها[٣]، إذ إن الوحي بحسب المفهوم الذي يصوّره القرآن الكريم بهذه الهيئة (لفظه ومعناه) من الله، ليس للنبي إلّا دور الُمتلقي والمُرشد والُمبلغ، ومن هنا لا يمكن للقوى البشرية أن تترك تأثيرها على الوحي، وإلا لما وصل خطاب الله الحقيقي إلى الناس، وبالتالي سيكون الهدف من الوحي عبثًا ولغوًا[٤].

---

[١]- الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل، ج١، ص١٨.

[٢]- م.ن، ج١، ص١٩.

[٣]- مجموعة باحثين، علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة مقاربة تفكيكية نقدية، ج١، ص١٢٤.

[٤]- م.ن، ص١٢٨.

٨. كما أننا لو اعتبرنا الوحي شأنه شأن التجارب العلمية، والنبي شأنه شأن العلماء، فإن هذا المدعى ضعيف جدًّا؛ إذ لا يمكن للنوابغ أن يخبروا عن المستقبل بضرس قاطع أبدًا، وإن أخبروا عنه فإنهم يقرنون إخبارهم بعبارات من قبيل: ربما أو يبدو أو نحتمل وما إلى ذلك من عبارات الشك والتردد. في حين أنّ الأنبياء -عليهم السلام- يُخبرون عن مستقبل أُمتهم بشكل قاطع لا يقبل الشك والتردّد كما في قوله تعالى حكاية عن نبيه صالح: ﴿**تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ**﴾ (هود: ٦٥)، إذ لا يمكن لأي نابغة أن يُخبر بهذه الصيغة القاطعة عن جماعة وعلى هذا النحو الذي يبيّن فيه حتى الوقت والمدة الزمنية الدقيقة، وكذلك بالنسبة إلى إخبار النبي الأكرمﷺ عن انتصار الروم في فترة قريبة.

وعلى كل حال فإن الوحي من وجهة نظر القرآن الكريم طريق خاص لإلقاء الخطاب الإلهي إلى الأنبياء، حيث يكون اللفظ والمعنى كلاهما من قبل الله سبحانه وتعالى[١].

ثانيًا: شبهة الوحي النفسي: ذهب كلٌّ من الجابري ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط تبعًا لرأي بلاشير إلى القول بالوحي النفسي، وذلك من خلال تعريفهم للوحي، حيث أوّلوا الوحي على أنه فيض من خاطر النبي الأكرمﷺ، أو هو انطباعٌ لإلهامه، أي أنه ناتج عن تأملاته الشخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية، إذ أن الوحي إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًا نازلًا عليه من السماء دون وساطة[٢].

ويرد عليه:

إن الإلهام قد يكون حصيلة الإلقاءات والوساوس الشيطانية، أما الوحي الإلهي فهو -بالالتفات إلى مبادئه المستدَلَّة- مَصُونٌ من تدخّل الشياطين والظنون والأوهام الباطلة، وإنّ الله قد تكفّل بجميع الضمانات اللازمة والضرورية لحفظه، وعليه فإنه

[١]- الماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص١٦٧.

[٢]- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي، م.س، ص٢٧.

بالالتفات إلى الاختلافات بين الوحي والإلهام والمكاشفة العرفانية وإلى كون معاني وألفاظ القرآن من الله سبحانه وتعالى لا يمكن للوحي أن يكون أمرًا تجريبيًا وبلا واسطة ومفتوحًا بابه على الجميع[١].

وبعبارة أخرى: إن من بين خصائص الأنبياء -عليهم السلام- التي تميّزهم من سائر المصلحين والمفكّرين والمنظّرين في حقل الاجتماع، أنهم يحصلون على تعاليمهم وبرامجهم من عالم الغيب وما وراء الطبيعة، وأن أوامرهم ليست وليدة أفكارهم، وأذهانهم، بل إن كل ما يقولونه صادر من جهة عُليا، حيث تنزل على قلوبهم[٢].

ويمكن القول إن الأساس المشترك بين هؤلاء الحداثيين وبلاشير أو غيره من المستشرقين والذي دعاهم إلى القول بالوحي النفسي هو منطلقاتهم المادية التي تنكر الحقائق المتعالية وما وراء الطبيعة، وعبرَّ العلاّمة الطباطبائي لِمِثل ذلك بقوله: «وما ذكره هؤلاء هو في الحقيقة تطور جديد فيما كان يذكره آخرون فقد كانوا يفسرون جميع الحقائق المأثورة في الدين بالمادة، ففسّروا البيانات الدينية بما أخرجوها عن مقاصدها البينة الواضحة، وطبقوها على حقائق مادية ينالها الحس وتصدقها التجربة مع أنها ليست بمقصودة، ولا البيانات اللفظية تنطبق على شيء منها»[٣].

كما إن الدلائل التأريخية تناقض نظرية الوحي النفسي، لأسباب عدة، ومن أهم هذه الأسباب أن المقدمات التي بنى عليها بلاشير والحداثيون في نظريتهم هذه تستند إلى قضايا ليس لها مصدر تأريخي مُعتمد ومُعتبر، فبعضها آراء متخيّلة، وبعضها دعاوى باطلة، وغير ذلك، وإذا بطلت المقدمات بطلت النتائج لها[٤].

أمّا من ناحية الجانب العقلي، فإنَّ بلاشير ومن اتّبع آراءه من الحداثيين قدموا لهذه الشبهة ما مضمونه أن النبي يمتاز بالذكاء والفطنة وعلى أساس قولهم هذا فلا يمكن

---

[١]- انظر: رضا، محمّد رشيد، الوحي المحمّدي، ص١١٩.

[٢]- انظر: م.ن، ص١٥١.

[٣]- محمّد حسين، تفسير الميزان، م.س، ص١٧٨.

[٤]- ومن تلك الأمثلة: قصة لقاء الراهب بحيرا مع النبي محمّد صلى الله عليه وآله، أو أن النبي كان قد سمع من نصارى الشام خبر أن الروم سيغلبون الفرس بعد بضع سنين، وهذا مردود بدلائل التأريخ والعقل إذ أخبرنا التأريخ أن دولة الروم كانت مختلّة، ولا أحد كان يتوقّع أن تعود لها الكرّة وتنتصر على الفرس، انظر: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ص٢٩.

عقلاً - إذا كان الوحي من نفسه أن يجزم بأن الغلب سيعود للروم على الفرس في بضع الحالة التي كان عليها الروم سنين قليلة.

كما أن نظرية الوحي النفسي تفرض أن إعلان النبوة والنتيجة يأتي بعد مرحلة طويلة من المعاناة والتفكير، وصولاً لمرحلة تكاملية عقلية ونفسيّة، وهذا يلزم منه أن ينطلق النبي منذ اللحظة الأولى لإعلان دعوته إلى طرح مفاهيمه ونظرياته عن جميع مفاصل الحياة، في حين أثبتت لنا كُتب التأريخ والسنة النبويّة أن أسلوب الدعوة بدأ بالتخفّي والسرية[١].

ثالثًا: دعوى تأثر الوحي القرآني بكتب الديانتين (اليهوديّة والمسيحية): يقول بلاشير في هذا الخصوص: «كانوا وقتئذ في الأوساط الكنسية، يتصوّرون دعوة محمّد عملَ منشقٍّ يدّعي بأنه ملهم من الله، بينما كان في الواقع قد تلقّى تعاليمه من راهب خارج عن العقيدة القويمة»[٢]، وإلى الرأي نفسه ذهب محمّد أركون، حيث يؤكد أركون على الوجود التوراتي الإنجيلي في القرآن الكريم، حيث يقول: «هذه المدة الطويلة جدًّا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن»[٣]، ونجد الجابري قد استخدم نفس المصطلح الذي عبر عنه بلاشير إلى دعوة الرسول الأكرم إلى الإسلام والتوحيد بـ«التبشير»، «النبي المبشر»، «الدعوة التبشيرية» بقوله: «إن المسألة لم تكن مجرد تبشير بـ«الأمي» الذي اسمه «أحمد» أو «محمّد»، بل إنّ المسألة كانت تتعلّق، في الواقع، بوجود تيار ديني توحيدي»[٤]، يقول هشام جعيط في هذا الخصوص: «إن أهم المؤرّخين يقرّرون قوة التأثير المسيحي، وهم محقّون في ذلك، والواقع التأريخي حينئذ يشهد على ذلك؛ إذ كانت المسيحية محيطة بمكة من كل الجوانب»[٥].

---

[١]- مباحث في علوم القرآن، م.س، ص٣٦.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

[٣]- القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، م.س، ص٣٨.

[٤]- مجموعة مؤلفين، محمّد عابد الجابري دراسة النظريات، ص٥٩.

[٥]- الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، م.س، ص٣٩.

ويرد عليه

لقد قام هؤلاء الحداثيون بنقل ما وجدوه من تلك الآراء التي تأثروا بها أيمّا تأثّر في كتاب بلاشير من أن القرآن الكريم كان قد تأثّر ونقل من كتب الديانات الأخرى، ومن ثم قاموا بإسقاطها على القرآن، في حين أن هناك بونًا شاسعًا وكبيراً بين القرآن الكريم والكُتب المقدسة للديانات السماوية السابقة للإسلام، وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الاختلافات:

١. خِلافًا للقرآن الكريم -الذي هو وحي الله إلى النبي الأكرمﷺ، وهو الكلام الإلهي على ما مر تفصيله فيما سبق- فإنه لا شيء من مختلف أجزاء العهدين يُعد كلامًا إلهيًّا[١]، إن الكتاب المقدس يشتمل على العهد القديم والعهد الجديد، ويتألّف العهد القديم من ثلاثة أقسام وهي التوراة (شرح وبيان كيفية الخلق والعالم والإنسان)، والنبويم (كتاب الأنبياء)، والكتوبيم الرسائل والكتب[٢].

٢. تثبت الدراسات أن التوراة الراهنة لا تعود إلى حقبة زمنيّة واحدة أو مؤلف واحد، وأن أسفاره قد كُتبت عبر التأريخ وفي أزمنة مختلفة؛ إذ إن التوراة الأم قد ضاعت في الفتن والحروب الأولى في فلسطين، والأناشيد والترانيم وكتب الأنبياء ليست لأولئك الذين ينسبها اليهود إليهم، إذ إن العهدين ليسا كلامًا إلهيًا، بل وليسا حتى كلامًا نبويًا، بل هما مجرد كتابات التلاميذ أو غيرهم حول سيرة الأنبياء أو حتى سيرة بعض المبشرين[٣].

٣. ذهب علي حرب إلى اعتبار قياس القرآن إلى العهدين قياسًا مع الفارق؛ ويذهب إلى الاعتقاد بأن أركون عند مقارنته بين القرآن وسائر الكتب الدينية، يتجاهل الامتيازات التي يتمتّع بها القرآن عليها؛ وإنّ هذا الاختلاف لا يكمن في الناحية الاعتقادية، وإنما يكمن في الغلبة الدلالية والتأويلية، أي إنَّ الموقف العام للقرآن

---

[١]- غولي، قرة، الشيخ كاظم، آراء محمّد أركون في ميزان النقد والتخطيط، ص١٤٩.

[٢]- العكيلي، سعيد، مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، ص٤٩.

[٣]- الماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص١٦٩.

الكريم تجاه الديانتين اليهوديّة والمسيحية هو موقف المصدّق لهما، فقد صدّق القرآن الكريم المصدر الإلهي لهاتين الديانتين، ولكنه في الوقت نفسه جاء حاكمًا على ما فيهما من ضلالات، وهذه الرقابة كانت شاملة ودقيقة، وفي الحقيقة فالنبي الأكرمﷺ لم يأخذ منهم شيئًا، بل تلقّى كل ذلك عن الوحي الإلهي الذي جاء مصداقًا لما سبقه من الوحي ومهيمنًا عليه[١].

المقصد الثاني: المكيّ والمدني: تعتبر مسألة المكي والمدني من الموضوعات البالغة في الأهمية في تأريخ القرآن الكريم وعلومه، إذ اهتم علماء المسلمين بمبحث المكي والمدني اهتمامًا شديدًا لما له من صلة كبيرة بعملية فهم القرآن الكريم وبيان دلالاته، وهذه الأهمية لم يغفل عنها المستشرقون والحداثيون في محاولتهم لفهم القرآن[٢].

وقد بذل العلماء جهودًا كبيرة في رصد الآيات المكيّة والمدنية؛ وذلك لأنَّ التمييز بين المكي والمدني له أهمية كبيرة في التمييز بين دلالات النص، ولذا لم تكن هذه التفرقة متعلّقة بظاهرة خارجية فقط تتمثل بتتبّع مواقع النزول، بل لها ارتباط وثيق بدلالات النّصّ، بخاصة المعايير التي وضعوها للتفريق والمستمدّة من داخل النص كقصرِ السورة ولغتها[٣].

الملحظ الأوّل: المكي والمدني من المنظور الإسلامي: إنَّ لتحديد مكان نزول السورة وزمانها أثرًا كبيرًا في عملية فهم النص القرآني، وعدم التمييز بينهما قد يؤدّي لعدم فهم دلالة بعض النصوص القرآنيّة، وخاصة الآيات المتعلقة بالتشريع والفقه، ومن هنا تتضح الغاية التفسيرية من دراسة مباحث المكي والمدني[٤]، إذ تُقسم سور القرآن في عُرف علماء التفسير إلى سور مكية ومدنية على النحو الآتي:

الأوّل: الاتجاه السائد وهو تفسيره على أساس الترتيب الزماني للآيات واعتبار

[١]- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ص٧٥.

[٢]- الصغير، محمّد حسين، تأريخ القرآن، ص٥١.

[٣]- م.ن، ص٥٢.

[٤]- انظر: السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٩.

الهجرة حدًّا زمنيًا فاصلاً بين مرحلتين، فكل آية نزلت قبل الهجرة تُعدّ مكية وكل آية نزلت بعد الهجرة فهي مدنية، وإن كان مكان نزولها في مكة كالآيات التي نزلت على النبيﷺ حين كان في مكة وقت الفتح، فالمقياس هو الناحية الزمانية لا المكانية[١]، وهذا الاتجاه هو المشهور بين علماء التفسير، وقد اختاره العلاّمة الطباطبائي، وأصحاب هذا الاتجاه يرون أن جميع الآيات النازلة في الحروب والأسفار للرسولﷺ، بما أنها نزلت بعد الهجرة فكلها مدنيات[٢].

الثاني: هو الأخذ بالناحية المكانية مقياسًا للتميز بين المكي والمدني فكل آية يلاحظ مكان نزولها، فإن كان النبي صلى الله عليه وآله حين نزولها في مكة سميت مكّية، وإن كان حينذاك في المدينة سميت مدنية[٣].

الثالث: والاتجاه الثالث يقوم على أساس مراعاة أشخاص المخاطبين، فهو يعتبر أن المكي ما وقع خطابًا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابًا لأهل المدينة.

ويمتاز الاتجاه الأول عن الاتجاهين الأخيرين بشمول المكي والمدني على أساس الاتجاه الأول لجميع آيات القرآن؛ لأننا إذا أخذنا بالناحية الزمنية كانت كل آية في القرآن إما مكية وإما مدنية؛ لأنها إذا كانت نازلة قبل هجرة النبي إلى المدينة ودخوله إليها فهي مكية، وإن نزلت على النبي في طريقه من مكة إلى المدينة وإذا كانت نازلة بعد دخول النبي مهاجرًا إلى المدينة، فهي مدنية مهما كان مكان نزولها، وأما على الاتجاهين الأخيرين في تفسير المصطلح، فقد نجد آية ليست مكية ولا مدنية كما إذا كان موضع نزولها مكانًا ثالثًا لا مكة ولا المدينة ولم يكن خطابها لأهل مكة أو أهل المدينة نظير الآيات التي نزلت على النبيﷺ في معراجه أو إسرائه[٤].

الترجيح بين الاتجاهات الثلاثة: وإذا أردنا أن نقارن بين هذه الاتجاهات الثلاثة

---

[١]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ص١١.

[٢]- القرآن في الإسلام، م.س، ص٢١٩.

[٣]- فرد، الشيخ عارف هنديجاني، علوم القرآن عند العلامة آية الله السّيّد محمّد حسين الطّباطبائيّ (قده)، ص٢١١-٢٢٢.

[٤]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ص١٦.

لنختار واحدًا منها، فيجب أن نطرح منذ البدء الاتجاه الثالث؛ لأنه يقوم على أساس خاطئ[١]، وهو الاعتقاد بأن من الآيات ما يكون خطابًا لأهل مكة خاصة، ومنها ما يكون خطابًا لأهل المدينة، وليس هذا بصحيح، فإن الخطابات القرآنيّة عامة وانطباقها حين نزولها على أهل مكة أو على أهل المدينة لا يعني كونها خطابًا لهم خاصة أو اختصاص ما تشتمل عليه[٢].

كما أن هناك خصائص عامة قد ذكرها العلامة الطباطبائي[٣] لمعرفة المكي والمدني، فهو مع استلهام مضمون وسياق الآيات يمكن للباحث أن يهتدي إلى التمييز بين المكي والمدني[٤].

كما ذهب الشيخ هادي معرفة إلى أن «لمعرفة المكي والمدني طريقان: سماعي وقياسي، السماعي ما وصل إلينا نزوله، والقياسي بحسب السور: يا أيها الناس، أو: يا أيها الذين آمنوا، إلى غير ذلك، وهذا يدل على مدى الاضطراب، ما يؤكد صحة ما يذهب إليه العلامة الطباطبائي[٥] في أن الطريق المتعين لمعرفة ذلك هو القرآن والتدبر فيه»[٦].

---

[١]- وهذا الاتجاه «الاتجاه الثالث الناظر إلى المخاطبين» يرفضه العلامة الطباطبائي بشدة، لأنه يقوم على اعتقاد خاطئ بأن الآيات ما يكون منها خطاب لأهل مكة، فهو لأهل مكة، وما كان خطابًا لأهل المدينة، فهو لأهل المدينة، فذهب السيد الطباطبائي إلى أن تقسيم المكي والمدني على أساس المخاطبين ليس بصحيح، باعتبار أن الخطابات القرآنيّة عامة، وانطباقها على أهل مكة أو على أهل المدينة لا يعني كونها خطابًا خاصًا، وإنما هي بما تشتمل عليه من توجيه، أو نصح، أو حكم شرعي، ذات دلالة عامة ما دام اللفظ فيها عامًا من توجيه أو نصح أو حكم شرعي بهم، بل هي عامة ما دام اللفظ فيها عامًا، انظر: الطباطبائي، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص١٢٠-١٢١.

[٢]- الحكيم، السيد محمّد باقر، علوم القرآن، ص٧٧.

[٣]- القرآن في الإسلام، م.س، ص١٢٠-١٢١.

[٤]- يرى الطباطبائي أن هناك خصائص عامة في السور والآيات المكية، فمن خصائص المكية:
(قصر الآيات والسور وإيجازها وتجانسها الصوتي، الدعوة إلى أصول الإيمان بالله واليوم الآخر، الدعوة إلى الأخلاق والاستقامة، مجادلة المشركين، استعمال السور لخطاب: يا أيها الناس) وهذه خصائص يغلب وجودها في السور المكية ويمكن أن تجد لذلك استثناءات، كما في سورة الحج، فهي مدنية وتستعمل خطاب: يا أيها الناس، أما خصائص السور المدنية، فهي تتميز (طول السورة والآية والتفصيل فيها، تفصيل البراهين والأدلة، مجادلة أهل الكتاب، التحدث عن المنافقين، التفصيل لأحكام الحدود والفرائض والحقوق والقوانين السياسية والاجتماعيّة والدولية كسورة النساء مثلاً)، تفسير الميزان، م.س، ج١، ص٦٥-٦٧.

[٥]- القرآن في الإسلام، م.س، ص١٢٤.

[٦]- تلخيص التمهيد، م.س، ص٩٣.

الملحظ الثاني: المكي والمدني من وجهة نظر بلاشير والحداثيين: لقد كان موضوع المكيّ والمدنيّ من جملة الموضوعات القرآنيّة التي أثيرت حولها الشبهة والجدل، وتنطلق الشبهة هنا من أساس هو أنّ الفروق والميزات التي تلاحظ بين القسم المكيّ من القرآن الكريم والقسم المدنيّ منه تدعو في نظر بعض المستشرقين إلى الاعتقاد بأنّ القرآن قد خضع لظروف بشريّة مختلفة اجتماعية وشخصيّة تركت آثارها على أسلوب القرآن وطريقة عرضه وعلى مادته والموضوعات التي عني بها، وقد اختلف المستشرقون في الأساس الذي جرى على أساسه تقسيم القرآن الكريم إلى مكي ومدني، وأهم محاولة في ذلك كانت وبترتيب سور القرآن بحسب نزولها هي محاولة المستشرق ريجيس بلاشير، فهو لم يقم بتقسيم سور القرآن إلى قسم مكي وقسم مدني فحسب، بل قام بابتكار تقسيم جديد للقرآن الكريم؛ وذلك بتقسيم السور القرآنيّة نسبة للمكان إلى مكيّة ومدنية، وقسّمها إلى مجموعات داخل هذا التقسيم، فجعل المكي ينقسم على ثلاثة أقسام، ولكل قسم منها مميّزاته وأما العهد المدني فهو قسم واحد قائم بذاته[١]، وتفصيل هذه المراحل كالآتي[٢]:

المرحلة الأولى: تبدأ بنزول القرآن وحتى السنة الخامسة من البعثة، وتميّز هذا الأسلوب بطابع الحماسة وغموض المعنى، وقصر الآيات، مع تنويع شعري.

المرحلة الثانية: تبدأ في السنتين الخامسة والسادسة من البعثة، وامتازت هذه المرحلة بالهدوء الكبير، ويعلّل نولدكه ذلك بأنَّ الرسول أراد إبعاد أكذوبة أنه شاعر أو ساحر.

المرحلة الثالثة: تبدأ من السنة السابعة وحتى هجرة النبي، يرى نولدكه أن هذه المرحلة اختلفت عن المرحلتين السابقتين ككثرة الاطناب وقلة القصص وطول الآيات مقارنة بالسابق[٣].

---

[١]- النصراوي، عادل عباس، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، ص١٥٧.

[٢]- واعتمد بلاشير على تقسيم نولدكه المكي والمدني والذي بدوره اعتمد في تقسيمه على عاملين خارجي وداخلي، أما الخارجي فهو يعتمد الروايات التأريخية وكتب أسباب النزول، وأما الداخلي فهو النظر في الأسلوب القرآني، والألفاظ الواردة في القرآن الكريم، انظر: بلاشير، القرآن، ص٦٩-٧٤.

[٣]- الهاشمي، علي حسن مطر، قراءة نقدية في تأريخ القرآن للمستشرق تيودور نولدكه، ص٣١١.

المرحلة الرابعة: تشمل كل السور المدنيّة بيّن بلاشير في هذه المرحلة أن الطابع العام للسور المدنية كان طول السور وكثرة التشريعات وتطوّر في اللغة مع قوة في المفردات[١].

كذلك فإن الحداثيين العرب الذين تأثروا في الترتيب المكي والمدني بأقوال بلاشير مثل طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي فلم يقوموا بإضافة شي جديد في ترتيبه ذلك غير ترديد ما قاله نولدكه وبلاشير، كذلك اعترض نصر أبو حامد على وجود تمايز مطلق بين المرحلة المكيّة والمرحلة المدنية[٢]، حيث ذهب إلى ما ذهب إليه بلاشير كما أسلفنا مسبقًا[٣]، أما هشام جعيط فإنه تبعًا لمنهجه التأريخي اعتمد بشكل كبير على أعمال نولدكه وبلاشير وذلك بقوله: «إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته، وبأيدينا محاولة أساسية في هذا الشأن، هي محاولة نولدكه وبلاشير»[٤][٥].

ويُرد عليه:

تطرّق علماءنا الأجلاء إلى الحديث في كتب علوم القرآن عن المكي والمدني وضوابطه وخصائصه وكل ما يتصل به، فالأدلة والبراهين أمامهم ساطعة، فما كلام طه حسين وأبو زيد وجعيط هذا إلاّ نقلاً عن أساتذتهم من المستشرقين، فإن عبارة: «أسلوب القرآن المكي والمدني فيه التعارض والتناقض واضحًا» مأخوذة من بلاشير نصًا. ومبدئيًا لا بدّ لنا أن نفرّق منذ البدء بين فكرة تأثّر القرآن الكريم وانفعاله بالظروف الموضوعية من البيئة وغيرها، بمعنى انطباعه بها، وبين فكرة مراعاة القرآن لهذه الظروف بقصد تأثيره فيها وتطويرها لصالح الدعوة؛ فإنّ الفكرة الأولى تعني

[١]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٧٠، انظر: نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ص١٥٤.

[٢]- مفهوم النص، م.س، ص٧٩.

[٣]- بالقرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٥٨.

[٤]- الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، م.س، ص٢٩.

[٥]- كما يقول جعيط: «وإن هذه التورخة للقرآن تعين كثيرًا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة، وكذلك على فهم تطوّر فعاليات الدعوة ذاتها في مكة، وكيف حصل تلقيها وقبولها، الدعوة في مكة متمحورة بالأساس حول النزاع مع الكافرين، حول الجدل، حول الاحتجاج، ومحاولة الإقناع والتخويف، م.ن، ص٣٤.

في الحقيقة بشريّة القرآن، حيث يفرض القرآن في مستوى الواقع المعاش وجزء من البيئة الاجتماعيّة يتأثّر بها كما يؤثّر فيها، بخلاف الفكرة الثانية فإنّها لا تعني شيئًا من ذلك[١]؛ لأن طبيعة الموقف القرآني الذي يستهدف التغيير وطبيعة الأهداف والغايات التي يرمي القرآن إلى تحقيقها قد تفرض هذه المراعاة، حيث تحدّد الغاية والهدف طبيعة الأسلوب الذي يجب سلوكه للوصول إليها، فهناك فرق بين أن تفرض الظروف نفسها على الرسالة، وبين أن تفرض الأهداف والغايات -التي ترمي الرسالة إلى تحقيقها من خلال الواقع- أسلوبًا ومنهجًا للرسالة؛ لأنّ الهدف والغاية ليس شيئًا منفصلاً عن الرسالة ليكون تأثيرهما عليها تأثيرًا مفروضًا من الخارج[٢].

ويمكن ملاحظة أنّ للشبهات التي أُثيرت حول المكيّ والمدنيّ من قبل بلاشير ومن تبعه من الحداثيين جانبين: جانب يرتبط بالأسلوب القرآنيّ فيها، وجانب آخر يرتبط بالمادة والموضوعات التي عرض القرآن لها في هذين القسمين، ويمكن أن نوجز ما أثاروه من شبهات حول المكي والمدني بالآتي:

الشبهة الأولى: الأسلوب المكيّ يمتاز بالشدّة والعنف والسباب: ذهب بلاشير ومن تبعه من الحداثيين (مثل طه حسين في كتابه في الشعر الجاهلي[٣]، ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط) إلى تمايز أسلوب القرآن الكريم في الفترة المكية عن الفترة المدنية؛ حيث ذهبوا إلى أن للقرآن المكي خصائصه التي تتصف بكل مميزات الأوساط البدائية المنحطّة؛ وذلك نظرًا لإقامة الرسول بين قوم أميين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة، كما يمتاز القرآن المدني بمميزات الثقافة والاستنارة نتيجة لاختلاط الرسول الكريم باليهود، وهم أهل كتاب وثقافة؛ مما أدى إلى التعلم منهم والأخذ عنهم، وعلى هذا فالقسم المكي يتفرّد بالعنف والشدة والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد، مثلاً سورة (العصر إن الإنسان لفي خسر وسورة أَلْهَاكُمُ

[١]- قراش، محمّد، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية، ص٣٣٠.

[٢]- فنحن في الوقت الذي نرفض فيه الفكرة الأولى بالنسبة إلى القرآن نجد أنفسنا لا تأبى التمسّك بالفكرة الثانية في تفسير الظواهر القرآنيّة المختلفة، سواء ما يرتبط منها بالأسلوب القرآني أو الموضوع والمادة المعروضة فيه، انظر: سلامة، محمّد علي، منهج الفرقان في علوم القرآن، ص٩٠.

[٣]- أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، م.س، ص٢٣٥.

التكاثر)، والقسم المدني يتسم بصفات اللين والرحمة والمودة[١]، أي أن أسلوب القسم المكيّ من القرآن يمتاز عن القسم المدنيّ بطابع الشدّة والعنف بل السباب أيضًا، وهذا يدلّ على تأثّر النبي بالبيئة التي كان يعيش فيها؛ لأنّها مطبوعة بالغلظة والجهل؛ ولذا يزول هذا الطابع عن القرآن الكريم عند ما ينتقل النبي إلى مجتمع المدينة الذي تأثّر فيه -بشكل أو بآخر- بحضارة أهل الكتاب وأساليبهم، وتستشهد الشبهة بعد ذلك لهذه الملاحظة بالسور والآيات المكيّة المطبوعة بطابع الوعيد والتهديد والتعنيف أمثال سورة «المسد» وسورة «العصر» وسورة «التكاثر» وسورة «الفجر» وغير ذلك.

ويُرد عليه:

أوّلًا: عدم اختصاص القسم المكيّ من القرآن الكريم بطابع الوعيد والإنذار دون القسم المدنيّ بل يشترك المكيّ والمدنيّ بذلك، كما أنّ القسم المدنيّ لا يختص أيضًا -كما قد يُفهم من الشبهة- بالأسلوب الليّن الهادئ الذي يفيض سماحة وعفوًا، بل نجد ذلك في المكيّ[٢] أيضًا، والشواهد القرآنيّة على ذلك كثيرة، فمن القسم المدنيّ الذي اتّسم بالشدّة والعنف قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٢٤) كما نجد في القسم المكيّ لينًا وسماحة كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (فصلت: ٣٣).

ثانيًا: إنّه ليس في القرآن الكريم سباب وشتم؛ كيف وقد نهى القرآن نفسه عن السبب والشتم! حيث قال تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٨) وليس في سورة «المسد» أو «التكاثر» سبّ أو بذاءة -كما يحاول بلاشير وطه حسين وابي زيد وجعيط أن يقولوا ذلك- وإنّما فيهما تحذير ووعيد بالمصير الذي ينتهي إليه الكافرون باللّه[٣]، نعم يوجد في القرآن الكريم تقريع

---

[١]- عباس، فضل حسن، نقد مطاعن ورد شبهات، ص٤٣.

[٢]- مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، م.س، ص١٥٤.

[٣]- م.ن، ص١٥٩.

وتأنيب عنيف وهو موجود في المدنيّ كما هو في المكيّ وإن كان يكثر وجوده في المكيّ بالنظر لمراعاة ظروف الإضطهاد والقسوة التي كانت تمرّ بها الدعوة، الأمر الذي اقتضى أن يواجه القرآن ذلك بالعنف والتقريع -أحيانًا- لتقوية معنويّات المسلمين من جانب وتحطيم معنويّات المقاومة من جانب آخر[١]، وقد كان غرض هؤلاء الحداثيين من عملية التقسيم هذه أسوةً بمن تأثروا بهم من المستشرقين مثل نولدكه في تقسيمه للمكي والمدني[٢]، ومن بعده بلاشير لأنهما من أكثر المستشرقين بحثًا وتوسعًا حول المكي والمدني وكل ذلك لأجل إثبات أن القرآن الكريم خاضع لبيئته غير متجاوز عنها، إذ إنهم أكدوا في غير مرةٍ أنّ تأثير البيئة سواء أكانت مكية أم مدنية لائحة على الأسلوب القرآني[٣].

الشبهة الثانية: اختلاف السور المكية طولاً وقصرًا دليل على تأثر القرآن ببيئته؛ مما يدل على تأريخيته: حيث ذهبوا إلى: أن السور المكية قد امتازت بالقصر في الآيات؛ تأثرًا ببيئة مكة، فأهل مكة كانوا أميين لا يقدرون على إنشاء العبارات الطويلة[٤]، أمّا السور المدنية فإنها تمتاز بطول الآيات والسور؛ تأثرًا ببيئة المدينة الثقافية؛ لوجود أهل الكتاب (اليهود) وهم أصحاب معارف وثقافات، فجاءت الآيات والسور طويلة تبعا لذلك.

يُرد على ذلك[٥]:

إن ما غفل عنه هؤلاء الحداثيون المتأثّرون في الفكر الاستشراقي المتُمثّل بِآراء المستشرق ريجيس بلاشير أن طول الكلام وقصره راجع إلى مقتضى الحال، وليس بيئة المخاطبين أو ثقافتهم ومعارفهم، وبالنظر في آيات القرآن الكريم وسوره فإنه يتبيّن لنا تناقض هذا القول من أساسه؛ فإننا نجد من بين السور المكية سورتي الأنعام

---

[١]- الهاشمي، علي حسن مطر، قراءة نقدية في كتاب تأريخ القرآن للمستشرق ثيودور نولدكه، ص٣١١.

[٢]- م.ن، ص٣١٤.

[٣]- النصراوي، عادل عباس، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، ص١٥٧.

[٤]- مناهل العرفان، م.س، ج١، ص١٩٩-٢٣٢.

[٥]- م.ن، ص٣٦.

والأعراف تمتازان بطول الآيات، وهما مكيتان كما نجد أن من بين السور المدنية سورة النصر وهي قصيرة كما ذكرنا ذلك سالفًا[١]، فضلاً عن ذلك فإنّ الدراسات اللغويّة التي قام بها العلماء المسلمون وغيرهم دلّت على أنّ الإيجاز يعتبر مظهرًا من مظاهر القدرة الخارقة على التعبير[٢]، وهو بالتالي من مظاهر الإعجاز القرآني، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ القرآن قد تحدّى العرب بأن يأتوا بسورة من مثله حيث يكون التحدّي بالسورة القصيرة أروع وأبلغ منه بسورة مفصّلة[٣].

وسبق أن ذكرنا في طيّات البحث أنّه يجب التفريق بين فكرة تأثر القرآن الكريم بالظروف الموضوعية كالبيئة وغيرها، وبين فكرة مراعاة القرآن الكريم لهذه الظروف بقصد التأثير فيها والإفادة منها في نشر الدعوة الإسلاميّة والاعتقاد بالفكرة الأولى يؤدّي إلى القول ببشرية القرآن، إذ تفرض أن القرآن يتأثر بالبيئة التي نزل بها كما يؤثر فيها، في حين أن الفكرة الثانية لا تعني بشرية القرآن؛ إذ إنَّ النصّ القرآني يهدف إلى التغيير، ولتحقيق الهدف والغاية ينبغي مراعاة الأسلوب القرآني أو المادة المعروضة فيه[٤].

٢- الأمر الآخر: إنَّ هذه الشبهة وغيرها من الشبهات التي أُثيرت حول المكي والمدني بالحقيقة تستند على أنَّ القرآن الكريم نِتاج بشري، ومن ثم فهي ترتبط موضوعيًا بمبحث الوحي، وقد تقدّم الكلام في نقد شبهة الوحي النفسي، فقد ذهب أبو زيد إلى أنَّ المعيار الأسلوبي هو الأساس في التقسيم إلى مكي ومدني في حين نجد أن أسلوب الآيات المدنية في بعض الآيات المكية وبالعكس[٥].

المقصد الثالث: جمع القرآن الكريم وتدوينه: تعد قضيّة جمع القرآن وتدوينه

[١]- سلامة، محمّد علي، منهج الفرقان في علوم القرآن، ص٩٦.

[٢]- نزاد، حيدر علوي، فهم النص في الأفق التأريخي، ص٢٣٠.

[٣]- إذ إن كلام أبي زيد وجعيط وغيره من الحداثيين بأنّ الواقع يتدخّل في عملية تشكل النص، وأنَّ الفروق بين المكي والمدني تدعو إلى الاعتقاد بأنَّ القرآن خضع لظروف بشرية أثرت على أسلوب القرآن وطريقة عرضه تم وفق معطيات منهجية تمثلت بالمنهج الوضعيّ، وهم يسعون بذلك لإثبات تأريخية القرآن الكريم، انظر: روح الله الموسوي، القرآن والعقل الحداثي، ص٣٢.

[٤]- م.ن، ص٣٨.

[٥]- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، ص٦٣.

من القضايا التي كانت محط الاهتمام قديمًا وحديثًا عند المسلمين والمستشرقين والحداثيين.

وكان موضوع جمع القرآن الكريم وتدوينه من أكثر الموضوعات التي تناولها الحداثيون في كتبهم ومولفاتهم بحثًا وتشكيكًا وبحسب تتبع البحث كما بَين ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث إنّ قضية جمع القرآن الكريم هي من أكثر القضايا التي تأثّر فيها الحداثيون بآراء بلاشير في دراساتهم ومؤلفاتهم القرآنيّة، ولا يخفى ما لهذه القضية من تأثير كبير في عمليّة فهم النّصّ القرآني.

الملحظ الأوّل: جمع القرآن الكريم: قبل كل شيء يجب أن نحدد بدقة معنى جمع القرآن، هل المقصود به تدوينه وكتابته بشكل متسلسل الآيات والسور ووضعه في مكان واحد، أي بين الدفتين فإذا كان هذا المعنى هو المقصود فماذا عمل الرسول في حياته؟ ألم يدوّن الآيات والسور؟ ألم يضع ويرتب الآيات كلاًّ بحسبه؟.

أوّلًا: معنى جمع القرآن: عبر الراغب الأصفهاني عن الجمع بأنه ضم الشيء بتقريب بعضه من بعض يُقال: جمعته فاجتمع[١]، وأما فيما يتعلق بجمع القرآن الكريم، فالمقصود ضم آياته إلى بعضها[٢].

وفي الاصطلاح فإن لعبارة جمع القرآن معنيان[٣]:

الأوّل: جمعه في الأذهان، وحفظه في الصدور عن ظهر قلب، واستيعاب جميع آياته.

الثاني: المراد بجمع القرآن تدوينه، وكتابته وتسجيله في أوراق بشكل كامل، وعند ذكر الباحثين لكلمة جمع القرآن فإنّ المعنى المراد منه هو الثاني لا الأول.

---

[١]- الأصفهاني، الراغب، مفردات غريب القرآن، باب الجيم، ص٩٦.

[٢]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١١٩٧؛ مادة (دون).

[٣]- الشهرستاني، علي، جمع القرآن؛ نقد الوثائق وعرض الحقائق (قراءة تحليلية جديدة)، ج١، ص٩.

كما أن لجمع القرآن الكريم من المنظور الإسلامي رؤيتين:

الرؤية الأولى: إنَّ القرآن لم يجمع في عهد النبي الأكرمﷺ، بل تحققت عملية الجمع في عهد الخلفاء، وهذه الرؤية تبنّتها مدرسة الخلافة، وهي المشهورة عند أتباع تلك المدرسة[١]، واستندوا إلى روايات كثيرة نجدها في كتبهم الحديثيّة[٢].

الرؤية الثانية: إنَّ القرآن جمع في عهد النبي الأكرمﷺ وهذه الرؤية تبنّتها ودافعت عنها مدرسة أهل البيتعليهم السلام وأتباعهم.

ثانيًا: جمع القرآن الكريم من وجهة نظر بلاشير والحداثيين: لقد ذهب بلاشير إلى استحالة الجمع الكامل للقرآن في حياة النبيﷺ، كما أن بلاشير قد شكك بمصداقية كُتّاب الوحي، واستبعد أن يكون التسجيل كاملاً لكل ما نزل من القرآن، إذ يقول: «حدث أن قامت استحالات مادية في سبيل تسجيل الوحي الهابط فجأة في السفر، وفي الصلاة، وخلال الليل»[٣]، إذ إن اعتماد بلاشير ومن تبعه من الحداثيين على أحاديث وأخبار إسلامية تشير إلى أن النبي لم يجمع القرآن في حياته هي الحجة في طعنهم بصحة النص القرآني، ومن ثم يتساءل بلاشير عن أسباب ترك النبي هذا المشروع المهم أي جمع القرآن الكريم، ويحاول بلاشير البحث في السبب الذي أدى بالنبي إلى ترك هذه المهمة الخطيرة، ومن ثم يقدم بعض الفرضيات محاولاً الوصول إلى سبب منطقي على أقل تقدير يسوغ ترك هذا المشروع[٤]:

فيرى في الفرضيّة الأولى: أن الله تبارك وتعالى قد تكفل بحفظ القرآن وجمعه على وفق ما جاء في النصوص القرآنيّة؛ ولأن هذا التكفل يرتبط بعقيدة المسلمين وثقتهم التامة لم يقم النبي بهذا العمل[٥].

أما الفرضية الثانية: فيشير بلاشير فيها إلى الروح العربيّة التي لا تعير أي أهمية

[١]- الزركشي، بدر الدين محمّد، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٢٣٣.

[٢]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٥٨.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص١٤٣.

[4]- Blachere, Introduction au Coran, P. 25.

[5]- Ibid, P. 27- 37.

للمستقبل[١]، على أساس هاتين الفرضيتين يؤكد بلاشير على طبيعة الروح العربيّة التي لا تميل إلى المستقبل وإنما تكتفي بالحاضر فقط، ويتناول في بحث دقيق التناقضات التي وردت في رواياتنا الإسلاميّة ولا سيما فيما يخصّ أوّل من جمع القرآن[٢].

وكما أسلفنا سابقًا إن أغلب الحداثيين يميلون لرأي بلاشير في قضية جمع القرآن الكريم، حيث ذهبوا إلى أنَّ القرآن جُمِعَ ودُوِّنَ بعد وفاة النبيﷺ، ومن ذلك قولهم في التفريق بين الشفوي والمكتوب أولى خطوات الحداثيين التمييز بين المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية؛ لأنَّ عملية الانتقال بين المرحلتين تستوجب إحداث تغيير في النّص؛ القرآني.

إذ يقول طه حسين في هذا الصدد: « فعثمان حين حظر ما حظر من القراءة، وحرّق ما حرّق من الصحف، إنما حظر نصوصًا قد أنزلها الله، وحرق صحفًا كانت على قرآن أخذه المسلمون عن رسول الله، وما ينبغي للإمام أن يلغي من القرآن حرفًا أو يحرق من نصوصه نصًا»[٣].

ويعرض محمّد اركون في أحد فصول كتبه مسألة «كيفية جمع النّص القرآني وإعادة قراءته» ويعتبرها «النقطة الأساسية التي أثرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد[٤].

وأكّد نصر حامد أبو زيد على أن المسلمين حين جمع القرآن جمعوه على هيئة مصحف لم تراع فيه مسألة التوالي التأريخي لصدور خطاباته التي أدرجت ضمن مجاميع عديدة أطلق على كل واحدة منها عنوان سورة؛ وهذا يعني أن ترتيب أياته

---

[١]- ويؤكد طابع هذه الروح التي يراها قد تجلت في مشروعين في حياة المسلمين من خلال:
أ. عدم التفكير والاهتمام بمشروع جمع القرآن في حياة النبي.
ب. عدم الاهتمام بتحديد طريقة ملائمة لاختيار خليفة للنبي، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٣.

[٢]- نقرة، التهامي، القرآن والمستشرقون، ج١، ص١٠٤.

[٣]- حسن، طه، الفتنة الكبرى، ص١٨١.

[٤]- «وأن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف)، لم يتم إلّا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات»، انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص٣٨.

الحالي ليس بحسب زمان نزولها»[١].

ويرد عليه:

مبدئيًّا نجد أن من الأولى أن نعرف بدقة ما المقصود بجمع القرآن لكي نستطيع أن نقرر بعدها ان كان قام به النبي في حياته أو لم يقم، فجمع القرآن كما هو معلوم يعني حفظه شفهيًّا، وكتابته تحريريًّا، ووضع الآيات والسور كلٌ بحسب مكانها، والاحتفاظ بها في مكان أمين[٢].

فإذا كان هذا هو المعنى الصحيح لجمع القرآن، فالنبي الكريم هو الأولى من كل أحد في أن نخصه يجمع القرآن، وببساطة نستطيع الوصول إلى هذه الحقيقة إذا ما استعرضنا دور النبي في جمع القرآن، فالحرص المحمّدي، بل المبالغة في الحرص كان واضحًا، وهذا الحرص الظاهر من أجل الحفظ الشفهي لأيات القرآن، ومن الطبيعي أن يتبع هذا الحرص الشفهي، حرص آخر يتمثل بحفظ القرآن تحريريًا (أي كتابة)[٣]، حيث إن جمع وحفظ القرآن بكل أشكال الحفظ قد نال حيزاً مهماً من عناية وانصراف النبي وانصرافه إليه، فمن الإجحاف بحق النبي الكريم[٤] أن لا نعد ما قام به من الحفظ الشفهي لنصوص القرآن ومن ثم تدوينها تحريريًّا وترتيب مواقع الآيات وتسلسل السور، والحرص والتأكيد المحمّدي الشديد على ذلك كله إلاّ نعده جمعًا للقرآن[٥].

نلاحظ بإنَّ هذه الشبهة التي طرحها بلاشير ومن تبعه من الحداثيين مستندة على روايات أهل العامة[٦]، ولم يأخذوا بروايات الشيعة الأمامية التي قدمت رؤيةً واضحة

[١]- أبو زيد، نصر حامد، النص - السلطة - الواقع، ص١٢٦.

[٢]- جمع القرآن نقد الوثائق وعرض الحقائق قراءة تحليلية جديدة، م.س، ص١٤٥.

[٣]- م.ن، ص١٤٦.

[٤]- وقد جاء في كتاب الفهرست أن من جمع القرآن على عهد النبي هم: (علي بن أبي طالب، وسعد بن عبيد، وأبو الدرداء ومعاذ بن جبل)، انظر: أبو الفرج النديم محمّد بن إسحاق ت ٩٩٥م، الفهرست، ص٤١.

[٥]- م.ن، ص١٤٨.

[٦]- ومن تلك الروايات: روى هشام بن عروة عن أبيه قال: «لما قُتل اهل اليمامة أمر أبو بكر عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، فقال إجلسا على باب المسجد فلا يأتينكما أحد بشيء من القرآن تنكرانه يشهد عليه رجلان إلاّ أثبتماه، وذلك لأنه قتل باليمامة ناس من أصحاب رسول اللهﷺ قد جمعوا القرآن»، عن ابن شهاب قال: «أخبرني خارجة بن زيد بن

عن الجمع في عهد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولذا كان أسلوب بلاشير ومن تبعه من الحداثيين في فهم عملية جمع القرآن وتدوينه أحاديًا من خلال الاعتماد على نصوص إسلامية معينة، وانتقائيًا من خلال توظيف الروايات التي تنفعهم في بحثهم، وتنسجم مع أهدافهم، وبخاصة الروايات الكاذبة والمدسوسة، وقد قدم السيد الخوئي ردودًا علميّة نقديّة على روايات العامة، ملخصها[١]: «إنَّ تلك الروايات التي تنص على أنَّ الجمع لم يتم في عهد النبي متناقضة فيما بينها؛ إذ تشير بعضها إلى أنَّ الجمع تم في مرحلة معيّنة وبطريقة مختلفة، فهي ليست متفقة على معنى واحد وطريقة واحدة فكيف يمكن الاعتماد عليها والأخذ بدلالتها؟!، إنَّ هذه الروايات معارضة لروايات أخرى وردت في كتب العامة تنص على أنَّ القرآن جمع في عهد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كما إنها معارضة بالكتاب؛ إذ إنَّ كثيراً من الآيات دلّت على أن سور القرآن وأياته كانت متميّزة في الخارج بعضها عن بعض، وأنَّ النبي تحدّى الكفار والمشركين على الإتيان بمثل القرآن، ومعنى هذا أنَّ سور القرآن كانت في متناول أيديهم، كذلك مخالفة هذه الأحاديث لحكم العقل وبيان ذلك أنَّ عظمة القرآن في نفسه، واهتمام النبي والمسلمين بحفظه وقراءته ينافي الجمع المذكور في تلك الروايات فإنَّ في القرآن جهات عديدة كل واحدة منها تكفي لأن يكون القرآن موضوع عناية المسلمين، منها: بلاغته وإظهار النبي رغبته بحفظ القرآن وإن حفظ القرآن كان سببا لارتفاع شأن الحافظ بين الناس، وكذلك الأجر والثواب الذي يستحقه الحافظ، وهذه العوامل وغيرها شكلت باعثًا قويًا على حفظ القرآن الكريم، ومع هذا الاهتمام كيف يمكن القول بأن جمع القرآن الكريم قد تأخّر إلى زمن بعد النبي الأكرم؟!»[٢].

وبذلك فإنّ تحليلات بلاشير ومن تبعه من الحداثيين بشأن جمع القرآن الكريم وما طرأ عليه من الإضافات أو الحذف المحتمل بغية الخدش في سماويته وإظهاره

ثابت سمع زيد بن ثابت قال: «فقدتُ آية من الاحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ بها فألتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الانصاري ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا**﴾» [سورة الأحزاب: ٢٣]، انظر: الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٦٣؛ البرهان، م.س، ج١، ص٢٣٤.

[١]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٢٤٧.

[٢]- م.ن، ص٢٤٨.

على أنّه عمل بشري، لا ينسجم مع الرواية التأريخية الواضحة والتي تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن النبي الأكرمﷺ كان يُشرف بنفسه على عملية جمع القرآن وتدوينه وبالتالي فإن كلامه لا يصمد أمام النقد[١].

كما أن تضارب آراء وأفكار بلاشير ومن سار على نهجه من الحداثيين مع نص القرآن الكريم لا سيما إن تحليلات أركون فضلاً عن عدم إنسجامها مع الروايات التأريخية المعتبرة، فإنها كذلك لا تنسجم مع آيات القرآن أيضًا، لا بد من التوضيح بأن هؤلاء الحداثيين وخصوصًا «محمّد أركون»[٢]، فإن أركون و-كما يدعي- شخص مسلم، ونحن بدورنا لا نعتبر رأيه رأيًا أجنبيًّا أو رأي مستشرق من دين آخر، وإنما هو رأي صادر من إنسان عربي مسلم ومن داخل البيت الإسلامي، وفي مثل هذه الحالة كان عليه بوصفه شخصًا مسلمًا أن يقوم في الحد الأدنى بمراجعة القرآن بنظرة تجردية لتقييم نظريته ليرى ما إذا كانت آرائه -بوصفه باحثًا مسلمًا- تنسجم مع نص القرآن ومضامين الآيات أم لا؟، إذ إننا إذا رجعنا إلى القرآن سنجد الكثير من الآيات القرآنيّة تخالف ما ذهب إليه ومن بينها الآيات التي تعبر عن القرآن الكريم بلفظ «الكتاب»، والآيات التي تشير إلى أن القرآن في أم الكتاب واللوح المحفوظ وأنه مكتوبٌ وأنه قد كتب بلغة عربية، وأن حقيقته ليست مجرد حقيقة شفهية، إذ ان هناك أيات تدل على هذه الحقيقة حيث تقول أن القرآن قد نزل بلفظه ومعناه على رسول الله وأن نزول القرآن كان نزولاً باللفظ والمعنى[٣]، وعلى هذه الحالة لو سلمنا وقلنا بمقالة أركون واعتبرنا أن القرآن كان في البدآية مجرد أمر شفهي، وأنه كان قائما بشخص النبي، وأنه لم يتم تدوينه في عهد النبي، فسوف يكون التعبير بـ«الكتاب» في هذه الآيات للدلالة على قرآن غير مكتوب أبدًا، تعبيرًا فاقدًا للمعنى[٤].

إن إختلاف القرآن المدوّن عن الذي نطق به النبي يعني بالضرورة وجود جنبة بشرية فيه استدعت ذلك الإختلاف، ودخالة أي جانب بشري في القرآن كان سيؤدي

[١]- قراش، محمّد، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية، ص٣٢٩.

[٢]- كونه من أكثر الحداثيين العرب بحثًا حول موضوع القرآن الشفوي والكتابي، م.ن، ص٣٣٦.

[٣]- القراءة الحداثية للقرآن الكريم - دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون، م.س، ص٣٧.

[٤]- السعدي، أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن الكريم، ص٤٦٤.

لا محالة إلى إختلافات كبيرة في نسخ القرآن[١]، ومما تقدم يمكن ان نخلص إلى النتائج الآتية:

إن جمع وتدوين كل القرآن قد حصل -خلافًا لتصوّر بلاشير ومن سار على آرائه من الحداثيين- في حياة النبي الأكرمﷺ نفسه[٢].

إن ما حصل في عهد أبي بكر هو عملية جمع السور المكتوبة في سجل واحد[٣]، وما حصل في عهد عثمان إنمّا هو توحيد المصاحف لا جمع أو تدوين القرآن ولأجل توضيح ذلك فإنه بناء على ما إن ما حدث نتيجةً لذلك بعد رحيل رسول اللهﷺ هو أن مجموع الآيات المحددة التي تم تعيينها من قبل النبي وضمن سُورٍ خاصة، قد تم جمعها في دفاتر متفرقة، تمّ العمل لاحقًا على توحيدها في مصحفٍ واحد[٤].

وفي عهد عثمان وبسبب إختلاف المصاحف في القراءة (لا أكثر)، أمر عثمان بتوحيد المصاحف على قراءةٍ واحدة، وإن ماقام به عثمان من جمع الناس على قراءة مصحفٍ واحد قد تم تحت إشراف الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام وبذلك فإن عملية الجمع تلك من قبل عثمان وبإشراف أمير المؤمنينعليه السلام قد قدمت مصحفًا وحد فيه كُل القراءات أجمعت عليه كافة الفرق الإسلاميّة وعلى قراءة واحدة[٥].

إن ترتيب السور الموجود في القرآن الراهن هو على نحو الإجمال ذات الترتيب الذي كان موجودًا على عهد رسول الله، أي ان إكمال ترتيب السور واستقلالية بعضها عن بعض كي لا تشتبه آيات كل سورة بآيات سورة أخرى، وهذا قد تحقق في حياة النبي الأكرم[٦].

عدم انسجام تحليل أركون وغيره من الحداثيين مع الأحاديث المتواترة المعروفة،

---

[١]- القراءة الأركونية للقرآن الكريم، م.س، ص٤٦٨.

[٢]- م.ن، ص١٤٧.

[٣]- آراء محمّد أركون في ميزان النقد والتخطيط، م.س، ص٢٢٥.

[٤]- القراءة الأركونية للقرآن الكريم، م.س، ص٤٦٨.

[٥]- تأريخ القرآن، م.س، ص٨٤.

[٦]- آراء محمّد أركون في ميزان النقد والتخطيط، م.س، ص٢٣٠.

فعندما يحيل أركون تدوين القرآن إلى ما بعد رحيل النبي الأكرمﷺ، وبناء على ذلك لم يكن النبي هو المتصدّي الأوّل لعملية جمع القرآن الكريم وإنما ترك هذه المهمة إلى الذين يأتون بعده إلّا أن هذا الكلام لا ينسجم مع الكثير من الروايات، ومن بينها حديث الثقلين وهو من الأحاديث المتواترة حيث قال النبي الأكرمﷺ: «إني قد تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما إن تمسكتم بهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[١].

وعليه فكيف كان يمكن للنبي أن يأمر بالتمسّك بشيءٍ لم يكن بمتناول سوى عدد محدود من الحفاظ والصحابة؟ فهل يمكن بإعتبار كونه محفوظًا في صدور بعض الصحابة أن يأمر الجميع به والحال أننا نعلم بأن الصحابة بدورهم عرضة للنسيان والموت أيضًا.

الملحظ الثاني: تدوين القرآن الكريم: ممّا لا شك فيه إن موضوع تدوين النص القرآني، وحجم الاهتمام به له علاقة وثيقة ومتينة بموضوع جمع القرآن والحرص على حفظه من الضياع، ومما يثير للإستغراب من تأكيد بلاشير ومن تبعه من الحداثيين على عدم حرص النبي على تدوين الآيات وكتابتها حال نزولها[٢]، بالرغم من أن الشواهد التي تخالف هذا المنطق كثيرة ومتنوعة فالكتابة عند ظهور الإسلام كانت معروفة ومستعملة عند العرب عمومًا ولا سيما في مكة، والمدينة، وبظهور الإسلام، فإن الاهتمام بها والحرص على استعمالها، والتشجيع على تعلمها كان واضحًا من خلال عدة آيات وأحاديث منقولة عن رسول اللهﷺ[٣].

نعم لقد كان النبي الكريم يهتم بتدوين الآيات القرآنيّة كلما نزلت عليه، مرتبًا أماكنها بشكل توقيفي غير اختياري فعن قول عثمان بن أبي العاص أخرج أحمد في مسنده ما نصه: «كنت جالسًا عند رسول الله ﷺ إذ شَخَصَ ببصره ثم صوّبه ثم قال أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ**

---

[١]- الكافي، م.س، ج١، ص٣٣.

[٢]- تدوين القرآن، م.س، ص٤٥.

[٣]- م.ن، ص٤٨.

بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ (النحل: ٩٠) إلى آخرها»[١].

يرى السيوطي إن الراجح في تدوين القرآن: «أن تدوين القرآن في عهد الرسولﷺ كان في زمن مبكر من الدعوة، أي قبل الهجرة، فالكتابة كانت تسير مع القراءة عن طريق المشافهة في النص، فكلما نزل من القرآن شيء أمر الرسول كتبة الوحي بتدوينه[٢]».

وقد كان الصحابة يعرضون ما يحفظون من القرآن على الرسول للتأكد من ضبط وسلامة حفظهم، كما كان الرسول يأمرهم أحيانًا بالقراءة حتى يستمع ومع هذا الاهتمام من النبي الكريم بحفظ الصحابة القرآن ومداومتهم على قراءته في الصلاة وغيرها من المناسبات العبادية لآياته وسوره فقد أولى النبيﷺ عناية فائقة بكتابته وتدوينه، حيث كان النبي كلما نزل من القرآن شيء أمر بكتابته[٣].

كما أن كتابة القرآن وترتيبه قد وثق توثيقًا لا يبقى معه أدنى شبهة في كونه تابعًا من المشيئة الإلهية وغير خاضع للاجتهاد والاختيار البشري، وإن ما رافق ذلك الاهتمام بالكتابة والتدوين كان الحفظ الصدري الذي لم يكن بأقل أهمية من التدوين والكتابة، إذ الكثير من الصحابة كانوا لا يعرفون الكتابة أو القراءة من المكتوب ولذلك يلجؤون إلى الحفظ الصدري لآيات القرآن وسوره هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن الحفظ الصدري للقرآن كان من مستلزمات أداء بعض العبادات التكليفية الواجبة كالصلاة.

أمّا ما ذهب إليه بلاشير من القول بأن الخط العربي كان ناقصًا وغير مُكتمل حينها، وتَبِعهُ في ذلك الحداثيين مثل الجابري ومحمّد أركون وأبو زيد في تصريحهم بأن الكتابة العربيّة كانت بدائية وغير مكتملة، إذ لم يكن فيها تنقيط وعلامات للحركات لكنها اكتملت بعد ذلك، وهذا يعني احتمال وقوع اللبس والتغيير عند التنقيط الطارئ؟.

---

[١]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٠٤.

[٢]- م.ن، ج١، ص١٠٥.

[٣]- المقدسي، أبو شامه شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص٣٣.

فيُرد عليه:

لو سلّمنا جدلاً بصحة ذلك الإدعاء فأن القرآن لم يكن محفوظًا في مدونة ليس للناس علاقة بها حتَّى إذ إنهم أرادوا تنقيطها وإشكالها أُحتمل وقوع الخطأ في ذلك، بل إن القرآن كان محفوظًا في قلوب الرجال تسابق الناس في حفظ آياته وتلاوتها بشكل يومي[١]، ومن غير المعقول حصول الإختلاف بعملية التنقيط دون اعتراض من الحفاظ المنتشرين في المجتمع الإسلامي، ولو كان هناك ثمة اعتراض لنقله المؤرخون ولأشار إليه الفقهاء[٢].

وقد وقع إختلاف في القراءة فأحصاه العلماء والباحثون بكل تفاصيله، لكنهم لم يتحدثوا عن مثل هذا الإختلاف في النقاط، وهذا يكشف أن عملية التنقيط والتشكيل كانت خالية من الشوائب.

وبناء على مذهب أهل البيتعليهم السلام فإن التنقيط حصل في زمن وجود أمام معصوم، ومن أهم واجباته الأمام المعصوم الحفاظ على معجزة الإسلام الخالدة والباقية مابقي الدهر، لكنه لم يُنقل عنهم شيء من ذلك على طول مدة حضورهم (صلوات الله عليهم) إلى سنة (٣٢٩هـ)، وهذا كاشف قطعي عندنا على عدم حصول أخطاء في هذه العملية تستدعي وقوف المعصوم في وجهها[٣].

وبعد هذا القدر من الشواهد القرآنيّة وغير القرآنيّة على الحرص والاهتمام المحمّدي النابع أصلاً من الحرص الإلهي على تدوين النص القرآني أولاً بأول والتوثيق من حفظه؛ وبعد كل ذلك الاهتمام فهل يجوز لقائل أن يقول إن رسول الله قد أهمل تدوين القرآن وكتابته في حياته وإنه لم يبدِ حرصًا عليه، وإن الحرص تمثل بالحفظ الصدري من دون التحريري.

المقصد الخامس: دعوى تحريف القرآن الكريم من قبل الشيعة: يستند الطرح

---

[١]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٢٢.

[٢]- الطبرسي، أبي علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص٣٣٩.

[٣]- م.ن، ص٣٤٢.

الحداثي في أكثر ما أقامه من دعوى تحريف القرآن الكريم على ما أنتجته المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في سياق دعوى تحريف القرآن، حتى لا يكاد يكون في أكثره إلّا تكرارًا للطرح الاستشراقي[١] في هيئة قوالب محدثة، وإن ظهرت محاولات تجاوز الموروث الكلاسيكي الخاص بالمستشرقين والخروج عن عباءته والانفكاك من حمل التعبئة له؛ سواء بابتكار مصطلحات تلفيقية خاصة أو اختراع مناهج اختزالية جديدة كما يعمد إلى ذلك محمّد أركون في غالب طرحه[٢].

وسبق أن بيّن البحث مواطن التشابه بين أقوال وآراء الحداثيين وآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دعوى تحريف القرآن الكريم، والذي أكثر ما نسبوه إلى الشيعة.

الملحظ الأوّل: مفهوم دعوى تحربف القرآن: الدعوى في اللغة: اسم لكل ما يُدعى، وتُجمع على دعاوى ودعاوي، وقيل سُميت دعوى؛ لأن المدعي يدعو صاحبه إلى مجلس الحكم ليخرج من دعواه[٣]، وتطلق الدعوى في اللغة على «الزعم والإضافة»؛ يُقال ادعيت الشيء: أي زعمته لي حقًا كان أو باطلًا والمُدعي هو صاحب هذا الزعم[٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَٰذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَدَّعُونَ**﴾ (الملك: ٢٧).

أما الدعوى في الاصطلاح: فهي القضية التي تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل أو إظهاره بالتنبيه[٥]، فهي قضية يسعى المدعي فيها لإظهار أو إثبات الحكم مستندًا في ذلك على أدلة [٦].

التحريف لغةً: التحريف في اللغة يأتي بمعانٍ عديدة منها:

---

[١]- الزيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢، ص٢٦٠.

[٢]- أركون، محمّد، تأريخية نقد العقل الديني، ص٢٣.

[٣]- ابن منظور، لسان العرب، ج١٤، ص٢٦٠.

[٤]- تأريخية الدعوة المحمّدية في مكة، م.س، ص٢٣.

[٥]- التهاوني، محمّد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٧٨٥.

[٦]- م.ن، ص٧٨٨.

حد الشي وطرفه وجانبه، فحد السيف حرفه.

الميل والعدول: فحرف عن الشيء يحرف حرفًا، وانحرف وتحرَّف: بمعنى عدل ومال عنه، وتحريف القلم قطعه محرّفًا[١]، وتحريف الكلم عن مواضعه: تغيرهُ كما في وصف الله تعالى اليهود في قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾ (النساء: ٤٦).

فالتحريف الذي تقصده الآية الكريمة هو تغير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها، والمقصود بالتحريف في البحث ما يرد على معنى: التغير والتبديل[٢].

التحريف في الإصطلاح: أما التحريف في الاصطلاح فله معانٍ عديدة منها «تغير اللفظ دون المعنى، وبه يتم تحريف الكلم عن مواضعه وإفساد المراد منه»[٣].

أما معنى التحريف المتُعرض له في الدراسات القرآنيّة فيأتي على أنحاء منها[٤]:

١. **تحريف مدلول الكلام:** بمعنى التفسير غير المتطابق مع اللفظ، أي تأويله بشكل غير مناسب وهو ما يعبرّ عنه بالتحريف المعنوي.

٢. **تحريف القراءة:** من باب غلط القارئ في القراءة بسبب رسم الحروف.

٣. **تحريف الاستبدال:** بتغيير كلمة أو كلمات واستبدالها بما يرادفها.

٤. **التحريف بالزيادة:** بإضافة ما يغيرّ بنية النص سواء بزيادة حركة أو حرف أو كلمة أو أكثر.

٥. **التحريف بالنقيصة:** بنقصان هيئة الكلم عن أصله بسقوط شيء منه عمدًا أو سهوًا[٥].

---

[١]- ابن منظور، لسان العرب، ج٩، ص٤٢-٤٣.

[٢]- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، م.س، ص٧٨٨.

[٣]- العسكري، الحسن بن عبد الله، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، ص٦-٧.

[٤]- خرمشاهي، استحالة التحريف في القرآن الكريم، ص١٣٠.

[٥]- الأشتر، صالح، ألوان من التصحيف والتحريف في كتب التراث الأدبي المحققة، ص٦-٧.

وممّا لا يخفى أنّ أغلب أنواع التحريف الذي ذكرناه آنفًا زعم الحداثيين ومن قبلهم المستشرقين وجوده في القرآن الكريم.

كما أن بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك، فزعم أنّ المصحف الذي بين أيدينا أو بعضه ليس من الكلام المنزل على نبينا الأكرمﷺ هو رأي وإن أقر الجابري[١] رفضه بإجماع المسلمين، إلاّ أنه مؤدى دعوى الحداثيين تصريحًا أو تعريضًا أو مآلاً[٢]، فالتحريف الذي يراه الحداثيون واقعًا في القرآن هو من ضرب التحريف اللفظي[٣] لا المعنوي، وسيتولى البحث إيضاحه.

الملحظ الثاني: دعوى التحريف من قبل الشيعة عند بلاشير والحداثيين: يقول بلاشير في هذا الخصوص: «أمّا الأمامية فقد امتنعوا عن الغلو في هذه الهجمات وكفوا بحكمة عن الإلحاح على ما كابده المصحف من تحريف، وعلى كل حال فإن الانتقادات الشيعية للمصحف، ليست عقدية لكنها من وحي التطلّعات السياسية الرامية إلى تقديم العلويين وحقهم الشرعي بالخلافة»، ويضيف: «إن ظهور المذاهب الشيعية قد أثار التهمة في وجه مصحف عثمان على صعيد يسيطر عليه الانشغال بشرعية الخلافة سيطرة كاملة»[٤].

كذلك الحداثيين العرب ذهبوا إلى ما ذهب إليه بلاشير من أن القرآن قد حُرِف من قبل الشيعة، فمن المسائل التي أثارها الجابري في دراسته للقرآن الكريم وتفسير آياته مسألة الزيادة والنقصان؛ فذكر في نهاية الفصل التاسع من كتابه المدخل إلى القرآن الكريم» إن في القرآن تحريف وزيادة ونقص، وهناك سور وآيات لم تدرج في نصه[٥]، كما ذهب الجابري إلى أن الشيعة يقولون بتحريف

---

[١]- المدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٢٢.

[٢]- المهندي، بدرية راشد إبراهيم، دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيين - دراسة تحليلية نقدية، ص٣٦-٤٤.

[٣]- البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٦٧.

[٤]- إدريس، حسين، الجابري، محمّد عابد، مشروع نقد العقل العربي، ص١٤٠.

[٥]- حسن، خليفة محمّد، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلاميّة، مركز عين للدراسات والبحوث، ص١٢٤.

القرآن الكريم، ولم يذكر المصدر الذي رجع إليه وأفاد ذلك[١].

وذهب هشام جعيط إلى القول بتعرض القرآن الكريم للتحريف والزيادة، حيث عبر عن ذلك بقوله: «هل وقعت زيادات في صلب النص القرآني بإقحام كلمات وعبارات لم يذكرها الرسول، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نسيت، أو لم تسجل؟، والقول بأن محمّدا كان يثري النص القرآني بتعميقه له»[٢]، إذ إن أكثر ما ركز عليه بلاشير ومن تبعه من الحداثيين لدعم قولهم بتحريف النص القرآني، هو ما نسبوه إلى المذهب الشيعي من موقف سلبي تجاه هذا النص[٣].

وبطبيعة الحال نجد الأصل لآراء بلاشير في هذا الموضوع واضحًا ومتكاملاً عند رائد هذه الدراسات المستشرق نولدكه[٤] الذي يقول: «إن الاعتراضات والاحتجاجات التي أصدرتها الطائفة الشيعية إزاء النص القرآني كانت متعددة ومتنوعة، ولم تقتصر فقط على آيات وكلمات مفردة، إلّا أن هذا يمثّل حلاً مؤقّتًا؛ لأن القرآن الأصلي وغير المزيف كان في حيازة الأتباع الغامضين للإمام علي إلى الإمام الثاني عشر، قاموا بإخفائه إلى أن يظهره الإمام الأخير (المسيح الشيعي)[٥]، أو مثلما أسموه المهدي القائم، وهناك بعض الطوائف الشيعية تنتظر ذلك بفارغ

---

[١]- انظر: البكاري، عبد السلام، بوعلام، الصديق، الشبه الاستشراقيّة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمّد عابد الجابري، ص٥٠-٥١.

[٢]- الرؤية والمناهج الاستشراقيّة في قراءة هشام جعيط، م.س، ص٢٦.

[٣]- إن جُلَّ علماء المذهب الشيعي يرفضون أن تنسب لهم هذه التهم، ولو تأمّلنا قليلاً في هذا الكلام لوجدنا التناقض الواضح عليه، فهل يعقل أن المؤسسة الشيعية تعتمد النص الحالي للقرآن بمعنى أنها ترجع إليه في كل صغيرة وكبيرة، في الوقت الذي ينسب إليها أنها تقول بتحريف هذا النص وتزويره، وهي تمتلك نصًا غير محرف غيره؟ هل يعقل هذا الطرح!!! إن أي شخص سليم العقل لا يقرُّ هذا التناقض، وعلى أي حال فالموقف الشيعي إذا بحثناه بالتفصيل لأدركنا حينئذ أنه يقوم على الاعتراف الصريح بأن النص الحالي للقرآن الكريم هو النص الذي نزل على رسول اللهﷺ من غير زيادة أو نقصان، انظر: الميلاني، علي الحسيني، التحقيق في نفي التحريف من القرآن الشريف، ج٢، ص١١٢.

[٤]- أبو عيشة، محفوظ، دراسات استشراقية معاصرة للقرآن الكريم، المدرستان الفرنسيّة والألمانية أنموذجًا -تحليل ونقد-، ص١٤٠.

[٥]- أما فيما يتعلق بالحذف والتبديل الذي يدعيه نولدكه قد جرى على النص القرآني، ناسبًا هذه الدعوة إلى لسان الشيعة، ويعتقد أن النصوص القرآنيّة المُحرَّفة، التي جمعها الشيعة وأعلنوا عنها هي فقط التي تتعلق بالأمام عليعليه السلام والأئمة الباقين من ذريته، أي من آل البيت، ويحاول دعم رأيه هذا بالاعتماد على قول الأمام أبي عبد الله جعفر الصادق: لو أنك قرأت القرآن بشكله الأصلي، فإنك ستجد الأئمة بأسمائهم أحمد انظر: الزاوي، عمران، جولة في كتاب نولدكه: تاريخ القرآن، ص٣٩.

الصبر، فتحدث بعضهم عن هذا الإمام بأنه أعطيت له نسخة القرآن»[١][٢].

ويُرد عليه:

لاحظنا في المباحث السابقة من دراستنا أن ما وصل إليه بلاشير ومن تبعه من الحداثيين من القول بتحريف القرآن وحصول التغير في نصه والنقصان، منطلقين في ذلك مما حمله تراثنا من روايات الوضّاعين ومبالغات الناقلين غير ملتفتين إلى الأدلة الناصعة الواضحة على ما يخالف قولهم هذا وما يثبت بطلان دعواهم، فمن القرآن الكريم نستشهد بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤١-٤٢).

إذ إن الله تبارك وتعالى يؤكد في آيات عديدة أنه هو من تولى صيانة القرآن وحفظه من دسائس الأباطيل، وألاعيب المحرفين المزورين، وقد انعكس هذا الاهتمام والتكفل الإلهي بحفظ القرآن وصيانته على النبي محمّد، فأصبح ذلك من أولويات المهام المحمّدية التي سعى لإنجازها قبل رحيله ﷺ[٣]؛ لذلك وجدناه شديد الاهتمام بكتابة القرآن وجمعه في صورة كتابية قد سبق أن بيّناها بالتفصيل في موضوع «جمع القرآن الكريم»، ما نريد أن نركّز فيه وفي هذه الجزئية بالذات من أحاديث النبي ذلك الحديث الذي ورد عن زيد بن أرقم الذي نقل فيه قوله يوم غدير خم: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم لله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي»[٤].

إذ إن النبي الأكرم ﷺ قبل أن يغادر هذه الدنيا يوصي المسلمين ويؤكد على التمسك بما هو حق، وبما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن تأكيد النبي هذا على التمسك بالنص القرآني لا يشير إلّا إلى أنه كان مطمئنًا من إكمال كل ما من

---

[1]- Noldeke, Geschichte des Qurans, V. 2, P.96- 97, Blachere, Introduction au Coran, P.184,

[٢]- التحقيق في نفي التحريف من القرآن الشريف، م.س، ج٢، ص١١٢.

[٣]- إذ إن استقرار فكرة أن القرآن إنما جُمعَ بعد وفاة النبي في أذهان المسلمين، يبقي الباب مفتوحًا يسيرًا أمام أعداء الإسلام للاعتماد على أحاديث دالة على سقوط الكثير من النصوص القرآنيّة وضياعها، ولا سيما خلال عملية الجمع، انظر: الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص١٤٢.

[٤]- المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٢٣، ص١٣٤.

شأنه حفظ النص وعدم ضياعه أو تزويره لذلك كان يوصي بالتمسك به ولو كان في خلد النبي غير ذلك من قبيل احتمالية ضياع قسم من القرآن أو تزويره، لما وقف بين المسلمين يؤكد ضرورة التمسك به لأنهم حينها قد يتمسكون بما هو ليس من أصل القرآن[١].

فلو صح ما زعمه بلاشير ومن تبعه من الحداثيين أن في المصحف الذي دوّنه الشيعة تحريف أو نقص أو زيادة أو أن فيه اختلافات عن مصحف عثمان، فلما كان عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لم يرد فيه ما يشير إلى التحريف في النص القرآني، وحسبنا ما ذكره فضيلة الدكتور الصغير (رحمه الله تعالى) في هذا الشأن: «إن خرج الإمام علي للجهاد في الدين، بل وفي الجزئيات التشريعية معلومة الحال فكيف تجاه أصل الدين ونظام الإسلام، وهو القرآن، فلو سبق أن امتدت إليه يد التحريف لما وقف مترددًا في إرجاع الحق إلى نصابه، وإلغاء سمات التحريف، فكيف يصح أن يقع في عهده، وهو من هو في ذات الله»[٢].

فضلاً عن أن هناك من الشواهد التاريخية التي تنفي ذلك منها: أنّ الإمام علي احتج بالقرآن على أهل الجمل، ودعا إليه في التحكيم مع أهل صفين، فلو كان في القرآن ما ليس منه، أو أنه لم يشتمل على كل القرآن لما صح له الاحتجاج به ولا قبوله في التحكيم، وهذا أمر مشهور لا يحتاج معه إلى برهان[٣].

كما إن أهم ما يوجه للطائفة الشيعية من القول بالنقصان هو بسبب ما ورد في كتاب فصل الخطاب للميرزا النوري[٤]، فقد احتوى كتابه على روايات منقولة عن المسلمين بكل أطيافهم ولكن السؤال المهم هنا والموجه إلى بلاشير ومن تبع كلامه وآراءه من الحداثيين هو: هل إن الميرزا النوري يمثل الطائفة الشيعية بأكملها بأقواله أو آرائه؟ وهل الطائفة الشيعية ملزمة بما صدر عن الشيخ النوري حول سلامة النص

---

[١]- التحقيق في نفي التحريف، م.س، ص٤٩.

[٢]- المستشرقون والدراسات القرآنيّة، م.س، ص٣٤.

[٣]- راميار، محمود، تاريخ القرآن، ص٣٧.

[٤]- الطبرسي، المحقق الميرزا الشيخ حسين النوري، في تحريف كتاب رب الأرباب، ص٦٨.

القرآني[١]؟!، إذ إن الأقوال الصريحة لعلماء الشيعة تتعارض تمامًا مع ما جاء في كتاب فصل الخطاب وهذا التعارض دليل أكيد على عدم تبنّي المذهب الشيعي لأفكار التحريف بكل أشكالها، لأن علماء المذهب دائمًا وأبدًا يؤكدون على أن القرآن الموجود بين أيدينا هو القرآن الذي أنزله الله تبارك وتعالى على نبيه المصطفى، لا أكثر من ذلك ولا أقل[٢].

فالشيخ محمّد بن علي بن بابويه الملقب بالصدوق (ت ٩٩١م) والقريب من عهد الأئمة وأصحابهم ذكر في أحد مصنّفاته قائلاً: «اعتقادنا في القرآن أنه كلام الله ووحيه، وتنزيله، وقوله وكتابه، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم

[١]- هناكَ إجماعٌ مِن مُحقّقي الشيعة وعلمائها على صيانة القرآن منَ الزيادة أو النقصان، ومعَ أنَّ مسألةَ حفظ القرآن منَ التحريف منَ المُسلّمات عندَ جميع المُسلمين، إلاّ أنَّ هناكَ الكثيرَ منَ الروايات التي وردَت عن طريق أهلِ السنّة والشيعة يظهَرُ منها وقوعُ النَقص في القرآن، وقد أشكلَت هذه الروايات على حشويّة أهلِ السنّة وأخباريّة الشيعة، وما قامَ به المُحدّثُ النوريّ هوَ تتبّعُ هذه الروايات من جميع مصادر المُسلمينَ ووضعها في كتابَ واحد وهوَ كتابُه فصلُ الخطاب، الأمرُ الذي جعلَها ظاهرةً بعدَ أن كانَت مخفيّةً وضائعةً وسطَ الكُتب والمَصادر، ففصلُ الخطاب في حقيقته ليسَ فيه غيرُ الروايات التي جمعَها من مصادر المُسلمين، وحينَها ينحصرُ الخلافُ بينَ قبول هذه الرواياتَ أو رفضها، وقد تعرّضَ الميرزا النوريّ لهجوم شَديد لقيامه بهذا العملِ، معَ أنَّ البعضَ نفى أن يكونَ قصدُه مَن هذا الكتاب إثباتُ تحريف القرآن، كما نقلَ تلميذُه المُحقّقُ أغا بزرُك الطهراني في كتابه الذريعةُ عندَ ترجمته لكتاب فَصل الخطابَ بقوله: (فصلُ الخطابِ في تحريف الكتاب لشيخنا الحاجّ ميرزا حُسين النَوريّ الطبرستانيّ ابنُ الموليَ محمّد تقي بن الميرزا علي محمّد النَوريّ) أثبتُّ فيه عدمَ التحريف بالزيادة والتغيير والتبديلِ وغيرها، ممّا تحقّقَ ووقعَ في غيرِ القرآن، ولو بكلمة واحدة، لا نعلمُ مكانَها، واختارَ في خَصوص مَا عدا آيَات الأحكَام وقوعَ تنقيص عن الجامعين، بحَيثُ لا نعلمُ عينَ المنقوص المذخور عندَ أهله؛ بل يعلمُ إجمالاً منَ الأخبارَ التي ذكرَها في الكتابَ مُفصّلاً، ثبوت النقصِ فقط) وبذلكَ لا يكونُ كتابُ فَصل الخطاب في مورد إثبات تحريف القَرآن الذي بينَ أيدينا، فَما هوَ موجودٌ كلُّه قرآنَ من غير أن يزيدَ فيه حرفٌ واحد، ولَذا عندماَ كتبَ الشَيخُ مَحمود الطَهراني رسالةً في الردِّ على فصلِ الخطاب تحتَ عنوانَ (كشفُ الارتياب عن تحريف الكتاب) علّقَ عليه الميرزا النوري في رسالته بقوله: (إنّ الاعتراضَ مبنيٌّ على المُغالطة في لفظ التحريفَ، فإنّه ليسَ مُرادي منَ التحريفَ التغييرُ والتبديل، بل خَصوصُ الإسقاط لبعضِ المنزل المحفوظَ عندَ أهلَه. وليسَ مُرادي منَ الكتاب القرآن الموجودُ بينَ الدفّتين، فإنّه باق على الحالة التي وَضعَ بيَنَ الدفّتَين في عصرَ عُثمان، لم يلحقهُ زيادةٌ ولا نقصانَ، بل المرادُ الكتابُ الإلهيّ المُنزَل) وعليه فإنَّ الميرَزا النوري لا يعتقدُ بوجود زيادةَ في القرآن الذي بينَ أيدينا ولكنّه لا يستبعدُ حدوثَ النقيصة بسبب هذه الروَايات التي عملَ على جمعها، وهذاَ ما لاَ يمكنُ قبولهُ والتسليمُ به، فالقرآن كما هو محفوظٌ منَ الزيادةَ كذلكَ محفوظٌ أيضًا منَ النقيصة، والروايَات التي جاءت على خلاف ذلكَ أما ضعيفةٌ وأما قابلةٌ للتوجيه وأما ناظرةٌ للتّحريف في تفسيرات القرآن ومعانيه وليسَ في ألفاظه. وإذا رجَعناَ لكتاب فصلِ الخطاب نجدُه قائماً عَلى اثني عشرَ دليلاً، عشرةٌ منها مَن روايات أهلِ السنّة، واثنان فقَط على مرويّات الشيَعة، ومَعَ كثرة الروايات التي تمَّ حشدُها في هذا الكتاب إلاَّ أنّهاَ لا تخلو جميعُها منَ الإشكاَلات، وأفضلُ مَن تَتبّعَ هذا الأمرَ هوَ العَلاّمةُ جعفر مُرتضى العاملي في كتابه (حقاَئقُ هامّةٌ حولَ القرآن الكريم) حيثُ تتبّعَ هذَه المرويّات وقامَ بتفنيد كلِّ ما يدلُّ على تحريف كتاب الله تعالى، وبذَلكَ أثبتَ بما لا يدعُ مجالاً للشكِّ صيانةَ القرآن منَ كلِّ نقصِ وزيادة، مركَز الرصد العقائدي، العتَبة الحَسينيةَ المقدسة، قسم الاستفتاءات العقائدية ورد الشبهات، العقيدَة، موقع المركز على الموقع الإلكتروني، ٢يوليو ٢٠٢٠م.

[٢]- الرضوي، مرتضى، عصمة القرآن من الزيادة والنقصان، ص٢٨.

عليم، وأنه القصص الحقُّ وأنه لقول فصل وما هو بالهزل، وأن الله تبارك وتعالى محدثه ومنزله وربه وحافظه والمتكلم به، اعتقادنا أن القرآن الذي أنزلهُ الله تعالى على نبيه محمّد هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك»[١].

كما ذكر الشيخ الطوسي (ت ١٠٦٧م) صاحب تفسير التبيان في تفسير القرآن في مقدمته: «وأما الكلام في زيادته ونقصانه، فمما لا يليق به أيضًا، لأنه الزيادة فيه مجمع على بطلانها، والنقصان منه؛ فالظاهر أيضًا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق الصحيح في مذهبنا، هو الظاهر في الروايات غير أنه رويت روايات كثيرة، من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لا توجب علمًا ولا عملاً، والأولى الإعراض عنها، وترك التشاغل بها، لأنه يمكن تأويلها»[٢].

كما ذهب الشيخ الطبرسي، (ت ١١٥٣م) إلى أن: «ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فإنه لا يليق بالتفسير، فأما الزيادة فيه فمُجمع على بطلانها، وأما النقصان منه، فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً، أو نقصانًا، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه»[٣].

وفي نفس المقام يقول السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: «إن أي حديث، حول أي تحريف في القرآن لا يعدو أن يكون خرافة، فإن القرآن الكريم لم يعتره أي تغيير من أي نوع»[٤].

وفي ضوء ما تقدم من أقوال لأئمة الشيعة وعلمائهم، يجب أن لا يبقى أدنى شك في أن لغة الاتهام التي نسبت إلى الشيعة هي لغة خاطئة وفيها كثير من التجني والتضليل.

ويتبين مما سبق أن الطعون التي إدعاها بلاشير ومن تبعه من الحداثيين بحق

[١]- الصدوق، علي بن الحسين، الاعتقادات، ص٩٢.

[٢]- التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٣.

[٣]- مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص١٥.

[٤]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٣٧٦.

سلامة القرآن الكريم، ونسبوها إلى لسان الشيعة هي مجرد أحاديث ضعيفة لا يعتقد بها أئمة الشيعة ولا علماؤهم، ولا يميلون إلى القول بها، ولا تصديقها ولا العمل بموجبها، وإنما هي كما بيّن البحث أحاديث ضعيفة وردت في كتب الحديث ضمن عملية جمع الأحاديث وحفظها من الضياع دون القيام بتمحيصها وغربلتها، وقد استفاد هؤلاء المستشرقون من هذه الأحاديث الضعيفة للتصريح بوقوع التحريف في القرآن عن لسان الشيعة.

المقصد السادس: نسخ القرآن الكريم: يعد موضوع النسخ من المواضيع المهمة في مجال البحث القرآني، وخُصصت له الكثير من المباحث في كتب علوم القرآن والتفسير والفقه والأصول، وقد أولى المستشرقون ومن بعدهم الحداثيون اهتمامًا كبيرًا وعناية في موضوع الناسخ والمنسوخ، وقد جعلوا من موضوع النسخ بابًا لفتح الشبهات التي زعموا قد أحدثها موضوع النسخ في القرآن وزعموا أن من بين مآلات القول بوجود النسخ هو القول بتناقض الآيات القرآنيّة فيما بينها كما زعم بذلك أركون، أو القول بعدم الفائدة من وجود الآية للتلاوة فقط دون العمل بمقتضى الآية، وأن ذلك لازمه هو العبث وعدم المعرفة والاطلاع الكافي، وهذا محال في حق الله كما زعم الجابري، وبالتالي فإن هدف الحداثيين من دراسة النسخ هو تثبيت الأساس الذي وضعوه، وهو القول بتأريخية النّصّ القرآني[١].

وسيتكفّل البحث ببيان المفهوم الذي وضعه علماء المسلمين للنسخ، ثم بيان التوظيف الاستشراقي له للطعن بالنّصّ القرآني متمثلاً برأي المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، وبيان التوظيف الحداثي للنسخ للحداثيين المتأثرين بآراء بلاشير الذين وظفوا النسخ للقول بتأريخية النّص القرآني.

الملحظ الأوّل: مفهوم النسخ من منظور إسلامي

أوّلًا: المعنى اللغوي للنسخ: وردت لفظة (النسخ) في قواميس اللغة بأكثر من

[١]- الشريف، عادل محمّد، تأريخية النص الديني على ضوء ثبات المفهوم وتغير المصداق، ص٣٢.

معنى، كما وردت بمعنى الإزالة[١]، قال الراغب: النسخ: إزالة شيء بشيء يتعقبه[٢].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للنسخ، النسخ: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدَّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم من الأحكام الوضعية، وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع[٣].

ثالثًا: أنواع النسخ: يقع النسخ في القرآن الكريم على أقسام:

الأوّل: نسخ الحكم والتلاوة معًا: بأن تسقط من القرآن آية كانت ذات حكم تشريعي وكان المسلمون يقرؤونها ويتعاطون حكمها[٤]، ثم نسخت وبطل حكمها ومُحيت عن صفحة الوجود أساسًا، وهذا النوع من النسخ مرفوض[٥]: ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤٢).

الثاني: نسخ التلاوة دون الحكم: بأن تسقط آية من القرآن الحكيم، كانت تقرأ، وكانت ذات حكم تشريعي[٦]، ثم نسيت ومحيت، وهذا النوع من النسخ مرفوض أيضًا؛ لأن القائل بذلك إنما يتمسك بأخبار آحاد زعمها صحيحة الإسناد، هذا فضلًا عن منافاته لمصلحة نزول نفس الآية أو الآيات، إذ لو كانت المصلحة التي كانت تقتضي نزولها هي اشتمالها على حكم تشريعي ثابت فلماذا ترفع الآية وحدها، في

---

[١]- ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٦١، انظر: الطريحي، فخر الدين بن محمّد، مجمع البحرين، ج٢، ص٣٠٢.

[٢]- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص٤٩٠.

[٣]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ٣٧٨. والذي يتضح من هذا التعريف أمران:
١. إن النسخ يكون برفع حكم ثابت في أصل الشريعة. ٢. إن النسخ لا يكون لأمر مجهول إلى الله تعالى بل مجرد رفع الحكم لانتهاء أمده وزمانه، الحكيم، السيد محمّد باقر، علوم القرآن، ص١٩٥-١٩٦.

[٤]- الحسني، منذر، دروس في علوم القرآن، ص٣١٩- ٣٢٤.

[٥]- والقائلون بهذا القول استدلوا بحديث عائشة، قالت: كان فيما أنزل من القرآن: «عشر رضعات معلومات يحرّمن، ثم نسخن بـ(خمس معلومات) قالت: وتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن، وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله ﷺ فدخل داجن البيت فأكله»، وهذا حديث واحد يرجع إلى التلاعب بالقرآن الكريم مضافة إلى أن هذا القول يرجع إلى القول بالتحريف ونسيان آية تتلى حتى وفاة رسول الله ﷺ، الأمر الذي ينكره جماعة المسلمين، ومعلوم أن بما ذكرته عائشة لا ينعدم حفظه من القلوب ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى، فعرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث، انظر: المحلي جلال الدين محمّد بن أحمد، (ت ٨٦٤هـ)، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، تفسير الجلالين، ج٢، ص١٦١.

[٦]- مباحث علوم القرآن، م.س، ص٢٦٣.

حين اقتضاء المصلحة بقاء الآية لتكون سندًا للحكم الشرعي المذكور[١].

الثالث: نسخ الحكم دون التلاوة: وذلك بأن تبقى الآية ثابتة في الكتاب يقرؤها المسلمون سوى إنها من ناحية مفادها التشريعي منسوخة، لا يُعمل بها بعد مجيء الناسخ القاطع لحكمها، وهذا النوع من النسخ هو المعروف بين العلماء والمفسرين واتفق الجميع على جوازه إمكانًا وعلى تحققه أيضًا[٢].

الملحظ الثاني: النسخ من وجهة نظر بلاشير والحداثيين: ذهب بلاشير في خصوص موضوع النسخ في القرآن الكريم إلى أن الفقهاء أو (علماء الشريعة) -بحسب تعبيره- هم من أوجدوا النسخ في القرآن؛ وذلك لأجل رفع التناقض الذي اشتملت عليه بعض الآيات القرآنيّة[٣]، وذهب الجابري إلى ما ذهب إليه بلاشير عندما تناول موضوع الناسخ والمنسوخ في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» وذلك في قوله: «وهذا يجعل المجتهد أو الفقيه أو المفسر أو المتكلم إزاء آيات تقرّر في الشيء الواحد أكثر من حكم واحد، الشيء الذي لا يفصل فيه -كما يقولون- إلّا المعرفة بالناسخ والمنسوخ في القرآن جملة»[٤]، ومن ثم ذهب محمّد أركون إلى نفس ما ادّعاه بلاشير من أنّ فقهاء الأمة قد أدخلوا قاعدة الناسخ والمنسوخ[٥] كما ذهب أبو زيد إلى نفس ذلك في كتابه «مفهوم النص»[٦]، فتبنوا جميعهم رأي بلاشير في خصوص النسخ وذهبوا إلى أن الفقهاء هم من أوجدوا الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لأجل رفع التناقض بين الآيات.

يُرد عليه:

أوّلًا: إن النسخ في القرآن الكريم أمر ثابت بإجماع المسلمين وبدليل قوله تعالى:

---

[١]- دروس في علوم القرآن، م.س، ص٣٢٢.

[٢]- م.ن، ص٣٢٤.

[٣]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٧٤.

[٤]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص٢٢٢.

[٥]- أركون، محمّد، قراءات في القرآن، ص٢٤٢.

[٦]- مفهوم النص، م.س، ص١٥٠.

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَة أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦)، فكيف يمكن القول بأن وجود النسخ في القرآن يعَدُ تناقضًا بين آيات القرآن، ويقلل من شأنه كما زعم أصحاب هذا الرأي، وهو كلام الله الخالد خلود الدهر، والمحفوظ بحفظه؟ وجوابًا على كل ما طرحه الحداثيون نقول: إن النسخ الواقع في القرآن الكريم، لا يُفهم حق الفهم إلاّ إذا فُهمت طبيعة النسخ، وعُرفت الحكمة التي شُرع من أجلها، وبيان ذلك: أن النسخ الواقع في القرآن لم يتجاوز بضع آيات أحصاها العلماء وميزوها عن غيرها، وهذا يفيد في أن النسخ في القرآن كان على قلة وندرة وليس على كثرة وشهرة[١]، فضلاً عن أن أحد الغايات من وجود النسخ في القرآن خصوصًا، وفي الشريعة الإسلاميّة عمومًا[٢]، كان إحدى السمات التربوية والتشريعية في القرآن الكريم، الذي ظل يربى الناس ويهذب سلوكهم مرحلة إثر أخرى[٣]، وَفْقَ إرادة الله الحكيم الخبير، الذي يعلم ما يصلح لعباده وما لا يصلح لهم.

ثانيًا: إن بعض الآيات التي يُظَنُّ فيها النسخ، لا نسخ فيها عند التحقيق والتدقيق[٤]، وذلك كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) فقد ظن بعضهم، أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهَّ ولا بِاليَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُّ ورَسُولُهُ ولا يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ حَتّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وهم صاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، والحق، أنه لا نسخ بين هاتين الآيتين، فالآية الأولى موضوعها مختلف تمامًا، إذ إنها تقرّر مبدأً إسلاميًّا عظيمًا[٥]، وهو منع الإكراه على الدين؛ في حين أن الآية الثانية موضوعها خاص، يتعلق بالصادِّين عن سبيل الله، والمانعين لغيرهم من قبول دعوة الإسلام، فلا يوجد تعارض حقيقي بين الآيتين لاختلاف موضوعهما، إذ ليس في هذا غرابة تُستنكر ولا

[١]- البرهان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٢٣٧.

[٢]- مناهل العرفان، م.س، ج٢، ص١٨٠.

[٣]- الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج٣، ص٧٧.

[٤]- مناهل العرفان، م.س، ص١٨٤.

[٥]- تلخيص التمهيد، م.س، ص٤٠٠.

أمر يُستهجن، ووقف العمل بحكم سابق وإحلال حكم آخر لاحق محله أمر معهود ومألوف في بداية التشريع الإسلامي، ولا نكران في شيء من ذلك مراعاة لأحوال المكلفين وتحقيقًا لمصلحة المجتمع؛ وليس معنى هذا أن الله جلت حكمته حين أنزل عقوبة شرب الخمر لم يكن يعلم -حاشاه ذلك- أنه سيُنـزل حكمًا آخر يحل محله!؟[١].

ثالثًا: إن ادّعاء الحداثيين الذين زعموا تبعًا لبلاشير أن النسخ لم يكن له وجود في القرآن الكريم وأن الفقهاء هم من قاموا بوضع هذه الآيات وأسسوا لهذا الأمر لرفع التناقض بين الآيات القرآنيّة لا يصمد أمام النقد، كما أن المحرك لهؤلاء كما رأينا في النص السابق هو (حكم وسيطرة وسلطة الواقع على النص) أي إننا أمام عبثية لا نهاية لها، إنهم يريدون من ذلك الوصول إلى غاياتٍ عديدة؛ منها: (اتهام علماء الأمة «الفقهاء» بممارسة النسخ دون الرجوع إلى مرجعية عليا (القرآن) إلاّ ما كان من قبيل تحقيق مصالح هؤلاء العلماء أو من يعملون لصالحهم)[٢]، من ذلك قول محمّد أركون: «فإن المشرعين من البشر (أي: الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنيّة من أجل تشكيل علم للتوريث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعيّة-الاقتصاديّة الخاصّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعيّة التي اشتغلوا داخلها[٣].

رابعًا: لقد وضع العلماء القائلون بالنسخ شروطًا وضوابط، وليس الأمر كما يدعي الحداثيون بأن النسخ كان من وضع الفقهاء من أنفسهم، ومن ضمن هذه الشروط[٤]:

الأوّل: أن يكون المنسوخ حكمًا شرعيًّا عمليًّا، فلا نسخ في الأخبار والقصص والعقائد والأخلاق؛ إذ مثل هذه الأمور لا يتأتّى فيها التعارض الذي هو أساس النسخ.

الثاني: أن يكون دليل رفع الحكم دليلاً شرعيًا، فلا نسخ دون دليل شرعي، كالقرآن

---

[١]- تلخيص التمهيد، م.س، ص٤٠٣.

[٢]- آملي، جوادي، ولاية الانسان في القرآن، ص٢٣٢.

[٣]- م.ن، ص٢٣٧.

[٤]- البرهان في علوم القرآن، م.س، ج٢، ص٢٣٧.

والسنة، وعلى ذلك فلا اجتهاد في النسخ، ولا نسخ بعد انتقال رسول الله.

الثالث: أن يكون دليل الحكم الثاني (الناسخ) متأخرًا عن دليل الحكم الأول (المنسوخ) غير متصل به كاتصال القيد بالمقيد، وعلى هذّا فلا بد من معرفة التأريخ، وإلا افتقد النسخ شرطًا أساسيًا من شروطه التي وضعها العلماء[١].

الرابع: أن يكون بين الدليلين (الناسخ والمنسوخ) تعارض حقيقي، ولا يمكن الجمع بينهما بحال ولو بنوعٍ من التأويل، أما إذا أمكن الجمع بينهما فلا يُعد هذا نسخًا أبدًا[٢].

وقد اشترط العلماء من أجل أن يكون التناقض والاختلاف بين الآيات حقيقيًا (بحيث لا يمكن الجمع بينهما) أمورًا عدة فصّلها علماء المنطق[٣]: منها وحدة الزمان ووحدة الملاك والشرط... وإذا تخلّف أحدهما فلا تنافي ولا اختلاف، وأن يكون الناسخ ظرفه متأخرًا وملاكه مصلحة أخرى تبدلت عن مصلحة سابقة كانت مستدعية لذلك الحكم المنسوخ، فالتنافي ظاهري وبعد التأمل والتعمق يرتفع تمامًا[٤].

خامسًا: عدد الآيات التي نسخت في القرآن: إذ عند التحقيق نجد أن السيوطي في «الإتقان» قد حصر النسخ في عشرين آية[٥]، وحصرها الزرقاني حوالي عشر آيات

---

[١]- أن الالتزام بثبوت النسخ في موردٍ ما يتوقف على معرفة الترتيب الزمني لنزول الآيتين الناسخة والمنسوخة بنحو لا يقبل الشك، لأنَّ الفقيه في بحثه عنَ الحكم الشرعي يضع أولاً نصب عينيه الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي، فإذا لم يتيسر له طريق يورث القطع ويوصل إلى اليقين كما هو الحال في الغالبية المطلقة من الأحكام تحوّل اهتمامه إلى الإثبات التعبدي، أي العثور على طريق غير قطعي، ولكن الشارع المقدس يقبل الاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي كخبر الثقة والدليل الظاهر، وببيان آخر: إن المراد من العبد هو التلبس بلباس العبودية، وهو ما لا يُشترط فيه دائماً موافقة الحكم الواقعي في الشريعة. نعم، مع العلم بالحكم أو مطابقة الدليل الظني المعتبر للواقع فلا بد من موافقته لحصول ذلك التلبس، وعلى فرض وجود آيتين تنسخ إحداهما الأخرى ولم نعرف الترتيب الزماني نلتزم أن آخرهما نزولاً هي الناسخة وإن لم نجد دليلاً معتبراً على ذلك، فإن التزامنا هذا بإمكان النسخ يستلزم حصول علم إجمالي في هذا المورد بحصول نسخ والعلم الإجمالي له أحكامه، فإنه يستدعي الاحتياط فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، انظر: آملي، جوادي، العقيدة من خلال الفطرة، ص٢٣٢.

[٢]- م.ن، ص٢٢٩-٢٣٩.

[٣]- المظفر، محمّد رضا، المنطق، ج٢، ص٤٢.

[٤]- تلخيص التمهيد، م.س، ج١، ص٤٠٧.

[٥]- انظر: الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج٣، ص٧٧.

فقط[١] ناقضًا ما أورده السيوطي في «الإتقان»، وحصرها الدكتور مصطفى زيد في خمس وقائع فقط؛ وبناءً على ذلك: ماذا عن باقي آيات القرآن الكريم التي تبلغ ٦٢٣٦ آية؟! فلو سلمنا جدلًا، وقلنا: إن هذه الآيات المنسوخة مؤقتة بزمانها، فماذا عن باقي آيات القرآن الكريم؟ وهل يأخذ الأكثر الأعم الأغلب حكم الأقل[٢]؟!.

سادسًا: إن القائلين بالنسخ لم يقل أحد منهم أبدًا إن باب النسخ مفتوح على مصراعيه، بل الأمر كما قدمنا أنهم اشترطوا أن يكون دليل رفع الحكم دليلًا شرعيًا، فلا نسخ دون دليل شرعي كالقرآن والسنة، وعلى ذلك فلا اجتهاد في النسخ[٣]، ومما سبق بيانه يتضح جليًا لكل ذي عقل: أن استدلال الجابري واركون وأبو زيد وغيرهم من الحداثيين بالنسخ على أنه دليل على تأريخية القرآن دعوى يعوزها الدليل، بل هي مغالطة ودعوى ساقطة من أساسها.

سابعًا: لا شك في وضوح بعض الموارد التي قيل فيها بالنسخ، كوجوب صدقة النجوى[٤]، قال تعالى: ﴿**أيها الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المجادلة: ١٢-١٣) حيث نُسخ وجوب دفع صدقة النجوى، والذي نحتاج إليه من ترتيب نزول الآيات في الناسخ والمنسوخ هو الترتيب الزماني لنزول الآية الناسخة والمنسوخة دون بقية القرآن، ويكفينا في ذلك الروايات التامة سندًا ودلالة والتي تُحدد ترتيب الآيتين الناسخة والمنسوخة[٥].

ثامنًا: أن القول باستلزام النسخ لوجود تناقض في القرآن ناشئ من عدم فهم حقيقة النسخ؛ إذ إن النسخ ليس معناه إبطال الحكم الشرعي الفعلي، وإنما انتهاء

---

[١]- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٥، ص٢١٦.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٣، ص٣٧.

[٣]- م.ن، ص٣٩.

[٤]- م.ن، ص٤٢.

[٥]- م.ن، ص٤٧.

زمن الحكم المنسوخ، فالحكم الإلهي قد يكون له أمر زماني محدّد كاختصاص حُرمة شرب الخمر أولاً بما لا يصل إلى الإتيان بالصلاة حالة السكر، فإن ذلك ليس دائمًا أبدًا، وإنما كان الحكم مرحليًا مع أن لسان الآية لم يكن مقيدًا بعمر خاص لهذا الحكم، كما إن قول الرازي: «ينبغي تحاشي النسخ بقدر الإمكان لأنه لا ينبغي إبطال كلام الله»[١] لا يخلو من تهافت؛ لأنه لو كان يستلزم إبطال كلام الله لوجب نفيه من أصله لا أن نتحاشاه بقدر الإمكان، ومعنى كلامه: أننا إن لم نتمكّن من تحاشيه فإنَّه لا يجب علينا أن نتحاشاه بل نقول به[٢]، وإذا جاز القول به في مورد واحد تبينّ أنه لا إبطال لكلام الله في النسخ والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وعليه لا بد من الالتزام بأحد طريقين لا ثالث لهما، «أن نمنع من النسخ بالمرة إذا قلنا بأنه يستلزم إبطال كلام الله، أو أن نجيز إمكانه ثبوتًا في كل الموارد ويبقى البحث الإثباتي هو المعيّن لحصوله في بعض الموارد»[٣].

تاسعًا: إن عملية النسخ ليست إلّا بيان تأريخ انتهاء فعلية حكم لم يُبين للناس أنه مؤقت بمدة محددة، وبما أن أحد الإشكالات الناشئة من الفهم الخاطئ للنسخ أنّه يلزم منه محدودية علم الله تعالى أو بتعبير آخر يلزم الجهل عليه -حاشاه وتعالى عن ذلك علوًا كبيراً-، وهو محال، وبما أن حقيقة النسخ ما ذكرنا فلا دلالة فيه على أن المعنى الذي يأتي به الوحي قابل للمراجعة والنقض[٤].

وهو ما ذكره أبو زيد عندما تطرق لموضوع النسخ من خلال الفرضيات التي طرحها حول القرآن الكريم على أنه مليء بالتناقضات التي لا سبيل إلى رفعها سوى بالإذعان بأنّه خطابٌ، إذ لو أذعنا بكون كلّ آية نزلت في ظروف معينة سوف لا يبقى مجال لأن تتعارض مع غيرها، ولإثبات رأيه هذا ذكر أمثلةً قرآنيةً مثل الزواج من أهل الكتاب ومسألة الجبر والتفويض، وما يدعو للأسف أنّه لم يفهم دلالة الآيات التي

---

[١]- الرازي، أبو بكر، مفاتيح الغيب، ص١٦٠.

[٢]- عباس، فضل حسن، البرهان في علوم القرآن، ص٢٥٠.

[٣]- م.ن، ص٢٥٧.

[٤]- تلخيص التمهيد، م.س، ص٢٧٨.

تحدثت عن هذه المسائل؛ لذلك تصوّر أنّها تتعارض مع غيرها[١].

عاشرًا: إن النسخ كان واقعًا ومعمولاً به في الشرائع السابقة لشريعة الإسلام؛ يدل على هذا ما حكاه القرآن الكريم مخاطبًا بني إسرائيل: ﴿**كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُۗ قُلْ فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ**﴾ (آل عمران: ٩٣) فتضمّنت هذه الآية بيان كذبهم صريحًا في إبطال النسخ، فإنه سبحانه أخبر أن الطعام كله كان حلالاً لبني إسرائيل، قبل نزول التوراة، سوى ما حرَّم إسرائيل على نفسه منه، ومعلوم أن بني إسرائيل كانوا على شريعة أبيهم إسرائيل وملته، وأن الذي كان لهم حلالاً، إنما هو بإحلال الله تعالى له على لسان إسرائيل والأنبياء بعده إلى حين نزول التوراة، ثم جاءت التوراة بتحريم كثير من المآكل عليهم[٢]، التي كانت حلالاً لبني إسرائيل وهو النسخ بعينه النسخ الذي ينفونه ويستغربه هؤلاء الحداثيون في شريعة الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿**بِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا**﴾ (النساء: ١٦٠) والآية صريحة في وقوع النسخ في شريعة اليهود، بعد ذلك يقال لأصحاب هذه الشبهة: هل تقرّون أنه كان قبل الإنجيل شريعة التوارة أم لا؟ وبالطبع، هم لا ينكرون أن يكون قبل الإنجيل شريعة[٣].

فيقال لهم: فهل نسخت الإنجيل شيئًا من أحكام ما جاء في التوارة أم لا؟ فإن قالوا: لم ترفع شيئًا من أحكام تلك الشريعة، فقد جاهروا بالكذب ولم ينصفوا في قولهم؛ وإن قالوا: قد رفعت بعض أحكام التوراة، فقد أقروا بالنسخ قطعًا، وقد جاءت نصوص في التوراة والإنجيل تتضمن النسخ، ورفع ما هو ثابت في نفس الشريعة[٤]، أو في غيرها من الشرائع السابقة؛ ومن ذلك: تحريم العمل يوم السبت، مع الاعتراف بأن هذا الحكم لم يكن ثابتًا في الشرائع السابقة، وإنما كان العمل في يوم السبت جائزًا كغيره من أيام الأسبوع، كذلك أمر الله سبحانه بني إسرائيل قتل أنفسهم بعد

---

[١]- القرآن في الإسلام، م.س، ص٢٦١.

[٢]- م.ن، ص٢٦٣.

[٣]- تاريخ القرآن، م.س، ص١٠١.

[٤]- شبر، السيد عبد الله، تفسير شبر، ص٧٦.

عبادتهم العجل[١]، ثم رفع هذا الحكم عنهم بعد ذلك، وأصحاب هذه الشبهة هم أدرى من غيرهم بوقوع النسخ في مسائل العهد القديم والعهد الجديد، ومع هذا فإنهم يستنكرون ما هم فيه واقعون.

المقصد السابع: القصص القرآني: من الضروري الوقوف على الأغراض الداعية لوجود القصة في النص القرآني، فالقرآن الكريم لم يكن كتابًا تاريخيًا ولم يهتم بالتفاصيل التأريخية كما هو حال غيره من الكتب، إن ما عرضه في آياته من شخوص وأحداث مهمة ليقص قصصهم، ومعنى هذا أن اختيار الله تبارك وتعالى لأحداث بعينها من تأريخ الرسل وقصصهم كان مقصودًا، وأن هذا القصد لم يكن للتنفيس والإفاضة عن النبي والمسلمين، وإلى خدمة الدعوة الإسلاميّة ولم يسع أبدًا إلى بيان القصص وسرد تفصيلاتها كافة[٢].

ومن هنا نستطيع القول إن القرآن الكريم قد اختار من الشخوص والأحداث ما يلائم الأغراض المرجوة من ذكر القصص، ولم يعمد إلى سرد الوقائع وتعريف الناس بالأحداث[٣].

الملحظ الأوّل: القصص القرآني من المنظور الإسلامي

أوّلًا: القصص في اللغة والإصطلاح: القصص لغةً: القَص هو اتّباع الأثر، يقال خرج فلان قصصًا في أثر فلان، وذلك إذا اقتص أثرهُ، وقيل لمن يقص القصص قاص لاتباعه خبراً بعد خبر وسوقه الكلام سوقًا[٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧٦).

القصص في الإصطلاح: القصة هي الأمر والحديث، وقد اقتصصت الحديث رويته على وجهه، والقصص الخبر المقصوص[٥]، كذلك تعني القصص الأخبار

[١]- تفسير شبر، م.س، ص٧٧.

[٢]- البرهان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص٢٣٧.

[٣]- م.ن، ص٢٣٨.

[٤]- الأصفهاني، الراغب، غريب القرآن، ص٤٠٤.

[٥]- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ص٣٢٠.

المتتبّعة[١]، والكشف عن آثار مضت والتنقيب عن أحداث قد نَسِيها الناس أو غفلوا عنها.

أما القصص القرآني: تعني إخبار الله تعالى نبيه عن أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة والحوادث الواقعة؛ إذ اشتمل القرآن الكريم على وقائع الماضي، وتأريخ الأمم وذكر الديار والآثار ونقل وحكي عنهم صوة ناطقة لما كانوا عليه[٢].

ثانيًا: أنواع القصص في القرآن الكريم: للقصص في القرآن ثلاثة أنواع[٣]:

النوع الأوّل: قصص الأنبياء، وقد تضمن دعوتهم إلى قومهم، والمعجزات التي أيدهم الله بها، وموقف المعاندين منهم، ومراحل الدعوة وتطورها وعاقبة المؤمنين والمكذبين، كقصص نوح، وإبراهيم، وموسى، وهارون، وعيسى، ونبينا الأكرمﷺ.

النوع الثاني: قصص قرآني يتعلق بحوادث غابرة، وأشخاص لم تثبت ثبوتهم، كقصة الذين أخرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت، وطالوت وجالوت، وابني آدم، وأهل الكهف، وذي القرنين، وقارون، وأصحاب السبت، ومريم، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الفيل ونحوهم[٤].

النوع الثالث: قصص يتعلق بالحوادث التي وقعت في زمن رسول الله كغزوة بدر وأحد في سورة آل عمران، وغزوة حنين وتبوك في التوبة، وغزوة الأحزاب في سورة الأحزاب، والهجرة، والإسراء، ونحو ذلك[٥].

ثالثًا: غايات القصص القرآنيّة: إن الغاية التي تهدف إليها القصص القرآنيّة تأتي في سياق الهدف القرآني العام الذي يتمثل في الدعوة إلى الله تعالى وإلى اتباع منهجه الذي اختطه للإنسان وسعادته، وتكريسًا لهذا الهدف، جاءت القصص القرآنيّة من

---

[١]- الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، ص١٧٨.

[٢]- انظر: القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ص٣٠٦.

[٣]- انظر: م.ن، ص٣٠٧.

[٤]- م.ن، ص٣١١.

[٥]- السبحاني، جعفر، القصص القرآني دراسة ومعطيات وأسباب، ص١٥.

أجل إيقاف الإنسان وتنبيهه وتعريفه على حياة الأمم السالفة وعوامل عزّتها ومنعتها، أو هبوطها وسقوطها[١]، أما القصص التي ينسجها الخيال البشري والقصّاصون المحترفون، فلها غايات تباين غاية القصص القرآنيّة، إما في نمط الغاية أو في سعتها وشمولها، وإما الغايات التي يريدها القرآن الكريم في قصصه، فهي على طرف النقيض من أهداف القصص الخيالية[٢]، ويمكن تبيين غايات القصص القرآنيّة كالآتي:

أ. الدروس والعِبرَ: تحدث القرآن الكريم عن حياة الأمم بألوانها المختلفة، وأشار إليها وهي في أوج رقيّها، وذروة قوتها وعظمتها، ثم لفت الأنظار إليها وهي تأخذ بالانحدار إلى قعر الذل والهوان، وبذلك فإن القصص القرآنيّة خير ذكرى للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود: ١٢٠)، وهي سبب لتحريك التفكير الإنساني ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦)، أي يتخذون القصص عبرة في حياتهم حتى يتحرّزوا عن المزالق والمهالك[٣].

ب. وحدة هدف الأنبياء: تشهد الآيات القرآنيّة على أن الهدف الوحيد من بعث الأنبياء هو نشر التوحيد في العبادة بين الناس، لأنه ليس في صحيفة الوجود من هو أهل للعبادة غير الله تعالى قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦)؛ لذلك نرى الأنبياء قد ركزوا على التوحيد في العبادة، وما ذاك إلّا لأن الانحراف عنه، كان هو الأمر الغالب دون المراتب الأخرى[٤].

ت. تثبيت فؤاد النبي ﷺ: تعرض الأنبياء والرسل لأنواع الشدائد، وقد اقتضت حكمته تعالى إيراد أنباء هؤلاء الرسل وذكر قصصهم لتثبيت قلب النبي ﷺ وحثّه على المضي في درب الدعوة والتبليغ، وتقوية عزمه على ما يلقاه من إعراض وجحود واستهزاء وأذى كبير من قومه، وتذكيره بسنته تعالى في أنبيائه الذين لم يظفروا بثمرة

---

[١]- القصص القرآني دراسة ومعطيات وأسباب، م.س، ص١٦.

[٢]- التسخيري، محمّد علي، محاضرات في علوم القرآن، ص٢٤٢.

[٣]- م.ن، ص٢٤٣.

[٤]- م.ن، ص٢٤٩.

النصر إلّا بصبرهم على أشواك الطريق ومصاعبه، وإلى هذه الغاية يشير قوله سبحانه: ﴿**وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾ (هود: ١٢٠).

الملحظ الثاني: القصص القرآني من وجهة نظر بلاشير والحداثيين: يذهب بلاشير إلى أن القصص القرآني هي عبارة عن أساطير قد استمدّها القرآن من القصص التي وردت في كتب الديانتين السابقة عليه «اليهوديّة والمسيحية» ومن كتب العهدين، وأن القرآن الكريم لم يذكر تفاصيل تلك القصص ولم يذكر منها سوى إلماحات وإشارات تلويحية -بحسب تعبيره- وقد قام المفسّرون فيما بعد بإضافة التفاصيل إلى تلك القصص وأضافوا عليها الكثير من قصص وأساطير وحكايات من مصادر أخرى وحضارات أخرى[١].

وقد تتبّع الحداثيون أثر بلاشير في القول في القصص القرآني، ومنهم محمّد أركون الذي ذهب إلى أنّ «العقل الديني مشتمل على عناصر خيالية تتصور أن بإمكانها من خلال التعاطي مع الكائنات والقوى الخفية أو القصصية وغير الطبيعية أن تحكم الوجود وأن تجترح المعجزات على أساس المنطق الإعجازي والأسطوري»[٢]، أما الجابري فقد اتخذ في بحث القصص القرآني منهجًا وأسلوبًا مختلفًا، إذ إن رؤيته تحمل خصائص من قبيل الرؤية التأريخية وترتيب النزول[٣].

ويرد عليه:

أوّلًا: زيف (دعوى الأسطورة) في القصص القرآني: بملاحظة أن الشريعة المحمّدية هي الشريعة الخاتمة يمنع من كون ما جاء به ذا بنية أسطورية مجازيَّة، فالقرآن يُشكّل المعجزة الخالدة الوحيدة التي لم ينحصر الاطلاع عليها بمراجعة الكتب التأريخية، فهو المعجزة الوحيدة على مر تاريخ البشر -رغم كثرة الأنبياء وإتيانهم أعدادًا هائلة

---

[١]- ومن قوله: «لكن ما أكثر التلويحات التي تكشف عن مواقف قد تعدلت»، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣٩.

[٢]- قراءات في القرآن، م.س، ص١٢٥.

[٣]- مدخل إلى القرآن الكريم، م.س، ص١٨.

من المعجزات- التي لم يكن الزمان والمكان محدداً لها[١].

فالقرآن الكريم شاهد الحق الذي لا يخذل من طلب شهادة على صدق دعوة النبي وفعلية نبوته، فإذا كانت الأسطورة تتحول بمرور الزمن إلى شيء تكراري فاقد لطابعه الابتكاري، فكيف يملأ به القرآن الذي لا تنحصر وظيفته بالجيل الأول من المسلمين؟ وهل خفي على الله تعالى أن الأسطورة بعد مدة لا تعود ابتكاراً، وحينها لا تجد فيها الجماعة هويتها؟، ثم إن النبي قد حددت وظيفته مضافاً إلى البشارة والإنذار ببيان القرآن وتوضيحه للناس وتعليمهم إياه، فهل بيّن لهم سمة المجازية والأسطرة فيه، أم أنه دلّس عليهم واقع الأمر؟[٢]، كما إن المتتبّع للقصص القرآني بتمعّن لا يكاد يجد شيئًا من بيانات النبي له فيه إشارة فضلاً عن التوضيح تدلل على السمة الأسطورية فيما حواه القرآن[٣].

ثانيًا: أن إهمال التفاصيل في القرآن لا يعني أسطورية القصص كما يرى بعض من الحداثيين أمثال الجابري وغيره، حيث ذهبوا إلى أن في ترك القرآن التعرض للتفاصيل المادية والتسميات الصريحة شاهداً ومؤثراً على أن القصص الواردة فيه أسطورية وليست حقيقية وخيالية وليست عقلانية وواقعية، ونحن بدورنا لا ننكر بأنَّ القرآن لا يتعرّض للخوض في التفاصيل المادية والتسميات الصريحة لبعض ما جاء في السور القرآنيّة، فحين يمر على قصة مؤمن آل ياسين لم يدخل في تفاصيل المدينة، ولا أسماء الأنبياء، ولم يتدخل في تفاصيل المدينة ولا اسم مؤمن آل يس ولا المدة بين بعثة النبيين مع الثالث، ولا تاريخ تلك الحوادث كما لم تتعرض الآيات إلى كيفية موته، (يس: ١٣-٢٦).

وحين يمر على قصَّة عُزير لم يتعرض لذكر اسمه، ولا اسم القرية الميتة التي مر بها، لكن عدم التعرض للتفاصيل لم يأتِ من أسطورية الحادثة ورمزية القصة، وإنما نشأ من عدم الحاجة إلى ذلك، إذ الغرض هو الاعتبار والمساهمة في الهداية، وهي

---

[١]- شبهات وردود حول القرآن الكريم، م.س، ص٤٥٨.

[٢]- م.ن، ص٤٨٧.

[٣]- م.ن، ص٤٨٩.

غير مرتبطة بالتفاصيل المتروك ذكرها[١].

بل الغرض في عدم التعرُّض لها هو أن يسقط احتمال دخالة تلك الخصوصيات -في الأثر الذي ترتّب على أصحاب تلك القصص- فيُستفاد عمومية السنة التي جرت على أطراف القصة، ولا يُعد ترك التعرُّض للتفاصيل مخلاًّ في الواقع القرآني للقصَّة؛ لأن القرآن لم يرد أن يستوعب التفاصيل في سرده باعتبار عدم الحاجة أو الحاجة للعدم، إذ هو ليس كتابًا تاريخيًا كتب أو أنزل لأجل استيعاب التفاصيل وكيف كانت، فترك ذكر التفاصيل أدعى لعمومية الاعتبار[٢].

ثالثًا: أن ما ترك القرآن ذكره وتفصيله قد بينه النبي وأهل بيته عليهم السلام، والنبي: تُرجمانًا لوحي الله ومعلمًا للناس فيه، وحين تأتي الأحاديث لتبين تفاصيل تلك القصص منه يتجلّى، كما أن عدم ذكر القرآن لتلك التفاصيل لم ينشأ من عدم واقعية القصة، فإن قيل: لِمَ لَم يسلك النبي مسلك القرآن في ترك التعرّض للتفاصيل؟ فجواب ذلك:أن مهمة النبي صلى الله عليه وآله بيان آيات القرآن قال تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤)، والبيان مستلزم للخوض في التفاصيل، وهذا يعني أن رجوع القرآن أيضًا إلى القصة في موارد جديدة من القرآن ليذكر تفاصيل لم تذكر في المرّة أو المرّات السابقة دليل على عدم رمزية تلك القصَّة كما في تكرار التعرّض لقصَّة موسى وبني إسرائيل وقصص إبراهيم إلاّ في العراق وفي الشام وفي الجزيرة العربيّة وبناء البيت وما جرى هناك من أحداث[٣].

رابعًا: أنّ القصّة في القرآن هي تجربة واقعيّة عاشَها الإنسان في حياته الغابِرة، ولتكون عِبرةً في مُستمرّ حياته، وليست مجرد فرض خيال إثبات الوحي والرسالة من أهداف القصة القرآنيّة.

كما أن القرآن في غنىً عن اللجوء إلى مَفروضات خياليّة أو مشهورات هي

[١]- شبهات وردود حول القرآن الكريم، م.س، ص٤٩١.

[٢]- البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٣٨١.

[٣]- السبحاني، الشيخ جعفر، القصص القرآنيّة دراسة ومعطيات وأهداف، ص١٩.

مقبولات عامّيّة، بعد وفرة التجارب ذوات العِبرَ في سالف حياة الإنسان، ولأنّ البناء على أساس الفرض والخيال سُرعان ما ينهار إذا ما كَسَحَته واقعيّات الحياة، ولا سيّما بعد فضح الحال[١].

وأن هؤلاء الحداثيين حين ذهبوا إلى ان قَصَص القرآن -كلّها أو جُلّها- هي مشهورات عامّيّة استند إليها القرآن، لا اعترافًا بها، بل مَعْبَرًا للوصول إلى غايته في الهداية والإرشاد، على طريقة الخطابة في البيان، وبعضهم أَجاز كونها تمثيلات مُجرَّدَةً؛ تقريبًا للمطالب إلى الأذهان، ولعلّ هذا إفراط بشأن القرآن! ويَتلخّص قول أصحاب هذا المَذهب (الذي وَسَموه بإسم الفكر الإسلامي الحديث) في أنّ: (القرآن قد استخدم القصَص الشعبيّة وكذا القصَص الدينيّة الشائعة مَعبرًا للبُلوغ إلى أهدافه في تبليغ رسالة اللّه، ومن غير أنْ يكون ذلك اعترافًا بصحّتها أو إذعانًا بصِدقها، على طريقة فنّ الخطابة وعلى أساس الأخذ بالمَشهورات أو المَقبولات (لدى العامّة) ولو تمثيلاً -كما زعم الجابري-؛ ولتكون ذريعةً لتحقيق الغرض في الهداية والإرشاد، وكان ذلك يكفي تبريرًا للاستناد إلى قضايا يعترف بها المُعاصِرون أو المُخاطَبون استنادًا تمثيليًا، وبذلك يَمكن التأثير عليهم في التبشير والإنذار! إذن فالقرآن لا يَتحمّل عِبء مسؤوليّة القضايا المستند إليها، بعد أنْ كانت وسائط لإنجاز الهدف من دون أنْ تكون هي مقصودة بالإثبات، والغاية تُبرِّر الوسيلة).

وبهذا التعليل حاولوا التخلّص من تَبِعات القول بتأريخية تلك الأحداث، وحجّتهم في ذلك، والتي دَعَتهم إلى سلوك هذا المَسلك الوَعِر (حيث ارتكاب خلاف ظاهر التعبير!)؛ أنّهم وجدوا أنفسهم في مأزق عن الإجابة الوافية لو تسالموا على واقعيّة تلك القَصَص والتي عليها صِبغة التمثيل في حُسبانهم[٢]!

خامسًا: وبخصوص ما ذهب إليه طه حسين واركون وغيرهم من الحداثيين في القول بأن شخصية نبي الله ابراهيم هي شخصية أسطورية قد ابتدعها المفسرون لتقوية العلاقات والرابطة بين المسلمين واليهود تبعًا لأستاذهم بلاشير الذي كان قد

[١]- شبهات وردود حول القرآن الكريم، م.س، ص٤٣٩.

[٢]- م.ن، ص٤٥٣.

سبقهم في مثل هذه المزاعم من قبل، ومثلاً ما ذهب إليه أركون حول النبي إبراهيم وقصته مع ولده اسماعيلعليهما السلام من قوله: «ماذا فعل القرآن هنا؟ أين تكمن عبقريته؟ لقد نسج وحاك حول شخصية إبراهيم الأسطورية حكاية تدشينية أو تأسيسية تجمع بين عدة أشياء متبعثرة كالقصص التوراتية والقصص العربيّة القديمة»[١]، فإن مجرد وصف القرآن بالعبقرية لهو طعن في إلهيته[٢]، وتصريحه بأن الحكاية عن إبراهيم تجمع بين عدة أشياء متبعثرة في التوراة وفي مرويات العرب عن مكة والمدينة، كذلك قول الحداثيين الذين تأثّروا فيما زعمه بلاشير من أن القصص القرآني مستمدة من الكتب المقدسة ومن الديانات التي سبقت الإسلام، أو أنّها من تأليف النبي نتيجة لاطلاعه الواسع على أساطير الديانات السابقة، فمما لا يخفى أن هذه الدعوى قد بُنيت على مقدّمة خاطئة مفادها: (ما دامت التوراة والإنجيل سابقة على الإسلام، فقد أفاد واقتبس القرآن الكريم منهما، وخاصة بوجود مواضع تشابه بينهما)، والحق أنّ «الأديان السماوية أصلها واحد» وهو الوحي الإلهي، لذلك فإنَّ هذا الأساس لهو من أهم الأسس التي أراد الأنبياء أن ترسّخه ليكون قيمًا ثابتة في عقيدة البشر، فعندما يتّفق القرآن الكريم مع الديانات الأخرى والكتب السماوية الأخرى في هذا الاساس أو غيره من الأسس لا يعني أنه مقتبس منها، بل يكشف عن أنَّ المنشأ واحد والمصدر واحد[٣].

كما أن القرآن الكريم يتميّز عن الكتب السماوية الأخرى بأمور عدة ذكرنا أغلبها، ومنها أيضًا ما أشار إليها المستشرق والطبيب الفرنسي المعروف موريس بوكاي هو: موافقته التامة مع المعطيات العلمية، إذ لا زال المكتشف العلمي يُعزّز الاعتقاد بسماوية هذا الكتاب[٤]، إذ يقول (بوكاي): «لقد قمت أوّلاً بدراسة القرآن الكريم، وذلك دون أي فكر مسبق وموضوعية تامّة باحثًا عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات

[١]- آراء محمّد أركون في ميزان النقد والتخطيط، م.س، ص١٩٦.

[٢]- فعبقر أرض بالبادية يُنسب إليها كل شيء جيد دقيق الصنعة، والذي يُوصف بالعبقري فعل البشر، ولو كان قد عبر بالعظمة لكان للكلام دلالة أخرى، انظر: عبد الرزاق، نوفل، الاعجاز العددي في القرآن، ص٩٥.

[٣]- مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، م.س، ص٤٨.

[٤]- بوكاي، موريس، القرآن والتوراة والانجيل - دراسة في ضوء العلم الحديث، ص١٦٥.

العلم الحديث، وكنت أعرف قبل هذه الدراسة وعن طريق الترجمات أن القرآن يذكر أنواعًا كثيرة من الظاهرات الطبيعية، ولكن معرفتي كانت وجيزة، وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أي مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث، وبنفس الموضوعية قمت بنفس الفحص على العهد القديم والأناجيل، وأما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول، أي سفر التكوين، فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخًا في عصرنا، وأما بالنسبة للأناجيل فإننا نجد نص إنجيل (متى) يناقض بشكل جلي إنجيل (لوقا)»[١].

سادسًا: أما دعوى تكرار القصص في القرآن الكريم من دون ملل، كما زعم بلاشير ومن تبعه من الحداثيين: فيرُد على ذلك: بأن القرآن الكريم يشتمل على كثير من القصص التي تكررت في غير موضع، فالقصة الواحدة يتعدّد ذكرها في القرآن، وتُعرض في صور مختلفة في التقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب، وما شابه ذلك، ولا يخفى ما في ذلك من الحِكم البليغة، فإن حكمة تكرار القصص القرآن يمكن أن نجملها في الآتي:

بيان بلاغة القرآن في أعلى مراتبها: فمن خصائص البلاغة إظهار المعنى الواحد في صور مختلفة، والقصة المتكررة ترد في كل موضع بأسلوب يتمايز عن الآخر، وتُصاغ في قالب غير القالب الذي صيغت فيه أو عُرضت فيه الصورة الأولى، ولا يملّ الإنسان من تكرارها، بل تتجدد في نفسه معان لا تحصل له بقراءتها في المواضع الأخرى[٢].

قوة الإعجاز: فإيراد المعنى الواحد في صور متعددة مع عجز العرب عن الإتيان بصورة منها أبلغ في التحدي[٣].

[١]- القرآن والتوراة والانجيل - دراسة في ضوء العلم الحديث، م.س، ص١٩٧.

[٢]- انظر: القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ص٣٠٦.

[٣]- الشيخ السبحاني، جعفر، القصص القرآنيّة دراسة ومعطيات وأهداف، ج١، ص١٢.

اختلاف الغاية: التي تساق من أجلها القصة، فتذكر بعض معانيها الوافية بالغرض في مقام، وتوضح معان أخرى في سائر المقامات حسب اختلاف مقتضيات الأحوال[١].

مُلخص الفصل

يقول المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير: «قلّما وجدنا من بين الكتب الدينية الشرقية كتابًا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن»[٢].

انطلاقًا من هذا القول وتماشيًا مع رغبتنا في تقديم مقاربة فكرية بين ما قدمه المستشرق ريجيس بلاشير في مجال الدراسات القرآنيّة وبين أثر تلك الدراسات في نِتاج الحداثيين ودراساتهم القرآنيّة، وبحسب ما قدمه البحث وما تم عرضه ودراسته ونقده من تلك الأفكار والآراء وجدنا حضورًا كبيرًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير لدى مجموعة معينة من الحداثيين ممن اخترنا البحث في آرائهم، وجاءت دراساتهم على وفق معيار محدد، وهو (الأثر الاستشراقي -وعلى نحو الخصوص- للمستشرق ريجيس بلاشير) في دراساتهم القرآنيّة.

وقد وجدنا خلال هذه الرحلة العلمية وبحسب التتبع أن من أكثر الحداثيين تأثرًا في دراسات بلاشير القرآنيّة وممن نقل واعتمد على ما طرحه من فكره الاستشراقي هو كل من «المفكر المغربي محمّد عابد الجابري والمفكر الجزائري محمّد أركون»، ومن ثم يأتي من بعدهم « المفكّر المصري «نصر حامد أبو زيد» و«المفكّر التونسي هشام جعيط» والأديب والشاعر الدكتور طه حسين.

ومن خلال ما تم عرضه من آراء توصّل البحث إلى أن: من أكثر المباحث التي تجلى فيها الأثر الاستشراقي لآراء بلاشير عند الحداثيين في دراساتهم القرآنيّة هو مبحث «جمع القرآن الكريم وتدوينه»، كذلك مبحث «ترتيب السور والآيات بحسب نزولها»، كذلك مبحث «المكي والمدني» ومن ثم مبحث «النسخ والقصص القرآني

---

[١]- القصص القرآنيّة دراسة ومعطيات وأهداف، م.س، ص١٤.

[٢]- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، م.س، ص٣١.

والوحي»، وقد تمثّل هذا التأثّر واضحًا في مؤلّفاتهم التي خصّصوها وأفردوها في المجال القرآني، كذلك وجد البحث من خلال تتبعه في هذا الفصل أن بعض هؤلاء الحداثيين كان قد صرّح بالاستفادة من المنهج والآليات الاستشراقيّة والتأثر بها -وإن لم يصرّح بالأخذ منها- كما هو الحال مع «محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون وهشام جعيط»، وبعض آخر منهم لم يذكر أي جانب للآليات الاستشراقيّة ولم يصرّح أو يذكر بأن للدراسات القرآنيّة كانت ذات فائدة في دراساته وبحوثه كما هو الحال مع «نصر حامد أبو زيد»، مع أن البحث سبق وأن ذكر غير مرة بأن هذين الصنفين «من الحداثيين» مشتركين في النقل والانتحال من أفكار المستشرقين إلى كتبهم ومؤلّفاتهم مع عدم الإشارة إلى ذلك وعدم التلميح أو التلويح أو التصريح أو ذكر تلك الاستفادة أو الاقتباس من قريب أو بعيد، بل إن بعضهم قام بنسبة تلك الآراء والأفكار إلى نفسه كما فعل «الجابري وهشام جعيط».

في ختام هذه الجزئية في الفصل الثالث من الدراسة نسأله تعالى أن نكون قد وُفِقنا وبقدر -ما وسعنا من الوقت وتمكّنا من الجهد- أن نستقصي كل تلك الآراء والأفكار للحداثيين العرب المتأثّرين في دراساتهم القرآنيّة بالمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير، إذ لا يخفى ما للأخير وآرائه التي كانت لها صداها وأثرها الواضح والكبير في الحضور في دراسات الحداثيين القرآنيّة، والتي كان من شأنها أن تولّد لديهم الشبهات نفسها التي أثارها بلاشير وذكرها في كتابه، وبالتالي فإن مثل هذه الشبهات قد أوقعت هؤلاء الحداثيين في المطبّات نفسها التي وقع فيها بلاشير، وتوصلوا إلى النتائج نفسها التي توصل إليها، وتطاولوا لمراتٍ عديدة وتكلّفوا بما لا علم لهم فيه؛ لأنهم بنوا دراساتهم واعتمدوا فيها على أساسٍ خاطئ فالنتيجة كانت خاطئة كذلك.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث نحمد الله تعالى بأن هدانا إلى إتمام هذا العمل والتوصّل إلى خاتمة بحثنا والذي عسى أن يفتح الطريق أمام الباحثين من أجل التعمّق بشكل أكبر في هذا الموضوع أو في إحدى جزئيّاته التي لم يسعنا الحال إلى التعمق فيها.

خلال هذه الرحلة العلمية الشيّقة والتي توزّعت منابعها المعرفيّة على المعارف والدراسات القرآنيّة والمناهج والآليات الاستشراقيّة والحداثية، سعت الدراسة في كل محطاتها الفكرية إلى تتبع مدى أثر آراء المستشرق ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين.

ومن خلال مسيرة بحثنا هذه رأينا أن توجه الاستشراق الفرنسي نحو الدراسات القرآنيّة له حمولة دينية وعرقية، وله أبعاد سياسية وأيديولوجية، وأهداف علمية كما أنه لم يكن المستشرقون الفرنسيون على درجة واحدة من التعصب والإنصاف إزاء الدراسات القرآنيّة، فقد تعدد مواقف الاستشراق الفرنسي بتعدد التيارات المنتمية إليه: فهناك المتحاملون المتعصبون لأرائهم التي تنبع من خلفياتهم أما الدينية أو العنصرية، وهناك المنصفون والمتعاطفون مع القرآن الكريم والتراث الإسلامي، وهناك المتوازنون الأكثر موضوعية وحيادية في مواقفهم، لأن ما يحركهم هو الهدف العلمي البحث.

وقد وجدنا أن أول تأثر للحداثيين بآراء المستشرقين تولد من خلال اطلاع العرب على التطور الغربي، فأصبح الاستشراق رافدًا مهمًا في فهمهم للقرآن الكريم، وأن التأثير الاستشراقي تارة يكون بصورة مباشرة من خلال التلمذة المباشرة على يد المستشرقين كطه حسين ومحمّد أركون، وتارة يكون بصورة غير مباشرة من خلال توفير المستشرقين المادة التي يمكن أن يشتغل بها الحداثيون؛ وذلك من خلال الرجوع إلى كتبهم ومؤلفاتهم، كما وجدنا أيضًا بأن الاستشراق الفرنسي نال حظوة كبيرة بين المدارس الأخرى وأصبح قِبلة كل المستشرقين بما قدّمه في ميدان البحث

الاستشراقي، ووجدنا خلال مسيرة بحثنا هذه ما للمستشرقين الفرنسيين ولجامعة السوربون من أثر كبير في دراسات الحداثيين العرب؛ ووجدنا أن هناك حضورًا كبيرًا لآراء المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في الدراسات القرآنيّة عند الحداثيين، كما أن هناك أثرًا غير قليل لأغلب أفكاره وآرائه في ميدان البحث القرآني.

وإن توجه بلاشير في دراسة القرآن الكريم وفق المنهجيين التأريخي والفيلولوجي كان قد أخذه منه الكثير من الحداثيين منهم (محمّد أركون) ونصر حامد أبو زيد، فقالا بضرورة دراسة القرآن وفق النتائج التي توصل إليها النقد الفيلولوجي التأريخي، كما تبنّى بلاشير دعوى دراسة القرآن وفق المنهج التأريخي (أي تورخة القرآن الكريم) الأمر الذي يهدف إلى ربط النصوص الدينية بسياقها التأريخي، وقد جعل هذا النص أساسًا لدراسة أي نصّ قرآني، وهذا الأمر أخذه عنه الكثير من الحداثيين كمنطلق وأساس لفهم النص القرآني، وخصوصًا (نصر حامد أبو زيد وهشام جعيط) فقد ألحا على ضرورة تطبيق المنهج التأريخي على القرآن الكريم، بل واعتباره نصًا تاريخيًا، ثم دعوا إلى تجاوزه من خلال إخضاع النّصّ القرآني للمناهج الحديثة، وعلى الرغم من نقد الكثير من الحداثيين للآليات والمناهج الاستشراقيّة، ولكنهم عند قراءتهم للنص القرآني وفي آرائهم لم نجدهم قد ابتعدوا عن تلك الآراء والمناهج، بل نجد أن بعضهم قام بترديد كلام وآراء المستشرقين نفسها، سيما وأن بعضهم ممن تتلمذ على يد المستشرقين في جامعة السوربون، ومن هولاء الباحثين محمّد أركون، إذ على الرّغم من نقده للمستشرقين بقوله: «إنهم يصرّون على عملهم الوصفي»، إلاّ أنّه يُناقض قولهُ فيما بعد ليقول: «بأننا لا يمكننا أن نتجاوز جهود المكتسبات الاستشراقيّة في مجال نقد النص القرآني»، فهو يدعو إلى الاستفادة من الاستشراق في هذا المجال ثم تجاوزه إلى مرحلة المناهج المعاصرة.

وقد تبيّن لنا خلال مسيرتنا في هذه الدراسة أن لم يأتِ الحداثييون العرب الذين تتبعنا تأثرهم بآراء بلاشير الاستشراقيّة في الدراسات التي قدموها في المجال القرآني بأي جديد يُذكر سوى إعادة صياغة تلك الشبهات التي ذكرها من قبلهم بلاشير وقاموا بترديدها كلٌ بحسب تعبيره، وقاموا بتطبيق تلك الآليات نفسها على القرآن

الكريم، وقد كانت أهداف أغلب الحداثيين غير واضحة بخصوص ما إذا كانوا يريدون التركيز على الدراسات القرآنيّة أم على الدراسات المنهجية، ولكن ظاهر الأمر أنهم درسوا القرآن الكريم من أجل المنهجية، وتطبيق المناهج التي كانوا يرونها هي السبيل لعصرنة النص القرآني، وخصوصًا «محمّد أركون» فذهب إلى الاعتراف بصحة ومصداقية القرآن الشفوي فقط الذي ضاع إلى الأبد ولا يمكن استرداده، هذا من جهة.

من جهةٍ أخرى فبسبب تلك المناهج التي اتّبعوها كانت معظم أعمالهم غير مفهومة بالنسبة للقارئ البسيط بسبب الاستخدام المفرط للغة الصعبة والتعبير الغامض في العديد من الكلمات والمصطلحات الأجنبية ومجموعة أخرى من المصطلحات غير المألوفة والمليئة بالتناقضات والغموض، وخصوصًا للُقراء غير الملمّين بالعلوم السيميائية والتفكيكية، فهم يعتبرون كتابات أغلب الحداثيين ولا سيّما «محمّد أركون» وأبي زيد في «قراءته التأويلية للقرآن الكريم» مؤلَّفًا رياضيًّا لا تحليلاً نصيًّا، وفي حين أنهم كانوا يدركون جيدًا أن هذه العلوم وعلى وجه الخصوص العلوم السيميائية، لا تزال قيد التطوير وبأنه ليس هناك من صياغة محددة حتى الآن قد أثبتت قطعيتها، فإنهم مع ذلك استندوا في قراءاتهم للقرآن عليها.

وفي ختام هذه الدراسة رأينا كيف أن المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير تكلم عن القرآن، عن نزوله، عن تدوينه، عن علومه وبنى في كل ما تكلم به على مرويات -ولم يتكلم من آرائه الشخصية المُجردة- إلّا في بعض المواقف في كتابه، فكانت له اجتهادات لم يسبق أن تكلم بها أحد أو إن بعضها لم يكن له أصل في التراث الإسلامي وعند نقله من التراث، حيث اعتبر ما نقله هي المادة العلمية له، ونحن في نقدنا وردّنا على الشبهات التي طرحها والتي استند فيها بحسب تعبيره على التراث كنا قد اعتمدنا في ردنا على التراث أيضًا، ولكن الفرق بين نقلنا ونقله: إن الخلل وقع لديه ليس لكونه اعتمد على مرويات التراث، إذ إن نقطة الخلاف والاختلاف ليس في المادة العلمية ذاتها، وإنما في المنهج المنظور إلى هذه المرويات، فكانت نظرته ومن تبعه من الحداثيين إلى التراث نظرة فيلولوجية، ونظرتنا إلى التراث هي نظرة توثيقية

منهجية، فنحن ننقل من التراث؛ نعم ولكن أي تراث؟ التراث المُحقق المُمنهج المقُّوم، وهذا ما ينتج عنه المنهج التوثيقي، أما المنهج الفيلولوجي الذي انتهجه بلاشير ومن ثم اتبعه في ذلك الحداثيون أمثال «محمّد أركون والجابري وجعيط»، إذ إنهم شحنوا كتبهم بتلك الأفكار والآراء لبلاشير ولم يعطوا أهمية واهتمامًا للتقصي والتدقيق فيما شحنوا بها تلك الكتب وهذه المعطيات كلها هي معطيات لا تليق بالمنهج العلمي الموضوعي.

كما أنه ممّا يجب الإشارة إليه أن بعض الكتب الاستشراقيّة، وخصوصًا كتاب «تاريخ القرآن» لثيودور نولدكه» و«كتاب القرآن» لبلاشير قد تعاقب من بعدهم عِدة مستشرقين لنشرها وترجمتها وتوزيعها، وكان كل ذلك بدعم ضخم من مؤسسات كبيرة، وفي قِبالَ كل ذلك لا بد أن تكون أعمالنا التي نواجه وننقد بها أعمالهم وراءها مؤسسات تدعمها لكي نستطيع أن نواجه تلك الأعمال الضخمة، لان عصرنا اليوم هو عصر مؤسساتي؛ إذ لا يمكن أن نواجه تلك الموجة من الشبهات بالعمل الفردي؛ لان العمل الفردي يذوب في قِبال تلك الشبهات التي خلّفها الاستشراق للحداثيين الذين لم يجدوا بدًا من ترديدها وإعادة تكرارها في مؤلّفاتهم، وكما عبر عن ذلك إدورد سعيد: (كانت مؤسسات السلف الاستشراقيّة تدعم مؤسسات الخلف الاستشراقيّة)، فالاستشراق اليوم يعتمد على جهود ماضيه بوفاءٍ كبير، والشهبة التي قيلت اليوم هي تتوارث لقرون بعيدة، فما قيل في الماضي يُتوارث إلى اليوم حول القرآن الكريم. ولاحظنا كيف أن الحداثيين العرب لم يتورّعوا ولم يترددوا في نقل تلك الشبهات في كتبهم ومؤلّفاتهم ولم يشيروا إلى قائلها من قريب أو بعيد، بل إن بعضهم كانوا قد نسبوا تلك الآراء إليهم من بعد إعادة صياغتها وقولبتها بقالب الحداثة العربيّة ووفق المنهجيات الغربية بداعي نقد التراث وتطويره.

في ختام هذه الدراسة فإنّنا لا ندعي أننا قد تقصينا وذكرنا كل ما في الموضوع، ولكن حاولنا أن تكون لنا نظرة مباشرة للإحاطة بكل ما يخص البحث وذكر أغلب ما يخص الموضوع، حيث أوردنا فيه بعض الآراء والأفكار التي طرحها الحداثيون نقلاً وتأثرًا من المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير وقمنا بنقدها والرد على أغلب تلك

الآراء، وأشرنا إلى متعلقاتها وما يدور حولها على سبيل الاستئناس، كما نودّ التنويه إلى أن هناك أفكار وآراء من المعقول مناقشتها ودراستها ونقدها والرد عليها، وفضلاً عن ذلك فإن هناك بعض الآراء التي طرحها بلاشير ومن تبعه من الحداثيين يرفضها العقل فهي من «اللامعقول» يرفضها عن القبول ويرفضها من المناقشة، فلا يمكن تعقُلها ومن ثم مناقشتها، ولولا أنها لم تكن مُؤتية لم نكن نطرحها أو نذكرها أو نعيرُ لها أهمية ونخصص لها وقتًا، ولكنها شبهات أثرت وساهمت في إثارة الفتن والظنون لا لدى الأمُيينِ فقط، بل لدى العلماء وأصحاب الألقاب العلمية وحملة الشهادت العليا من الباحثين العرب والمسلمين، حيث إن مثل هذه الشبهات والإشكالات والطعون أُطرت وأثّرت في الكثير ممن كانوا يتلقّفون مثل هذه الشبهات ويبنون عليها جيلاً جديدًا من الطلاب، حيث وجدنا في مؤلّفات الكثير من الباحثين المسلمين مثل هذه السموم والأفكار، ونحن لنأسف كثيراً لتسلل مثل هذه الشبهات إلى داخل الضمير الإسلامي.

نسأله تعالى أن نكون قد وُفّقنا للرد على ما تمكنّا من الشبهات والمزاعم التي وجهها هؤلاء الحداثيون إلى القرآن الكريم بدواعي تجديد التراث ونقده وبهدف إخضاع النص القرآني للمناهج الغربية والاستشراقيّة التي لم تصمد طويلاً أمام النقد.

نتائج البحث

بعد أن منّ الله تعالى علينا بفضله لإنجاز هذه الدراسة، لا بدّ من ذكر أنّ البحث استطاع التوصل إلى جملة ثمار يمكن عدها نتائج للبحث على الشكل الآتي:

توصل البحث بعد التطرّق لمختلف التعريفات للاستشراق بين القديم والجديد، إلى الأخذ بالتعريف الذي أخذ البعد الحضاري والمعرفي له والذي يخلص إلى: أنّ الاستشراق هو تلك الدراسات الأكاديمية التي يقوم بها باحثون ومفكرون غربيون، ممن توفرت فيهم شروط التمكّن من اللغات الشرقية والمتخصّصون في مختلف العلوم والمجالات الفكرية والسياسية والاقتصادية المرتبطة بالعالم الشرقي والإسلامي خاصة، ولأغراض متنوّعة.

لاحظ البحث أن القرآن الكريم كان أحد أهم الموضوعات التي أثارت اهتمام المستشرقين الفرنسيين، هذا الاهتمام الذي بدأ منذ وقت مبكر حين تمّت أول ترجمة للنص القرآني، واستمرّت بعدها الدراسات والترجمات.

لاحظ البحث الاهتمام التفصيلي للمدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة في الدراسات القرآنية؛ فمنها ما يهتم بالجانب اللغوي للقرآن، ومنها ما يهتم بالجانب التأريخي للنصوص القرآنيّة، وغيرها...، حتى تنوّعت التخصّصات عندهم في الدراسات القرآنية.

توصل البحث إلى أنه من الصعوبة جدًّا بل من غير الممكن القيام بالتحديد الزمني لنزول جميع الآيات والسور بشكل مضبوط ودقيق، إذ إن عملية إعادة ترتيب الآيات والسور وفق المعيار الزمني يضعنا أمام مشكلة كبيرة وهي تفتيت النص القرآني وتشتيت وحدته وانسجامه، وبذلك يظهر النص القرآني نصًا خاليًا من الإعجاز غير مترابط الأفكار.

تبيّن من خلال البحث أن هناك أثرًا كبيرًا للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في دراسات الحداثيين القرآنيّة، وهذا الأثر كان موزعًا على المناهج النظرية لتحليل

النص القرآني وعلى مباحث تكوّن النص وتشكّله أي مباحث تأريخ القرآن وعلومه، وإن هذا الأثر الذي تركه بلاشير في آراء الحداثيين في دراساتهم القرآنيّة تتغير نسبته تبعًا للشخصية الحداثية، فـ(محمّد أركون) و(محمّد عابد الجابري) ومن ثم (هشام جعيط)، كانوا الأكثر تأثرًا بآراء بلاشير القرآنيّة، وخصوصًا فيما يتعلّق بـ«قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه»، وكذلك ترتيب السور والآيات القرآنيّة بحسب ترتيب النزول، بينما نصر حامد أبو زيد وطه حسين هم الأقل تأثرًا ممن ذكرناهم آنفا من الحداثيين.

لاحظ البحث أنّ الأثر الاستشراقي لآراء بلاشير لدى الحداثيين تركّز في المنهج الفيلولوجي التأريخي، وخصوصًا في الجانب التطبيقي التحليلي لسورة الفاتحة عند (محمّد أركون)، وكذلك في المقاربة التي قدّمها أركون عند قراءته لسورة الكهف؛ إذ استعان أركون بالمنهج الفيلولوجي في دراسة الترتيب التأريخي لسور القرآن، وأصرّ على إعادة تشكيل المصحف وفق رؤية بلاشير.

لاحظ البحث أنّ ما يقدّمه الحداثيون يستدعي تحليلات نقدية لتعلّقه بشعور المسلم وعقيدته في صدقية الكتاب وصحّته، فجمعُ القرآن يشكّل أساسًا لحركة الزحزحة التي يقوم بها أركون على سبيل المثال، والحقيقة أن طبيعة هذا المنحى الذي يخطّه أركون وغيره من الحداثيين في تحليلاتهم حول النص القرآني، ليس ببعيد عن طبيعة التوجهات التي رسموها لمسارهم الفكري.

وجد البحث أن واحدة من بين النظريات التي اختارها وتبناها بلاشير ومن تبعه من الحداثيين مثل أبي زيد والجابري وهشام جعيط في تقديم مقاربة للوحي، هي التي تقول ان الوحي تجربة روحية وظاهرة كسائر الظواهر طرأت على النبي الأكرمﷺ كما طرأت على كل من سبقه من الأنبياء.

ممّا نتج عنه البحث أن تصنيف نصر حامد أبو زيد للآيات المكية والمدنية كان مستندًا على المعايير التي وضعها المستشرق ريجيس بلاشير في التفريق بين المكي والمدني، فضلاً عن ذلك ردّد أبو زيد مقولة بلاشير القائلة بوجود تعارض بين آيات المرحلة الواحدة، كما إن هشام جعيط عندما قام بتقسيم المكي والمدني وفق ما أسماه بـ«تورخة القرآن» اعتمد بشكل كبير على آراء بلاشير في تقسيمه للمكي والمدني.

وجد البحث أن أثناء عملية تقسيم القرآن إلى «المكي والمدني» التي قام بها الحداثيون حاولوا فيها إثبات أن القرآن الكريم خاضع لبيئته غير متجاوز عنها؛ إذ إن تأثير البيئة سواء كانت المكية أو المدنية لائحة على الأسلوب القرآني فهو -بحسب تعبيرهم- خاضع للبيئات المختلفة.

توصل البحث إلى أن هناك فرقًا بين فكرة تأثر القرآن الكريم بالظروف الموضوعية كالبيئة وغيرها، وفكرة مراعاة القرآن الكريم لهذه الظروف، إذ إنَّ النصّ القرآني يهدف إلى التغيير، ولتحقيق الهدف والغاية ينبغي مراعاة الأسلوب القرآني أو المادة المعروضة فيه لأجل إحداث ذلك التغيير.

وجد البحث أن في مبحث النسْخ هناك أثرًا كبيرًا لآراء بلاشير لدى كل من «الجابري ومحمّد أركون وأبو زيد وهشام جعيط»، حيث رددوا قوله: بأن العلماء والفقهاء قد اخترعوا النسخ لرفع التناقض بين الآيات.

لاحظ البحث أن ما ذهب إليه أركون من وجوب إخضاع النص القرآني للمناهج الحديثة في تحليله (وخصوصًا عند دراسته لسورة الفاتحة والكهف) بغية فهمه بما يحقّق تواصله مع عصر الحداثة يواجه إشكالية: أن هذه المناهج ذاتها أيضًا مُسيّجة بمجموعة من الدوغمائيات قد لا تكون صائبة وواقعية، فإن صحّتها تكون بمقدار صمودها أمام النقد، وبذلك فهي تحظى بمكانة مؤقتة.

وجد البحث أن هدف بلاشير ومن تبعه من الحداثيين بالقول بالتأريخية وأرخنة النص القرآني وخصوصًا «نصر حامد أبو زيد»، هو تحرير العقل من سلطة النصوص بما يقضي إلى تخليصه من الخرافة والأسطورة والتفسيرات التعسفية، وهذا يبقى مجرد طموح شخصي، فإن المنهجية في التأريخية ربما تقتضي أيضًا مزيدًا من الخرافات والأساطير ما لم تكن هناك ضوابط منهجية تمنع الإسراف في تعدد القراءات والرؤى في النص الواحد.

توصل البحث إلى أنّ تناقض الروايات الإسلاميّة التي وردت في خصوص قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه وإختلافها قد فتحت لبلاشير ومن تبعه من الحداثيين ثغرة كبيرة تمكنوا من خلالها من تسجيل العديد من الشبهات، واتخذوا من هذه

التناقضات فرصة كبيرة للبحث في تبِعاتها ومن ثم الوصول إلى فرضيات تشكك بمصداقية النص القرآني، ولا تستبعد أن يكون النص القرآني قد تعرض للنقص أو التغيير في ظل أجواء الجمع التي رسمتها رواياتنا الإسلاميّة المتناقضة كما إدعى ذلك محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد حول ظروف جمع القرآن الكريم وتدوينه.

نتج عن البحث أن موضوع «تحريف القرآن الكريم» وبالسياق الذي تحدث عنه بلاشير ومن تبعه من الحداثيين يحتاج إلى عناية كبيرة في البحث والتزام موضوعي بعيد عن الميل الطائفي، فالطعن الاستشراقي ومن بعده الحداثي في القرآن الكريم لا يَطال طائفة دون أخرى، فهو يمس بالقرآن الكريم كتاب المسلمين جميعًا، وبناءً على ذلك لا بد للمسلمين من توجيه أفكارهم ضمن منظومة واحدة لأن ما يواجهونه من خطر هو واحد.

توصل البحث إلى أن غاية ما يدعو ويصبو إليه الحداثيون بحسب صريح نصوصهم هو تمثّل العلمية والنقد والحفر والتفكيك في الروايات والتراث الإسلامي، بينما نراهم قد تعذّر عليهم الرجوع إلى نصوص التراث المطردة كثيرًا، خاصة فيما يتعلق بمسألة جمع القرآن وتدوينه على عهد النبيﷺ، بل كان جُل اعتمادهم نقل الآراء الاستشراقيّة والاعتماد على النتائج التي توصل إليها بلاشير في هذا الخصوص من دون الرجوع وتطبيق كل ما ذكروه وادعوه من النقد والحفر والتفكيك.

توصل البحث إلى أن تعامل الحداثيين مع النص القرآني كما يُتعامَل مع النص البشري، فلا وجود لعبارات التعظيم، ولا اعتبار لقضية الإيمان عندهم والكلام في هذه النقطة يطول.

وجد البحث أن خطورة آراء بلاشير في دراسته للقرآن الكريم وموقفه من قدسية كتاب الله ومصدريته الإلهية وإن كان واضحًا وجليًا، فإن خطورة من سار على نهجه من تلامذته وأتباعه من الحداثيين العرب ممن ينتسبون للإسلام كمحمّد أركون والجابري وأبو زيد وهشام جعيط هو أشد خطرًا وأكثر أثرًا؛ ذلك أنهم كانوا من البيت الإسلامي نفسه، والشبهات عندما تخرج من البيت الواحد سيكُون خطرُها أكثر فتكًا وأسرع انتشارًا وأكثر جرأةً وجحودًا.

التوصيات

نسجّل ونحن في ذيل هذه الرحلة العلمية بعض التوصيات عسى أن يكون في ذلك شيء من الفائدة المرجوة:

تخصيص بحوث فردية لكل مستشرق فرنسي اهتم بالكتابة عن الدراسات القرآنيّة أو أحد مباحث القرآن الكريم، وذلك بالاعتماد على المصادر الأصلية، ومن ثم تتبع آراء الحداثيين في تلك الموضوعات نفسها ومقارنتها معها، فبعض الحداثيين العرب «وعلى وجه الخصوص ممن كان ينتمي إلى المغرب العربي ممن دعوا إلى «ضرورة مقاطعة التراث والدعوة إلى التجديد» لم يقدموا شيئًا سوى نقل آراء المستشرقين -وخصوصًا الفرنسيين- عندما قاموا بترجمة أعمال المستشرقين واستغلوا جهل عامة الناس بتلك المؤلّفات التي كانت أغلبها بلغتها الأصلية «اللغة الفرنسيّة» وغير مُترجمة، ونسبوا تلك الآراء والأفكار والنظريات لأنفسهم كما فعل الجابري وهشام جعيط، وادعوا أنهم أوّل من صرح بتلك النظريات وأوّل من توصل إلى تلك الآراء.

تخصيص باحثين متخصصين في الدراسات الإسلاميّة عمومًا والدراسات القرآنيّة خصوصًا للبحث في الموضوعات من زوايا مختلفة، وللوصول إلى نتائج علمية أكثر دقة وعُمقًا، إذ إنّ موقف الحداثيين من الدراسات الاستشراقيّة سواء تثمينًا أو نقدًا أو استثمارًا، يحتاج في حد ذاته إلى وقفة علمية متخصصة؛ ذلك أنه لا يخلو مؤلَّف من مؤلّفاتهم لم يُلمح فيه بصورة من الصور من هذه الدراسات.

أن خطورة ما يقدمه النِتاج الحداثي في الدراسات الإسلاميّة ولا سيما القرآنيّة منها أنّها تمس أقدس مقدسات المسلمين بل كافة الشرائع؛ لكونهم أنكروا أغلب الكتب السماوية ودعوا إلى مقاطعة كل مقد؛ فنِتائج هذا الكلام أخطر وأشدّ فتكًا بالمجتمع الإسلامي من خطر المستشرقين ومؤلّفاتهم وآرائهم بأضعاف المرات، إذ إن الرّد على مثل هذه الشبهات والإشكالات والطعون الموجّهة إلى كتاب الله الكريم لهو واجب شرعي، بل هو من أقدس وأعظم الواجبات؛ لأن القرآن الكريم هو دستور الإسلام

الخالد، وإن ضُرب دستور الإسلام في قدسيته وطُعن أو شُكّك فيه، فلن يبقَى للدين ولتقديسه باقية.

يجب أن ندرك تمامًا أن الموروث الإسلامي قد ساهم بشكل كبير بترسيخ الاعتقاد الاستشراقي، وخصوصًا الروايات المتعلقة بموضوع جمع القرآن الكريم وتدوينه، إذ لا بد أن نعترف أيضًا بأنّنا يجب أن نتعامل مع هذا الموروث بجدية، إذ إن الواجب يدعو للنظر بجرأة في مضامين هذه الروايات وتحديد موقف إسلامي مُوحّد تُبنى عليه كل الأفكار المتعلّقة بهذا الموضوع وغيره من الموضوعات الأخرى.

تأسيس مراكز بحث تهتم بالدراسات القرآنيّة المعاصرة، من جهة تحديدها وحصرها وتأسيس أطروحات نقدية حولها... إلخ، فالمحكّ القادم الذي سيتجه في هذا المنحى لهُ مكانة لا يستهان بها.

لائحة المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن مؤمنون بلا حدود، ط١، (بيروت - ٢٠١٤م).

٣. ـــــــــــ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مؤمنون بلا حدود، ط١، (بيروت - ٢٠١٤م).

٤. ـــــــــــ، النص السلطة الحقيقة، مؤمنون بلا حدود، ط١، (بيروت-٢٠١٤م).

٥. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، منشورات دار إحياء التراث العربي - عيسى البابي وشركائه، ط١، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

٦. أبو شهبة، محمّد بن محمّد، المدخل إلى دراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٧. أبو عيشة، محفوظ، دراسات استشراقية معاصرة للقرآن الكريم «المدرستان الفرنسيّة والألمانية أنموذجًا -تحليل ونقد-، ط١، النجف الأشرف، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠م.

٨. أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط١، بيروت - ٢٠٠٨م.

٩. إدريس، حسن، محمّد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ط١، بيروت، مركز الحضارة للتنمية والفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

١٠. أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - بدون تاريخ).

١١. ــــــــــ، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة: هاشم صالح المركز الثقافي العربي، ط٢، (بيروت - ١٩٩٦م).

١٢. ــــــــــ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، (بيروت - ٢٠٠٢م).

١٣. ــــــــــ، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح دار الطليعة، (بيروت - ٢٠٠١م).

١٤. ــــــــــ، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء، ط٢، (بيروت - ١٩٩٦م).

١٥. ــــــــــ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي (بيروت - ١٩٩٧م).

١٦. الأعرجي، ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، (العراق - ٢٠١٧م).

١٧. ــــــــــ، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي المعاصر، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت - ٢٠٠١م).

١٨. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، (بيروت - ١٩٨٦م).

١٩. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، (بيروت - ١٩٨٤م).

٢٠. ــــــــــ، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط٣، (بيروت- ١٩٩٣م).

٢١. البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط٣، (بدون مكان - بدون تاريخ).

٢٢. بلقزيز، عبد الإله، نقد الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (بيروت- ٢٠١٦م).

٢٣. ـــــــــــ، العرب والحداثة، دار المعرفة، دمشق- سوريا، ٢٠٠٨م.

٢٤. ـــــــــــ، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (بيروت - ٢٠١٦م).

٢٥. بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنيّة عند محمّد أركون -تحليل ونقد-، منشورات الزمن، ط١، الدار البيضاء، الرباط، ٢٠١٠م.

٢٦. التسخيري، محمّد علي، محاضرات في علوم القرآن، دار الفكر للنشر والتوزيع، قم إيران، ٢٠٠٨م.

٢٧. الجابري، محمّد عابد، بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - ١٩٩٣م.

٢٨. ـــــــــــ، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - ١٩٩٣م.

٢٩. ـــــــــــ، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب أسباب النزول، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، بيروت - ٢٠٠٨م.

٣٠. ـــــــــــ، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت - ٢٠٠٦م).

٣١. ـــــــــــ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (بيروت - ١٩٩١م).

٣٢. ـــــــــــ، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت - ١٩٩٧م).

٣٣. الجرجاني، علي بن محمّد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات دار الكتب العلمية، ط٢، (بيروت - ٢٠٠٣م).

٣٤. جعيط، هشام، أوروبا والإسلام، ترجمة: طلال عتريسي، دار الحقيقة، (بيروت - ١٩٨٠م).

٣٥. ـــــــــــ، الوحي، والقرآن والنبوة، دار الطليعة، ط١، بيروت - بدون تاريخ.

٣٦. ـــــــــــ، تأريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت - بدون

تاريخ.

٣٧. الجندي، أنور، محاكمة فكر طه حسين، دار النصر للطباعة الإسلاميّة، مصر، د.ت.

٣٨. الجهني، مانع، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط٢، الرياض، ١٤١٨هـ.

٣٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، (١٩٨٧م).

٤٠. الجيلاني، مفتاح الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم -دراسة نقدية-، الجامعة العالمية الإسلاميّة، ماليزيا، دار النهضة، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م.

٤١. سالم، الحاج ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت -٢٠٠٢.

٤٢. الحسن، مصطفى، الدين والنص والحقيقة دراسة تحليلية في فكر محمّد أركون، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط١، بيروت - ٢٠١٢م.

٤٣. ـــــــــــ، النص والتراث: قراءة تحليلية في فكر أبي زيد، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م.

٤٤. حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت - ٢٠٠٢م.

٤٥. حسن، خليفة محمّد، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلاميّة عين للدراسات والبحوث، ط١، القاهرة - ١٩٩٧م.

٤٦. حسن، عباس فضل، إتقان البرهان في علوم القرآن، ط١، دار الفرقان، عمان، الأردن، ١٩٩٧م.

٤٧. حسين، طه، الأيام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م.

٤٨. ـــــــــــ، في الشعر الجاهلي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠١٥.

٤٩. ـــــــــــ، مستقبل الثقافة في مصر، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٧٣م.

٥٠. الحكيم، كاظم جواد، أثر الاستشراق في الفهم الحداثي لمباحث تأريخ القرآن وعلومه، ط١، النجف الاشرف، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢١.

٥١. الحكيم، السيد محمّد باقر، علوم القرآن المجمع العالمي لأهل البيت، ط٤، قم -١٤٢٥هـ.

٥٢. ـــــــــــ، القصص القرآني، المركز العالمي للعلوم الإسلاميّة، قم - ١٩٩٥م.

٥٣. الحلاق وائل، قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحداثي، الشبكة العربيّة للأبحاث، ط١، بيروت - ٢٠١٩م.

٥٤. الحيدري إبراهيم، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، ط١، بدون مكان -١٩٩٦م.

٥٥. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣هـ)، البيان في تفسير القرآن منشورات دار الزهراء، ط٤، بيروت - ١٣٩٥هـ.

٥٦. الخربوطلي، علي الحسيني، المستشرقون والتأريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

٥٧. أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرون، دار الفكر المعاصر، ط١، لبنان، ١٩٩٨م.

٥٨. خليل، عماد، قالوا عن الإسلام، ط ١، د. مكان، ١٩٩٢م.

٥٩. خوج، فخرية، دراسة تحليلية لآراء طه حسين التربوية، مطابع الصفا، دار الهلال، ١٩٨٢م.

٦٠. الدين، سيد تقي، طه حسين آثاره وأفكاره، مطبعة النهضة، مصر، د.ت.

٦١. دراز، محمّد عبد الله، النبأ العظيم، ط٤، دار القلم، الكويت، ١٩٧٧م.

٦٢. ــــــــــ، مدخل إلى القرآن الكريم، مطبعة السعادة، ط١، دار القلم الكويت، ١٩٨٤م.

٦٣. درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، ١٩٩٧.

٦٤. دير النملة، علي بن إبراهيم، الاستشراق والدراسات الإسلاميّة مكتبة التوبة، ط١، (الرياض -١٩٩٨م).

٦٥. الذهبي، محمّد حسين، التفسير والمفسرون دار الكتب الحديثة، (القاهرة - ١٩٦١م).

٦٦. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم الدار الشامية، ط١، (بيروت - ١٤١٢هـ).

٦٧. الرضوي، مرتضى، عصمة القرآن من الزيادة والنقصان مؤسسة دار الهجرة (قم - ٢٠٠١).

٦٨. الرفاعي، مصطفى صادق، تحت رآية القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٤م.

٦٩. راميار، محمود، تاريخ القرآن، منشورات انتشارات، امير كبير طهران، ١٣٦٩ش.

٧٠. بلاشير، روجيه، في حضرة القرآن، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، طهران، ١٣٥٦ش.

٧١. رضا، محمّد رشيد، تفسير المنار، دار المنار، ط٢، القاهرة - ١٩٤٧م.

٧٢. ــــــــــ، الوحي المحمّدي، مؤسسة العز الدين، ٢٠٠٨م.

٧٣. رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (دراسة ونقد)، دار طيبة، ط٢، الرياض - بدون تاريخ.

٧٤. الزرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان، منشورات الأعلمي، ط٢، بيروت - لبنان، ١٩٩٨م.

٧٥. الزاوي، أحمد عمران، جولة في كتاب نولدكه «تأريخ القرآن»، تقديم: مصطفى طلاس، الناشر: مكتبة دار طلاس، ط١، دمشق، ٢٠٠٨م.

٧٦. الزركشي، محمّد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم منشورات: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي، ط٢، القاهرة - ١٣٧٦هـ.

٧٧. زاهد، عبد الأمير كاظم، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الضياء (النجف - ٢٠٠٨).

٧٨. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط٢، (القاهرة - ١٩٨٩م).

٧٩. ــــــــــــــ، الإسلام في الفكر الغربي، دار القلم، ط٣، الكويت، ١٩٨٦م.

٨٠. السبحاني، جعفر، القصص القرآنيّة: قراءة ومعطيات وأهداف، موسسة التراث للمطبوعات، ط١، طهران - أيران، ٢٠١٨م.

٨١. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، الكويت - ١٩٦٨م.

٨٢. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمّد بن محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

٨٣. السراقبي، وليد محمّد، الألسنية مفهومها، مبانيها المعرفية ومدارسها، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، العراق، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٩م.

٨٤. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبي الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - ١٩٧٥م.

٨٥. السعدي، أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت - ٢٠١٢م.

٨٦. السكران إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار

الحضارة للنشر والتوزيع، ط١، الرياض - ٢٠١٤م.

٨٧. الشهرستاني، علي، جمع القرآن؛ نقد الوثائق وعرض الحقائق (قراءة تحليلية جديدة)، دار الكفيل، كربلاء - بدون تأريخ.

٨٨. الشريف، عادل محمّد، تأريخية النص الديني، مؤسسة الدليل الدراسات والبحوث العقدية، ط١، كربلاء-العراق، ٢٠١٩م.

٨٩. شرف، عبد العزيز، طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٩٠. شريح، محمّد عادل، الأسس البنيوية للحداثة العربيّة، ط٢، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٩م.

٩١. شدي، عادل علي، الترجمات الاستشراقيّة لمعاني القرآن الكريم - عرض ونقد، دار الوطن للنشر، ط٢، الرياض، ٢٠١٠م.

٩٢. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط١٠، بيروت، ١٩٧٧م.

٩٣. الصدر، السيد محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة منشورات مؤسسة الهدى، ط١، قم، ١٤٢١هـ.

٩٤. الصدوق، ابن علي بن الحسين بن بابويه (٣٨١هـ/ ٩٩١م)، الأمالي، المكتبة الإسلاميّة، قم - إيران، ١٩٨٤م.

٩٥. الاعتقادات، تحقيق وتعليق: مؤسسة الإمام الهاديعليه السلام، دار العالم للنشر، طهران - إيران، ١٩٨٦م.

٩٦. الصغير، محمّد حسين، تأريخ القرآن، دار المؤرخ العربي، ط١، لبنان - ١٩٩٩م.

٩٧. ـــــــــــ، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار المؤرخ العربي، ط١، بيروت - ٢٠٠٠م.

٩٨. ـــــــــــ، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، دار المؤرخ العربي (بيروت -

١٩٩٩م).

٩٩. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي منشورات ذوي القربى مطبعة سليمان زاده، ط١، بدون مكان - ١٣٨٥هـ.

١٠٠. الطباطبائي، محمّد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، د.ت.

١٠١. ـــــــــــ، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعريب: محمّد الخاقاني، دار التعارف، ط١، بيروت - لبنان، ١٩٨٨م.

١٠٢. الطبرسي، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت - ١٩٩٥.

١٠٣. الطبري، محمّد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، منشورات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - ١٩٩٥م.

١٠٤. الطريحي، فخر الدين بن محمّد علي بن أحمد (ت ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني منشورات مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط٢، بدون مكان - ١٤٠٨هـ.

١٠٥. الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم تأريخية، منشورات ابن حزم، ط١، الرياض - ٢٠٠٧م.

١٠٦. الطوسي، محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - ١٩٩٥م.

١٠٧. العاملي، على الكوراني، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، طهران - ١٩٩٧م.

١٠٨. العكيلي، حسن، مقولات الحداثة، قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، مطبعة الكوثر، ط١، إيران، ٢٠١٤م.

١٠٩. العفاني، سعيد بن حسين بن عبد الله، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، الناشر: دار

ماجد العسيري للنشر والتوزيع، ط١، جدة، السعودية، ٢٠٠٤م.

١١٠. العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، ط٣، مصر - ١٩٦٤م.

١١١. العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمّد أركون دار صفحات، ط١، (بدون مكان - ٢٠٠٩م).

١١٢. العلوي، جعفر، الاستشراق والعبور إلى التأريخانية، دار البصائر، ط١، المملكة العربيّة السعودية، ١٤٢٩هـ.

١١٣. العمري، مرزوق، إشكالية تأريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر منشورات ضفاف، ط١، الجزائر - ٢٠١٢م.

١١٤. العلي، صالح أحمد، دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، ط٢، دبي، ٢٠٠٩م.

١١٥. عبد الباقي، محمّد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة - بدون تاريخ.

١١٦. عبد الرحمن طه، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، منشورات المركز الثقافي العربي، ط١، المغرب - ٢٠٠٦م.

١١٧. عبد الرزاق، نوفل، الإعجاز العددي في القرآن، دار الكتاب العربي، ط٥، ١٩٨٧م.

١١٨. عبد السلام البكاري، الصديق بوعلام، الشبه الاستشراقيّة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم د. محمّد عابد الجابري، ط١، الرباط، ٢٠٠٩.

١١٩. عبد السلام، بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط١، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠١١م.

١٢٠. عبد الله، رائد أمين، الاستغراب عند محمّد أركون وموقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تقديم: عماد الدين خليل، منشورات مكتبة الميثاق، ط١، مطبعة الإخوة، الموصل، العراق، ٢٠١٢م.

١٢١. عثمان، صلاح بن سالم بن سعيد بن عثمان، منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنيّة، دار المعارف، ط٨، القاهرة مصر، ٢٠٠٠م.

١٢٢. عزوزي، حسن، ادريس، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلاميّة، مطبعة آنفو، (المغرب - ٢٠٠٧م).

١٢٣. علوش محمّد، قضية التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد أنموذجا صفحات للدراسات والنشر، ط١، (دمشق - ٢٠١٧م).

١٢٤. ـــــــــــ، مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر، صفحات للدراسات والنشر، ط١، (دمشق - ٢٠١٧م).

١٢٥. علي، عمر زهير، القراءة الحداثية المعاصرة في المغرب العربي، وأثر الاستشراق فيها، دار العصماء للنشر، دمشق، ٢٠١٩م.

١٢٦. عوض الدكتور إبراهيم، المستشرقون والقرآن دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيها، دار زهراء الشرق، ط١، (القاهرة -٢٠٠٣م).

١٢٧. عيسى، الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، ط١، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٢٨. الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين دار النفائس، ط١، دمشق - ٢٠٠٨م.

١٢٩. الغزاوي، إيمان أحمد خليل، التوظيف الحداثي لتفسير القرآن الكريم وإشكالياته، دار غيداء، ط١، بيروت - ٢٠١٦م.

١٣٠. الفاروني، أيلي، موسوعة أعلام وفلاسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل مشو، مراجعة: د.جورج نخل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت - لبنان، ١٩٩٩م.

١٣١. الفاضل، أحمد محمّد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، ط١، دمشق -٢٠٠٨م.

١٣٢. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، العين، تحقيق: مهدي

المخزومي إبراهيم السامرائي، ط٢، مطبعة الصدر، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٣٨هـ.

١٣٣. الفضلي الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط٢، (بدون مكان - ٢٠٠٧م).

١٣٤. الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، بحواشي نصر بن نصر يونس الهوريني (ت ١٢٩١هـ)، دار العلم للجميع - بيروت، د.ت.

١٣٥. القبانجي، صدر الدين، الأسس الفلسفية للحداثة، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢م.

١٣٦. القرة غولي، كاظم، آراء محمّد أركون في ميدان النقد والتخطيط، إصدارات مركز البيدر للدراسات والتخطيط، بغداد، ٢٠٢٢م.

١٣٧. القرني، محمّد عوض، الفكر الحداثي في ميزان الإسلام، دار هجر للطباعة، ط١،

١٣٨. ١٤٠٨-١٩٨٨م.

١٣٩. القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ط١٤، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، ١٩٨٣م.

١٤٠. قراش، محمّد، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية رؤية للنشر والتوزيع، (القاهرة - ٢٠١٧).

١٤١. قانصو، وجيه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، ط١، (بيروت - ٢٠١١م).

١٤٢. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم (تفسير بن كثير)، المطبعة دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٤٣. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مطبعة حيدري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٥، طهران، ١٣٦٣ش.

١٤٤. الكوراني، علي، تدوين القرآن، منشورات دار القرآن الكريم، منشورات دار القرآن الكريم، ط١، إيران.

١٤٥. كريم، سامح، إسلاميات طه حسين، دار الاعتصام، ط١، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٤٦. كيشانه، محمود، القصص القرآني في مرآة الاستشراق - دراسة نقدية، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط٢، (النجف العراق - ٢٠٢٠م).

١٤٧. ابو ليلة، محمّد محمّد، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ط١، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢م.

١٤٨. المحمود، مقداد، تأريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، ط١، الجزائر، ١٩٩٠م.

١٤٩. الميلاني، علي الحسيني، التحقيق في نفي التحريف، انتشارات الشريف الرضي، (قم - ١٩٩٦م).

١٥٠. المقدسي، أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار فولاج، دار الصادر بيروت، ١٩٧٥م.

١٥١. المظفر، محمّد رضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم إيران - بلا تاريخ).

١٥٢. المطعني، عبد العظيم، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، دار الوفاء مصر - ١٩٨٧م).

١٥٣. المقدادي، الشيخ فؤاد كاظم، الإسلام وشبهات المستشرقين المجمع العالمي لأهل البيت، (طهران -١٩٩٧م).

١٥٤. المدرسة الاستشراقيّة الفرنسيّة، دار الثقلين، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، ١٩٩٣م.

١٥٥. الماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، مصر، ١٩٩٦م.

١٥٦. الموسوي، روح الله، القرآن والعقل الحداثي مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

العقدية، ط٢، كربلاء العراق - ٢٠١٩م).

١٥٧. الميلاني، هاشم، العلمانية المفتوحة قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٢٠م.

١٥٨. ــــــــــ، معالم المدينة الفاضلة عند محمّد عابد الجابري، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٨م.

١٥٩. المزوغي، محمّد، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، مكتبة مؤمن قريش، منشورات الجمل، ط١، بيروت، ٢٠١٦م.

١٦٠. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ١١هـ)، لسان العرب، دار الكتب العلمية (بيروت - ٢٠٠٥م).

١٦١. مجموعة باحثين، علوم القرآن في الإبستميّة المعاصرة مقاربة تفكيكية نقدية، مؤمنون بلا حدود، ط١، (بيروت - ٢٠١٨م).

١٦٢. مجموعة باحثين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، (العراق - (٢٠١٩م).

١٦٣. مجموعة مؤلفين، محمّد أركون دراسة النظريات ونقدها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط، (العراق - ٢٠١٩م).

١٦٤. مجموعة مؤلفين، الاستشراق إدوارد سعيد صورة قلمية منحازة، ترجمة: كامل عويد العامري دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، (دمشق - ٢٠١٧م).

١٦٥. مجموعة مؤلفين، سلسلة اللاهوت المعاصر دراسة نقدية (الهرمنيوطيقا)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، (العراق - ٢٠٢٠م).

١٦٦. مجموعة مؤلفين، محمّد عابد الجابري دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، العراق، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٢٠م.

١٦٧. محمّد، محمّد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، (بيروت - ١٩٧٢م).

١٦٨. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، دار كتب عربية، (بدون مكان - بدون تاريخ).

١٦٩. ــــــــــــ، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها، دار الكتب العلمية (بيروت- ٢٠٠٤م).

١٧٠. مصطفوي، محمّد، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (بيروت - ٢٠٠٩م)

١٧١. مظاهري، محمّد عامر عبد الحميد، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين-دراسة تحليلية منهجية- من ضمن كتب المشروع المكتبة الشاملة، د.ط، ٢٠١٩.

١٧٢. معرفة، محمّد هادي، تلخيص التمهيد، مؤسسة التمهيد، ط٢، قم - إيران، ٢٠١٢م.

١٧٣. ــــــــــــ، تأريخ القرآن، منشورات سمات، ط١، طهران - إيران، ١٣٨٦هـ.

١٧٤. ــــــــــــ، شبهات وردود حول القرآن الكريم، مؤسسة التمهيد، ط١، قم - إيران، ٢٠١٣م.

١٧٥. النحوي، علي عدنان رضا، الحداثة من منظور ثاني، ط٣، دار النحوي، الرياض، ١٩٨٩م.

١٧٦. نقرة، التهامي، القرآن والمستشرقون من كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة والإسلاميّة، مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض - المملكة العربيّة السعودية، د.ت.

١٧٧. النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، (مصر - ١٩٦٥م).

١٧٨. النصراوي، عادل عباس، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين دار الرافدين (بيروت-٢٠١٦م).

١٧٩. النظرة، عبد المحسن عبد الراضي محمّد، الغارة التنصيرية على أصالة القرآن، الناشر: وقفية الأمير غازي للفكر الإسلامي، د.ت.

١٨٠. نصري، أحمد، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم -دراسة نقدية-، ط١، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

١٨١. نزاد، حيدر علوي، فهم النص في الأفق التأريخي، منشورات الدراسات القرآنيّة، مكتبة الإعلام الإسلامي، أيران، مشهد، د.ت.

١٨٢. نقاز، الدكتور إسماعيل، مناهج التأويل في الفكر الأصولي دراسة تحليلية ونقدية مقارنة المناهج التأويلية المعاصرة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، (بيروت - ٢٠١٧).

١٨٣. نقرة، التهامي، القرآن والمستشرقون بحث منشور في كتاب مناهج المستشرقين، المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والفنون (الرياض - ١٩٨٥م).

١٨٤. الهاشمي، علي حسن مطر، قراءة نقدية في تاريخ القرآن للمستشرق تيودور نولدكه، دار الكفيل (كربلاء - العراق - ٢٠١٤م).

١٨٥. هدارة، محمّد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر هل انفض سامرها، دار الحرس، ١٩٩٠م.

١٨٦. الهنداوي، خليل، رحلة الكتاب العربي في الاستشراق الفرنسي، دار المعرفة، د. ط، ١٩٧٢م.

١٨٧. الواد حسين، ريجيس بلاشير، المركز الثقافي للكتاب، ط١، القاهرة، مصر، د.ت.

١٨٨. الوائلي، كريم، تناقضات الحداثة العربيّة، منشورات إتحاد الأدباء والكتاب العراقيين، ٢٠٢٢م.

المصادر الأجنبيّة المترجمة

١٨٩. بوكاي، موريس، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ط٤، دار المعارف، القاهرة - مصر، ١٩٧٧م.

١٩٠. ــــــــــــ، القرآن والتوراة الانجيل والعلم - دراسة في ضوء العلم الحديث،

ترجمة: عادل يوسف، مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، ١٩٨٩م.

١٩١. بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط١، د.ت.

١٩٢. بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، (بيروت- ١٩٧٤م).

١٩٣. ــــــــــــ، تأريخ الأدب العربي، ترجمة: د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، ط١، بيروت - لبنان، ١٩٨٨.

١٩٤. بيرك جاك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالي شكري، دار النديم، ط١، (مصر - ١٩٩٤م).

١٩٥. درمنغهام، إميل، حياة محمّد، ترجمة: خالد زعتر، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط٢، (بيروت - ١٩٨٨م)

١٩٦. رينان، أرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زغيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة - مصر، ١٩٥٧م.

١٩٧. رودنسون، مكسيم، محمّد، ترجمة: أسعد صقر، دار الطليعة، ط١، بيروت لبنان، ١٩٩٨م.

١٩٨. سعيد، إدوارد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الانشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربيّة، ط٢، بيروت - لبنان، ١٩٩٥م.

١٩٩. ــــــــــــ، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، (القاهرة - ٢٠٠٦م).

٢٠٠. سيديو، لويس، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة: محمّد أحمد عبد الرازق، الناشر هنداوي، ط١: ٢٠١٧م.

٢٠١. ــــــــــــ، تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر الناشر: المركز القومي للترجمة - القاهرة، ٢٠٢٠م.

٢٠٢. لوبون،غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة -٢٠١٢م).

٢٠٣. فوك، يوهان، تأريخ حركة الاستشراق الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين ترجمة: العالم، عمر لطفي، دار المدار الإسلامي، ط٢، (ليبيا - ٢٠٠١م).

٢٠٤. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة منذ الينابيع وحتى وفاة ابن خلدون، ترجمة: مروة وحسن قيسي، منشورات عويدات، ط٣، بيروت - لبنان، ١٩٨٣م.

٢٠٥. ماسيه، هنري، الإسلام، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، ١٩٩٢م.

٢٠٦. مونتيه، إدورد، تفصيل آيات القرآن، ترجمة: دار التراث العربي، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت - لبنان، ١٩٦٨م.

٢٠٧. لامنس، هنري، الإسلام، ترجمة: عادل شيقر، دار الطليعة، ط١، بيروت لبنان، د.ت.

٢٠٨. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت - ٢٠٠١م.

٢٠٩. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، نقله إلى العربيّة: جورج تامر، دار نشر جورج المز، ط١، بدون مكان - ٢٠٠٤م.

المجلات والدوريات

٢١٠. إبراهيم، سمية محمّد، أثر الفكر الغربي على محمّد أركون وموقفه من القرآن الكريم، جامعة الأمام عبد الرحمن الفيصل، مجلة الدراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنات برمنهور، العدد ٤، ٢٠١٩م.

٢١١. أحمد، د. ربيع أحمد سيد، دوافع الاستشراق وأثرها في الفن الاستشراقي، مجلة دراسات استشراقية، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، عدد ٢٧، صيف ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.

٢١٢. الأطرش، سالم، النص القرآني (تأريخه) عند بلاشير «تحليلاً ونقدًا» مجلة المنظومة، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة، تونس.

٢١٣. الأقطش، كشكول: نور عيسى، بشرى موسى، نشأة طه حسين وشبهاته الفكرية -دراسة نقدية-، مجلة الجامعة الإسلاميّة للدراسات الإسلاميّة، الجامعة الأردنية، الأردن، ٣٠ نوفمبر ٢٠٢٢.

٢١٤. بلعباس، مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني -المقاربة الألسنية السيميائية لمحمّد أركون أنموذجًا- مجلة الخطاب، والتواصل العدد الـ(٣)، (الجزائر - ٢٠١٧).

٢١٥. حسن، محمّد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس بحث على الانترنت ٢٠١٢م.

٢١٦. عبداوي، حفيظة، ريجيس بلاشير ومنهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم، مجلة درمد التعليمية، المجلد ٧ العدد الأول، قسم اللغة العربيّة، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة جيلاني، الجزائر، ٢/ ٥/ ٢٠٢٠.

٢١٧. خنوس، نور الدين، الخلفية الاستشراقيّة لمنهج النقد التأريخي للنص الديني عند محمّد أركون، الناشر: دار العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، العدد ١، الجزائر، ٢٠١٥

٢١٨. خلادي، محمّد الأمين، قراءة النص القرآني بين الضوابط ومناهج الدراسة المعاصرة، مجلة علوم اللغة العربيّة المجلد ٧، العدد ٧، الجزائر - ٢٠١٥م.

٢١٩. دهوم، نجاري عبد المجيد، فضيلة، النص القرآني والوحي في مشروع نصر حامد أبو زيد، مجلة المعيار، المجلد ١٢، العدد «٢» ديسمبر، ٢٠٢١.

٢٢٠. رجب، عبد الرزاق أحمد، الظاهرة الفيلولوجية في الدراسات القرآنيّة عند المستشرقين -عرض ونقد وتحليل، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، قسم أصول الدين، أربد، الأردن.

٢٢١. رستم، محمّد بن زين العابدين، نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول

المغرب العربي، بحث مقدم إلى موتمر القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلاميّة الجديدة، المغرب، ٢٠١١م.

٢٢٢. الزين، عبد الواحد أيت، في نقد بداهات الوحي: هشام جعيط أنموذجًا، مجلة التبين، قسم الفلسفة، العدد ١٦، المغرب، ربيع ٢٠١٦.

٢٢٣. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب مجلة الأمة القطرية، العدد الخامس، ط ٢، صفر ١٤٠٤هـ.

٢٢٤. السيد، محمّد علي، المآلات العقائدية للقول بتأريخية القرآن الكريم عند الحداثيين العرب، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة نجران، مجلة الدراسات العربيّة، د.ت، المملكة العربيّة السعودية.

٢٢٥. سكندرلو، د. محمّد جواد، جمع القرآن الكريم من وجهة نظر بلاشير، مجلة دراسات استشراقية، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٨، ربيع الأول، ٢٠١٩.

٢٢٦. سايح، خديجة، الرؤية والمناهج الاستشراقيّة في قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة، المركز الإسلامي للدراسات الاستيراتيجية، مجلة الدراسات الاستشراقيّة، العتبة العباسية المقدسة، العدد ٢٦، ٢٠٢١م.

٢٢٧. شعبي، قاصب: محمّد أمين، مصعب، أثر الاستشراق في القراءة الحداثية للنص القرآني، جامعة الجزائر، مجلة النص، المجلد ٦، العدد ١، السنة ٢٠٢٠م.

٢٢٨. العزاوي، شاكر مهدي، الانحرافات المعاصرة في التفسير «القراءات الحداثية أنموذجًا»، جامعة ديالى كلية العلوم الإسلاميّة، مجلة كلية التربية، المؤتمر العلمي الدولي الثاني، مركز التطوير الاستراتيجي الأكاديمي، جامعة صلاح الدين كلية التربية الأساسية، ٢٠٢١.

٢٢٩. عبد الله، د. أحمد لو، الفعل الترجمي الاستشراقي للقرآن الكريم، مقاربة نقدية في ضوء ترجمة جاك بيرك، مجلة الدراسات الاستشراقيّة، العتبة العباسية المقدسة،

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد ٣٢، خريف٢٠٢٢.

٢٣٠. الغزاوي، سناء، منهج الحداثيين العرب في التعامل مع القرآن الكريم: المنهج التشكيكي عند محمّد أركون أنموذجًا -دراسة نقدية-، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلاميّة، المجلد ١٧، العدد ٤، ٢٠٢١م.

٢٣١. الغزاوي، إيمان أحمد، الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن ظاهرة الوحي أنموذجًا -دراسة نقدية-، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٣، العدد ١، ٢٠١٦م.

٢٣٢. القرني، محمّد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، ط١، (الرياض - ١٤٣٤هـ).

٢٣٣. المسند، محمّد عبد العزيز، تخرصات الجابري على التفسير والمفسرون من خلال كتابه «فهم القرآن الحكيم» دراسة نقدية»، كلية التربية، جامعة الملك سعود بالرياض، مجلة تبيان للدراسات القرآنيّة، العدد»٢٥»، ١٤٣٨هـ.

٢٣٤. مهروباشة، عبد الحليم، النثر الاستشراقي في الخطاب الفكري لمحمّد أركون، مركز دراسات الوحدة العربيّة، اغسطس١٥-٢٠١٧.

٢٣٥. نور الدين، خنوس، الخلفية الاستشراقيّة لمنهج النقد التأريخي للنص الديني عند محمّد اركون، جامعة ابي بكر، تلمسان الجزائر، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، العدد ٢١، ديسمبر ٢٠١٥م.

٢٣٦. هاشم، د. فلاح عبد الحسن، التأريخية وآلية فهم النص القرآني «أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد»، جامعة البصرة، كلية التربية للعلوم الانسانية، قسم علوم القرآن، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، العدد٤، المجلد ٤٤، السنة ٢٠١٩م.

٢٣٧. هرماس، عبد الرزاق، دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، ٢٠١٣م.

٢٣٨. هرماس، عبد الرزاق، دعوى فهم القرآن الكريم في ضوء مناهج العلوم الإنسانية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، المؤتمر الدولي الأول لتطوير الدراسات القرآنيّة -،

جامعة الملك سعود، (السعودية - ٢٠١٣م).

٢٣٩. هينة، د. سامية خضرة، الاستشراق الفرنسي ودراسته للقرآن الكريم -الاتجاه والمنهج-، جامعة الجزائر، مجلة الحوار المتوسطي، العدد (١١-١٢)، مارس ٢٠١٦.

٢٤٠. الوائلي عامر عبد زيد، الضلع المفقود علاقة المفسّر بالنص قراءة في منطلقات تأويلية نصر أبو زيد، مجلة فتوحات، (الجزائر - ٢٠١٥م).

٢٤١. واعظي أحمد، تأريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد -قراءة نقديّة فاحصة-، مجلة نصوص معاصرة، العدد الـ(٣٨)، (بيروت - ٢٠١٢م).

الرسائل الجامعية والأطاريح

٢٤٢. بوكاري، مصطفى الحاج، الاستشراق الفرنسي وموقفه من تاريخ عهد النبوة، رسالة ماجستير، إشراف: ا.د أكرم ضياء العمري، الجامعة الإسلاميّة، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم السيرة النبويّة والتأريخ، المملكة العربيّة السعودية، المدينة المنورة، ١٩٩٢م.

٢٤٣. جبارة، سامية، أصالة الفلسفة الإسلاميّة في الاستشراق الفرنسي -دراسة تحليلية نقدية-، أطروحة دكتوراه، إشراف: أ.د شافية صديق، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلاميّة، قسم العقائد والأديان، ٢٠٢١-٢٠٢٢م.

٢٤٤. الحسني، فاطمة بنت حميد بن جود الله، فكر طه حسين في ضوء العقيدة الإسلاميّة، رسالة ماجستير، إشراف: أ. د محمّد عبد الحافظ، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، المملكة العربيّة السعودية، ٢٠٠٩م.

٢٤٥. حياة رواحنة، تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير، إشراف: د. بوعلام معطر، جامعة محمّد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، قسم الفلسفة، الجزائر، ٢٠٢١-٢٠٢٢م.

٢٤٦. دندوقه، اسماعيل، الاستشراق الفرنسي في الجزائر وتأثيراته على الحياة الثقافية والاجتماعيّة -لويس برينيه أنموذجًا-، رسالة ماجستير، إشراف: د. الأمير بوغدارة،

جامعة محمّد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، قسم العلوم الإنسانية، الجزائر، ٢٠١٨-٢٠١٩م.

٢٤٧. زويكري، عبد الهادي، آراء المستشرق ريجيس بلاشير في جمع القرآن الكريم وترتيب سوره، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د يوسف عدار، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلاميّة، قسم العقائد والأديان، ٢٠١٥-٢٠١٦م.

٢٤٨. شايب الدور محمّد، الاستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر، رسالة ماجستير، إشراف: د. محمّد سعيد، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربيّة وآدابها، الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

٢٤٩. شعباني، عمر، النبوة في الفكر الحداثي -هشام جعيط أنموذجًا-، رسالة ماجستير، إشراف: د. بشير بو ساحة، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي، معهد العلوم الإسلاميّة، قسم أصول الدين، ٢٠١٩-٢٠٢٠.

٢٥٠. الطريحي، سحر جاسم عبد المنعم، الدراسات القرآنيّة في الاستشراق الألماني أطروحة دكتوراه، إشراف أ.د. محمّد حسين علي الصغير، (جامعة الكوفة - كلية الفقه)، العراق ٢٠١٢م.

٢٥١. عبد الحميد، محمّد جمال مصطفى، المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير وآرائه في القرآن والتفسير من خلال كتابه «القرآن: نزوله، ترجمته، تفسيره، تأثيره» دراسة نقدية، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د. عبد الفتاح عبد الغني العواري، أ.د. علي شاهين، أ.د. سالم عبد الخالق، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، القاهرة، مصر، ٢٠١٦م.

٢٥٢. عبد الله، ابراهيم عبد الكريم، آراء المستشرق ريجيس بلاشير في الوحي المكي والمدني من خلال كتابه القرآن-دراسة تقويمية-، رسالة ماجستير، إشراف: د. محمّد زين العابدين الطشو، جامعة الأمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، قسم الاستشراق، شعبة الدراسات الإسلاميّة، المملكة العربيّة السعودية، ١٤١٤هـ.

٢٥٣. عبيدي، سعيد، الدراسات الحداثية للقرآن الكريم من دعاوي التجديد إلى إثارة الشبهات، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد (٤-٥) خريف ٢٠١٧م، شتاء ٢٠١٨م.

٢٥٤. علي، جعفر حسن علي، تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين -سورة الفاتحة مثالاً-، رسالة ماجستير، إشراف: أ.م.د علي محمّد حسين، جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلاميّة، قسم اللغة العربيّة، العراق، ٢٠٢٠م.

٢٥٥. القيسي، جاسم جميل محمّد صالح، الاستشراق الفرنسي والتراث العربي، ماسينيون أنموذجًا، رسالة ماجستير، إشراف: د. شوقي عواد، جامعة الجنان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طرابلس، لبنان، ٢٠٢١م.

٢٥٦. كباهم، ذهبية، قراءة النص القرآني في مشروع محمّد أركون الفكري -دراسة تحليلية نقدية-، أطروحة دكتوراه، إشراف: د.جمعي بوقفة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإسلاميّة، قسم أصول الدين، الجزائر، ٢٠٢٢-٢٠٢٣.

٢٥٧. المهندي، بدرية راشد ابراهيم، دعوى التحريف في كتابة القرآن الكريم عند الحداثيين -دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د محمّد أيدين، جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، قطر، ٢٠٢٠م

٢٥٨. المحمود، محمّد محمود العبد الله، دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د محمّد عبد اللطيف، جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، ٢٠١٧ م.

٢٥٩. محمّد، فتح الله، الترجمات الاستشراقيّة للقرآن الكريم: دراسة لترجمتي «ريجيس بلاشير وجاك بيرك» لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسيّة، أطروحة دكتوراه، إشراف: أ. د باقي محمّد، جامعة جيلاني بلياس سيدي بالعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة والأدب العربي، الجزائر، ٢٠١٤-٢٠١٥.

٢٦٠. مداقين، هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمّد أركون -سورة الفاتحة أنموذجًا-، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د عباس بن يحيى، جامعة

المسيلة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعيّة، قسم اللغة العربيّة وآدابها، الجزائر، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

٢٦١. مهدي، حميد، فهم النص القرآني بين القدامى والحداثيين رسالة ماجستير، إشراف أ.د. كريم شاتي السراج (جامعة الكوفة - كلية الفقه)، العراق، (٢٠١٥م).

٢٦٢. باب العياط، نور الدين، النص القرآني دراسة بنيوية، رسالة ماجستير، إشراف الجيلالي سلطاني الطعان (جامعة وهران - كلية العلوم الإنسانية والإسلاميّة)، (٢٠١٥).

المصادر الأجنبية

1. Blachère, Régis: Le Coran «Que sais-je» Ed. 2ème, Presses universitaires de France, Paris 1969.

2. Le problème de Mahomet, 1” éd., Presses universitaires de France 1952.

combare, langessemitianes; 3em, ed. paris 1863.

3. Encyclopédique Larousse, grand dictionnaire, 3me Tome, Librairie Larousse, Paris 1982.

4. Gaudefroy-Demombynes, Maurice: - Mahomet, Ed. Albin Michel, Paris 1957.

5. Lammens, Henri: - L’Islam croyances et institutions, 3me éd Imp. catholique, Beyrouth 1943.

6. Le Coran (traduit de l’Arabie), G.P., Maisonneuve & Larose, Editeurs, Paris, 1980.

7. Massé, H.: L’Islam, 3me éd. Librairie Armand Colin, Paris 1940.

8. Nöldeke, Theodor Geschichte des Korans Germany 1961.

9. Rodinson, Maxime: Mahomet, Ed. du Seuil, 1974.

المواقع الإلكترونية

١. موقع مجلة هسبريس الإلكترونية – المغرب

https://www.hespress.com/orbites/256584.html.

٢. موقع المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية - قسم الاستشراق مستشرقون

https://www.iicss.iq/?id=2.

٣. موقع ملتقى أهل التفسير - الباحث عبد الرزاق هرماس

https://vb.tafsir.net/.

٤. شبكة الأبحاث العقائدية:

https://www.aqaed.com

٥. شبكة الرصد العقائدي

https://alrasd.net.

٦. مجلة شبكة الفكر الإلكترونية:

http://www.alfeker.net