بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 02 يناير 2023

بين «الوقعَة» و«التّعاصُر»: قراءة مُقارِنَة لمشروع محمد شحرور التأويلي للقرآن

نجيب جورج عوض
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

بيـن «الـوقعَـنَة» و«التَـعاصُـرْ»:
قـراءة مُقارِنَـة لمشروع محمد شحرور التأويـلي للقرآن[1]

1 مفردة «وقعَـنَة» هي ترجمتي العربية الخاصة للمفردتين، الإنكليزية 'demythologization' والألمانية 'entmythologesierung'. هناك ترجمة عربية موجودة لتلك المفردة التقنية ألا وهي «نزع الأسطرة». إلا أنني أفضِّـل ترجمتي المقترحة؛ لأنها تنقل بشكلٍ فيلولوجي أفضل مضامين المصطلح الألماني الفلسفية والمفاهيمية، والتي لا تبغي نزع الخرافة والترميز الأسطوري عن خطابٍ ما وتخليصه منها، وإنما تبغي إعادة تفسير الرموز والتعابير والمصطلحات ذات الطبيعة الأسطورية في الخطاب المدروس بشكلٍ يعطي لها معانٍ وفهمٍ يتناغم مع ويخاطب الواقع المعيش. من هنا اخترت «وقعَـنَة» اشتقاقاً من «واقِع» و«وقائع» في اللغة العربية. أما مفردة «تعاصُـر»، فهي ترجمتي العربية للمصطلح الإنكليزي، 'synchro-nization'، والذي يدعو محمد شحرور لتطبيقه في مقاربة القرآن هرمنيوتيكياً.

ملخص:

تقدم هذه الورقة بحثاً مُقارناً بين مشروعين تفسيريين يتعلّقان بمقاربة وتأويل النص الديني: الأول مأخوذ من فضاء علوم القرآن في الفكر الإسلامي العربي، والثاني مأخوذ من فضاء علوم التفسير الكتابي في الفكر المسيحي الغربي. تقرأ المقارنة مشروع الباحث القرآني الراحل محمد شحرور ودعوته لعصرنة قراءتنا للقرآن محاولةً أن تسبر بعض التشابهات بين منهجيات مقاربته للنص القرآني، وبعض الخلاصات المفاهيمية والهرمنيوتيكية التي يركبها شحرور. تدَّعي الورقة أن هناك تشابهات لا يمكن تجاهلها أو عدم التوقف عندها ما بين مشروع شحرور ومشروع هرمنيوتيكي آخر قام به عالم الكتابيات واللاهوتي والفيلسوف الألماني الذائع الصيت في العالم المعرفي الغربي في القرن العشرين، رودولف بولتمان.

تتوقف الورقة عند مشروع محمد شحرور أولاً، وتدرس في تضاعيفه بعض نقاط انطلاقه المنهجية والمفاهيمية الناظمة، ومن ثم تبحث الورقة في مشروع رودولف بولتمان، وتدرسه أيضاً مسلطةً الضوء على النقاط الناظمة له والمركزية فيه، والتي تتشابه بشكلٍ لافت ويكاد يكون متطابقاً مع ما نجده في مشروع شحرور. تأمل الورقة أن تخدمنا مثل هذه المقاربة المقارنة في فهم مشروع شحرور المثير للجدل بشكلٍ أفضل وأعمق وسعة أفقٍ أكبر من خلال مقابلته بمشروعٍ لم يكن أقل إثارة للجدل في فضاء الفكر اللاهوتي والكتابي المسيحيين، علّنا بهذا نتمكن من الخروج من دائرة إما مهاجمة شحرور ومشروعه ومعارضتهما بلا حدود، أو قبول وتبنّي واحتضان هذا المشروع بلا تحفظات، ومن ثم نتعامل مع المشروع من زاوية تفكيكية وتحليلية مقارنة تُقدِّم لنا فهماً علمياً وموضوعياً أعمق وأشمل لمسألة مقاربة النص الديني عموماً، والتعاطي هرمنيوتيكياً مع الخطاب الديني النصوصي في زمانه وآلياته اللغوية والفيلولوجية.

I. مُقدِّمَة: نحو مُقارنَة غير مسبوقَة

أثارَ الراحل محمد شحرور، الباحث في القرآنيات، عاصفة من اللغط والجدل بسبب آرائهِ ومقارباته التأويلية للقرآن منذ نشرَ عام 1990 في بلده سوريا كتابه الذائع الصيت، **الكتاب والقرآن**. تعرَّض الكتاب لحملة نقد وتهجُّم شعواء شنّها على أطروحة الكتاب وصاحبها العديد من الكتّاب ورجال الدين السوريين والعرب منذ اللحظة الأولى لتلقُّف جمهور القراء لمطبوعة الكتاب وصولاً إلى ذروة النقد والتهجُّم في منشورات صدرت عام 2000 وما بعده.[1] ما أثار حفيظة العديد من قُرّاء الكتاب المذكور، لم يكن بالضرورة تَجرؤ محمد شحرور على تفكيك النص القرآني والاجتهاد في تفسيره دون أن يحمل المؤهلات التخصُّصيَّة العِلميّة أو المَرجعيّة المؤسَّسيّة لفعل ذلك. فما أثارَ سَخط العديد من أتباع المدارس الدينية والفِقهية ضد الكتاب، هو أطروحة شحرور التي:

1) دعت لتحرير التأويل القرآني من سلاسل وقيود المُفسِّرين القَروسطيين وتفاسيرهِم التي تعود لقرونٍ عَديدةٍ بادَت، والتي أُعطيَت سلطة مرجعيَة فوقيّة هيمنت على النص القرآني وحبست نصوصه ومعانيها في عقائد ماضَويّة من التقليد التراكمي (الفِقهي والتشريعي).

2) اقترحَتْ استبدال هذا التقليد الماضَوي بمقاربة تأويلية قِوامُها ومِعيارها العقل والعلوم المُعاصِرة. وقد استشاطَت المدارس الدينية المُحافِظَة والأصولية غضباً من تلك الأطروحة، لدرجة أنَّ أحد أتباع جماعة الإخوان المسلمين في الكويت قال في عام 1993 لأحد محرري وناشري أوراق محمد شحرور في أنتولوجية صدرت باللغة الإنكليزية عام 2009، إنَّ محمد شحرور أسوأ من سلمان رشدي؛ لأنَّ هذا الأول يُعلن إيمانه بالإسلام، إلا أنَّه لا يتورَّعُ، في نفس الوقت، عن اتخاذ موقفٍ نقدي تجاه القناعات التقليدية التراثية للتعليم الفقهي المرجعي.[2]

أما في الفضاء المعرفي والثقافي الغربي، فقد شهدنا في أواخر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بداياتُ اهتمامٍ وانتباه غربيين بمشروع محمد شحرور القرآني؛ إذ قامَ في عام 2009 كل من دايل آيكلمان (Dale Eikelman) وأندرياس كريستمان (Andreas Christmann) بتقديم ترجمة إنكليزية لمجموعة من الأوراق التي كتبها محمد شحرور تلخِّصُ زبدة أطروحته ومكوِّناتها، وتُعرِّفُ الفضاء الأكاديمي الغربي على مشروعه الهرمنيوتيكي للقرآن. وقد قام الراحل شحرور شخصياً بكتابة مُقدِّمَة خاصة لتلك الأنتولوجية

1 Andreas Christmann, "'Read the Qurʾān As If It Was Revealed Last Night': An Introduction to Muḥammad Shaḥrūr's Life and Work", in The Qurʾān, Morality and Critical Reason: The Essentials of Muḥammad Shaḥrūr, Andreas Christmann (trans. & Ed.), (Leiden & Boston: Brill, 2009), pp. xvii-xlviii, pp. xxii-xxiii

2 Dale F. Eickelman, "Forward", in The Qurʾān, Morality and Critical Reason, pp. vii-xi, p. ix

الإنكليزية، والتي نشرتها دار بريل الأكاديمية العريقة في أوروبا. احتوت تلك المقدمة والأوراق المؤلِّفَة لنَص الأنتولوجية على عرضٍ للعناصر المفاهيمية والمنهجية والفلسفية المكوِّنة لأطروحة محمد شحرور الهرمنيوتيكية حولَ آلياتِ تفسير النَص القرآني. وكعادة الباحثين والأكاديميين العلميين حين يُقاربون اجتهاداتٍ معرفية لباحثٍ ما أن يُجروا عليها مُقارنة تواصُليّة (relational comparison)، إن لم تكن تَطالُعيَّة (crosspollinational)، فقد اقترح كل من المحرّرين والمترجمين المذكورين في الأعلى وجود صلة مُقارنَة مُعتبَرَة بين بعض مقاربات محمد شحرور وطروحات باحثين وفلاسفة غربيين. فيرى دايل آيكلمان تشابهاً لافتاً بين تفسير شحرور لعلاقة الدين بالعقل وتوظيفه لتلك العلاقة، وبين الطرح الذي يقدمه ولفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith) في كتابه المعروف، **معنى ونهاية الدين** (1962) (The Meaning and End of Religion).[3] في حين يشير أندرياس كريستمان إلى التأثير الواضح للفيلسوف الأمريكي أوليفر نورث وايتهيد وفلسفته عن السيرورة (process philosophy) والفيلسوف البريطاني برتراند راسل (Bertrand Russell)، ناهيك عن الكانطية المُحدَثَة (Neo-Kamtianism) على منهجية مقاربة محمد شحرور الفلسفية الهرمنيوتيكة.[4]

أستطيع بحكم معرفتي بخطاب ولفريد كانتويل سميث المتعلق بفكرة الرسالة اللاهوتية الكونيّة، واطلاعي على فلسفة أوليفر نورث وايتهيد السيرورية القائلة إنَّ الكينونة في حالة تداعٍ وصيرورة لا تتوقف[5]، أن ألمس آثار تلك الطروحات في حديث محمد شحرور عن فكرة «الإسلام» الكونية واختلافها عن فكرة «الإيمان» الخاصة، وكذلك عن كونية وعالمية «القرآن» خلافاً لزمانية ومكانية «الكتاب»، من جهة، وفي توظيفه لمفهومي «السيرورة» و«الصيرورة»، من جهة أخرى؛ إلا أنني أعتقد أن هناك مقارنة أخرى يمكن تتبع آثار التشابه فيها بين بعض المكونات البنيوية لأطروحة محمد شحرور وباحث لاهوتي وفلسفي آخر لم يُعِرْ بَعد أيّ باحثٍ اهتماماً لعقدِ مقارنةٍ بين طرحه الهرمنيوتيكي النُصوصي وطرح باحثنا القرآني الراحل، محمد شحرور. الباحث والأكاديمي الغربي الذي أتحدث عنه، وسأقترحُ بشكلٍ غير مسبوق تشابهاً مُقارناً

---

3 المصدر السابق نفسه، ص. Xi. انظر أيضاً في:

Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion, (Minneapolis: Fortress Press, 1991)

وللاطلاع على مقاربات معاصرة لأطروحة كانتويل سميث نُشرت مؤخراً، انظر:

Alan Race and Paul Knitter (eds.), New Paths for Interreligious Theology: Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2019).

في حقل الدراسات البين-دينية والبين-لاهوتية الغربية المعاصرة، يبقى بروفسور الدراسات الدينية في جامعة مونستر الألمانية، بيري شميدت لويكل هو المرجع التفسيري الأول لإرث ولفريد كانتويل سميث.

4 Christmann, "'Read the Qurʾān As If It Was Revealed Last Night': An Introduction to Muḥammad Shaḥrūr's Life and Work", pp. xxi-xxix.

5 عن تلك الفكرة عند وايتهيد، انظر: نجيب جورج عوض، **الله، الإنسان والشر: دراسة لاهوتية-وجودية**، (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2004)، ص. 307-313 وما بعدها.

بين منهجه التفسيري ومنهج محمد شحرور، هو عالم اللاهوت والتفسير الكتابي اللوثري الألماني الذائع الصيت في حقل علوم النص الديني واللاهوت وفلسفة الدين في القرن العشرين في ألمانيا والغرب، رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann).

سأعقد في هذه الورقة القصيرة مقارنة ما بين مقاربة رودولف بولتمان لنصوص العهد الجديد في الكتاب المقدس ونظريته الهرمنيوتيكية، من جهة، وبعض العناصر والمؤسِّسات البُنيوية في مقاربة محمد شحرور للنص القرآني ونظريته التأويلية. لست أحاول هنا أن أثبت بالدليل القاطع أنَّ محمد شحرور استعارَ منهجية رودولف بولتمان أو أنّه درسها أو اطلع عليها حين كان يجري دراساته العليا في علوم الهندسة في دبلن، إيرلندا أو سواها. علماً أنَّ إمكانية اطلاع شحرور على مؤلفات بولتمان، أو تعرُّضهِ لأفكار وطروحات هذا الأخير، ليس بالأمر المستحيل أو غير المتاح أبداً، نظراً للشهرة الساحقة والعالمية لرودولف بولتمان أثناء حياته وخلال سنوات عمله الجامعي، وكَون كتبه العديدة تُرجمَت عن الألمانية لكافة اللغات الأكاديمية المعروفة في العالم المُعاصِر (عدا العربية)، ولأنَّ أجيالاً عديدة جدّاً من الأكاديميين من كافة أصقاع الأرض إما تتلمذوا على يديه أو تتلمذوا على يدي تلاميذه وتلاميذ تلاميذه. إن كان شحرور قد قرأ وايتهيد وتأثر بالفكر الكانطي المُحدَث، فهو قد تعرّض لأفكارٍ نعلمُ أنها أتت من معين الفكر البولتماني والهايدغري (من هايدغر)، كما أننا نَعلم أنَّ بولتمان مثل وايتهيد تأثرَّ بالكانطية المُحدّثَة، بالإضافة إلى تأثره بهايدغر وبالوجودية الكيركيغاردية. مع ذلك، لا أبغي هنا إثبات اطلاع شحرور المباشر أو الصريح على فكر رودولف بولتمان، وإنما مجرَّد عقد مقارنة مشروعَة عِلمياً ومعرفيّاً بين عناصر أجدها شديدة التشابه مفاهيمياً ومنهجياً وفلسفياً بين مقاربات كل من شحرور لنصوص القرآن، وبولتمان لنصوص العهد الجديد في الكتاب المقدس. آملُ أن تفتح مقارنتي هذه نافذة جديدة في جدار دراسة مشروع محمد شحرور التأويلي ومقاربة هذا المشروع منهجياً وتحليلياً وتفكيكياً بعيداً عن الأحكام والتقييمات الذاتوية والدوغمائية؛ وذلك من خلال مقارنة مشروعه مع مشاريع مشابهة يجدها الباحث في تضاعيف فضاء البحث الأكاديمي والمعرفي الآخر أو الأجنبي.

سأبدأ ورقتي بطرحٍ مُركَّزٍ ومُختصرٍ لمشروع محمد شحرور شديد التَطييف والمُتعدد الأوجه لألتقط بعض، وليس كلّ، عناصره المُكوِّنة الأساسية. من ثم أنتقل إلى طرحٍ مُركَّزٍ ومختصرٍ لمشروع رودولف بولتمان التفسيري والعناصر المركزيّة الأساسية الناظمة له مفاهيمياً وفلسفياً ومنهجياً، كي أشير إلى تَشابهٍ قاعدي واضح بين مشروعه ومشروع محمد شحرور، ثم أنهي ورقتي بخاتمة تقييمية مختصرة لما خَلُصَت المقارنة التفكيكية والسَبرية إليه من معطيات.

II. محمد شحرور: أن نلاقي الوحي وكأنَّ النبي بَـلَّغَـهُ مُنذ بُـرهَة

في مؤلَّفِهِ الأساسي، **الكتاب والقرآن**، ينطلق محمد شحرور من قراءةٍ مُعيَّنة لوضع التعامل مع النص القرآني في العالم الإسلامي المُعاصِر. فيقترح أنَّ المسلمين يَقعون في مُشكلتين تأسُرانهم حالياً؛ الأولى هي وقوعهم أسرى «لمُسلَّماتٍ يكون بعضها مَعكوساً؛ تماماً مثل ذاك الشخص الذي أعتقدَ لمئات السنين أنَّ الشمس تدور حول الأرض، ولكنه عجز عن تفسير بعض الظواهر انطلاقاً من مُسلَّمته تلك، إلى أن أتى شخصٌ آخر وأخبرهُ أنَّ العكس هو الصحيح في الواقع، فالأرض هي التي تدور حول الشمس».[6] أما الإشكالية الثانية، فهي أنَّ المسلمين في العصر الحاضر «يعيشون أزمة فُقهية حادة» تنطلق من إصرارهم على التواصل مع القرآن بطرائق خاطئة وقاصرة؛ لأنها:

1) لا تتقيَّد «بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثيرٍ من الأحيان»؛

2) تُصدِرُ أحكاماً مُسبَقَة على مشاكلٍ ما قبل البحث في تلك المشاكل؛

3) لا تستفيد من الفلسفات الإنسانية؛

4) وتفتقر إلى «وجود نظريّـة إسلامية في المعرفة الإنسانية، مُصاغَة صياغَة حَديثة مُعاصِرة».[7]

يقترح شحرور أنَّ هاتين الإشكاليتين تـترتَّـبان على علاقة المسلمين مع فكرة «التُـراث»، فهم عالقون بين طرفي كمّاشة؛ طرفها الأول يدفعهم للتمسك بالتراث والخوف من إضاعته، أما طرفها الثاني، فيدعوهم للخروج من دائرة سيطرة التراث واستبداله بالحاضر والمُعاصِر من الأمور. في قَـلب تلك المُعضِلَة، يقترح شحرور أنَّ بداية التعامل معها تكمن في إحكام العقل، وجعل العقلانية تُخرجنا من فَـخ كلٍّ من الخوف والحِمائيَة، من جهة، والانفلات والعدائيّـة، من جهة أخرى. علينا أن نعترف أنَّ التراث يجب أن يبقى، ولكن نحن نملك القدرة والحكمة على معرفة ما ينفعنا منه اليوم وما لا يفعل ذلك؛

> فنحن العرب المسلمون لا خيار لنا في تراثنا، أي إننا لا نستطيع أن نصنع تراثاً غير التراث الذي حصل فعلاً، وورثناه، لكننا نستطيع أن نختار بأنفسنا ما يلزم حاضرنا ومستقبلنا... [علينا] أن نحترم التراث لا أن نُـقدِّسهُ. إنَّ الذين صنعوا التراث العربي الإسلامي هم من الناس ونحن من الناس أيضاً...[8]

---

6 محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، ص. 29

7 المصدر نفسه، ص ص. 30-31

8 نفسه، ص. 33

فإذن، تلك العقلانية الحساسة لسيرورة الزمان والتاريخ هي نقطة بداية شحرور المَنهجيّة والفَلسفيَة لإعادةِ مُقاربَة لا التُراث فقط، بل والنَص الديني القُرآني بالدرجة الأولى. ما نحتاجه، يَقول شحرور، هو اهتمامٌ، بل واستخدامٌ، لكَافّة تُراثات المعرفة والعلوم الإنسانية المُتراكِمَة، وليس فقط التُراث الفقهي التفسيري التقليدي للقرآن، كيما نتمكن من تَجنُّب الوقوع في فَخ التقليد الذي تقع فيه السلَفية، والتي تهمل عادةً الزمان والمكان وتغتال التاريخ وتُسقِط العقل، دون أن تدرك أنَّ «التقليد مستحيل لأنَّ ظروف القرن السابع [عصر تدوين وجمع القرآن في كتاب] تختلف عن ظروف القرن العشرين».[9] ينبغي أن لا ننسى، يؤكد شحرور، أنَّ «الإنسان مهما بلغ من العبقرية، فإنه يحمل طابع النسبية الزماني والمكاني».[10] ولهذا، فإنَّ بداية الخروج من أزمات الفكر الإسلامي في مُقاربته للقرآن، برأي شحرور، تنطلق من إدراك أنَّ «باب الاجتهاد في الأحكام لا يُقفَل وباب التأويل في القرآن لا يُقفَل».[11] أما على ماذا تتكئ محاولات الاجتهاد التأويلي المفتوحة، فإنها ترتكز على الاستعانة بالمُنجزات العِلمية «التي بلغتها الإنسانية في بداية القرن الخامس عشر الهجري». السبب في هذا الاتكال هو أنَّ المعرفة الإنسانية، بقناعة شحرور، تتَّصفُ بالتواصل «وترتبط بدرجة التطور التي بلغَتها العلوم في عَصرٍ من العُصور».[12] يدفعنا هذا إلى «تأويل القرآن... في ضوء أحدَث المُنجزات العِلمية».[13] علينا أن نُقارب القرآن، يقول شحرور، ببلاغة تُثير التفكير، بأن نتعامل مَعه وكأنّه «جاء لجِيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، وكأنَّ النبي تُوفي حديثاً وبلَّغَنا هذا الكتاب».[14]

على قاعدة نقطة الانطلاق المذكورة في الأعلى، يُركِّب محمد شحرور مشروعاً هرمنيوتيكياً (تأويلي وليس تفسيري، كما يقول هو) على قاعدة الافتراضين القاعديين البِدئيين (a priori) التاليين: القاعدة الأولى هي تركيزه ومَركَزَته لمسألة ربط المحتوى القرآني وتأويله بالزمان الحاضر وزاويتي الـ «هنا» و«الآن» المُعرِّفتَين لسياق الإنسان المعاصر الوجودي والعلمي. أما القاعدة الثانية، فهي قاعدة فيلولوجية لُغوية بامتياز – تذكِّرنا بفلسفة اللغة عند لودفيغ فيتغنشتين (Ludwig Wittgenstein)، وشحرور شخصياً يقول إنّه استقاها من اطلاعه على «معجم مقاييس اللغة لابن فارس «تلميذ ثعلب» – مفادها أنَّ القرآن لا يحوي لُغوياً أي مُترادِفات (synonyms) لُغويّة، لا بل ويُؤكِّد أنَّ «المُترادِفات ليست أكثر من خدعة»[15]، وأنَّ كافَّة مُفردات القرآن تتمايز عن بعضها بمعانيها ودلالاتها اللغوية والمفاهيمية؛

9 نفسه، ص. 34
10 نفسه، ص. 35
11 نفسه، ص. 39
12 نفسه، ص. 43
13 نفسه، ص. 43
14 نفسه، ص. 44
15 نفسه، ص. 47

كل الألسُن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادُف، بل العكس هو الصحيح، وهو أنَّ الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي، إما أن تهلك أو تحمل معناً جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول. وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي.[16]

على قاعدة الدعوة للتَعاصُر والتعاطي مع معاني القرآن هنا والآن في الحاضر، يدعو شحرور إلى تأويل القرآن بعيداً عن، ودون الاعتماد على، التراث التفسيري التقليدي الفقهي الدوغمائي؛ لأنَّ هذا الأخير ينتمي إلى عالم القرن السابع وما تلاه وليس للقرن الحادي والعشرين، حيث يَقرأ المسلم المُعاصِر النص القرآني في زمانه ومكانه. «لا يمكن لإنسان»، يقول شحرور، «أن يقفز قفزة أساسية نوعية في المعرفة والبحث إلا إذا اخترق المدارس الموروثة وخرج عنها، وحرَّرَ نفسه من أُطُر هذه المدارس، حيث إنَّ المدرسيّة هي نقطة قاتلة في البحث العلمي».[17]

في المقالات النوعيَّة المُنتَقاة عن مَشروع شحرور التفسيري والمنشورة بالإنكليزية، يُشدِّد المُترجِمان على هذه القاعدة الفَلسفية المُتعلِّقة بالتَعاصُر والتَزمين في مُقاربة شحرور. فيلحظ أندرياس كريستمان في مُقدِّمته للأنتولوجية أنَّ شحرور يسعى بلا مُواربة إلى التَوليف (synthesize) ما بين رؤى القرآن والرؤى المعاصرة، مِما يكشف الغطاء عن تكـافُلٍ (symbiosis) ما بين فهم القرآن للدين والفهم الكوني العام للدين الذي نَسبُرهُ في المواقف الدينية البشرية المعاصرة.[18] يؤكِّد كريستمان على تَبنّي شحرور للفكر الوايتهيدي (من وايتهيد) المُتجذِّر في الكانطية المُحدَثَة، ولهذا يَدعو للتَعاصُر والتَزمين انطلاقاً من توظيف لمَفهومي «السَيرورَة» (process) و«الصَيرورَة» (becoming).[19] يتوقف كريستمان بانتباه عند دعوة شحرور، كما يقول، «لقراءة القرآن دوماً وكأنّه قد أُوحيَ بهِ في الليلة الماضية» وإصرارهِ على أنَّ مُحتوى القرآن يجب أن يكون مُعاصِراً على الدوام، إذ إنَّ القُرّاء لا يمكنهم النفاذ إلى معاني النصوص إلا من السياق التاريخي الذي يَحتلّونه.[20] ولهذا، يقول شحرور، إن تعارضَت الأحكام التقليدية الفقهية مع ما هو مقبولٌ كونيّاً وعالمياً في العصر الحالي، وجبَ علينا إعطاء الأولوية للثاني على حساب الأول.[21]

16 نفسه، ص. 44

17 نفسه، ص ص. 46-47

18 Christmann, "'Read the Qurʾān As If It Was Revealed Last Night': An Introduction to Muḥammad Shaḥrūr's Life and Work", p. xxviii

19 المصدر نفسه، ص. Xxix وما بعدها. أفضّل شخصياً ترجمة «سيرورة» بالإنكليزية إلى 'process' وليس إلى كلمة 'progress' التي يعتمدها المترجمان في الأنتولوجية، فالمصطلح الأول أقرب للفكر الوايتهيدي من المصطلح الثاني، والحراكية الديناميكية لا تفترض بالضرورة أنَّ ما تؤول إليه الأمور يُمثِّل حالة متطورة أو متقدمة عما سبق.

20 نفسه، ص. xxxiii-xxxix

21 نفسه، ص. xxxix

في المقدمة التي كتبها للترجمة الإنكليزية لنصوصه، يردد محمد شحرور شخصياً نفس القاعدة المبادئية، فيقول: «إنَّ الغرض الأساسي من عملي هو المضي أبعد من ابستمولوجية العلوم الإسلامية التقليدية...بُغية تحقيق تحديثٍ أصيلٍ وإصلاحٍ مُستدامٍ، يتوجب علينا ألا نتَّكل على حُلولٍ تعودُ لفتراتٍ زمنية غابرة».[22] علينا، يقول شحرور، التخلُّص من الإرث العقائدي البائد الرجعي (atavistic) الذي فرضته المؤسسة التفسيرية على النص منذ القرن السابع، ومن ثم احتضان المقاربة الابستمولوجية المُعاصِرَة، والتي تتَّصفُ بالفكر الصَيروري والتعدُّدي والتسامُحي: «مثلما فهمَ أناسُ القرن السابِع كتاب الله بمساعدة ما كان يُعتبَر بالنسبة إليهم معرفة مُعاصِرَة، يجب علينا في القرن الحادي والعشرين أن نفهمَ [الكتاب] وِفقَ ما يمثِّل الآن معرفة مُعاصِرَة».[23] كيف يُمكنُ تحقيق هذا التعاصُر عَملياً في تأويل القرآن؟ يَردُّ شحرور على هذا بالقول: «مسألة تحديد كيفية تحقيق هذا بالضبط هي مسألة تتعلَّق بالتنويع التاريخي، وهي تختلف من موقعٍ لآخرٍ ومن مرحلة تاريخية لمرحلة لاحقة». لُبّ المسألة، يتابع شحرور، هو «أخذ التبدُّلات التاريخية بعين الاعتبار وأقلَمَة [المعاني] مع الحالات الواقعيّة المُتعلِّقة بالزمان والمكان اللذين تُمارَسُ فيهما».[24] قراءة القرآن وتأويلِه، بالنسبة إلى شحرور، لا يُمثِّل حَدَثاً بل «رحلة» وسيرورةً صَيرورِيَّة مفتوحة على الزمان والمكان والتطور المعرفي؛

> مثلما يكتشف الطب الحديث أكثر فأكثر تعقيدات الجينات والأنسجة والأعضاء في الجِسم البشري، ومثلما تتبادل العلوم الطبيعية أكثر فأكثر علامات التبدُّل في الطقس والمناخ والتجمُّعات البشريّة، نفس الأمر يَنسحب على قراءة الكتاب [الديني].[25]

ما يسمح لنا بقراءة الكتاب بشكلٍ تَعاصُري وتَزميني هو أنَّ القرآن بحد ذاته يَستجيب بطبيعته للتغيير والتَبدُّلات في طبيعة ومُحتوى التاريخ البشري ويَعكسُ تَقلُّباتِهِ الفريدة وحِراكاتِهِ المُفاجئة وغير المُتوقَّعَة.[26] يقول شحرور إنَّ هذا ما يجعلنا نلاحظ «المُتشابهَات في النَص القُرآني، والتي تُفيدنا بأنَّ الشكل يبقى ثابتاً أما محتواه ومعانيه، فهي مُتحرِّكة».[27] كل عملية تفسير نَصيَّة من حيث المبدأ، يعتقد شحرور، «تعكسُ معايير التفكير الخاصة بالزمان الذي كُتِبَ فيهِ التفسيرُ المذكور».[28] ولهذا، فإنَّ احتضان نظريات العِلم والفلسفة المعاصرين وإقصاء المُفسِّرين التقليديين سيؤمِّنُ إدماجاً واستيعاباً للمعارف المُعاصِرة في فضاء

22 Shaḥrūr, “Introduction”, p. 1

23 نفسه، ص. 2

24 Shaḥrūr, “Al-Īslām and al-Īmān”, in The Qurʾān, Morality and Critical Reason, pp. 21-70, p. 64

25 Shaḥrūr, “Revelation”, in The Qurʾān, Morality and Critical Reason, pp. 115-176, p. 133

26 المصدر نفسه، ص. 142

27 نفسه، ص. 144

28 نفسه، ص. 146

النَصّ وعملية نَهلٍ تَطوريَّة للمعرفة من قلب النص».[29] المفسرون الحقيقيون هم من يطرحون على النَص أسئلة أزمنتهم الأكثر إلحاحاً وباستخدامِ قدراتِ العقل البشري.[30] علينا أن نتذكّر، يؤكِّد شحرور، أنّه لا يوجد تفسيرٌ نهائيٌ وثابتٌ أبدياً، فرؤى القارئ البشري تتبدّل مع الزمن، وتجعل بعض التفاسير بائدة ونافِلَة: «على التفسير أن يبقى سَيَّالاً ومَرناً».[31] لا يُعيبُ النَصّ أبداً ولا يُسيئُ إليه، يقول شحرور، أن نَتساءل: «كيف يمكننا، نحن مواطنو القرن الحادي والعشرين، عصرُ التطورات السريعة والتقدُّم المعرفي-التكنولوجي، أن نتعامل مع رسالةٍ تمَّ كشفها للناس في القرن السابع؟»[32] لا بل إنَّ شحرور يمضي أبعدَ من ذلك، فيقول إنّنا نتمتع اليوم بمصادر وأدوات معرفة أفضل بكثير مما تمتّعَ به أجيال المُفسّرين في القرن السابع والقرون السابقة لنا.[33] بات بإمكاننا اليوم دون عوائق أن نأخذ بجديّة التبدُلات الثقافيّة والمجتمعيّة في السلوك البشري واستخدامها لطرح التساؤلات على النص القرآني.[34] النَص القُرآني بحدِّ ذاتِه هو من يدعونا لفعلِ ذلك، ويسمحُ لقُرّائِهِ بفهمِهِ بطريقةٍ مُعاصِرة. لهذا، يستنتج شحرور؛

> ينبغي علينا تطبيق اجتهادنا واستخدام فكرنا كي نناغِم ما بين قواعد الكتاب والحقيقة الواقعيّة الموضوعيّة كما نواجهها اليوم، وذلك وفقَ المعايير الإبستمولوجيّة التي نملكها الآن.[35]

إذا كانت القاعدة الأولى في مشروع محمد شحرور هي عصرَنَة أو تَعصير النص القرآني وتَزمينه من خلال إعادةِ قراءته وتأويله هنا والآن في الحاضر، فإنَّ القاعدة الثانية التي يبني عليها تأويله تدور حول لعبة اللغة وفيلولوجيا المصطلحات والصياغات الاشتقاقيّة (etymology). أما أطروحة هذه القاعدة، فتُفيدُ أنَّ النَص القرآني ليس بين مُفرداته مُترادِفات. وبالتالي، فإنَّ مفردات مثل «كتاب» مقابل «قرآن»؛ و«نُبوّة» مقابل «رسالة»؛ و«تَنزيل» مقابل «إنزال»؛ و«إسلام» مقابل «إيمان»، على سبيل المثال لا الحصر، ليست مُترادِفَة إطلاقاً في دلالاتها ومعانيها واشتقاقاتها الوظيفيّة في النص القرآني، ولا يجب التعامل معها وكأنها تحملُ معانٍ واحدةٍ مُشتركَة. من بين تلك المفردات التي يُمايز شحرور بينها في **الكتاب والقرآن**، أودّ أن أتوقف عند تفريقِهِ بين «الكتاب» و«القرآن»، وما ينتج عنه من تفريق بين «إسلام» و«إيمان»، بالتحديد لهدفِ مُقارنٍ سيتوضَّح للقارئ حين أخوض في تضاعيفِ قسم دراستي الثاني المتعلّق بمشروع رودولف بولتمان الهرمنيوتيكي.

---

29 نفسه، ص. 148

30 نفسه، ص. 149

31 نفسه، ص. 150

32 Shaḥrūr, “The Theory of Limits”, in The Qurʾān, Morality and Critical Reason, pp. 177-218, p. 178

33 المصدر نفسه، ص. 179

34 نفسه، ص. 216

35 Shaḥrūr, “Conclusion”, in The Qurʾān, Morality and Critical Reason, pp. 483-500, p. 493

يُمايز شحرور مفاهيميّاً واصطلاحيّاً ومحتوى ما بين الكتاب الديني للنبوة والرسالة، من جهة، والقرآن الذي يحتوي على دعوة الإيمان الكونيّة. عن «الكتاب» (بأل التعريف)، يقول شحرور: «هو مجموعة المواضيع التي أُوحِيَتْ إلى محمد من الله في النص والمحتوى، والتي تؤلِّف في مجموعها كل آيات المُصحَف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس».[36] أمّا «القرآن»، فهو الرسالة الجوهرية والحق الإلهي، والذي هو «جزء من الكتاب وليس كل الكتاب»، فالقرآن إذاً «جزء من الكتاب وعطفهما من بابِ عطفِ الخاصِ على العام».[37] من هذا المُنطلَق، ولاقترانِ العام، أي القرآن، بالحَق، وكونهُ موجوداً في الكتاب، ولكنه ليس الكتاب كُلّياً، لهذا، يقول شحرور، «الحقُ جزء من الكتاب وليس كل الكتاب...الحقيقة المُطلقَة موجودة في الكتاب ولكن ليست كل الكتاب».[38] هذا القرآن هو لُبُّ رسالة الحق الإلهي التي أعطاها الله للرسول محمد، وهو حَقٌ صيغتهُ وفَحوى رسالتهِ الجوهري ثابِت، إلا أنّهُ يُخاطبُ الإنسانَ ويَتقصّى إفهامَ حقِ الله لعقله البشري من خلالِ إتاحةِ الفرصة للمؤمن بأن يتواصل مع القرآن في قلب الكتاب ويقرأه في إطار زمانه ومكانه وسياقه التاريخي والمعرفي. فالقرآن، يؤكِّد شحرور، لا بدَّ أن يكونَ قابلاً للتأويل، وتأويله يجب أن يكون مُتحرِّكاً وِفقَ الأرضيّة العلميّة لأمَّـةٍ ما في عصَرٍ ما، على الرُغمِ من ثباتِ صِيغَتِهِ...يبقى النص ثابتاً، ويُطابق المحتوى الأرضيّات المَعرفيّة المُتغيّرة والمُتطوّرة للناس مع تطوّر الزمن إلى أن تقوم الساعة».[39] هذا الحق هو ما ندعوه «القرآن العظيم» أو «قُرآنٌ مَجيد في لوحٍ مَحفوظ»، والذي يُمثِّل، يقول شحرور، «كلمات الله القديمة [التي] لا تبديل لها، وسُميَّ مجيداً لأنَّ السيطرة الكاملة لهُ ولا يمكن الخروج عنهُ وهو مُطلَق».[40] في قلب الكتاب، يُمثِّل القرآن جانب الحق الموضوعي، وهو وحدَهُ ما يحتوي على جانب الإعجاز، وليس الأحكام التي يحتويها الكتاب»[41]؛ لأنَّ القرآن يُمثِّل الحقيقة أو الحق الإلهي، لهذا فإنَّ آيات الكتاب التي تنقل رسالة القرآن وحدها يُقالُ عنها «الآيات البيّنات»؛

> نستنتجُ أنَّ القرآن هو مجموع الآيات البيّنات (يونس 15)، وأنَّ الآيات البيّنات هي الحق (الأحقاف 7)، ونلاحظ كيف عطفَ الحَقَّ على الكتاب، حيث قال تعالى: «المر تلك آياتُ الكتاب والذي أُوحيَ إليكَ من ربّكَ الحَق...» (الرعد 1)، وكيف أنَّ الحَق ليس كل الكتاب في سورة فاطر «والذي أوحينا إليكَ من الكتاب هو الحَق مُصدِّقاً لما بين يديهِ إنَّ الله بعبادهِ لخبيرٌ» (فاطر 31).[42]

---

36 شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص. 54

37 المصدر نفسه، ص. 57

38 نفسه، ص. 58

39 نفسه، ص. 60

40 نفسه، ص. 77

41 نفسه، ص. 77. لهذا يقول شحرور إننا لا نجد أياً من أحكام الكتاب وقد وردَ مسبوقاً بعبارة «قال الله»، فهذه العبارة ترِدُ حينَ يذكرُ الكتاب أقوال الحق التي تُمثِّل مُحتوى القرآن (نفسه، ص. 78).

42 نفسه، ص. 83

من المثير للانتباه هنا أنَّ اعتقاد شحرور بأنَّ آيات القرآن البيّنات سُميَّت كذلك أيضاً؛ «لأنّها موجودة أو حصلت خارج الوعي الإنساني، لذا فهي قابلة للإبصار أو لأن تُعقَل... أي إنَّ تأويل الآية النهائي هو إبصارها... والإبصار هو التأويل الحقيقي النهائي بعينه؛ أي تحويل الآية من علم إخباري إلى علم نظري [أي عقلي] يدعمه العلم الحسي فيما بعد أو تحويل الآية مباشرةً إلى عِلمٍ حِسّي».[43] القرآن، إذن، يوجَدُ في الكتاب في الآيات التي يُقال عنها «آيات بيّنات»، وهو يُمثِّل محتوى نبوَّة محمد، الخبر السار الذي حملهُ محمد كرسالة الحق للناس. فإذن، تُمثِّلُ أحكامُ الكتاب «الرسالة»، أمّا القرآن فيمثِّل «النبوّة»، يستخلصُ شحرور قبل أن يتابع قائلاً إنَّ في القرآن «كلام الله، قولهُ الحَق، الذي هو القوانين المطلقة للوجود».[44] أمّا مُقاربتهُ، فينبغي عليها، برأيي شحرور، أن تلحظ القاعدة التالية:

> هنا أريد أن أؤكد على نقطة في غاية الأهمية، وهي أنَّ القرآن كتاب الوجود المادي والتاريخي، لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاق ولا التقوى ولا اللياقة ولا اللباقة، ولا تنطبق عليه عبارة «هكذا أجمع الفقهاء» و«هكذا قال الجمهور». إنّنا في القرآن غير مُقيَّدين بأيّ شيءٍ قاله السلف، إنّنا مُقيَّدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضيّة العلميّة في عصرنا؛ لأنَّ القرآن حقيقة موضوعيَّة خارج الوعي فهمناها أو لم نفهمها، قبلنا بها أو لم نقبل...فالقرآن حقيقة موضوعية ماديّة وتاريخيّة لا تخضع لإجماع الأكثريّة حتى ولو كانوا كلهم ثُقاة، ويخضعُ لقواعد البحث العلمي حتى ولو كان الناس كلهم غير ثُقاة...لذا قال عن الكتاب «هُدى للمُتَّقين» (البقرة 2) وعن القرآن «هُدى للناس» (البقرة 185).[45]

يؤسِّسُ شحرور على قاعدة التفريق بين «القرآن» و«الكتاب» أطروحة غياب الترادُف الاصطلاحي أيضاً بين مفردتي «إسلام» و«إيمان»، وأنَّ إحداهما تُفيد العام في الوقت الذي تُفيد فيه الأخرى الخُصوصيّة. يتحدث شحرور عن هذا التفريق الاشتقاقي والاصطلاحي في إحدى أوراقه المُترجمَة في أنتولوجيا مَشروعه المنشورة عام 2009 بالإنكليزية. في الفصل المُتعلِّق بهذا الموضوع، يُردِّد شحرور مرة أخرى ادعاءه القاعدي بعدم وجود مُترادِفات في كتاب الله، وبأنَّ افتراض وجود هكذا تَرادُف هو الضعف الأساسي في الدراسات التفسيرية الإسلاميّة التقليديّة، من ثم يناقش مسألة التفريق في النص القرآني ما بين «مُسلِمون» و«مُؤمِنون»، فنلاحظ أنَّ الأولى تعني أولئك الذين سلَّموا زِمامَ أمرهم لله من كافّة المؤمنين في العالم ومن كافّة الأديان. في حين أنَّ الثانية تتعلّق بأولئك الذين تَبنّوا مُعتَقَداً إيمانياً مُعيَّناً عن الله يعود إلى مِخيالٍ ديني مُحدَّد يتعرَّف به أتباع النبي محمد.[46] «الإسلام» بمعنى «التَسليم لله»، يقول شحرور، هو حالة دينية يشترك

---

43 نفسه، ص. 85. هذه الناحية، يقول شحرور، هي ما أغفله علماء التأويل والتفسير القرآني التقليدي، ولهذا جاءت تفاسيرهم وقواعد تأويلهم غير مطابقة للعقل (نفسه).

44 نفسه، ص. 89

45 نفسه، ص. 91

46 Shaḥrūr, “Al-Īslām and al-Īmān”, p. 21

فيها الكون برُمَّته وليس فقط سكّان هذا الكوكب، وهي حالةٌ لا نستطيع اختزالُها بحياةِ أتباع الرسالة المُحمَديَّة أو أتباع أيَّة رسالة نبويَّة أخرى.[47] إذا كان شخصاً صالحاً ويعمل الصالحات، فهو أحدُ «المسلمين» الذين سلَّموا أنفسهم لله، ولا يهم إن كان يتبع النبي محمدًا أو موسى أو عيسى أو أيّ دين آخر أو عقيدة أخرى أو جماعة دينية أخرى.[48] أما عن «إيمان»، فيقول شحرور إنّه مرتبط دوماً في علاقة اتصال برسولٍ مُعيّن، وهو يدلُّ على نمطٍ تَقَوي ووَرِع مُحدَّد.[49] «الإيمان»، بِعَكس «الإسلام»، هو مُصطَلَح شديد التَحديد، ويَخُصُّ أولئك الذين يَتبعون مُحمَّداً، وهو يختلف عن «الإسلام» في عدم ارتباطه بالطبيعة البشرية برباط الفِطرَة.[50]

على قاعدة هذا التفريق المذكور، يُمايز شحرور بين حالاتٍ اصطلاحيّة يَتحدث عنها القرآن ويَدعونا للتفريق بينها في ضوءِ اقترانِها إما بالإسلام أو بالإيمان، فعلى سبيلِ المِثال، يَقترحُ شحرور أنَّ فكرة «العمَل الصالِح» هي أحد أركان حالة «الإسلام»، في حين أنَّ فِكرة «الإحسان» يجب أن تُرى كأحدِ أركانِ حالةِ «الإيمان». لا يُمكننا أن نَسبِر الفرق بين الطرح القُرآني المُتعلِّق برُكن العمل الصالح في الإسلام والكلام الكتابي المُتعلِّق برُكن الإحسان في الإيمان، ما لم نقرأ النص القرآني انطلاقاً من نفيٍ لوجودِ مُترادِفات فيه ومن لَحظٍ جادٍّ لأبسط التنويعات اللفظيّة والتَعبيريّة؛ فالنَص يحتوي على العديد من التنويعات الدلاليَّة اللغويّة الثاقبة.[51] خلاصة الأمر إنَّ شحرور يعطي في طرحه الأسبقيّة للإسلام على الإيمان، أو للعام على الخاص، مُعتَبراً الأول محتوى آيات القرآن البيّنات، والثاني فحوى أحكام الكتاب: «يحظى الإسلام دوماً بسبق الأسبقيَّة على الإيمان»، يقول شحرور.[52]

أمّا كيف نقاربُ آيات القرآن البيّنات المُتعلِّقَة بالإسلام، فيقترح شحرور أن يتمَّ هذا من خلال إدراكنا أنَّ الرسالة الجوهريّة القُرآنيّة المُتعلِّقَة بالإسلام تأخذُ في دعوتها للقيام بالعمل الصالح بعين الاعتبار التبدلات التاريخيّة والحالات الواقعيّة المُتعلِّقَة بالزمان والمكان اللذين تتمُ فيهما ممارسة تلك الأعمال الصالحة: «علينا الآن أن نتذكر أنَّ الظروف التاريخية تحكم معظم القواعد الأخلاقية. ولهذا، ينبغي التعريف بقواعد أخلاقية جديدة غير مسبوقة في ضوء تطورات جديدة تحدث في المجتمع الإنساني، كما أنَّ قواعد أخلاقيّة جديد لم نعرفها من قبل يجب خلقها في المستقبل».[53]

---

47 نفسه، ص. 29
48 نفسه، ص. 30
49 نفسه، ص. 52
50 نفسه، ص. 56
51 نفسه، ص. 27
52 نفسه، ص. 50
53 نفسه، ص 64

III. رودولف بولتمان: أن نُوَقعِنَ لغة الإنجيل الآن وهنا

أرجو أن يكون العرض السابق لمشروع محمد شحرور التأويلي قد بيَّن لنا تأسيسُهُ لبرنامجٍ هرمنيوتيكي للقرآن على قاعدة مبدأين ناظمين:

1) علينا أن نتعامل مع الوحي الإلهي في القرآن، وكأنَّ النبي محمد نَقَلهُ لنا البارحة هنا والآن في الحاضر.

2) لا مُترادِفات أبداً في القُرآن، ولهذا فإن علينا أن نَلحظ اختلافاً اصطِلاحياً ودَلالياً بين كَلمتي «الكتاب» و«القرآن»؛ فالقرآن هو جَوهر ولُبّ النَص الكتابي، لكنه لا يُمثِّل الكتاب برُمَّتـه، بل إنّه يُوجد في داخله.

في السطور القادمة، سأُسلِّط الضوء على مشروع رودولف بولتمان الهرمنيوتيكي ومُقاربَته للكتاب المقدس في الفضاء المسيحي المُعاصِر، كي أبيِّن تشابهاً ملحوظاً يستحقّ التأمل بين مقاربتي محمد شحرور المذكورتين ومقاربتين مماثلتين لهما في سياق التقليد التفسيري الذي وقف فيه بولتمان وطوَّرهُ وبات أحد رواده وآبائه في الفكر المسيحي اللاهوتي والتفسيري المعاصرين.

إذا ما أراد الدارس المُتمحِّص والدقيق أن يَسبرَ تضاعيف وخلفيَّة مشروع بولتمان التاريخية، فإنَّ على هذا الباحث أو الباحثة أن ينتبها إلى أنَّ بولتمان انتمى للكنيسة اللوثرية، وأنَّه أتى من خلفية الإرث اللاهوتي والكتابي لمارتن لوثر، وبالتالي يوجَّب عليهما أن يتقصّيا منابع وبدايات طرح بولتمان التفسيري في تُربة ونَهرِ الفكر اللوثري في القرن السادس عشر. لو عُدنا للوراء إلى القرن السادس عشر وزرنا الإرث اللاهوتي للإصلاح البروتستانتي في ذاك العصر، فسوف نلاحظ أنَّ عالم الكتابيات واللاهوتي الألماني اللوثري، رودولف بولتمان، قد غرسَ جذور مشروعه الهرمنيوتيكي عميقاً في تُربة مُقاربات مارتن لوثر للنص الكتابي، ولم يَكتف فقط بصياغة هذا المشروع في ضَوء تأثُّرِهِ بالطروحات الهايدغرية والوجودية والكانطية المُحدَثَة.

يتمظهَرُ أحدُ مواقف مارتن لوثر الهرمنيوتيكية الرئيسة في دعوتِهِ (مثلما يدعو شحرور في المعسكر الإسلامي) لمقاربة النص الديني باستقلاليةٍ عن «التقليد اللاهوتي» وبمعزلٍ عن «مؤسسة السلطة الكنسيّة» ولممارسة «تأمُّلٍ عقلاني صَرفٍ» على النَص (كما دعا أيضاً شحرور)، وهذا انطلاقاً من إيمان مارتن لوثر

بأنَّ «معنى الأسفار المقدسة مفتوحٌ أمام تساؤلاتٍ صريحة».[54] وكما يلاحظ أنطوني سيثلتون (Anthony Thiselton)، فإنَّ لوثر بموقفه هذا «يُهاجمُ اتكالاً ولجوءاً سُلطَوياً مَصَالحياً للتقليد اللاهوتي واستخدامه كأداةٍ لإجبار الأسفار المقدسة على التحدُّث بنَبرَة وبطريقة مُعيَّنتين».[55] وكما يلاحظ توماس تورانس (Thomas F. Torrance) بدوره، فإنَّ لوثر يكشف بموقفهِ هذا «استعداداً لإعادة التفكير بكـافَّـةِ الافتراضات والتَخمينات المُسبَقَة الصُنع، وأن يَضع كـافَّـة الأفكار التَقليديّة تحت الاختبار».[56]

ضِمنَ هذا الإطار المبدئي، والمُتمثِّل بالرغبة في تحرير الكتاب المقدس من التأثير، أو حتى الاستغلال، السلطوي له من قِبَل الدوغمائية الإكليروسيّة (رجال الدين)، يُطوِّر مارتن لوثر مُقاربة هرمنيوتيكيّة تتمركَزُ حول وضوح محتوى الأسفار المقدسة وصِلَتهِ المباشرة بالحياة المُعاصِرة، وليس بقناعات الزمان الماضي. هذا ما يستخلصه المرء من كلمات مارتن لوثر التالية:

> يجب على المرء أن يتعاطى بوضوح مع الأسفار المقدسة. لقد جاءت الكلمة الإلهية إلينا منذ البدء بطرائقَ مُتنوّعة. ولهذا، لا يكفي ببساطة أن ننظر فيما إذا كانت تلك الكلمة هي كلمة الله، وما إذا كان الله قد أرسلها أم لا. خلافاً لذلك، ينبغي علينا أن ننظر في هوية أولئك الذين قيلَت هذه الكلمة لهم، وأن نتحقق مما إذا كانت تلك الكلمة تناسبنا أم لا. يشبه هذا التمييز الفرق بين الليل والنهار. قال الله لداود: «من صلبكَ سيأتي الملك» (سفر صموئيل الثاني 7: 13). ولكن مثل هذا القول لا يتعلق بي ولا يعنيني شخصياً... أستطيع أن أثق بجرأةٍ بتلك الكلمة التي تتعلَّق بي وتعنيني وأن أتكئ عليها بشجاعة كمن يتكئُ على صخرةٍ صلبة.[57]

تتمتّع الأسفار المقدسة بالمعنى والمغزى، كما يعتقد لوثر (وكما يعتقد مثله شحرور)، فقط حين نأخذ تلك الأسفار من حَيّز الماضي التاريخي، وننقلها إلى حّيّز التأمُّل العقلاني والتفكير النقدي بالحياة الحاضرة.

قادت فكرة «كيفية تَنَاسُب الأسفار المقدسة مع ظروفي وارتباطها بي وبحاضري» مارتن لوثر ليَخلُصَ مَعرفياً إلى القول إنَّ اللُغة التاريخانية لنُصوص الأسفار المقدسة قد تُعيق أحياناً وضوحَ رسالةِ الإيمان

---

54 Anthony C. Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, (Grand Rapids, Mich: Zondervan/HarperCollins, 1992), p. 179

55 المصدر السابق نفسه، ص. 182

56 نفسه، ص. 186. انظر أيضاً في:

Thomas F. Torrance, Theological Science, (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. وكذلك Martin Luther, "Preface to the Old Testament" in Luther's Works, J. J. Pelikan and H. T. Lehmann (eds.), (St Louis: Concordia Publishing House, 1955), Vol. 35, p. 236

57 Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 187

انظر أيضاً في:

Luther, "How Christians Should Regard Moses", in Luther's Works, 35: 170

الجَوهرية الخاصَّة بالكتاب المُقدَّس. السبب في هذا هو أنَّ النص الكتابي ينتمي لسياقاتٍ لُغويَّة وفِكريّة وإنسانيّةٍ تَعود للماضي الغَابِر. من هنا، فإنَّ لوثر يدَّعي أنَّ الأمر المُهم في عَملية فهم الكتاب المقدس هو التركيز على عملية استخلاص رسالة الإيمان الجوهرية؛ أي «الخبر السار» (هذا معنى كلمة «إنجيل» باليونانية: evangelion، والتي سيتحدث عنها رودولف بولتمان بدلالة كلمة يونانية أخرى، نجدها أيضاً في نصوص لوثر، هي كلمة: kerygma) المُتعلِّق بعمل الله الخلاصي في يسوع المسيح: ما لم يُقدِّم أيُّ شيءٍ يقرأه المرء في الأسفار المقدسة المَسيّا المُخلِّص، فإنَّ هذا المقروء لن يكون له صِلَة ولا ارتباط ذو مغزى بالإيمان المسيحي. حين يفشل أيُّ تفسيرٍ كتابيٍ في تقديم المَسيّا، فإنه لن يكون مرتبطاً أو ذا صِلَة بنا نحن القرّاء الحاضرين، وسيفشل في أن يبني علاقةً مع الزمان الحاضر. يؤكِّد لوثر[58] أنَّ «كل الأسفار المقدسة تشير للمَسيّا وَحدَهُ، لا بل ولن تَعني الأسفار المذكورة أي شيء بمَعزلٍ عن المسيح».[59] يستنتج لوثر من هذا أنَّ هناك رسالة جوهرية نَدعوها «الإنجيل» (بأل التعريف) (أو الـ kerygma) موجودة في قلب أسفار الأناجيل الأربعة وباقي أسفار العهد الجديد من الكتاب المقدس: إنَّ إنجيل، أو كريغما، الكتاب المقدس هي يسوع المسيح في حَدِّ ذاته. في دوائرِ الدراسات اللاهوتيّة المسيحيّة المُعاصِرة، ندعو كباحثين هذا الحديث بعبارة «الإيمان القانوني في قلب الأسفار القانونية» (the Canon within the canon) أو «النَصّ المرجعي في قلب الأسفار القانونية» (the Bible within scriptures). يعتبر لوثر الكتاب المقدس «كلمة الله» بصورةٍ مشروطة، فيقول إنَّ هناك كلمة لله موجودة في الكتاب المقدس (كما يتحدث شحرور عن وجود قرآن في الكتاب)، إلا أنَّ هذه الكلمة لا تتماهى كُليَّاً مع كافة ما تذكره الأسفار المُقدَّسة. وإذا ما تحدث لوثر أحياناً عن الكتاب المقدس على أنّه «كلمة الله»، فإنّه لا يعني، كما يقول جيمس ت. ماكنيل (James T. MacNeill)، «إنَّ كافة أجزاء الأسفار المقدسة تُمثِّل عبارات إلهية بنفس الدرجة». ولهذا، فقد قرّرَ لوثر أن ينتقي نصوصاً ومقاطعَ مُعيَّنة من داخل الأسفار المقدسة كتلك التي تنجح في مخاطبتنا في الحاضر عن كشف الله في يسوع المسيح. ومثلما فرَّق شحرور بين «الكتاب» و«القرآن» الموجود فيه ولكنه ليس كله، نرى لوثر، كما سنرى بعده بولتمان، يُعبّران عن اعتقادهما بوجود نصوصٍ وأسفارٍ مُعيَّنة تنقل الكريغما الموجودة في الكتاب المقدس، وأنَّ هذه الكريغما لا تمثل الكتاب المقدس برمّته. تلك النصوص الحاوية لـ «قرآن» الكتاب المقدس المسيحي؛ أي «إنجيله»، هي بحسبِ لوثر، «كلمات يسوع في الأناجيل الأربعة، والرسائل، ورسائل بولس إلى أهل رومية وغلاطية وأفسس ورسالة يوحنا الأولى ورسالة بطرس الأولى، وكذلك العديد من نصوص المزامير وبعض أصحاحات سفر النبي أشعياء».[60]

58 Luther, “Avoiding the Doctrines of Men”, in Luther’s Works, 35: 132

59 Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 190

60 James T. McNeill, “Lutheranism, Luther”, in A New Dictionary of Christian Theology, Alan Richardson and John Bowden (eds.), (London: SCM Press, 1989), pp. 392-344, p. 343

شقَّت مقاربة مارتن لوثر الهرمنيوتيكية طريقها عبر القُرون اللاحقة للقرن السادس عشر، ووجدت لها مَعبَراً إلى القَرن العشرين. وقد طَفَت في ذاكَ القرن على سطحِ الفِكرِ اللاهوتي والكتابي المَسيحي الألماني اللوثري. أما في قلبِ دائرة الفِكر الألماني اللوثري اللاهوتي والكتابي، فإننا لا نَجدُ شَخصاً نجحَ بالسير في افتراضات لوثر الهرمنيوتيكية إلى خواتيمها المَنطقية والموضوعية أكثر من رودولف بولتمان. انحدر بولتمان شخصياً من عائلة لوثرية مُتديِّنَة، وإلى جانب خِدمَته كقِسٍّ راعٍ في الكنيسة اللوثرية، فإنَّ مَسيرة بولتمان المِهنيّة الأساسية كانت في تَبوّئه لمنصِب أستاذِ كرسي الدراسات اللاهوتية ودراسات العهد الجديد في جامعة ماربورغ. عاصرَ رودولف بولتمان مُعظم الأحداث التاريخيّة الكبرى التي ميَّزت القرن العشرين: الحربين العالميتين الأولى والثانية، تأسيس الرايخ النازي الثالث وصعود أدولف هتلر للسلطة والحكم وجَرائمه العُنصرية الشَنيعة وجُنونه الذي سبَّب تَصفية عِرقية وحَرباً عالمية مُرعبة، بالإضافة إلى عُقودِ الحرب الباردة التي شطرَت العالم إلى مُعسكرٍ شيوعي وآخر رأسمالي. يعني هذا أنَّ إرثه الفِكري تَطوَّر في قلبِ عالمٍ مُمزَّقٍ ومَنكوبٍ بعُمق بمحطاتٍ تاريخية غارقة بكوارث شديدة الراديكالية. لا شكَّ في أنَّ هذا أثَّرَ بعمق على بولتمان، وقرَّرَ تركيزهُ الحثيث على الوضع الإنساني وعلى المعاني الوجودية للكينونة والحضور وعلى حالات الحياة البشرية الحالية في دراساته الهرمنيوتيكية.

لطالما نتذكر كباحثين اليوم، رودولف بولتمان (توفي في بداية سبعينيات القرن الماضي) ونعتبره أبو الدعوة إلى «وقعَنَة» (entmythologisierung) تواصلنا الهرمنيوتيكي مع الأسفار المقدسة. بدأ بولتمان بتقديم أفكاره المتعلقة بتلك الدعوة في الأوساط الأكاديمية والعلمية العامة في مقالة شهيرة كتبها في عام 1941 وعنونها «الكريغما والأسطورة» (Kerygma and Myth). يُعرِّف بولتمان القُراء والباحثين في ورقته تلك على فهمه لمصطلح «أسطورة» (mythos) مُقدماً لهذا المفهوم ثلاثة معانٍ متداخلة.[61] واحدٌ من تلك المعاني الثلاثة التي يقترحها بولتمان لهذا المصطلح، والذي يستخدمه بولتمان شخصياً في

61 قبل بولتمان، تعاطى الباحثون منذ أواخر القرن التاسع عشر مع مفهوم «أسطورة» (mythos) وسبروا علاقته بمحتوى أسفار العهد الجديد في إطار الحقل البحثي المعروف باسم «مسألة يسوع التاريخ» (the Quest of the Historical Jesus). من أهم الذين تطرقوا لعلاقة مفهوم "mythos" بالتحديد بالتفكير التاريخي النقدي بالمعطيات التي لدينا عن يسوع الناصري في أسفار العهد الجديد كان ديفيد فريدريش شتراوس. انظر:

David F. Strauss, The Life of Jesus, (London: Swan Sonnenschein, 1898), pp. 39-92

وطبعاً، في تاريخ الفكر المسيحي اللاهوتي، يعود البحث في تاريخانية يسوع المسيح وعلاقة الشهادات عنه في العهد الجديد بمفهوم الأسطورة يعود إلى بداية عصر الأنوار (Aufklärung) في القرن السابع عشر وإلى أبحاث اللاهوتي الألماني هيرمان صموئيل رايماروس (Herman Samuel Reimarus) (1694-1768). أما من قدم أول طرح متكامل نظامي عن مسألة يسوع التاريخي، والذي نسمي طرحه «التساؤل الأول عن يسوع التاريخ» (The First Quest of the Historical Jesus)، فكان ألبرت شفايتزر (Albert Schweitzer) (1875-1965). انظر:

Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede, W. Montgomery (trans.), (London: A & C. Black, 1910).

أما عن مسألة يسوع التاريخي وعلاقتها باللاهوت المعاصر ما-بعد بولتمان، فيمكن الاطلاع على:

Najib G. Awad, "Is a Perichoresis between Theological Interpretation and Historical Criticism Possible?" in Theological Review, 31(2), 2010, pp. 152-178

مشروعه اللاهوتي، هو ذاك الذي يتعاطى مع اللغة الأسطورية كوسيلة لنقل الحقيقة بتعابير ومفردات خاصة، وليس كأداة لنشر الزيف والوهم.[62] ويقول شارحاً: «ليس هدف الأسطورة الحقيقي أن يُقدِّم صورةً موضوعية عن العالم كما هو (ein objektive Weltbild)، وإنما أن تُعبِّر عن فهم الإنسان لنفسه في العالم الذي يحيا فيه. لا يجب تفسير الأسطورة كوزمولوجياً وإنما أنثربولوجياً، لا بل والأفضل تفسيرها وجودياً».[63] بكلماتٍ أخرى، ليست اللغة الأسطورية بالشيء السيء، وليست بناقلٍ للزيف والوهم. طالما أننا لا نقع في الخطأ ونعامل التعابير الأسطورية بشكل مطلق، وكأنها تعابير فوق-تاريخية أو حقائق كونيّة صالحة فوق الزمان والمكان، فإنَّ تلك اللغة يمكنها أن تنقل لنا دعوةً لإحضارِ رسالةٍ أو فكرةٍ مُحدَّدةٍ من ماضيها التاريخي وفضائها الرمزي إلى «الهنا والآن» في حاضر الوجود الإنساني (فكرة «الهنا والآن» لا تنقل فقط إرث لوثر، بل تعكس أيضاً تأثير فكرة «الكائن الحاضر هنا والآن» (Dasein) لمارتن هايدغر على فكر بولتمان). لا تعني وقعَنَة النص (demythologizing) التخلُّص من محتواه، باعتباره محتوىً مُزيَّفاً أو خيالياً فنتازياً، بل هي تعني استخراج الرسالة الجوهرية (أو الكريغما، بمفردات بولتمان) من قلب خطابٍ يحملُ رؤية أو تركيباً ماضويين للعالم (Weltbild/Weltanschuung) تمَّت روايتهما بلغةٍ أسطورية، حيث إنَّ الإنسان المعاصر الموجود في الحاضر سيشعر أنَّ تلك الرؤية غير محجوزة أو مُستترة بسبب الطبيعة الأسطورية للاختبار القديم لها في الماضي.[64] تعني «الوقعَنَة» بهذا المعنى «نزع الطابع الموضوعي» (entobjektivisierung) عن اللغة العائدة للماضي، ونزع الصفة الجوهرية عن دور هذه اللغة ومعانيها في ضوء التساؤلات الوجودية والأنثربولوجية وحالات وأوضاع الزمن الحاضر.[65]

يلاحظ الباحثون الذين يدرسون تطبيق بولتمان لمنهجية الوقعَنَة على أسفار العهد الجديد في الكتاب المقدس إنّه يكاد يتعامل تقريباً مع كافة محتويات تلك النصوص بصفتها تعابير أسطورية الطابع بحاجةٍ لربطها بالزمن والمكان الحاضرين بشكلٍ خالٍ من أية أفكارٍ وتصورات للعالم تعود للماضي. ما يبدو أنَّ بولتمان يستثنيه من هذه العملية هو ما يصفه بـ «الحدث المَسيَّاني» (Christ-event)، أو عمل الله المُتفَرِّد

62 حول المعاني الثلاثة لكلمة «أسطورة» الموجودة في إرث بولتمان الفكري، انظر:

Anthony Thiselton, The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein, (Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans, 1980), pp. 252-262

63 R. Bultmann, Kerygma and Myth, Hans Werner Bartsch (ed.), (New York: Harper & Row, 1961), I: 10

64 المصدر نفسه، I: 11

65 حول الخلفية التاريخية وصيرورة هذه المقاربة قبل أن يستخدمها بولتمان، انظر:

Thiselton, The Two Horizons, pp. 256-266; James M. Robinson, "The Pre-History of Demythologization", in Interpretation, XX (1966), pp. 65-77; Hans Jonas, Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930); and Roger A. Johnson, The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann, (Leiden: Brill, 1974).

في شَخص ومَصير يسوع الناصري.[66] وبطريقةٍ مشابهةٍ تماماً لما فعله مارتن لوثر، يَعتبر بولتمان الحدث المَسيَّاني الرسالة الجوهرية أو لُبّ الإيمان في النص الديني المسيحي. ينجح هنا أنطوني ثيسلتون في التقاط المنطق المحوري الناظم لمَشروع بولتمان حين يقول: «إنَّ المعاني الثلاثة لمصطلح «أسطورة» التي يقترحها بولتمان لا تجعله ينتهي بثلاث طروحات مختلفة عمَّا هو أسطوري في قلب أسفار العهد الجديد: بل إنها تدفعه لتقديم ثلاثة خطابات متوازية عن السبب المُبرِّر لضرورة الوقعَنَة».[67]

إنَّ التركيز على كشف الأسباب المُقرِّرَة لضرورة الوقعَنَة هو الهاجس الذي يُهيمن على مُقاربة بولتمان لهذا الموضوع وشرحه المُسهَب للعلاقة بين رسالة الإيمان الجوهرية (الكِريغما) في الأسفار المقدسة مع الزمان الحاضر للوجود البشري وحضوره هنا والآن (Dasein). في مقالة عام 1941 الشهيرة عن الكِريغما والأسطورة، لا يخجلُ بولتمان من التعاطي مباشرةً ودون مواربة مع إشكالية محاولة نقل لُبّ رسالة الإيمان من الماضي وإحضارها لتلاقي عقول الناس اليوم. ويُقرُّ بولتمان أنَّ الآراء الكوزمولوجيّة لتلك الرسالة الدينية تحملُ لغةً أسطورية، وأنَّ تلك اللغة تجعل من الكِريغما «غير قابلة للتصديق بالنسبة للإنسان المعاصر، فهذا الأخير مُقتنعٌ بأنَّ الرؤية الأسطورية للعالم رؤية قديمة وما عادت قابلة للاستعمال».[68] هل يتوقَّع المسيحي أن يحتضن العالم ويَتلقَّف لُبّ الرسالة الإيمانية (الإنجيل/الكِريغما) ورؤاها وتعابيرها الأسطورية عن العالم على حَدٍّ سواء؟ يجيب بولتمان صراحةً عن هذا السؤال بالقول إنَّ هذا الاحتمال «مستحيل ولا معنى له»، إذ إنَّ البشر يحملون عادةً رؤيةً أو صورةً للعالم (Weltanschuung/Wltbild) «يُحدِّدها ويُقرِّرها لهم موقعهم في التاريخ».[69] سبق لنا ورأينا محمد شحرور في المعسكر الإسلامي يقول: «مثلما فهمَ أناسُ القرن السابع كتاب الله بمساعدة ما كان يُعتبَر بالنسبة لهم معرفة مُعاصِرَة، يجب علينا في القرن الحادي والعشرين أن نفهمَ [الكتاب] وِفقَ ما يمثِّل الآن معرفة مُعاصِرَة»؛ وكذلك قوله: «مثلما يكتشف الطب الحديث أكثر فأكثر تعقيدات الجينات والأنسجة والأعضاء في الجسم البشري، ومثلما تتبادل العلوم الطبيعية أكثر فأكثر علامات التبدُّل في الطقس والمناخ والتجمُّعات البشريّة، نفس الأمر ينسحب على قراءة الكتاب [الديني]». بمنطقٍ مماثلٍ تماماً لمنطق شحرور، نجد بولتمان يُعبِّر عن التحدي الذي تواجهه الأسفار الدينية المسيحية اليوم بكلماتٍ تستحق الاستشهاد بها بإسهاب؛

> لقد بلغت معرفة الإنسان للعالم وإدارته المُتقَنَة له مراحلَ متقدمة من خلال العلم والتكنولوجيا ودرجةٍ ما عاد ممكناً معها لأي أحدٍ أن يأخذ على محمل الجِد رؤية العهد الجديد للعالم – في الواقع،

66 Thiselton, The Two Horizons, p. 258

67 المصدر نفسه، ص. 258

68 Bultmann, Kerygma and Myth, I: 22

69 نفسه، I: 22

> لا يوجد من يفعل ذلك... خاصة وأنّه قد تمَّ اكتشاف القوى والقوانين الطبيعية. ولهذا لا يمكننا أن نؤمن بعد الآن بـ الأرواح، سواء أكانت أرواحاً خَيّرة أم شريرة. نعلمَ أنَّ النجوم أجسامُ ماديّة وأنَّ من يتحكم بتحركاتها هو النظام الكوني وليس كائناتِ شيطانية تستعبدُ الجنس البشري لخدمتها. لا بدَّ أن يكون لأيُّ تأثيرٍ لتلك الأجرام السماوية على الحياة البشرية تفسيرٌ مُشتقٌّ من القوانين الطبيعية المألوفة؛ ولا يمكن لهذا التأثير بأي شكلٍ من الأشكال أن يُعزى إلى شرور تلك الشياطين المزعومة.... ما عادت معجزات العهد الجديد إعجازية...ومن المستحيل اليوم أن نستخدم ضوء الكهرباء واللاسلكيات وأن نستفيد من الاكتشافات الطبية والجراحية الحديثة وفي نفس الوقت أن نؤمن بعالم العهد الجديد المتعلق بالأرواح والمعجزات...أن نتوقع من الآخرين فعل هذا يعني أن نجعل الإيمان المسيحي غير منطقي ومرفوض للعالم المعاصر.[70]

هل تعني الحالة الآنفة الذكر إنَّه علينا أن «نتخلص كُلّياً من الإنجيل/الكِريغما»؟[71] كلا على الإطلاق، يجيب بولتمان، ويؤكّد أنَّ المطلوب هو إعادة تقديم وتوصيف الكِريغما بلغةٍ خاليةٍ من الأسطَرَة أو بلغةٍ مُوَقعَنَة. وكيف ينبغي أن نقوم بذلك؟ يؤكّد بولتمان أنَّ السبيل إلى ذلك هو تطبيق تفسيرٍ وجودي على الكتاب المقدس. يُقرّرُ بولتمان بالدرجة القصوى أنَّ كافة التعابير الأسطورية (الغُنوصية والأبوكاليبتية على حد سواء) في العهد الجديد تبغي فهم الوجود البشري، وتحاول الحديث عنه ومن ثم تقديمه للآخرين. ولهذا، فإنَّ تلك التعابير تحتاج أن تُفسّرَ وجودياً؛

> حين نقرأ، مثلاً، عن قوى شيطانية تحكم العالم وتقيّد الجنس البشري، هل يُقدّم فهم الوجود البشري الكامن في تضاعيف تلك التعابير اللغوية حُلولاً لأُحجيَة الحياة الإنسانية، وهل ستكون حُلولاً مقبولة حتى للعقل غير الأسطوري المعاصِر؟[72]

هذا السؤال هو لُبّ المسألة برُمَّتها بالنسبة إلى بولتمان: كيف يمكن أن نُحرّرَ رسالة الإيمان (الإنجيل/الكِريغما) من قيود الماضي[73]، إذ إنَّ حياة المؤمن تَحدثُ هنا والآن؟[74] واضحُةٌ هنا بصمات فهم مارتن هايدغر الوجودي-الفينومينولوجي للحضور كينونياً هنا والآن (والذي يستقيه من ويلهيلم ديلثاي وسورين كيركيغارد). يعتقد هايدغر أن الكائن البشري موجودٌ هنا والآن أسيرَ توتُّرٍ دائمٍ بين الماضي والمستقبل؛ الأمر الذي يُواجهُ الإنسان ببدائلَ جديدة في كل لحظةٍ من لحظات وجودها.[75] يَتبنى بولتمان بصراحة هذا الطرح الوجودي الهايدغري- الديلتاوي، ويستخدمه في تفسير الأسفار المقدسة بطريقةٍ تجعل من رسالتها

---

70 نفسه، I: 24

71 نفسه، I: 26

72 نفسه، I: 30-31

73 نفسه، II: 32

74 نفسه، II: 33

75 فيما يتعلق بهايدغر وديلتاي حول هذه المسألة، انظر: نجيب جورج عوض، **موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مُقارنة**، (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2022).

الإيمانية (الإنجيل/الكِريغما) ذات معنى وجدوى للآن وللهنا الخاصة بالزمان الحاضر وبصورةٍ تتجاوزُ الماضي وتفتح الحاضر على المستقبل.

واظب رودولف بولتمان على امتداد مسيرته المهنيّة الأكاديمية على تكرار موقفه الوجودي الهرمنيوتيكي وعلى شرحه وتفكيكِهِ وتوضيحِهِ، بل وتوظيفِهِ منهجياً على مسألة تفسير «لُبَ رسالة الإيمان» في الأسفار المقدسة، مُطبّقاً على النصوص الكتابية تفسيرات مُستمرة ومتأملاً فيها لاهوتياً بطريقةٍ تُمظهِرُ الكِريغما أو الإنجيل كجوابٍ لـ «الآن وهنا» الخاصة بالحاضر. وهو يقوم بهذا الأمر على امتداد كـافَّة مؤلفاته التي نشرها في العقود اللاحقة لعام 1941، وهو يعتبر الانتباه للزمان الحاضر (أو التعاصُر، بمفردات شحرور) بالتعبير الأكثر مَقبولية ومُلائمة عن حَتميّة أن تواظب رسالة الإنجيل في الأسفار المقدسة (كما يتحدث شحرور عن رسالة القرآن في الكتاب) عن تفعيل ذاتها بطرائق مُعاصرة تتعامل مع تحديات الزمن المُعاش. وهو هنا يُذكِّرنا تماماً بانتباه محمد شحرور لمسألة التَعاصُر في ضوءِ واقعِ العلوم والتكنولوجيا الحديثة، فيقول:

> من الواضح، على نفسِ المنوال، أنَّ فضاء العلم والتكنولوجية المعاصرين يفرضُ على الوعي الإيماني مهماتٍ جديدةٍ ما كان يمكن لها أن تخطر على بال أو فكر أولئك الذين عاشوا في عصر نصوص العهد الجديد [القرون الثلاثة الأولى للميلاد] ... يدفعُ [الفضاء العلمي المعاصر] المؤمن الديني لتطويرِ فهمٍ يتعلق بإيمانه انطلاقاً، وبوحيٍ، من حالة وجوده المُحدَّدة.[76]

تعجزُ التعابير الأسطورية الكتابية العائدة للقرون المبكرة الأولى (النسخة المسيحية لـ «القرن السابع» الذي يتحدث عنه شحرور في نقده للتفسير التقليدي في الإسلام) عن نقل لُبِّ الرسالة الإيمانية (إنجيل أو «قرآن» الكتاب المسيحي) في نصوص الأسفار المقدسة بشكلٍ أتوماتيكي بديهي للأزمنة الحديثة. تلك النصوص ولغتها «مفهومة حصراً لذاك الذي يمكنه أن يلاحظ الكِريغما ككلماتٍ أو كخطابٍ يخاطبه شخصياً في قلب وضعه الحالي الخاص».[77] تُفهَم الأفكار، يقول بولتمان في كتابه المُعَنون، **يسوع والكلمة** (Jesus and the Word)، «في ضوء الحالة المُحدَّدة الخاصة بإنسانٍ يحيا في الزمان... وكتعبيرٍ عن إمكانية استيعاب هذه الحياة؛ وكجهدٍ مبذولٍ لتحقيق فهمٍ جَليٍّ لضرورات ومَحدوديّات وجوده الخاص...إنّ كلمات يسوع ...تضعنا وجهاً لوجه مع سؤالٍ يتعلق بوجودنا وكذلك سؤالٍ يدور حول كيفية تفسيرنا لهذا الوجود».[78] لقد رأينا كيف تبنَّى محمد شحرور قناعة مَفادُها أنَّ على التأويل التَعاصُري للقرآن في الكتاب أن يتحرر

76 Bultmann, Theology of the New Testament, Kindrick Grohel (trans.), (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), p. 238

77 المصدر نفسه، ص. 241

78 Bultmann, Jesus and the World, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 11

من سطوة واعتبارات التفسير الإسلامي التقليدي للكتاب والعائدة للقرن السابع. بصورةٍ مماثلة لما يذهب إليه شحرور، يَتبع بولتمان مَنهجيّاً قناعةً – تبنّاها قبله مُفسِّرون كتابيّون عاشوا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أمثال يوهان أوغست إرنستي (Johann August Ernesti) (1707-1781) ويوهان سالومو سيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) – مَفادُها أنَّ «علينا القيام بعملية التفسير بمعزلٍ تامٍ عن الاعتبارات اللاهوتية والدوغمائية».[79] ويستنتج بولتمان على قاعدة هذا الافتراض المنهجي أنَّ كلّ عملية تفسير «تنطلق من افتراضٍ مَفَادُه أنَّ نتائجها وخلاصاتها يجب أن تتوافق مع بعض الاعتقادات الدوغمائية لن تكون عملية تفسير حقيقية أو عادلة».[80]

إنَّ البحث عن بدائل فلسفية وهرمنيوتيكية لتحلَّ محل العقيدة والفكر العقائدي اللاهوتي العتيق هو ما يُلهم لجوء بولتمان، منذ عام 1941 وما بعدها، للفكر الوجودي الذي يَعثرُ عليه عند لوثر، وكيركيغارد وهايدغر والكانطية المحدثة. وهو يختار هذا التوجُّه العقلي؛ لأنه يعتقد أن هذا البديل وحده قادرٌ على حقن شرايين الدراسات الكتابية «بتشديدٍ على جانب القارئة وأوضاعها».[81] في مؤلَّفٍ آخرٍ من مؤلَّفاته، يقول بولتمان بلا مواربة: «أيةُ فلسفةٍ تستطيع اليوم أن تقدم المفاهيم والمقاربات الأنسب لفهم الوجود البشري؟ ينبغي علينا هنا، كما يبدو لي، أن نتعلم من الفلسفة الوجودية، ففي تلك المدرسة الفلسفية يصبح الوجود البشري موضوع الاهتمام المركزي».[82] لا توجد أيَّة إمكانية مَنطقيّة أو هرمنيوتيكيّة، برأي بولتمان، لمعاملة النصوص كنافذة على الماضي وكذلك كرسالة تخاطب الحاضر في نفس الوقت وبنفس القدر: إما يُسافر المرء على صهوة النصوص إلى الماضي، أو أنَّه ينقلُ النصوص بحد ذاتها إلى جِدَّة الحاضر:

> يمكن للمفسر إما أن يستجوب العهد الجديد ويعامله كـ «مصدر» لإعادة تركيب تاريخ المسيحية المبكرة الأولى، أو أنَّه يعيد تركيب محتوى النص في خدمة تفسير نصوص العهد الجديد على قاعدة الافتراض القائل إنَّ في تلك النصوص شيئاً ما تقوله للزمان الحاضر.[83]

يُمثِّل كل ما يطرحه العهد الجديد أو يدَّعيه عن حياة يسوع وإرساليته وصلبه وقيامته من الأموات خطاباً ذا معنى، «خبراً ساراً»؛ أي إنجيلا/كِريغما، شرط أن تتمكن القارئة من خلق علاقة تواصل مع هذه الطروحات وكأنّها طروحاتها الخاصة، ومن ثم القول «تلك الطروحات موجَّهة لي أنا».[84] يصيب روبرت

79 A. Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 195

80 Bultmann, Jesus Christ and Mythology, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 49

81 Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 272

82 Bultmann, Jesus Christ and Mythology, p. 55

83 Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 275. See also Bultmann, Theology of the New Testament, p. 251.

84 Thiselton, New Horizons in Hermeneutics, p. 282

مورغان (Robert Morgan) في ملاحظته أنَّ قناعة بولتمان تلك تعني أنَّ «الحديث عن الله... ممكنٌ فقط كحديثٍ يدور حول أنفسنا».[85] يشبه هذا كثيراً ربط محمد شحرور، على طول كتابه، **الكتاب والقرآن**، ما بين الله والإنسان في قوله إنَّ مركز المقاربة القرآنية ومحتوى الرسالة الإيماني في الكتاب هي العلاقة بين الله والإنسان.

كيف نفهم أنفسنا في وجودنا في حيز «الهنا والآن» في الزمان الحاضر؟ يجيب بولتمان على هذا السؤال بالقول: «يتعامل الإنسان المعاصر ببديهية مع حقيقة أنَّ مسيرة الطبيعة والتاريخ... لا تتعرَّض لأيِّ انقطاعٍ أو اختراقٍ يسببهما تدخُّلٌ من قوى فائقةٍ للطبيعة».[86] بناءً عليه، يتابع بولتمان، ينبغي علينا أن نفحصَ ما إذا كان تَعليمُ ووعظُ يسوع الناصري عن «ملكوت الله» أو «ملكوت السماوات» مازال يَتمتَّع بأية أهمية لمثل هكذا إنسان معاصرٍ ولفهمها الحاضر للذات.[87] وكيما نتأكد من أنَّ النص الكتابي يتواصل مع الإنسان المُعاصِر، يؤكد بولتمان، فإنَّ علينا أن لا نَتجاوزَ اللُغَة الأسطوريّة للأسفار المُقدَّسة، أو أن نَرميها في قِمامَة التاريخ، بل يَتوجب علينا أن نُعيد تَفسيرها من جديد.[88] نفس الموقف رأيناه عند محمد شحرور الذي يرفض مطلقاً التخلي عن القرآن وتعابيره، ويدعو بدلاً عن ذلك لإعادة تأويلها وتطوير قراءتها. بالنسبة إلى بولتمان، إعادة التفسير تلك تستدعي «أن تصبح عملية الوَقعَـنَة... رفضاً لرؤية الأسفار المقدسة للعالم؛ لأنها رؤية عالميّة تنتمي لعصرٍ مضى».[89] رؤية العالم تلك غير مقبولة «للإنسان المعاصر، والذي تشكَّلَ تفكيره بواسطة الفكر العلمي».[90] لا بل ويمضي بولتمان أبعد من ذلك إلى درجة القول إنَّ وعي الإنسانة المعاصرة لذاتها يجعل من الفرضية القائلة إنَّه من الممكن إعادة تجديد وتأهيل رؤية العالم الموجودة في الكتاب المقدس «ما هو إلا أضغاث أحلام».[91] إنَّ أعمال الله التي تشهد عنها نصوص الكتاب المقدس لا تتحول إلى تعبيراتٍ عن «الله الفاعِل» ما لم تُعبِّر عن الله الفاعل في علاقته معي أنا وبالنسبة لي أنا، وكأنَّ الله «يتلاقى معنا هنا والآن».[92] «إنَّ كلمة الله»، يؤكِّد بولتمان، «هي كلمة مُحدِّدَة مُوجَّهَة للبشر هنا والآن»، ولا يمكن لها أن

---

85 Robert Morgan, "Rudolf Bultmann", in The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, 2nd ed., David F. Ford (ed.), (Oxford & Malden: Blackwell Publishers, 1998), pp. 68-86, p. 70.

انظر أيضاً في:

R. Bultmann, Faith and Understanding, (Minneapolis: Fortress Press, 1987), p. 61

86 Bultmann, Jesus Christ and Mythology, p. 16

87 المصدر نفسه، ص. 16

88 نفسه، ص ص. 17-18

89 نفسه، ص. 35

90 نفسه، ص. 36

91 نفسه، ص. 38

92 نفسه، ص. 78

تكون «صحيحة إلا حين تكون كلمة موجَّهَة إلي، وكحدثٍ يَحدثُ في مواجهتي».[93] بالنتيجة، «إنَّ كلمة الله هي «كلمة لله» فقط حين تحدثُ هنا والآن».[94]

VI. ملاحظات ختامية

لا يَسعُ الدارس المُتمَحِّص والمُتأني لكلّ من مشروعيْ محمد شحرور لتأويل القرآن ورودولف بولتمان لتفسير الإنجيل/الكِريغما إلا أنَّ يتوقف باهتمام وانتباه عند ملامح التشابه الملحوظ والتناغم المنهجي والمنطقي والفلسفي بينهما. محمد شحرور يريد أن يربط القرآن بالعصر الحديث، وأن يستخدم العلوم المعاصرة والمقاربات العقلانية في إعادة تأويله. مثله تماماً، يريد بولتمان أن يربط الإنجيل بالعصر الحديث، وأن يستخدم الفكر المعاصر العلمي والدراسات النقدية العقلانية في إعادة تفسيره. كلاهما ينطلق من انتباهٍ جادٍّ جداً للزمن وفكرة «الآن وهنا» المُعاصِرة، ويريد أن يُحرِّر النص الديني من خضوعه لسلطة التقليد اللاهوتي والدوغمائي التقليدي القديم في كلٍ من الإسلام والمسيحية؛ كلاهما يهتم بمُقاربَة السؤال عن كيفية جعل النص الديني، وخاصة رسالته الإيمانية الجوهرية، يُخاطب الإنسان المُعاصِر ويَربطه بالله في قلب الزمان والمكان والسياق الوجودي المعاصرة. وكلاهما أيضاً يقترح وجود رسالة إيمانية جوهرية ولُبيَّـة في قلب الكتاب الديني دون أن تتماهى مع هذا الكتاب كلّياً. يتحدث شحرور عن القرآن في قلب الكتاب، ويتحدث بولتمان عن الإنجيل أو الكِريغما في قلب العهد الجديد من الكتاب المقدس؛ كلاهما أيضاً يدعو لجعل الرسالة الإيمانية تخاطب الفرد القارئ في قلب «الهنا والآن» الخاصة بواقعه وواقعها الوجودي والحياتي؛ كلاهما يدعو لتطوير منهاج هيرمنيوتيكي جديد لا يخجل من الاعتراف أنَّ النص الديني لا يخاطب الإنسان دوماً بكل وضوحٍ وشفافيةٍ ومعنى، بل إنّه يستطيع أن يفعل هذا فقط حين نجد الطريقة المناسبة لجعله يَنطُقُ لقُرَّائهِ في قلب سياقهم الوجودي وبمساعدة أدوات المعرفة والفكر العقلي التي يتبناها هذا الإنسان ويفهم ذاته في ضوئها.

في ختام هذه المقارنة، أودّ أيضاً أن أشيرَ إلى فرقٍ لا يجب تجاهله بين كلٍّ من خطابي محمد شحرور عن القرآن ورودولف بولتمان عن الإنجيل. يستخدم بولتمان لغة تفكيكيّة تلامس مُحتوى ولُغة النص الإنجيلي، نَص الخبر السار، في ذاته واصفاً إياه بأنّه ذو طبيعة أسطوريّة. بالمقابل، لا يَمسُّ محمد شحرور مضمون النص القرآني، نص «الحق الإلهي» كما يسميه، ولا يصفه بأيَّة صفةٍ نقدية يمكن أن تعطي انطباعاً لقارئه بأنه يسيء للنص الإلهي، بل يكتفي بالتعاطي مع الفضاء اللغوي والفيلولوجي للنص. يعتبر شحرور القرآن

93 نفسه، ص. 79

94 نفسه، ص. 82

حقيقة إلهية مطلقة وثابته المضمون ويوجّه سهامه النقدية، بدلاً عن ذلك، نحو التفاسير التي صاغها الإسلام التاريخي لهذا النص القرآني في تراكيبه اللغوية. من جهته، لا يتحدث بولتمان بالدرجة الأولى، أو بأي نوعٍ من التركيز، عن التقليد التفسيري الآبائي أو الكنسي القديم للنص الكتابي ولا يُعيرُهُ انتباهاً نقدياً مركزيّاً، بل إنّه يتجرأ على القول إنَّ محتويات النَص بحد ذاته، وليس مجرد لعبته اللغوية أو لغة التقليد التفسيري له، ما عادت تُخاطب الواقع ولا تتلاقى مع الإنسان هنا والآن. محمد شحرور من جهته يتجنَّب لدرجة ما القول إنَّ لغة القرآن بحد ذاته ما عادت عصرية، بل يتَّهم لغة الكتاب الذي يحتوي القرآن ولغة التقليد التفسيري القديم وآليات فهمه للغة القرآن بأنها ما عادت عصريَّة.

إنَّ السبب الذي يمثِّل هذا الاختلاف بين الإثنتين يعود للفرق اللاهوت والعقائدي ما بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الديني المسيحي فيما يتعلق بمفهوم «كلمة الله». ففي الإسلام، كلمة الله هي القرآن الذي أُنزِلَ على البشرية رَسولياً فمَثُلَ في كِتاب: الكلمة صارت نَصَّاً هو القرآن العظيم. أمّا في المسيحية، فكلمة الله هي الابن الإلهي الأزلي الذي خاطب الله بواسطته الخليقة بشرياً حين تجسَّدت تلك الكلمة في شخص: الكلمة صارت إنساناً هو يسوع المسيح. من هنا، فإنَّ شحرور يتجنّب توجيه أصابع المَحدودية والنَقد والتقصير إلى المحتوى القرآني النصّي ويكتفي بنقدِ تفسيرهِ فقط، فالنَصّ القرآني يحتوي على الحق الإلهي المُطلَق. أمّا بولتمان، فلا يواجه مشكلة كبرى في نقد محتوى الإنجيل المكتوب ووصف لغته بالقصور وعدم العصرية دون أن يكتفي بنقدِ التفسير التقليدي الكنسي؛ لأنَّه بفعله هذا لا يَمسُّ الحق الإلهي المطلق الذي تراهُ المسيحية مُتجسداً في شخصٍ في التاريخ، أو في كلمة مُتأنّسَة، وليس في نَصٍ أو لُغَةُ خطاب. لهذا لا مشكلة عند بولتمان بنعتِ الإنجيل، وليس فقط الأسفار التي تحتويه، بالأسطورية واللاواقعية، فهذان النَعتان لا يَنسحبان عندَهُ على الكلمة الإلهية المُتأنِّسَة والمُتجسِّدَة في يسوع المسيح، بل ينطبق فقط على الشهادات البشرية التاريخية والنصوص المكتوبة بيد كتَّابٍ بشريين عن حياة ورسولية وصلب وقيامة هذه الكلمة المُتأنِّسَة. لا تُعامِل المسيحيّة تلك الشهادات المَكتوبة على أنها مُنـزَلَة كما يُعامِلُ الإسلام القرآن تَنزيليّاً: لا يَوجدُ لا مَفهومُ «تنـزيل» ولا مَفهومُ «إنزال» في الفكر المسيحي عن الكلمة الإلهية.

ومع ذلك، علينا أن ننتبه إلى أنَّ بولتمان لا يدعو للتخلُّص من النَصّ الإنجيلي؛ لأنَّه نَصٌّ مكتوبٌ بلُغةٍ أسطورية، بل نراه يدعو للتعامل معه بطريقة تأويليّة مُعيَّنة تحوّل أسطورية النَصّ من عائقٍ إلى فُرصةٍ وإمكانية. ولهذا تجنَّبتُ في تحليلي ترجمة المصطلح التقني الذي نَقحَرَهُ بولتمان شخصياً بالألمانية لتسمية مشروعه؛ أي entmythologisierung (demythologization بالإنكليزية) إلى العربية بخيار «نَـزع الأسطَرَة» واخترتُ نَقحَرَة مُفردَةِ «وقعَنَة». فبولتمان لا يدعو للتخلص من الأسطوري في العهد الجديد للكتاب المقدس ولا لنزعه منه، بل إلى إعادة مُعامَلَة الأسطوري وإعادة تقديمه هِرمنيوتيكياً بطريقة

تَعاصُريَّة تشرحهُ للإنسان الحالي. أما فيما يتعلَّقُ بهدف النقد والتفكيك، فلا يَجدُ محمد شحرور شخصياً أيُّ غَضاضةٍ في الدعوةِ للتحرُّر من التقليد التفسيري التاريخي للقرآن، فهو بالنسبةِ إليهُ صَنيعة بشرية تحتمل المحدودية والنُفول. لم يشعر شحرور بوجود مشكلة في هذا لأنّه يُحمِّل التفسير، وليس لغة القرآن بحدِّ ذاتها، المسؤولية، أي إنّه، بمنطقهِ الإسلامي، لا يَمَسُّ الحق الإلهي المُطلَق في محتواه، بل يكتفي بتَعريَة مُقاربات المسلمين الهرمنيوتيكية له. بولتمان أيضاً، من هذه الزاوية، لم يَشعر بمُشكِلَة في تحميل لغة الإنجيل ومحتواها المكتوب المسؤولية دون أن يحتمي بنقدٍ بديلٍ للتقليد التفسيري. لماذا؟ لأنَّ المسيحيّة لا مشكلة لاهوتيّة عندها ولا مَساسَ بالحَق الإلهي في نقد مُحتوى نصوص الإنجيل، إذ إنَّ هذا الحق الإلهي لا يوجد في النصوص بالدرجة الأولى بل يتجسَّدُ في شخص وحياة وإرسالية وصلب وقيامة موضوع تلك النصوص المركزي والأساس، يسوع المسيح. وبولتمان لا يقول إنَّ يسوع المسيح في ذاتهِ كان أسطورة أبداً.

أود أيضاً أن أعود في هذه الخاتمة للإشارة بأنني لم أحاول أن أثبت أبداً أن محمد شحرور يستعمل أطروحة رودولف بولتمان بشكلٍ مباشر، مُضمَر أو مُعلَن، في تطوير وتركيب أطروحته الهرمنيوتيكيّة. لن نتمكن أبداً، بقناعتي، من معرفة ما إذا كان شحرور قد قرأ بولتمان وتعرَّض لفكرهِ أم لا. السبب الأول لهذه الاستحالة أن سؤال القِراءة والتعرُّض المذكور سيبقى دون جواب مباشر وصريح، أو حتى جواب بالمطلق؛ لأنَّ من يستطيع أن يُعطينا الجواب الشافي والوافي عن هذا السؤال بات في ديار الحق وأمام عرش الديَّان الأكبر في سماوات العُلى. أما السبب الثاني، فهو أنني عجزت أن أجد في كتاب محمد شحرور الرئيس، **الكتاب والقرآن**، أيَّ هامشٍ يُشيرُ فيه شحرور أو يُصرِّح بأنّه يستعير فكرة ما أو يستشهد بأحدِ نصوصِ رودولف بولتمان. في الحقيقة، لم أعثر في كتاب شحرور المذكور على هوامش أو حواشٍ تشير إلى نصوصٍ أخرى، كأنَّ كاتبنا الراحل المُحترم يريد أن يعطينا انطباعاً أنّه ألَّفَ عمله الضخم باعتمادِ كلي وحصري على عِنديّاته الفِكريّة الخَاصة فقط. هذا برأيي الخاص أمرٌ غيرُ مُحبَّذٍ كثيراً في الحقل الأكاديمي، ناهيك عن أنّه يَطبعُ النص المكتوب بطابعٍ شخصاني ذاتوي يعطي انطباعاً سلبياً عن موثوقية وقيمة المَضمون العلميّة. ما أود قولهً هنا هو أنه لا يوجد علمياً في نصوص شحرور أية معطيات تقول لنا صراحةً إنَّ شحرور تأثر ببولتمان أو قرأه أو استقى منه أفكاراً. إلا أنَّ هذا، مع ذلك، لا يمنع أبداً من إجراءِ مقارنة مَعرفية ونَصيَّة وفكريّة بين مضامين مشروعي الباحثين ولَحظِ تشابهاتٍ واتِّساقات عميقة وقوية بين مشروعيهما لا يمكن تجاهلها وتستحق الوقوف عندها، بل وربما تساعدنا على سبر أغوار وأعماق وأبعاد مشروع شحرور الجدلي والإشكالي من خلال مقارنته وفهمه في ضوء مشروع آخر مشابه له في سياقٍ مقابل.

لقد خلق كل من محمد شحرور ورودولف بولتمان، كلٌّ في عالمه وفضاء عيشهِ وعملهِ الخاص به، عاصفةً من الجدل والنقد وتَعرَّضَ كلاهما لموجاتٍ لا تنتهي من الانتقاد والرفض بعد أن سبَّب كل منهما

بطريقته الخاصة لغطاً ونقاشاً جادين يتعلق بكيفية التعامل مع النص الديني. حتى يومنا هذا، وبعد وفاته بعقود عديدة، ما زال ممكناً أن نجد باحثين وأكاديميين مسيحيين محافظين وأصوليّي التوجَّه، أو حتى مُعتَدلين أحياناً، يَقفون في صفوف التدريس في الجامعات والكُليّات ومعاهد التعليم اللاهوتي في العالم الغربي ليتَّهموا أفكار بولتمان ومشروعه التفسيري بالليبراليّة الخطيرة التي تُهدِّد الإيمان القويم والتفسير «الصحيح» للنص الكتابي المقدس. وحين كان الراحل محمد شحرور حيَّاً تعرَّض هو الآخر للكثير من الهجوم وتمَّ اعتبار أفكاره ليبرالية خَطيرة تُهدِّد الإيمان الديني الإسلامي وعلاقة المؤمنين بالقرآن الكريم، لدرجة جعلت البعض يرى في أفكاره تهديداً وخطراً على الإسلام يفوق تهديد سلمان رشدي. ولكن، وبرغم كل هذا، يبقى كل من محمد شحرور ورودولف بولتمان رائدين ومُبدعين فتحت طروحاتهما الجريئة والنقدية والعميقة الالتصاق بالواقع البشري باب جدالٍ ونقاشٍ وتَبَحُّرٍ في النص الديني تأخذنا حتماً لا إلى ما هو أبعد فقط من التقليد التفسيري العتيق والمرجعي، سواء المسلم أو المسيحي، بل وتمضي بنا أيضاً إلى ما هو وراء، وما هو أبعد وأعمق، حتى مما وصل إليه واقترحه كل من شحرور وبولتمان في فضاءيهما الدينيين. يكفي على الأقل أن يجعل هذا مُعارضي شحرور يكتشفون أنه ليس في الحقيقة ليبرالياً، كما أنَّ رودولف بولتمان، الذي طرح في العالم المسيحي خطاباً مشابهاً لخطاب شحرور لم يكن في الواقع ليبرالياً، كما ندرك كباحثين اليوم، بل إننا نُعدَّه واحداً من مُمثِّلي الفكر المسيحي الأرثوذكسي الذي يتمركز حول فكرة «الكشف الإلهي» (revelationist theology)، وهو فكر ميَّال للمحافظة بطبيعته وقد شاركه به كل من اللاهوتيين السويسريين الذائعي الصيت في القرن العشرين، كارل بارت (Karl Barth) وإيميل برونر (Emmil Brunner). قراءتي لمشروع محمد شحرور ونقاط تشابهه القوية مع مشروع بولتمان وكذلك تعامله مع النص القرآني يَقولان لي إنَّ شحرور أيضاً بَعيدٌ عن التوجُّه الليبرالي في مقاربته، وأنَّه أقرب لنموذج أرثوذكسي إسلامي ميَّال أيضاً للمُحافَظَة. لا يبدو لي ليبرالياً من يقول إنَّ «كلمات الله القديمة لا تبديل لها، و[القرآن] سُميَّ مجيداً لأنَّ السيطرة الكاملة لهُ ولا يمكن الخروج عنهُ وهو مُطلَق». ولكن، تبقى مسألة قِراءة مُقاربَـة شحرور في مُقارنَـة مع الفكر الديني الليبرالي موضوعاً قائماً بذاته يَستحق دراسة كاملة منفصلة تنتظر من يقوم بها في يومٍ آخر.

المراجع المعتمدة:

*- **العربية:**

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1991

عوض، نجيب جورج. **الله، الإنسان والشر: دراسة لاهوتية-وجودية**، دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2004

عوض، نجيب جورج. **موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مُقارنة**، بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2022

*- **الإنكليزيّة:**

Awad, Najib G., "Is a *Perichoresis* between Theological Interpretation and Historical Criticism Possible?" in *Theological Review*, 31(2), 2010, pp. 152-178

Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth*, Hans Werner Bartsch (ed.), New York: Harper & Row, 1961

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*, Kindrick Grohel (trans.), Waco, TX: Baylor University Press, 2007

Bultmann, Rudolf. *Jesus and the World*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958

Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958

Bultmann, Rudolf. *Faith and Understanding*, Minneapolis: Fortress Press, 1987

Christmann, Andreas (ed. & Trans.), *The Qur'ān, Morality and Critical Reason: The Essentials of Muḥammad Shaḥrūr*, Leiden & Boston: Brill, 2009

Johnson, Roger A. *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann*, Leiden: Brill, 1974

Jonas, Hans. *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930

McNeill, James T., "Lutheranism, Luther", in *A New Dictionary of Christian Theology*, Alan Richardson and

John Bowden (eds.), London: SCM Press, 1989, pp. 392-344

Morgan, Robert, "Rudolf Bultmann", in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in*

the Twentieth Century, 2nd ed., David F. Ford (ed.), Oxford & Malden: Blackwell Publishers, 1998, pp. 68-86

Pelikan, Jaroslav J. and H. T. Lehmann (eds.), *Luther's Works*, St Louis: Concordia Publishing House, 1955, Vol. 35

Race, Alan and Paul Knitter (eds.), *New Paths for Interreligious Theology: Perry Schmidt-Leukel's Factal*

Interpretation of Religious Diversity, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2019.

Robinson, James M., "The Pre-History of Demythologization", in *Interpretation*, XX (1966), pp. 65-77

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to*

Wrede, W. Montgomery (trans.), London: A & C. Black, 1910.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991

Strauss, David F. *The Life of Jesus*, London: Swan Sonnenschein, 1898.

Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids, Mich: Zondervan/HarperCollins, 1992

Thiselton, Anthony. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with*

Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein, Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans, 1980

Torrance, Thomas F. *Theological Science*, Oxford: Oxford University Press, 1969

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023