الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف -المسيلة-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

الموضوع

تجديد الخطاب الديني لدى محمد شحرور

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة

إعداد الطالب:

رضا بن ساعد

اشراف الدكتور:

جلول مقورة

الرئيس	د. مسالتي	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة المسلة
المشرف والمقرر	جلول مقورة	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة المسيلة
المناقش	أ . خوضر	أستاذ محاضر	جامعة المسيلة

السنة الجامعية (2019/2018)

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

{النساء 82}

إهـــداء

إلى العقلاء

رضا بن ساعد

شكر خاص

أولا أتقدم بالشكر الخاص لكافة أعضاء قسم الفلسفة

جامعة محمد بوضياف – المسيلة– على احتضانهم لنا

وعلى تسهيلات الالتحاق بالماستر.

كما أتقدم بالشكر الخاص للدكتور جلول مقورة:

أولا على اقتراحه لهذا العنوان

ثانيا: على قبوله الإشراف على هذا العمل.

رضا بن ساعد

مقدمة: تعتبر قضية تجديد الخطاب الديني من بين أهم القضايا التي نالت استقطاب الكثير من الباحثين المهتمين بالشأن العربي الإسلامي، ويعتبر الدين جزءا مهما جدا في تشكيل العقل الجمعي ومرتبط تقريبا بكل نواحي الحياة، لذلك فإن أي طارئة في هذا الجانب تمس من قريب أو من بعيد الدين والمنتمين إليه، خاصة وأن هذا الراسب الثقافي للتدين قديم قدم الرسالة الإسلامية التي نزلت في شبه جزيرة العرب مكانا والقرن السابع الميلادي زمانا، وهذا لا يعني أنها خاصة بل هي عامة للعالمين مكانا ومستمرة زمانا، وهذا من مميزاتها التي يجمع عليها العقل الجمعي فهما.

لكن المشكلة كيف ذلك تطبيقا؟ لذلك احتلت هذه القضية حيزا هاما من الاشتغال بها سواء من طرف المختصين الأكاديميين أو من طرف غير المختصين لفضول واهتمام بالقضية التي تمس الكل، وهذا كذاك أفرز مشكلة جوهرية بحجة أن المختص تراثي وغير المختص متطفل على غير ميدانه، وعليه تطرح مشكلة ماهي الآليات والمناهج المتبعة في الاتجاهين، فالأول أكاديمي له ضوابط وآليات لا يخرج عنها وبالتالي مادام يتبع نفس مناهج سابقيه هل يمكنه أن يجدد ويأتي بنتائج مغايرة؟ أما الثاني فكيف أسس للمناهج التي اعتمدها وهل تصلح للتعامل مع الدين الإسلامي.

ولا يخفى أننا في عصر تطور فيه كل شيء وظهرت مناهج جديدة قلبت المفاهيم في شتى ميادين المعرفة فهل يكون الدين بدعا منها؟ والذي كان وفق ضوابط ومناهج علماء الأمة الأوائل، لكن من يسمون أنفسهم بالإسلاميين الحداثيين نَحَوْ بالتجديد منحى آخر لم يألفه التراثي، تحت غطاء العصرانية والتقدمية والتوجه الحضاري.

كل هذا كان سعيا من أصحاب مشاريع التجديد لتنمية الوعي العربي الإسلامي والدفع به إلى مواكبة التطور ومعالجة بعض المواضيع المهمة في الساحة الفكرية كمشكلة تجديد الخطاب الديني ونجد أن الفكر العربي عالج عدة قضايا حضارية سواء ما تعلق بالصراع أو الحوار الحضاريين أو ما تعلق بأزمة الحضارة الغربية ومشكلة القيم، وبالنظر إلى احتكاك الفكر العربي بالفكر الغربي في مختلف المسائل سعى المفكرون العرب إلى

محاولة عمل نهضة فكرية أخذت اسم مشاريع التجديد، ونحن هنا بصدد مسألة تجديد الخطاب الديني لدى محمد شحرور.

هذه التيارات التي طرحت مشاريعها على الوطن العربي بعضهم حاول جعل الإسلام مواكبا للعصر لكن هذا التيار انطلق من مسلمات التراث الديني في فهم الاسلام سواء التنزيل الحكيم أو السنة النبوية مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وهناك من طرح الحداثة والتجديد باستبعاد الدين من مشروعات الحداثة باعتباره تراثا يعرقل مسيرة التحديث.

فالذين انطلقوا من مسلمات التراث، اختزلوا كل شيء في شبه جزيرة العرب والقرن السابع ميلادي وعليه نقيس كل شيء باعتباره قضية كبرى تستنبط منها كل الجزئيات، وأدى هذا إلى تقديس النص التراثي وأصحابه.

أما الذين دعوا إلى فصل الدين عن الدولة وعن الحياة، ورأوا أن الدين معيقا للتطور لأن مشروعات التحديث جاءت من خارج الثقافة العربية الإسلامية.

هنا نجد أن كلا التيارين أفرز مشكلة وذلك لأن الأطروحات المستعارة استبعدت الدين بما فيه من جانب أخلاقي، أما الطرح السلفي بقي محافظا، وبهذا نلاحظ أن العقل الجمعي رفض الوارد وشنع على أصحابه، في حين تمسك بالثاني إلى درجة التقديس وهنا بقي العقل العربي الإسلامي جامدا، وهذا هو المرض الحقيقي الذي استوجب إعادة النظر من جديد وعدم تكرار خطأ التيارين، وهذا ما عمل عليه محمد شحرور، وفي إطاره طرح مشروعه لتجديد الخطاب الديني في محاولة منه للجمع بين الحداثة والعصرنة من جهة وبين الانطلاق من الأساس الديني وهنا نقصد التنزيل الحكيم –القرآن–

أما فيما يخص الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع للدراسة فيمكن إيجاز بعضها سواء في الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي.

التعرف على القراءة التي قدمها محمد شحرور حول التجديد والاطلاع على أفكاره والوقوف على أبرز الآليات والأدوات التي استخدمها في مشروعه.

كذلك يمكن القول آن الطموح إلى معرفة أسرار تقدم المجتمعات والاستفادة منها في سبيل تدعيم نهضة الشعوب العربية والإسلامية يعتبر دافعا رئيسا للبحث عن أفكار جديدة تتلاءم مع طبيعة الوضع الراهن.

أما فيما يخص الدوافع والأسباب الموضوعية التي كانت سببا في اختيارنا لهذا الموضوع هو ما خلفته قراءة محمد شحرور في الأوساط العربية الإسلامية وحتى العالمية فألفت المقالات والكتب للرد على مشروعه الفكري، من هنا نستطيع القول أن المجتمعات العربية في حاجة ماسة إلى أفكار محمد شحرور في الحداثة والتجديد ورؤيته الحضارية.

منذ بداية عصر النهضة في العالم العربي الاسلامي فشلت كل محاولات العصرنة والتنوير هذا لأن الثقافة العربية الإسلامية تعيد إنتاج نفسها، فماهي الأزمة التي يعيشها العقل العربي الإسلامي؟

نجد الترادف كمشكلة أساسية، فلم يفرق الفقهاء بين الكتاب والقرآن وبين القرآن والذكر وبين الرسالة والنبوة وبين القول والنطق والاسلام والإيمان وغيرها من المصطلحات الواردة في التنزيل الحكيم –القرآن– المشكلة أن هذا الترادف يبعد عن الدقة المطلوبة في عصر الدقة، فالفقهاء إذا هم من شارك في صناعة العقل العربي الإسلامي المبني على الترادف، واعتمدوا لذلك القياس فكل شيء يحتاج إلى نسخة كي نقيس عليها وهي موجودة منذ القرون الأولى للإسلام، وطالما أن هذا العقل موجود لا أمل لنا في التجديد وإنتاج المعرفة لذلك وجب احداث قطيعة وتجاوز.

فإذا أخذنا مبادئ الفقه للقرن السابع والثامن الميلادي نجد هذه القراءات لم تجرؤ على تغييرها، فكانت النتيجة لزاما إعادة أنتاج نفسها في ثوب جديد لا غير، فإذا قلنا ننقد التراث لا بد له من منهج جديد لتصفية هذا التراث، لذلك لا بد من قطيعة معرفية.

يحاول بحثنا هذا الإجابة عن **إشكالية جوهرية هي: كيف استطاع محمد شحرور إحداث قطيعة مع الأزمة التي أنتجها التراث؟**

قمنا بتفكيك الإشكالية المحورية إلى تساؤلات تغطي مضمون البحث:

ما هي التحديات والأسس والمعايير المنهجية لقراءة التنزيل الحكيم قراءة جديدة؟

كيف كانت قراءته للتنزيل الحكيم والسنة النبوية في ضوء القطيعة مع أسس الفهم التراثي؟

من خلال اطلاعنا على العديد من الدراسات والبحوث التي تطرقت إلى فكرة التجديد للخطاب الديني وجدنا إن هناك عدة مفكرين تناولوا فكرة التجديد وحاولوا احداث قطيعة مع التراث ويتسابقون إلى نبذه، ويدعون إلى القطيعة التامة معه، نذكر منهم على سبيل المثال المفكر المصري حسن حنفي الذي تطرق في فكره إلى فكرة التجديد فعالج في مختلف أبحاثه إشكالية التحرر الديني وجدلية التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر، ويرى حسن حنفي أن البناء الذي ننشد له السلامة لا بد أن يكون على أنقاض الموروث، لا جنباً إلى جنب معه، ويلوم من يفعل ذلك. لذلك لا يجب إعادة البناء والقديم ما زال قائماً، فتبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد.

كما نجد إسماعيل مظهر يرى أننا نخطئ إذا اعتقدنا أن تراث الماضي يجب أن يكون نبراسنا ومرشدنا الذي ينير لنا الحاضر ونستعمله للمستقبل، فإن الحاضر هو في الواقع قائدنا وهادينا، وما الماضي إلا صفحة بائدة وجب إعادة النظر فيها... على هذا يجب أن نقتل في عقولنا فكرة التأثر بالماضي، فالثوابت التي اعتبرها التراثيون ثابتة في الدين إذاً هي المستهدفة في عملية التغيير والتجديد كما نجد جمال البنا أخو المصلح حسن البنا يرى أن إن أهم ما ينبغي أن تتجه إليه الحرية هو هذه الثوابت بالذات التي وإن كانت تقوم بالحفاظ والاستقرار للمجتمع وتمسكه من الانزلاق أو التحلل، إلا أن عدم مناقشتها يجعلها تتجمد بل وتتوثن وتأخذ قداسة الوثن المعبود، وهذا كله يفرض أن الثوابت هي دائما صالحة ولازمة، ولكنها لا تكون كذلك دائما، وغير بعيد نجد المفكر الجزائري محمد أركون يرى أن الخطاب الإسلامي لا يزال بعيداً جداً عن القرن التاسع عشر الأوروبي التي توصل إلى تهميش العامل الديني والروحي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية، كما نجد زكي نجيب محمود يذهب إلى أن هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، والوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع

إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء.

وللإجابة عن الإشكالية الجوهرية وما يندرج تحتها من تساؤلات فرعية اعتمدنا خطة تكونت من مقدمة وفصلين خاتمة.

فقسمنا الخطة إلى فصلين كل فصل احتوى على ثلاثة مباحث ففي الفصل الأول الذي وضعناه تحت عنوان "النظرة الحداثية للتراث عند محمد شحرور" وقسمناه إلى ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول تناولناه كمبحث تمهيدي تطرقنا فيه إلى ضبط بعض المفاهيم التي تساعدنا على فهم طبيعة الموضوع ومن بين تلك المفاهيم مفهوم التجديد ومفهوم التراث وما يندرج تحتهما، أما المبحث الثاني فكان عنوانه "نقد التراث لدى محمد شحرور: مشاكل التراث –معوقات التجديد–" حاولنا تقديم نظرته للتراث والمشاكل التي حالت دون تطور العقل العربي إلى عقل منتج، وكل هذا من منظور محمد شحرور، والمبحث الثالث سنعالج "فيه فكرة المنهج عنده" باعتبار أن المنهج هو الركيزة الأساسية التي بواسطتها نصل إلى النتائج وبه يتبين تماسك أو تهاوي القراءة، أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان: "انعكاسات تطبيق المنهج على الكتاب والسنة" وبدوره قسم إلى ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول سنعالج فيه "انعكاسات تطبيق المنهج على التنزيل الحكيم." وفيه تجلت خصائص الرسالة المحمدية. و المبحث الثاني سنتطرق فيه إلى "انعكاسات تطبيق المنهج على والسنة النبوية" في محاولة منه لتصحيح وتقديم منظور للسنة النبوية بقراءة معاصرة، أما المبحث الثالث خصصناه لنقد وتقييم ما توصل إليه محمد شحرور من نتائج.

هذا وقد بدأنا كل فصل بتمهيد وختمناه بخلاصة وأخيرا خلصنا إلى خاتمة عامة كانت عبارة عن استنتاجات بفصلي البحث كما تضمنت إجابة عن إشكالية البحث.

أما فيما يتعلق بالمنهج المتبع في دراسة الموضوع فإننا بصدد الاعتماد على المنهج التحليلي المقارن كونه يتناسب وطبيعة الموضوع مع الإشارة إلى المنهج التحليلي النقدي لأننا بصدد دراسة رؤية محمد شحرور للتنزيل الحكيم والسنة النبوية كرؤية معاصرة وبين الرؤية التراثية لهما.

ولتغطيه هذا البحث اعتمدنا بشكل مباشر على كتبه نذكر منها:

"**الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة**، دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، (د ط)، (د ت)" بالإضافة إلى كتب أخرى منها:

"**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة** (الوصية _الإرث _القوامة_ التعددية_ الحجاب،) دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، ط01، 2000."

"**دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات**، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2016." إضافة إلى بقية مؤلفاته. هذا عن مصادر الدراسة. أما المراجع فقد اعتمدنا على مراجع متنوعة تخدم الموضوع نلجأ لها عند المقارنة أو النقد، وكذلك اعتمدنا على قواميس ومعاجم اللغة كلسان العرب لابن منظور، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس.

فجاء محمد شحرور من بين المفكرين في قضية تجديد الخطاب الديني في القرن الواحد والعشرين، فكان هدفه تشخيص ما يعاني منه العقل العربي الإسلامي من أمراض جعلته بعيد عن ركب الحضارة وكذلك دراسة المشكلات الراهنة للعالم الإسلامي والعمل على بلورتها واخراجها في قالب يتماشى مع العصر باعتباره عاش فترة الاستعمار لبعض الشعوب العربية، وكذلك الاستبداد الذي فرضه بعض الحكام على شعوبهم، فكان لفكره أهمية خاصة، لذلك كان اهتمامه بقضية تجديد الخطاب الديني للنهوض بالأمة العربية الإسلامية والعمل على تنميتها وجعلها تتماشى والتقدم الحضاري الراهن فكان لرؤيته الحضارية قيمة كبيرة في تجديد الفكر العربي والدفع به إلى معالجة العديد القضايا التي لها علاقة بالمسائل الحضارية بطريقة ديناميكية عبر إبراز الطابع العلمي والنقدي في معالجة قضايا الفكر العربي المعاصر والتحديات التي تواجهه وتقف عائقا في سبيل نهضته.

الفصل الأول: النظرة الحداثية للتراث عند محمد شحرور

تمهيد

المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

المطلب الأول: مفهوم التجديد

المطلب الثاني: مفهوم الخطاب

المطلب الثالث: مفهوم الخطاب الديني

المطلب الرابع: مفهوم تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور

أ-التراث

ب-المعاصرة

ج-الأصالة

المبحث الثاني: نقد التراث لدى محمد شحرور: مشاكل التراث -معوقات التجديد-

المطلب الأول: مشكلة غياب المنهج العلمي الموضوعي.

المطلب الثاني: مشكلة الأحكام المسبقة.

المطلب الثالث: مشكلة المحلية ورفض الوارد.

المطلب الرابع: أزمة العقل.

المبحث الثالث: آليات تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور

المطلب الأول: المنهج اللغوي.

أ-خاصية اللاترادف.

ب-اللاعبثية واللاحشو.

ج-لا زيادات نحوية

المطلب الثاني: قواعد التأويل.

أ-القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي.

ب-القاعدة الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.

ج-القاعدة الثالثة: الترتيل.

د-القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية.

هـ-القاعدة الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم.

و-القاعدة السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات.

نتيجة

تمهيد:

يعتبر تجديد الخطاب الديني من المفاهيم الكثيرة المتداولة في الآونة الأخيرة حيث شهدت الساحة العربية الإسلامية العديد من الثنائيات المتقابلة والمتضادة أحيانا مثل: المحلي والوافد، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، التقليد والتجديد، وكلها تصب في المعنى نفسه وهو محاولة قراءة وتجديد الخطاب الديني الذي بواسطته نقدم أنفسنا للعالم، لكن عندما نقول تجديد الخطاب الديني هل نعني به تجديد فهمنا للدين انطلاقا من منبع الدين والذي هو القرآن أم من الفهم المقدم للقرآن منذ القرون الأولى، والكلمة الأكثر حضورا في هذه الدراسات هي التجديد، فهل تعني الشيء نفسه عند كل من دعا إليه كضرورة؟ هذا من جهة، ويمكن التساؤل من جهة أخرى ماذا نجدد؟ هاذين السؤالين ينتج عنها سؤال آخر وهو ما هي الآليات التي نستخدمها في التجديد. انطلاقا من هذه التساؤلات الثلاثة سنقدم مفهوم محمد شحرور* للتجديد الذي دعا إليه من خلال الوقوف على معناه، وكذلك نعرف ماذا جدد، وكيف قام بهذه المهمة في مشروعه الرامي إلى إعادة قراءة التنزيل الحكيم –القرآن بمفهومنا– .

بما أننا بصدد معالجة موضوع تجديد الخطاب الديني لدى محمد شحرور أردنا أن نبدأ بضبط بعض المفاهيم الأولية حتى تتضح الرؤية أكثر.

* محمد شحرور: ولد محمد ابن ديب شحرور سنة 1938م بحي الصالحية في دمشق سوريا، أرسله أبوه إلى المدرسة في حي الميدان التي تقع جنوب دمشق، درس العلوم الطبيعية ، ثم تخصص في الهندسة ، وفي عام 1955م أرسل في بعثة علمية إلى موسكو لدراسة الهندسة المدنية، تخرج عام 1964م من معهد موسكو للهندسة، بعدها عاد غلى سوريا لكنه غادر سنة 1968م إلى جامعة دبلن تحصل هناك على الماجستير سنة 1969، ودكتوراه في "ميكانيكا التربة وهندسة الأساس" سنة 1972، وبعدها عاد إلى دمشق واشتغل استاذا بكلية الهندسة من 1972 إلى 1998م وظهر له الأول كتاب سنة 1990 تحت عنوان: "الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة" نتيجة اشتغاله بالفكر الديني. (Muhammad shahrour :The Qur'an, Morality and Critical Reason, Translated, edited and with an introduction by (Andreas christmann, Leiden, Boston, 2009, p xix, xx

المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

المطلب الأول: مفهوم التجديد:

الجديد لغة: والجدة نقيض البِلى: يُقال شيء جديد، والجمع أجِّدةٌ وجُددٌ، (...) والجدة مصدر الجديد. وتجدد الشيء: صار جديدا، وأجده وجدده واستجده أي صيره جديدا.[1]

كما نجد في المعجم الوسيط معنى التجديد: (جدد) الشيء: صيره جديدا، ويقال: جدد العهد، تجدد الشيء صار جديدا، و–الشيء استحدثه وصيره جديدا.[2]

اصطلاحا: جدد الشيء صيَّره جديدا، والتجديد انشاء شيء جديد، أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن، أو معنوي، كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموما في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع.[3]

والشيء إذا مرت عليه أحوال حتى صار قديما فإنما يأتيه التغير والاختلاف عما كان عليه أول مرة من أحد ثلاث أوجه:

إما أن تطمس بعض معالمه، حتى لا تتضح لمن ينظر فيها.

وإما أن يقتطع منه شيء، فتنقص بذلك مكوناته.

وإما أن يضاف إليه ويزاد فيه، حتى تختلف صورته.[4]

والتجديد في هذه الأحوال يكون بإظهار ما طُمس وإعادة ما نزع ونقص، وإزالة ما أُضيف وألحق.[5] وهنا بالنسبة لمحمد شحرور يمكننا أن ننزع الخطوة الثانية – وإعادة ما نزع

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، درا صادر بيروت، دط، دت، ج3، باب الدال، مادة جدد، ص 111.

[2] إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، اشراف جمال مراد حلمي وآخرون، مكتبة الشروق الدولية مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط04، 2004، مادة "جدّ" ص 109.

[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، (دط)، 1982 ج1، ص 242.

[4] محمد بن شاكر الشريف: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط01، 2004: ص 12.

[5] المرجع نفسه: ص 12.

ونقص – لأن هذا يعني التحريف وهو بصدد دراسة القرآن، أما بالنسبة للسنة يمكن أن تنطبق هذه الجملة بالنظر إلى الأحاديث الموضوعة، أو حتى المنسية والمسكوت عنها.

وما يقصده محمد شحرور بالتجديد ليس ببعيد عن هذا المفهوم، فهو يؤسس لقطيعة مع المفاهيم السابقة للتجديد، بحيث يريد اختراق الثوابت التي قيل عنها أنها أصول، وبذلك فهو ينحو بالتجديد منحى جريئا، وسيأتي بيان ذلك في حينه.

وبعد عرضنا لمفهوم التجديد لغة واصطلاحا يجب أن نورد مفهوم الخطاب كذلك، نجد أن الخطاب أخذ عدة تعريفات نذكر بعضا منها وردت في معاجم اللغة العربية:

المطلب الثاني: مفهوم الخطاب لغة: الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا وهما يتخاطبان.[1]

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس نجد: خطب: الخاء والباء والطاء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه، يخاطبه، خطابا، والخطبة من ذلك.[2]

وخطب الخاطب على المنبر، واختطب، يخطب، خطابة، واسم الكلام: الخطبة: قال أبو منصور: والذي قال الليث: إن الخطبة مصدر الخطيب.[3]

وفي المعجم الوسيط نجد معنى الخطاب كما يلي: (خاطبه) مخاطبة وخطابا، وجه إليه كلاما، ويقال خاطبه في الأمر: حدثه بشأنه. (الخطاب) الكلام، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص23)[4]

وفصل الخطاب: ما ينفصل به الأمر من الخطاب وفي التنزيل العزيز: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص20) وفصل أيضا الحكم بالبينة أو اليمين أو الحكم في القضاء، أو النطق ب: أما بعد: وهو خطاب لا يكون فيه اختصار مخل ولا اسهاب ممل.[5]

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، ج01. باب الباء، مادة خطب، مرجع سابق، ص 361.

[2] أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط، 1979، ج 02، باب الخاء، مادة "خطب" ص 198.

[3] ابن منظور: ج01. باب الباء، مادة خطب، مرجع سابق، ص 361.

[4] إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص 243.

[5] إبراهيم أنيس وآخرون مرجع سابق، ص 243.

الخطابة: هو قياس مركب من مقدمات مقبولة، أو منظومة من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم أو معادهم كما يفعله الخطباء الوعاظ.[1]

فالخطاب قد يراد به الكلام نفسه، أي: المضمون والمحتوى وعلى ذلك فإن تجديد الخطاب الديني المشروع يكون مساويا لتعبير تجديد الدين.[2]

المطلب الثالث: مفهوم الخطاب الديني:

يعتبر الخطاب الديني من التعبيرات والمصطلحات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية عامة واللغويات الاجتماعية خاصة وأن مجالات البحث في هذا الموضوع لازالت في بدايتها، وقد اقترن استخدام مفهوم تحليل الخطاب بمعارك أيديولوجية ذات أبعاد متنوعة، "ويشير مفهوم الخطاب الديني إلى ذلك البناء من الأفكار والمعتقدات التي تتسم بأهميتها الاجتماعية التي تتبع من ارتباطها بدين ما، ومن ثم تأثيرها في تكوين تصور متلقي الخطاب من المؤمنين بهذا الدين عن العالم الذي يعيشون فيه وتحديد كيفية تصرفهم إزاء هذا العالم" وينطوي مصطلح الخطاب الديني على تنوعات عديدة منها خطاب ديني مغلق وهو الخاص بتفسيرات النصوص والشعائر، وخطاب ديني مفتوح."[3]

ونتيجة لما يواجهه فهم الدين وتطبيقه في الحياة الاجتماعية جاءت الدعوات الرامية إلى تجديد الخطاب الديني، نتيجة الظروف التي عايشتها المجتمعات العربية والإسلامية ومحاولة مواجهة تلك المتغيرات والتعامل معها بما يخد الإنسان العربي والمسلم ويجعله يقبل ويُتَقبل من طرف العالم الذي أصبح ضرورة أن يندمج فيه ويتعامل مع لذلك وجب أن يقدم نفسه بصورة يمكن أن تلاقي قبولا وتمسح تلك الصورة التي التصقت به من جراء التراث، "والمقصود بالخطاب الديني أنه عبارة عن منظومة فكرية تحوي مفاهيم ومقولات النظرية

---

[1] الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر. دط، دت. باب الخاء، مادة الخاء مع الطاء، ص 87.

[2] محمد بن شاكر الشريف: مرجع سابق: ص 28.

[3] محمد عبد الله مكازي الجريبيع: الخطاب الديني في الفضائيات العربية، دراسة في سوسيولوجيا التأثير على الشباب الأردني، رسالة دكتوراه، إشراف حلمي ساري، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية 2009 ص 18.

الإسلامية، التي تعين الفرد في حيز أحد جوانب الواقع الاجتماعي، التي تسعى إلى تقديم مجموعة من التصورات الإسلامية والدلالات النظرية حول إحدى قضايا الواقع الاجتماعي أو إشكالاته، التي تم إنتاجها في السياق التاريخي الذي صاحب الفكر الإسلامي"[1]

المطلب الرابع: مفهوم تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور:

لا يختف اثنان على أمتنا العربية الإسلامية تعاني من التخلف والانحطاط تقريبا في جميع الأصعدة، وإذا كنا نريد الخروج من الأزمة التي نحن فيها، علينا أن نتفاعل مع التنزيل الحكيم –القرآن بمفهومنا– والعيش في هذا العصر، لا في القرن السابع والثامن الميلاديين، لذلك يرى محمد شحرور: أن أزمة العقل العربي هي أزمة نص، والتنزيل الحكيم هو هذا النص، وهو من حي لأحياء، لا يمكن أن يخاطب الناس بمنطق ألف وأربعمائة عام إلى الوراء"[2] وإن كان غيرنا قد تفاعل مع هذا النص وفق أرضيته المعرفية، علينا أيضاً أن نتفاعل معه بعيون العصر. وهنا لا يمكن لأحد أن يشكك في قدسية النص القرآني –نص التنزيل الحكيم بتعبير محمد شحرور– بل هو نص ثابث، وإنما التراث هو لتفاعل مع هذا النص، وهذا الفهم هو الذي دعا محمد شحرور إلى تجديده

إن اعتماد إسلام العصر العباسي –فهما وفق أرضية معرفية– بدلاً من إسلام التنزيل الحكيم، جعلنا نبعد جانباً العقل النقدي لصالح العقل التراثي المعتمد على النقل والعنعنة، وبدلاً من "قال تعالى"، اعتمدنا على "قال فلان عن فلان"، مما أنتج ثقافة إسلامية مكررة، تحتاج لنموذج تقيس عليه، ولا يمكنها الخروج عنه، وبالتالي أصبحت العلوم بالنسبة لنا هي العلوم الدينية، وانحدر الاهتمام بباقي العلوم حتى كاد أن ينعدم، وأصبحنا ندور في حلقة مفرغة.

وهكذا نجد محمد شحرور يدعو إلى إعادة قراءة آيات التنزيل الحكيم بعيون العصر وليس بعيون من سبقونا، حيث نجده يؤكد ذلك في قوله: "نعود اليوم لنقرأ من جديد آيات

---

[1] الشريف حبيلة: الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، مجلة الآداب واللغات، العدد01، 2015، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر. ص ص 79،80.

[2] محمد شحرور: هل تنبأ الكواكبي، https://newsyrian.net يوم 2016/12/10 /19سا و 27د

الإرث وأحكام الحجاب والقوامة، ومفهوم النشوز والإعراض بعيدا عن كل موروث أموي عباسي"[1]

إعادة القراءة هذه حسب محمد شحرور ضرورية لتخليص التنزيل الحكيم من التأويلات السياسية والعنصرية وحتى القومية والثقافية لذلك العصر.[2] وهذا يعني أن فهم الدين كان يضع في الحسبان اعتبارات سياسية لصالح السلطة الحاكمة، ولاعتبار الثقافة السائدة من باب تنظيم المجتمع، لكن بعد ذلك ترسخت لتصبح هذه العادات دينا كل من يرفضه يلاقي الاستهجان من طرف العقل التراثي.

ويذكر محمد شحرور في كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" حوار له مع أحدهم –كما يذكر هو– سأله عن معنى القراءة المعاصرة التي يدعو لها (...) فقال محمد شحرور: "إني أدعو ببساطة إلى تناول كتاب الله بقراءة معاصرة (...) فالقراءة: استدلال وتأمل وإدراك واستعراض وتحليل يصل بعدها القارئ إلى فهم ما يقرأ (...) أما المعاصرة: فهي من العصر"[3]

من هذا يتضح أن القراءة المعاصرة هي النظر بعين العصر إلى التنزيل الحكيم من أجل فهمه، كما ينوه إلى ضرورة استغلال كل علوم العصر من أجل هذا الفهم وفق قاعدة ضرورية يراها وهي: "أن الأحكام تتغير بتغير النظام المعرفي"[4]

وتطبيقا لهذه القاعدة آنفة الذكر نجده توصل إلى نتائج جديدة ومغايرة تماما عند دراسته لآيات الإرث بعيون القرن العشرين فيقول عن ذلك: "لقد كان علم الحساب بعملياته الأربع هو السائد زمن التنزيل، إضافة إلى أن العرب كانوا أهل بيان ولم يكونوا أهل حساب، وما زلنا حتى اليوم لا نخرج من تطبيق أحكام الإرث عن العمليات الحسابية الأربع، لكننا حين قرأنا آيات الإرث بعين القرن العشرين استندنا في تطبيقها وفهمها بالإضافة للعمليات

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصية _الإرث _القوامة_ التعددية_ الحجاب،) دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط01، 2000، ص 115.

[2] المصدر نفسه، ص ص 115، 117.

[3] المصدر نفسه، ص 117.

[4] المصدر نفسه، ص 116.

الحسابية، إلى ما يلي: الهندسة التحليلية، التحليل الرياضي، نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة"[1] لذلك توصل إلى نتائج مخالفة لما كان متعارف عليه تراثيا حول مسألة الميراث، وهذا راجع إلى مراعاة الأرضية المعرفية –استخدام الهندسة التحليلية، التحليل الرياضي، نظرية المجموعات– التي أقر بها كقاعدة وهي أن الأحكام تتغير بتغير الأرضية المعرفية.

للتوضيح أكثر حول مفهوم محمد شحرور لتجديد الخطاب الديني نورد معنى: التراث والأصالة والمعاصرة، لارتباطها الوثيق بمفهومه للتجديد.

أ–التراث: يقصد به النتاج الفكري المادي الذي تركه السلف للخلف.[2] والتراث عندنا هو كتب الفقه والتفاسير القديمة أو كما يسميهم الفقهاء الخمسة* يقول محمد شحرور في تعريفه للتراث: "وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور، حتى ولو جاء هذا الفهم مع عهد صدر الإسلام،"[3] أي ما حدث في القرن السابع في شبه جزيرة العرب، هو تفاعل الناس في ذاك الزمان والمكان وفق أرضية معرفية موضوعية مع الكتاب، وهذا التفاعل هو الاحتمال الأول للإسلام، (الثمرة الأولى)، وليس الوحيد وليس الأخير، وقد كان هذا التفاعل إنسانيا في محتواه، وهو ما يقصد به التراث القابل للتجديد.

ب–المعاصرة: هي تفاعل الإنسان مع النتاج المادي والفكري المعاصر[4] وهذا يعني الاستفادة من كل المنجزات العلمية للعصر، وهي حيوية وديناميكية مستمرة تهدف إلى مسايرة الركب الحضاري والإفادة منه، بهذه العقلية وهذا المفهوم يتضح حسب محمد شحرور أننا نحن المسلمين قادرون على أن نتفاعل إيجابيا مع الفكر الإنساني كله دون خوف.

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي مصدر سابق، ص ص 116–117.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، (دط)، (دت)، ص 32.

* الفقهاء الخمسة: يقصد بهم أصحاب المذاهب الرئيسة {الحنفي، الشافعي، الحنبلي، المالكي، الجعفري} وهي من أطر تفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة عاشها هؤلاء الفقهاء بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. (انظر: محمد شحرور: المصدر نفسه، ص 585.)

[3] المصدر نفسه، ص 36.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 32.

وينتهي بعد التفصيل في سرد معنى المعاصرة وكيفية الإفادة من الغير دون الذوبان، إلى رأي يدعونا لاحترام التراث لكن لا يجب تقديسه يقول: "إن الذين صنعوا التراث العربي الإسلامي هم من الناس ونحن من الناس أيضا، ومعروف قول أبي حنيفة النعمان (هم رجال ونحن رجال) وقد آن لنا أن نضع تراثا لأجيالنا القادمة بملء إرادتنا وبدون حرج وهذه هي عين المعاصرة"[1]

هذه العبارة الأخيرة تدعونا إلى صنع التاريخ لأنفسنا ليصبح هذا التاريخ تراثا لأجيالنا، يمكن لهم تجاوزه حسب أرضيتهم المعرفية، وأنه يجب إعادة النظر فيما يكتب –محمد شحرور– بعد مدة من الزمن لأن لكل جيل مشاكله التي عليه أن يواجهها بطرق وأساليب جديدة تتماشى والعصر الذي يعشون فيه. "لذلك هناك علاقة تداخل بين التراث والمعاصرة تفصل بينهما لحظة الأن المتحركة باستمرار"[2]

ج–الأصالة: يقول في مفهومه للأصالة: "للأصالة عنصران متتامان (...) فإذا قلنا أن اللسان العربي لسان أصيل، فهذا يعني أنه لسان له جذور غارقة في القدم. هذا هو العنصر الأول. وأنه ما زال مثمرا إلى يومنا هذا، هذا هو العنصر الثاني[3] وهذا مأخوذ من قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)} إبراهيم آية 24–25.

نفهم من هذا أن الأصالة تدل على العراقة والرسوخ وامتلاك الجذور، إضافة إلى الإبداع والابتكار والتجديد، وهي بهذا المعنى ضد الجمود المنغلق، كما أنها ضد الانسلاخ، فهي محافظة ومواكبة في نفس الوقت، وهذا المفهوم نجده عند مولود قاسم نايت بلقاسم* حيث يقول: "أن نعلم شبابنا اليوم أن يحرص على أن يكون ابن عصره مع البقاء على أديم

---

[1] المصدر نفسه، ص 35.

[2] المصدر نفسه، ص ص 32، 33.

[3] المصدر نفسه، ص، 33.

* الاسم الكامل مولود قاسم أوسعيد نايت بلقاسم: هو مفكر جزائري والاسم المستعار "قاسم" من مواليد 06 جانفي 1927، بجاية. (محمد الصالح الصديق: خواطر وذكريات عن الأستاذ الراحل مولود قاسم نايت بلقاسم، دار البعث، قسنطينة، د.ط، 1993م ص 07.)

مصره دون أن يصبح نسخة غيره"[1] أي يأخذ بآخر اكتشافات العلم وبآخر ابداعات الفن ومختلف أنواع النشاط البشري.

غير بعيد عن مفهوم مولود قاسم يقول محمد شحرور: "فإذا أردنا أن نكون أصيلين فعلينا أن نستفيد من كل تراكمات المعرفة التي أنتجها الإنسان، ومن ضمنها التراث (الجذور) وهي العنصر الأول للأصالة بحيث يحقق قفزة نوعية (الثمار) وهي العنصر الثاني للأصالة وهذا ما نسميه بالحضارة الحية"[2] وهو ما نراه غائبا اليوم لأن الأمة العربية الإسلامية لم تحقق ذلك التفاعل والتداخل بين عنصري الأصالة –الأول والثاني– نجده يقول في ذلك: "إذا نظرنا إلى الحضارة العربية الإسلامية في الوقت الحاضر نرى فيها عنصر الجذور متوفرا، لكن لا يوجد ثمار"[3] وعدم وجود الثمار هو نتيجة لإهمال عامل الزمان والمكان الذين تم اختزالهما وبقينا مقلدين للأسلاف، ومجترين لما قدموه، وكان مناسبا لعصرهم، وهنا نفتقد إلى الجدة.

ونجد أن القرآن الكريم نهانا أن نقف من التراث موقف الانصياع الأعمى والتقديس[4] قال تعالى: "فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (24)" {الْمُؤْمِنُونَ 24} وقوله تعالى: "بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (الزخرف22)" لذلك كان السؤال المحوري كيف يمكن أن نفهم واقعنا ونقدم أنفسنا للعالم على أساس كتب تم وضعها منذ أزيد من ألف سنة، لذلك صار العقل العربي الإسلامي عاجز عن انتاج المعرفة.

لذلك يأخذ التجديد معنى جديدا لدى محمد شحرور وهو يقصد بذلك وجوب اختراق الأصول التي قيل عنها أنها ثوابت، والتي وضعت بالقرن الثاني للهجرة من قبل أناس، يقول:

---

[1] مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم انفصالية؟ ج2 المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ط1، 1991م، ص13.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 33، 34.

[3] المصدر نفسه، ص 34.

[4] المصدر نفسه، ص 33.

"بأننا لن نتمكن من تجديد الفقه والفكر الديني عامة إذا لم يتم اختراق هذه الثوابت (...) لأن أي تجديد لا يسمى تجديدا إلا إذا تم فيه اختراق الأصول"[1]

إن هذه النظرة النقدية للتراث تجعلنا نقول إن الإسلام الحقيقي لا يعبر عنه واقع المسلمين اليوم ولا حتى آراء الفقهاء السابقين كالشافعي وغيره، وإنما لكي نفهم الإسلام الحقيقي يجب علينا العودة إلى النص القرآني وإعادة قراءته قراءة معاصرة، متجاوزين الفهم الذي أورثه لنا الفقه الإسلامي.[2] وهكذا يحاول محمد شحرور إحداث قطيعة مع التراث السابق لأنه وُضع ليتلاءم مع ظروف معينة هي ليست نفسها الآن، لذلك فالآليات التي تم اتباعها لحل مشكلات ذلك العصر لا تصلح لنا اليوم لأن كل شيء تغير وتطور خاصة الأرضية المعرفية التي يجب أن يكون لها نصيب وافر في هذا التجديد.

[1] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2016، ص 16.(انظر كذلك: محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت لبنان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط01، 2008، ص ص 25، 26.)

[2] محمد بن سباع: تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور. عرض ونقد، مجلة الشهاب، عدد 09، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، ديسمبر2017، ص 165.

المبحث الثاني: نقد التراث لدى محمد شحرور: مشاكل التراث –معوقات التجديد–

إن التأسيس أو إعادة التأسيس لأي منظومة فكرية يبدأ أولا بقراءة المنظومة السابقة والوقوف على مجمل نقاط الضعف، أو التقصير فيها ومختلف المناهج التي بنيت عليها ومدى تماسكها، وكذلك مستوى التطور المعرفي الحاصل ومدى صلاحيتها والبحث عن الخلل الذي أعاق التطور للإنتاج من جديد، لذلك نجد محمد شحرور يقف على بعض النقاط الأساسية التي رآها مشاكل عانى منها الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي ويمكن حصر هذه المشاكل في عدة نقاط.

المطلب الأول: مشكلة غياب المنهج العلمي الموضوعي:

يواجه الباحث في مجال لتراث كما هائلا منه والبحث فيه يقتضي فهم هذا التراث فهما دقيقا، لكن ما هو المنهج المتبع في هذه الدراسة وما هي ركائزه خاصة وأن المنهج هو الطريق الموصل للحقيقة التي يريدها الباحث، والحديث عن المنهج في إطار الدراسات الإسلامية يوقعنا في مشكلة أمام المناهج العلمية الجديدة للتعامل مع النصوص بشكل عام، وبما يميز المناهج أنها مستقلة، وفي هذا المجال يطرح السؤال حول العوائق الذاتية في مجال الدراسات الإسلامية باعتبار الإنسان جزء منها، ويتجلى هدا العائق في اتباع العاطفة والهوى عند إخضاع المسائل التراثية للتحليل والدراسة ومن هنا يقع الباحث في الأحكام المسبقة ومن ثم صعوبة التحكم في الدراسة والوصول إلى نتائج موضوعية.

يعد هذا السبب رئيسا في تخلف البحث في التنزيل الحكيم، وعندما لا يتحلى الباحث بالموضوعية فهو تأكيدا غارق في الذاتية ويدخل عواطفه، يقول محمد شحرور في هذا السبب ما نصه: "وعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج على النص القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى به إلى محمد (ﷺ) حيث إن أول شرط هو دراسة النص بلا عواطف"[1]

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 30.

وصنف محمد شحرور هذا السبب كأول سبب لأن أي بحث لا بد له من منهج يسير عليه من أجل الوصول إلى نتيجة، من أجل أن يتجنب الباحث الوقوع في الوهم والذاتية.

حيث إن القرن التاسع عشر شهد تقدم هائل في مستوى العلوم خاصة في ميدان العلوم كالفيزياء والرياضيات، ولم تكن هذه العلوم وحدها التي شهدت هذه القفزة بل حتى علوم المادة الحية حذت حذوها مما يعني أن المعرفة العلمية شملت كل الظواهر الكونية ما عدا الظواهر الإنسانية التي عانت من وجود عوائق في طريق الدراسة ومنها عائق الذاتية خاصة إذا تعلق الأمر بشيء معنوي يخص الإنسان كالدين أو المعتقد مثلا، وطبعا هذا ما كانت العلوم الإنسانية بحاجة له للتطور فبحث العلماء على مناهج للدراسات الإنسانية كمحاولة أوجيست كونت في ميدان الدراسات الاجتماعية.

المطلب الثاني: مشكلة الأحكام المسبقة.

تعتبر الأحكام المسبقة من معيقات البحث العلمي على كل المستويات، فمن شأنها أن تجعل نتيجة البحث غير موضوعية وتصبح أحكام الباحث التي يتوصل إليها تتسم بالذاتية، لذلك يجب رفض هذه الأحكام، واعتبر محمد شحرور أن اصدار الأحكام المسبقة على مشكلة بحثية ما قبل الشروع في البحث عنها من بين المشاكل الأساسية التي وقع فيها الباحثين المسلمين، وهذا يمكن أن نطلق عليه اسم "الأوهام البيكونية" التي حذر منها، يقول محمد شحرور في ذلك: "مثال على ذلك "المرأة في الإسلام" نرى أن الباحث الإسلامي مقتنع مسبقا قبل البحث أن وضع المرأة في الإسلام وضع سليم، وأن الإسلام أنصفها، فيكتب كتابا في ذلك ويقول أنه بحث علمي، وكل ما فعله هو تأكيد لوجهة نظره المسبقة (...) إذ أن أي مشكلة تتطلب بحثا علميا موضوعيا، تعني أن الباحث نفسه غير متأكد من النتائج (...) وأجرى هذا البحث ليعرف النتائج"[1] وقد تطرق فرانسيس بيكون لهذه المشكلة في كتابه الأورجانون الجديد حيث يقول: "يحق للعلوم القائمة على الآراء والاعتقادات أن تستخدم

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 30، 31.

الاستباقات، ذلك غايتها أن تفرض القبول بالقضية لا السيطرة على الأشياء"[1] إن هذه المشكلة التي قال بها بيكون وإن كانت في مجال العلوم الطبيعية إلا أن مفهومها ينطبق على حالة العلوم الإنسانية وخاصة فيما يتعلق بالتراث ومسائله التي تمت معالجتها في القرون الأولى، فلا يكلف الفقهاء أنفسهم في إعادة البحث فيما بحثه الأسلاف وإنما ينقلوه لتأكيده من هذه المشكلة صار القعل العربي الإسلامي عقلا سكونيا.

يتضح أن هذه المشكلة فعلا معيقة للنتائج لأن الباحث إذا كان يعلم النتيجة سيبررها فقط، ولا جديد فيها، وهنا يفقد البحث العلمي روحه الهدف منه، وفي هذا يرى فرنسيس بيكون أنه إذا ترك الفكر لحاله لدى عقل يقظ وجاد –وخاصة إذا كان غير معوق بمذاهب سائدة– فإنه يبذل محاولة ما في الطريق الصحيح"[2] فالعقل السائل يعتبر عائق ضد الجديد ويميل إلى العموميات والقوالب الجاهزة دون تكلف عناء البحث

لكن محمد شحرور في بحثه "الإسلام والمرأة" تخلص من كل فكرة مسبقة عن المرأة واتجه إلى البحث وكأنه لا يعلم شيئا عن موقف الإسلام من المرأة، وكأنه هنا علق الحكم على طريقة إدموند هوسرل وقوس موضوع المرأة، حينها خلص إلى نتائج جديدة لم تكن موجودة في كتب الفقه والتفاسير التراثية.[3]

المطلب الثالث: مشكلة المحلية ورفض الوارد.

من بين المعوقات كذلك التي اعترضت طريق التجديد مسألة المحلية في الفهم دون مراعاة عالمية الرسالة والطرح الذي بإمكانه أن يرتقي إلى مستوى مخاطبة الآخر المختلف عني، لذلك عانى الفكر العربي الإسلامي من أزمة انتاج خطاب عالمي وذلك لأن العقل هنا عقل قياسي ساكن، قاعدته الكبرى الكلية هي القرن السابع الميلادي أو القرن الأول الثاني الهجريين، لذلك لم يفلح في الخروج من المحلية إلى العالمية، وهذه القاعدة آنفة الذكر نقيس

---

[1] فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد، تر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط01، 2013، ص، 25.

[2] فرانسيس بيكون: مرجع سابق، ص، 22.

[3] انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 30، 31. (انظر كذلك: المصدر نفسه: ص ص 592–629.)

عليها كل شيء، وهذا راجع طبعا إلى: "عدم لاستفادة من الفلسفات الإنسانية"[1] على حسب قول محمد شحرور.

لكن نجد أن الرسالة المحمدية باعتبارها الخاتم رسالة لكل زمان ومكان، وليست خاصة بأهل القرن السابع حصرا[2] لذلك يجب التفاعل مع ما أنتجه الفكر الإنساني وعدم التعصب، يقول في ذلك: "لا يمكن أن نضع كل ما أنتجه الفكر الإنساني منذ اليونان إلى يومنا هذا في هامش الخطأ والباطل (...) والإسلام غير ذلك. ينتج لنا سؤال لا يمكن الإجابة عنه هو (ما هو الإسلام؟) فمن هذا المنطق لم يتم تعريف الإسلام إلى اليوم"[3] وما تم تقديمه تقديمه من تعريفات للإسلام لا يرقى لمستوى العالمية بل بقي تعريفا محليا محصورا في مكان وزمان مددين، حتى أنه تم الخلط بين مفهومي الإسلام والإيمان.

هذا الفهم الضيق وعدم الانفتاح أدى إلى خلق أزمة في إنتاج خطاب عالمي واكتفى بخطاب محلي ويريدون تعميمه زمانيا ومكانيا على الباقي، يقول في ذلك محمد شحرور: "إن الجميع يؤمن (...) أنه رسول الله إليهم جميعا، ويصدق بأن الرسالة المحمدية هي الخاتم والصالحة لكل زمان ومكان (...) ومع ذلك لا يجيزون أي قول لم يقله السلف، ولا يسمحون بأي فهم لكتاب الله خارج عما فهمه الطبري وابن كثير والسيوطي، ولا يقرون بأي رأي أو اجتهاد لم يرد في كتب التراث"[4]

وتتساءل الكاتبة عدناني رزيقة عن هذا المشكل بعد نقدها لمقال شاكر النابلسي الذي أراد من خلاله التأسيس للعلمانية بحجة أنها كانت موجودة كفكرة لد الأولين ليحاول أن يجد لها مبررا أو لنقل عقليا قياسيا ليبررها فتقول: "لماذا هذه الرغبة الشديدة في إقناع الناس أن الدولة الإسلامية الكلاسيكية القديمة كانت علمانية (...) هل لأن العلمانية لا تكتسب المشروعية إلا أذا كان السلف قد عملوا بها؟ هل نحن المسلمين محكوم علينا سواء كنا من

---

[1] المصدر نفسه، ص 31.

[2] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 21.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 31.

[4] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 23.

التقليديين أو المحدثين، أن لا نقوم بشيء، ولا نتبنى موقفا، ولا نبدع فكرة إلا إذا كان السلف قد عمل به ويكون التجديد بهذا عملية انتقال من سلفية تقليدية إلى سلفية حديثة"[1] وهذا ما يراه محمد شحرور فالذين ادعوا التجديد لم يأتوا بالجديد بل أعادوا قولبته وإنتاجه فقط، وذلك لأنهم سلكوا نفس المناهج في التعامل مع الدين لذلك فالنتائج لن تكون متغايرة، وتصبح دعوى التجديد وهم.

المطلب الرابع: أزمة العقل: يعتبر العقل هو الأساس في عملية الفهم والإدراك والتفكير والاستدلال، وهو وسيلة نميز بها بين الأشياء، كما يمكن القول أنها مناط التكليف.

أما عند الفلاسفة فقد عرفت هذه الكلمة عند جماعة كبيرة منهم بتعريفات مختلفة، لكنها في النهاية تقترب كلها من مفهوم واحد للعقل: "هو الذي يتصور على أنه قوة أو بصيرة، يملكها الإنسان، تمكن نفسه من تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ، والمصلحة من المضرة في الأحكام والأفعال"[2]

لكن في الإسلام التراثي تم تعطيل العقل وكبح جماحه، وأزمة العقل عند العرب قديمة بدأت مع المعتزلة يقول محمد شحرور: "يتبين لنا أن أزمة العقل عند العرب (...) بدأت بشكل جلي بعد حسم المعركة بين المعتزلة والفقهاء لصالح الفقهاء، وضاع بعد هذه الهزيمة ضياعا كاملا"[3] لذلك ترى الكاتبة عدناني رزيقة أن أكثر المفكرين دفاعا عن العقل في الفكر الإسلامي الحديث قد عجزوا عن التخلص من النظرة السلبية لهذا العقل التي ورثوها عن الفكر الكلاسيكي.[4]

وبعد تعطيل العقل أصبح الإسلام ليس له علاقة بالفلسفة وبالعلوم العملية التي أسموها فيما بعد –بالعلوم الدنيوية– "أصل الإنسان، التطور، النشوء، الارتقاء، خلق الكون،

---

[1] رزيقة عدناني: تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، يخدم الإسلام أم يضر به، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 02، 2015، ص 94.

[2] ال مرجع نفسه، ص 50.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 726.

[4] انظر: رزيقة عدناني: مرجع سابق، ص 85.

نظرية الطفرة، وقد تم الاعتماد على النقل اعتمادا كاملا بدون نظرة نقدية"[1] فبواسطة العقل يحاول الإنسان فهم الوجود، وتخلف هذا العقل يؤدي بالضرورة إلى إعاقة مستوى التقدم وهذا ما عانت منه الأمة الإسلامية، وقبل أن نبرز أزمة العقل بجلاء لا بد أن نميز بين نوعين من العقل وهما "العقل العلمي" و "العقل الاتصالي" فماذا يعني محمد شحرور بهما؟

العقل العلمي: يحاول الإنسان من خلاله فهم الوجود (الله، الكون، الإنسان) الذي جاء في النبوة، وبواسطته نفهم الآيات الكونية. أي العلوم الدنيوية.[2] وهنا طبعا يوظف الإنسان كل معارفه ومناهجه العلمية في التعامل مع التنزيل الحكيم، أو لنقل يجب توظيف كل العلوم الحديثة التي يمكن الإفادة منها.

العقل الاتصالي: أخلاقي تشريعي جاء في الرسالة لينظم العلاقة الاتصالية بين العبد وربه، وبين الإنسان والإنسان.[3] وبهذا أصبح الإسلام دين عبادات –الصورة الأولى للاتصالية– ومعاملات –الصورة الثانية للاتصالية–

وبعد طرحنا للمفهومين يتضح أن العقل الاتصالي سيطر سيطرة تامة على العقل العملي ويمكن القول أنه حتى ألغى دوره، يقول وقد تم تحويل الدين الإسلامي إلى دين اتصالي فقط، لكن حتى يتطور الإنسان لا بد من أن يكون العقل العلمي فعال لأنه بواسطته يفهم الإنسان الوجود، وتخلف هذا العقل يؤدي إلى الانحطاط والجمود، وهذا ما حصل تماما للعرب والمسلمين، فمازالت حتى يومنا هذا المجتمعات العربية والإسلامية تنظر إلى العقل الاتصالي على أنه العقل الديني هذا الاعتقاد أثر سلبا على واقعنا حتى وصلنا إلى العقدة الكبرى وهي أن كل فشل أساسه العقل العلمي يُعزى إلى فشل العقل الاتصالي، فمثلا تفسير هزيمة معينة في حرب مع الطرف المعادي أو مجاعات تحدث في المجتمع فبدل أن نبحث عن أسباب الهزيمة الفعلية التي يمكن التحكم فيها، والبحث كذلك عن الخلل الاقتصادي أو السياسي المتسبب في المجاعة وهو تفسير يفرضه ويتطلبه العقل العلمي، فبدل هذا، نفسر

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 726.

[2] انظر: المصدر نفسه، ص 726.

[3] انظر: المصدر نفسه، ص 727.

ذلك بالعقل الاتصالي ونقول هزمنا لبعدنا عن الله، أو لأن النساء كاسيات عاريات –مثال– وأصابتنا المجاعة لأننا لا نؤدي الزكاة أو لأننا لا نصل الأرحام.

ويستطرد محمد شحرور في شرح تأثير العقل الاتصالي على العقل العلمي فيقول: "وقد تجلت هذه العقيدة في تفسير أحداث التاريخ فمثلا كل هزيمة مني بها العرب المسلمون بسبب بعدهم عن ربهم وقلة التقوى، علما بأن هزيمتهم تمت على أيدي كفرة غير مسلمين"[1] من خلال قوله هذا يتضح فعلا سيطرة العقل الاتصالي على حساب العقل العلمي الذي يأخذ بدراسة الأسباب الفعلية والبحث عن القوانين التي تحكم الظواهر.

المبحث الثالث: آليات تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور.

بعد أن عرضنا مفهوم محمد شحرور للتجديد ووقفنا كذلك على أهم النقاط التي تقف أمام هذه العملية وجدنا من بينها عدم وجود منهج علمي تدرس من خلاله آيات التنزيل الحكيم، هذا المنهج يجب أن يكون جديدا من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، وقد نوه في كتابه "دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم. المنهج والمصطلحات" إلى ضرورة وجود منهج معرفي معاصر قائم على علوم العصر كاللسانيات الحديثة والأرضية المعرفية المعاصرة وما تشتمل عليه من علوم يمكن الاستفادة منها ونجده اعتمد منهجا علميا حيث يقول: "فهذه الكتب –يعني كتبه الأولى– تقدم فكرا جديدا مؤسسا على منهج معرفي معاصر وبالتالي فإن فهم ما جاء فيه يحتاج إلى الاطلاع على المنهج الذي اعتمدناه فيها وعلى قائمة المصطلحات التي توصلنا إليها"[2]

المطلب الأول: المنهج اللغوي: تعد اللغة هي الحاملة لوعاء الفكر، وبها يتم إيصال المعنى وفق نسق وسياق متكون من جملة من الكلمات لا بد وأن تكون دالة على معنى نفهمه من خلال اجتماع هذه الكلمات على نحو معين، لأن اللغة هي نظام لربط الكلمات، ومن هنا نبدأ في بسط معالم المنهج اللغوي يبنى عليها:

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 726، 727.

[2] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 15.

أ- **خاصية اللاترادف:** الشائع أن اللغة العربية مليئة بالمفردات حتى أنك تجد العقل الجمعي يقر بأن للكلمة الواحدة عدة مرادفات كلها تدل على معنى واحد، وكمثال على ذلك كلمة "الأسد" ويرى محمد شحرور أن المشكلة هي تحويل الترادف إلى تطابق، وهذه مشكلة لغوية يجب التخلص منها، يقول: "جاء التنزيل الحكيم ليطور اللغة العربية بحيث ألغى الترادف في الألفاظ"[1] ويذكر "جعفر دك الباب"* في تقديمة لكتاب محمد شحرور "الكتاب والقرآن" أن محمد شحرور اعتمد معجم مقاييس اللغة لابن فارس، وهذا أدي به إلى إنكار الترادف متبعا في ذلك عددا من علماء اللغة العربية منهم: أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب، وابن فارس، وأبو علي الفارسي، وبهذا نجده رفض أن تكون كلمتي "الكتاب" و "القرآن" مترادفتان بل متباينتان (...) فهم جديد قدمه لمعنى "ترتيل القرآن"[2] إلغاء الترادف هو إصرار على أن كتاب الله دقيق بحيث أن كل كلمة لها معنى محدد وضعت له، ولا يمكن أن تتصرف لغيره يقول محمد شحرور: "التنزيل الحكيم كتاب دقيق في تراكيبه ومعانيه (...) فلكل حرف فيه وظيفة ولكل كلمة فيه مهمة وقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾ النساء 11، لا تعني أبدا (ولوالديه لكل واحد منهما السدس)"[3] وهذا يعني أن الأب غير الوالد في التنزيل الحكيم، لكن يبدو أن العقلية الشعرية سيطرت على عقول الفقهاء في فهم مفردات التنزيل الحكيم وإخضاعها للترادف كما هو في الشعر، فمثلا لو كانت هناك

---

[1] المصدر نفسه، ص 27.

* هو جعفر بن أيوب دك الباب المولود سنة 1937 بدمشق سوريا، درس الابتدائية والاعدادية بدمشق، تحصل على الماجستير في موسكو روسيا في اللغة الروسية وآدابها، تحصل على الدكتوراه في الفيلولوجيا سنة 1973، تخصص اللسانيات النمطية التاريخية المقارنة، اللغتان العربية والروسية، عنوان رسالته للدكتوراه "مبادئ الدراسة المقارنة لترتيب الكلمات في اللغة العربية الفصحى واللغة الروسية الأدبية المعاصرة" درّس في جامعة دمشق 17إلى إلى 1983، التحق بالجامعة المركزية بالجزائر سنة 1984بمعهد اللغة العربية، ترك بعضا من المؤلفات منها: الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني –مطبعة الجليل– دمشق1980، نحو نظرة جديدة في فقه اللغة، مطبعة الأهالي، دمشق 1989، أسرار اللسان العربي، مطبعة الأهالي، دمشق، 1980، عاد إلى سوريا 1991، توفي سنة 2000. (عمار ساسي، محمد العيد رتيمة: كتاب نظرية الأستاذ الدكتور جعفر دك الباب اللغوية العامة، مخبر اللغة العربية وآدابها، جامعة سعد دحلب البليدة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر، السنة الجامعية 2011/2010، ص 01)

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 24، 25.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 28.

قصيدة لشاعر واقتضت الضرورة أن تكون القافية دالية لقال الشاعر "والد" ولو اقتضت الضرورة أن تكون القافية بائية لقال "أب" وهذا الترادف لا يعيب الشعر. لكن لا يجب أن نتعامل مع التنزيل الحكيم مثلما نتعامل مع الشعر.

لذلك يؤكد أن مستوى اللغة يجب أن يكون دقيقا جدا. لأننا بلغنا تطورا دقيقا وكبيرا، لذلك يرى "أن استعمال دقة العصر في العلوم والتشريع هو من أساسيات القراءة المعاصرة"[1]

كما أكد محمد شحرور أن هذه الخاصية أي الترادف كانت حتى مع الشافعي الذي تأثر هو كذلك بما وضعه النحويون من قواعد يقول محمد شحرور: "لقد بدأ القرن الثاني الهجري صدر العصر العباسي وضع أسس الفقه الإسلامي على يد الشافعي (150-204هـ) في كتابه "الرسالة" وتواكب مع ذلك وضع سبويه لعلم العربية، وأقر بالترادف إلى جانب من سبقه مثل الخليل ومن عاصره مثل الكسائي، ولا ريب أن الشافعي تأثر بمذهب الترادف هذا إلى حدٍّ صرفه عن التشدد في رواية الحديث النبوي باللفظ وتجويزه الرواية بالمعنى"[2]

فالتنزيل الحكيم طور اللغة. وبإلغاء الترادف الذي كان يستخدمه الشعراء في الجاهلية نصل إلى نتيجة وهي يجب علينا ألا نتعامل مع التنزيل الحكيم مثل الشعر، بل يجب إخراجه من دائرة الشعر والخطابة المعروفين آنذاك، وهذا سيؤدي حتما إلى: "تهدم التصور السائد في فهم الإسلام القائم على الترادف (...) وقبول هذه النتيجة يستوجب تقديم تصور جديد في فهم الإسلام"[3]

وتأكيدا على هذا يقول محمد شحرور في كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" "أن التنزيل الحكيم خال من الترادف في الألفاظ وفي التراكيب فاللوح المحفوظ غير الإمام

[1] المصدر نفسه، ص 28.

[2] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 171.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 26.

المبين، والأولاد غير الأبناء، والفؤاد لا يعني القلب، والقلب لا يعني الفؤاد، و﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾النساء 11 لا تعني (للذكر مِثْلاَ حظ الأنثى)"[1]

ب- **اللاعبثية واللاحشو**: في هذا العنصر يجب التأكيد على أن نصوص التنزيل الحكيم خالية من العبثية والحشو، أي لا توجد هناك زيادة بدون معنى، لا حرف زائد ولا ناقص فكل ما يحتويه التنزيل الحكيم من مفردات وحروف لها دلالتها في تراكيبه والتي يجب عدم إهمالها أو إعادة النظر فيها. فمثلا حينما نقول: "إن الولد أكل تفاحة حمراء، فنحن نعني ضمنا أن هناك تفاحا بألوان أخر"[2] نفهم من هذا أنه لو لم يكن هناك تفاحا بألوان أخرى لكان قولنا (حمراء) حشوا زائدا لا فائدة فيه البتة، لأن هناك نوعا واحد، وإذا قال أحد هي للتأكيد، نتساءل: تأكيد ماذا؟

وعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ الأعراف 33 فنحن نفهم ضمنا وبالضرورة أن هناك (**إِثْمًا وَبَغْيًا بِحَقّ**)، ولو لم نقل ذلك لفظا بالنص، وهذا ما يسمى بالمسكوت عنه ويفهم من السياق، يشرح لنا محمد شحرور معنى أن هناك (**إِثْمًا وَبَغْيًا بِحَقّ**) يقول: "وهناك بغي بحق وبغي بغير حق فهناك من يقدم شيئا تطوعا فيسمى ابتغاء كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾ البقرة(**207**) والبغي بحق هو أخذ الأشياء بموافقة أصحابها كأن تشتري شيئا وتدفع ثمنه. أما البغي بغير حق كل شيء يؤخذ من الغير بغير موافقة، وتحت هذا البند تندرج كل أنواع السرقة والاحتيال والابتزاز وهو من المحرمات: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾ **الأعراف**(**33**)"[3] وهذا راجع إلى الاعتقاد بالدقة التي يحتويها التنزيل الحكيم بالنظر إلى مصدره، والحشو والزيادة غير جائزتين فيه لأنها تقودان إلى العبثية.

وحول خلو النص القرآني من العبث نورد نصا لمحمد شحرور فحواه ما يلي: "إذا قرأنا قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ البقرة

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 190.

[2] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 26.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق ، ص 78.

196 وسلمنا بما ورد في التفاسير بشأنها وجدنا أن الله في الآية يعلم الناس أن (3+7=10) (...) وهذا غير معقول في ضل خلو التنزيل الحكيم من العبث، وعلى أساس هذا التفسير التراثي للآية إذا حذفنا كلمة ﴿كَامِلَةٌ﴾ لن يتأثر المعنى الذي ذهب إليه المفسرون، وهو أن الله يعلم الناس الجمع الحساب. وهذا غير صحيح في ضل خلو التنزيل الحكيم من الحشو"[1] وبعد رجوعنا إلى تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. نجده يقدم عدة تفسيرات لهذه الآية من بينها قوله: "في بيان فائدة هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب، ولم يكونوا أهل حساب، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب، وهذا كما روى أنه قال في الشهر: هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا، وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة منبها بالإشارة الأولى على ثلاثين، وبالثانية على تسعة وعشرين"[2] بل وقد ذهب المفسرون إلى أغرب من ذلك في تفسير هذه الآية فقال محمد الرازي فخر الدين في موضع آخر وجها من وجوه تفسيرها فقال: "أن هذا الكلام يزيل الإبهام المتولد من تصحيف الخط، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتين في الخط، فإذا قال بعده فتلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه"[3]

لذلك فهذا الفهم التراثي لمثل هذه الآيات من شأنه أن يجعل نصوص التنزيل الحكيم تحوي على حشو زائد، وهذا غير جائز في حق الله، لذلك هنا فالنص مقدس ولا يدخل ضمن التراث كما أسلفنا، لكن هذا الفهم هو يدخل في التراث ووجب إعادة النظر فيه حتى يستقيم فهمنا للآيات. في ضوء العصر وعلومه، لذلك حسب محمد شحرور كلمة ﴿كَامِلَةٌ﴾ هنا لها دلالة خاصة وليست موجودة عبثا أو حشوا، لأن الناس تعلم أن (3+7=10) وهي من المعارف المألوفة عند الناس وليس فيها أي إعجاز ولم يكونوا بحاجة إلى وحي لمعرفتها.

لذلك وفي ضوء التفسير الحديث المستند إلى العلم، وكمثال على ذلك اكتشاف أنظمة العد، ومن بين هذه الأنظمة النظام العشري الذي صرح به في الآية. وعن هذه القراءة والفهم

---

[1] المصدر نفسه، ص 32.

[2] محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ط 01. 1981، ج05، ص 169.

[3] المرجع نفسه، ص 169.

المترتب عنها يقول محمد شحرور: "وهي القراءة التي ننتبه إلى وجود أكثر من نظام واحد للعد عند الناس (...) النظام السباعي، والاثنا عشري، فالعشرة في النظام الاثني عشري مثلا ناقصة نعبر عنها بالشكل التالي (12/10) أما العشرة في النظام العشري فهي كاملة، وقوله تعالى ﴿كَامِلَةٌ﴾ في الآية إشارة إلى نظام العد الذي جاءت آية الحج على أساسه"[1]

ولهذا سُمي مسيلمة كذابا حين قال للناس: (إن الفيل له خرطوم وذنب قصير) هذا القول صادق من حيث مطابقته للواقع لكنه لا يحمل من الأهمية ما يضيف جديدا لمعارف الإنسان وبالتالي فهو لا يحتاج لمعرفته إلى وحي[2] كذلك لو كان غرض الله تعليم الناس أن (3+7=10) هو الحساب فهذا لا يحتاج إلى وحي كذلك لأنها لا تضيف شيئا لمعارف الإنسان.

فمحمد شحرور اتضح أنه يؤسس لبراديغم جديد من شأنه مسايرة العصر الحالي بكل علومه في فهم التنزيل الحكيم، وفيه العديد من العناصر التي أعاد النظر فيها كالترادف والخلو من العبثية والحشو، وهذا لا يتم إلا من خلال دراسة البنية لتشكّل الوعي الجمعي زمن بُعيْد التنزيل، ومن ثم إعادة تصحيح المفاهيم وهذا من شأنه تجاوز الفهم السطحي والتراثي لنصوص التنزيل الحكيم، وهذا طبعا لا يتم إلا من خلال نقد بناء.

ولو نأتي بقوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ النساء (23)فعبارة ﴿الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ تكون حشوا إذا ما كان هناك نوع ثان من الأبناء، فإذا كان الأبناء لا يكونون إلا من الصلب لماذا أتت هنا: ﴿الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾؟ هذه الآية تجعلنا نعيد قراءة التبني من جديد.

ج- لا زيادات نحوية: من دعائم المنهج اللغوي هو أنه لا توجد زيادات نحوية اطلاقا، فكل ما ورد في نصوص التنزيل الحكيم له دلالة يجب البحث عنها يقو في ذلك

[1] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 32.

[2] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 181.

محمد شحرور: "التنزيل الحكيم خال من اللغو الحشو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائدا في النحو. ليس زائدا في الدالة"[1]

وأدى التقعيد في كتب اللغة وأصول النحو والصرف فيها بانتصار القالب النحوي القواعدي على الدلالة والمعنى في النظم. وعندما وقف الفقهاء المفسرون على المستوى النحوي القواعدي في فهم نصوص التنزيل الحكيم فقد التزموا عمليا بما تقوله قواعد اللغة وعلماؤها فنتج عن ذلك وجود ألفاظ زائدة في التنزيل الحكيم، وأقروا تطبيقيا بوجود حشو في الذكر[2] فمثلا إعراب "إذ" بقوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا** ﴾ **آل عمران** (**35**) ورد في تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب لإمام محمد الرازي فخر الدين في إعراب ﴿ إِذْ ﴾ الواردة في سورة آل عمران آية 35 ما نصه: "في موضع (إذ) من الإعراب أقوال (الأول) قال أبو عبيدة: إنها زائدة لغوا والمعنى: **قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ**، ولا موضع لها من الإعراب، قال الزجّاج: لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئا لأنه لا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى، ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة"[3] وهنا يتساءل محمد شحرور: أية ضرورة هذه التي تجيز حذف الحروف من كتاب الله تعالى؟[4] تعقيبا على قول الزجاج (من غير ضرورة).

وكذلك نجد من قواعد اللغة التي تعتبر بعض الحروف زائدة وأخذ الفقهاء المفسرون هذه القواعد وطبقوها كما أسلفنا ومن بينها نجد "ما" الزائدة.

قال علماء اللغة مثلا:

إنـــي أفيـدك فائـــدة مـــــا بـــعد إذا زائـــدة[5]

ويقول العكبري* إن الفعل بعد "إذا" حتمي لا شك في وقوعه، أما بعد "إن" فاحتمالي مشكوك بوقوعه.[1]

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق ، ص 190.

[2] انظر: المصدر نفسه ص ص 173، 174.

[3] محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي ج08، مرجع سابق ص 26.

[4] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 218.

[5] المصدر نفسه، ص 174.

لنرى هذه القواعد وما تأثيرها على التفسير التراثي حينما طبقوها وكيف قلبت المفاهيم؟ وبعدها كيف ردها محمد شحرور؟ وما هـ الفهم الجديد الذي تضيفه "ما" التي اعتبرها علماء اللغة زائدة بعد "إذا" في حين أقر محمد شحرور أنها ليست زائدة، وإنما لها وظيفة، باعتبار ما قررناه سالفا أن التنزيل الحكيم خال من الحشو وكذلك لا توجد فيه زيادات نحوية.

فلو طبقنا القاعدة "ما" بعد "إذا" زائدة، ونأتي بالآية ﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ البقرة(282) يساوي (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا دُعُوا) يرى محمد شحرور أن هذه مساواة باطلة وهي تحريف لكتاب الله وقول بإمكان تبديله، وهو وهم بوجود زوائد في كتاب الله[2] وهذا فهم تراثي يجب تجاوزه لأنه أخضع النص للقاعدة وأقر بزيادة. وهذا مستحيل في حق الله تعالى واتهام له بالحشو والعبثية.

لكن محمد شحرور يرى أن "ما" هنا ليست زائدة وإنما لها وظيفة، فيقول: "فعل "ما" هنا هو نفي الرخصة والعذر، فدعوة الشهداء حتم على الشهداء تلبيتها ولا رخصة لهم في الرفض"[3] وبهذا الفهم نجد أن "ما" ليسا زائدة وإنما أضافت معنى جديدا للآية، لم يكن معروفا من قبل. ويمضي محمد شحرور في مقارنة الآية بآيتين لا توجد فيهما "ما" بعد "إذا" وافتراض أن لو فيهما "ما" بعد "إذا"، يقول: "أرأيت لو قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا "ما" قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾" المائدة(6) ولو قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا "ما" نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة(9)، لألغى بذلك كل رخصة وكل عذر فيهما لكنه قال: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾ وقال: ﴿إِذَا نُودِيَ﴾[4]

---

* هو محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين أبو البقاء بن أبي عبد الله بن أبي البقاء، والعكبري نسبة إلى بُليدة على دجلة فوق بغداد، مولده ووفاته 538-616هـ/1143-1219م، حنبلي المذهب، ينسب إلى بعض العلوم التي يجيدها، فيقال: النحوي، اللغوي، الفرضي، الحاسب، المفسر، الفقيه. (أبي البقاء العكبري: التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1986، ص ص 11-13.)

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 175.

[2] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 174.

[3] المصدر نفسه، ص 120.

[4] المصدر نفسه، ص 180.

بهذا الفهم وبهذه المقاربة فلو وردت "ما" بعد "إذا" في الوضوء للصلاة والنداء لصلاة الجمعة لأصبحا واجبين لا عذر فيهما، فلا يمكن عدم استخدام الماء كالتيمم مثلا، ولا عذر للتأخر عن صلاة الجمعة كالمرض أو السفر. لكن الآيتين الأخيريتين جاءتا بدون "ما" بعد "إذا" ومن هنا يتأكد مرة أخرى أنه لا وجود لزوائد نحوية في التنزيل الحكيم.

المطلب الثاني: قواعد التأويل:

معنى التأويل: في الأصل الترجيع، **وفي الشرع:** صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله. إذا كان المحتمل الذي يره موافقا بالكتاب والسنة. مثل قولع تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ يونس(31) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا. وإن أراد اخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا.[1]

معنى التأويل عند ابن رشد: "هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز" وذلك مثل أن يسمى الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه[2]

معنى التأويل عند محمد شحرور: يقول: "لأن الذي يؤول القرآن ويستنتج منه النظريات والقوانين العلمية والتاريخية ويطبقها، لأنها أساس التقدم العلمي والتكنولوجي"[3] من هذ القول نستنتج أن شحرور يرى أن التأويل هو التفسير الموضوعي للقرآن وفق ما تسمح به الأرضية، وينكشف لنا من خلال البحث يقول: "أما معرفة التأويل المتدرج المرحلي فهو من قبل الراسخين في العلم(...) كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون، وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين"[4] لأن هؤلاء العلماء هم الأقدر على تأويل آيات القرآن كل حسب اختصاصه موظفين في ذلك كل ما أوتوا من وسائل ومناهج جديدة للمعرفة "فالراسخون في العلم مجتمعين يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية (...) ويتقدم التأويل

---

[1] الجرجاني: معجم التعريفات، باب التاء، مادة التاء مع الألف، مرجع سابق، 46.

[2] أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، (دت) ص 09.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 192.

[4] المصدر نفسه، ص 192.

والعلم في كل عصر حتى قيام الساعة"[1] وهذا إيمانا بثبوت نصوص التنزيل الحكيم المقدسة وحركة المحتوى، لأن مؤلفها وقائلها هو الله المطلق العلم والمعرفة والكمال، وفهما من طرف الإنسان الذي يتميز بالنسبية، وكذلك سيرورة تنتهي إلى صيرورة. أما التأويل الكامل فلا يعلمه إلا الله مطلق المعرفة، ولو ادعى شخص معرفة ذلك لصار شريكا لله في مطلق معرفته.[2]

ونجد معنى التأويل عند محمد شحرور مشابه لما قال به "ليبنتز" نقلا عن معجم جميل صليبا: التأويل مرادف للاستقراء، وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله. وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا، والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء[3] يقول محمد شحرور: "فالتأويل هو ما تنتهي إليه الآية أي ما تؤول إليه من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة، فلدينا الآيات التي جاءت بصيغة نظرية وعندما نؤولها نستنتج منهت قانونا ينطبق مع العقل والحقيقة"[4] فانطباقه مع العقل بمعنى لا يوجد فيه تناقض فتقبله العقول، كما لا يناقض الحقائق المتوصل إليها، ونجد محمد شحرور قد وضع للتأويل قواعد حتى يكون مضبوطا ودقيقا.

أ- القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي:

حتى تكون قراءتنا سليمة يجب التقيد باللسان العربي، ويكون هذا القيد وفق أسس منها:

-لا يوجد ترادف، لكن العكس اللفظة الواحدة قد يكون لها أكثر من معنى.[5]

فالألفاظ خدم للمعاني: فذهب اللغويون إلى أن المزية للألفاظ. لكونها أوعية للمعاني وهي التي تصبغ عليها الجدة. لكن الجرجاني بصفته من أصحاب المعاني فقد اعترض على

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق 192.

[2] انظر: المصدر نفسه، ص ص 193، 194.

[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جزء 01، مرجع سابق، ص 243.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق 194.

[5] انظر: محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 26 (انظر كذلك: الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق، أبو فهد محمود محمد شاكر، دط، دت، باب اللفظ والنظم ، ص 258.)

اللغويين، فالفصاحة إنما تكون للمعنى.[1] فاللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها وليس فيها شيء من الفصاحة[2] لذلك يرى محمد شحرور أن الأساس هو المعاني فإذا حصنوها تساهلوا في العبارة عنها، من هنا يجب تقديم المعاني على الألفاظ فقد نستخدم لفظا فيؤدي معنًى في عبارة ما، وعند تغيير موضعه إلى عبارة أخرى قد يعطينا معنى آخر، وبهذا فقط يمكن للألفاظ أن تكون خدما للمعاني.

-كما يجب أن نفهم أن أي نص على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية. لأن التنزيل الحكيم يحمل الخاصيتين التاليتين:

_الوحي لا يناقض العقل.

_الوحي لا يناقض الواقع.[3]وبهذا نكون تقيدنا بأصالة اللسان العربي، وبه نفهم آيات التنزيل الحكيم في ثوب جديدا ويمكن حينها تأويله تأويلا يتلاءم مع أرضيتنا المعرفية، فاللغة حاملة للفكر.

ب- القاعدة الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.

حيث إن هذا الفرق يعتبر من أسس نظرية المعرفة الإنسانية، أي العلاقة بين الوجود الموضوعي (التنزيل) والوعي الإنساني لهذا الوجود (الإنزال).[4] فعن القرآن قال تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا﴾ وقال ﴿نَزَّلْنَا﴾. فما هو الفرق بينهما؟ أم هل الإنزال هو التنزيل؟

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾القدر(1) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾يوسف(2) أما عن التنزيل فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا ﴾ الانسان(23) وقال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فصلت(2) من خلال رؤيتنا لهذه الآيات من التنزيل الحكيم نرى أنه مره يقول "نزلنا" ومرة يقول "أنزلنا" هذا الفرق انتبه له محمد شحرور وبحث فيه ليتوصل إلى أن هناك

---

[1] حسين الجمعة: الجرجاني في نظرية النظم، مجلة الفيصل، عدد 303، ديسمبر 2001. مركز الملك فيصل للبحوث، المملكة العربية السعودية، ص 26.

[2] انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص ص 249.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 35.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 196.

فرقا شاسعا بين التنزيل والإنزال لينتهي بتعريف لهما، وهذا التعريف الذي يوضح الفق بينهما من شأنه أن يفتح عيونا أخرى على قراءة آيات التنزيل الحكيم ومراعات هذه القاعدة.

الإنزال: هو نقل الوحي من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك، وقد تم الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن. ما عدا القصص المحمدي لخصوصيته في الإنزال، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ البقرة (185)[1]

التنزيل: فهو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني.[2] ويأتي شرح هذا في دليل القراءة المعاصرة "هو نقلة موضوعية للوحي خارج الوعي الإنساني جرى فيها ما تم إنزاله على مدى ثلاثة وعشرين علما"[3]

يعطينا شحرور مثالين على عمليتي الإنزال والتنزيل لتقريب المفهوم:

المثال الأول: في مكان ما هناك مباراة، وهناك شخص يريد مشاهدتها، فحتى يشاهدها لا بد من عمليات (وجود فعلي للمباراة، تصويرها، وبثها، وجود جهاز لاستقبال البث) فعملية نقل المباراة عن طريق الأمواج من بلد إلى آخر هي عملية التنزيل لأنها تمت خارج وعي المشاهد، أما دخول الأمواج للتلفاز ليحولها إلى صورة وصوت وإلى حالة قابلة للإدراك من قبل المشاهد هو الإنزال.[4]

المثال الثاني: عملية نقل واقع رقعة جغرافية إلى انسان بعيد عن طريق مخطط يتم عبر: نقل الرقعة الجغرافية إلى مخطط طوبوغرافي، وبعدها عملية إيصال المخطط للشخص.

في هاتين العمليتين تم في الأولى النقل المادي إلى المخطط بطريقة يمكن إدراكه، وهذه عملية الإنزال. وعملية إيصال المخطط للشخص هو التنزيل، هذا هو الفرق بين الإنزال والتنزيل وله حالتان في هذين المثالين: الحالة الأولى أن يتم التنزيل قبل الإنزال (المباراة) أما

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 125.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 149.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 84.

[4] انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 150.

في الحالة الثانية يتم الإنزال قبل التنزيل (المخطط)، لكن هناك نقطة مهمة يجب الإشارة إليها وهي "أن يكون هناك وجود مسبق للشيء قبل عمليتي الإنزال والتنزيل"[1]

نفهم من قول محمد شحرور هذا الذي تتضمنه عمليتي الإنزال والتنزيل وجود القرآن من قبل حتى بعدها يمكن أن ينطبق عليه الإنزال والتنزيل، وهنا نورد نص محمد شحرور كاملا حتى يتسنى لنا فهم عملتي الإنزال والتنزيل، يقول:

"إذا كان القرآن موجود فعلا قبل الإنزال والتنزيل فما هو هذا الوجود (...) إن النواميس العامة التي تحكم الوجود خُزنت بشكل ما في لوح محفوظ، ففي كتاب مكنون يوجد البرنامج العام للكون (...) وفي إمام مبين توجد قوانين الطبيعة، فالقرآن في لوح محفوظ وفي إمام مبين هو من علم الله، وعلم الله هو أعلى أنواع التجريد، وأعلى أنواع التجريد هو الرياضيات، لذا قال تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ الجن(28) وهذا القرآن مودود في لوح محفوظ وإمام مبين بصيغة غير قابلة للإدراك (...) فعندما أراد الله أن يعطي القرآن للناس فالمرحلة الأولى تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني النسبي حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ الزخرف(3) أي كان له وجود مسبق عبر عنه في اللسان العربي في فعل "جعل"[2]

أي له وجود مسبق قبل أن يكون عربيا فجعله عربيا (أي غير صيرورته) وهذا معنى الجعل، فالإنزال هو نقل غير المدرك إلى المدرك، إي كان القرآن غير مدرك (غير مشهر) فأصبح مدركا.[3]

فهناك نقلة مادية ونقلة إدراكية من غير مدرك إلى مدرك، فالله أراد أن يعطي هداية للناس وهذه الهداية جاءت من خارج الذات الإنسانية عن طريق وسيلة ما –هي جبريل– وجبريل له وجود موضوعي خارج الوعي الإنساني نقل معلومات وكان بمثابة الرسول بدليل قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ فاطر (1) فنقل الرسالة من اللوح المحفوظ إلى الرسول(ﷺ) هذا النقل هو التنزيل وهو نقل موضوعي، فتعرب القرآن

---

[1] المصدر نفسه، ص 151.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 152، 152.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 83.

خارج الذات المحمدية (ﷺ) وانتقل إلى الذات المحمدية (ﷺ) من خارج الذات المحمدية (ﷺ) فعندما انتقل إلى الذات المحمدية (ﷺ) فهو تنزيل، لكن عندما تم نقله من صيغة غير قابلة للإدراك الإنساني إلى صيغة قابلة للإدراك هذا هو الإنزال.

فبعدما أصبح قابلا للإدراك وصل إلى النبي محمد (ﷺ) عن طريق الوحي (التنزيل) والتي نقلها إلى الناس بعدما أنزل في ليلة القدر وأشهر، يقول محمد شحرور: "التنزيل نقلة مادية حصلت عن طرق جبريل إلى النبي محمد (ﷺ) وهو الذي تم على مدى ثلاثة وعشرين سنة"[1]

ج- القاعدة الثالثة: الترتيل.

الترتيل ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴾المزمل(4)[2] والترتيل قاعدة كذلك مهمة جدا في فهم آيات التنزيل الحكيم وتأويلها تأويلا صحيحا يجعل الآيات تنسجم لتكون موضوعا واحدا متكاملا. يقول محمد شحرور في شرحة لمعنى الترتيل الذي يرى أنه أخذه من معاجم اللغة العربية ما يلي: "الترتيل هو جمع الآيات ذات الموضوع الواحد في رتل، مثل ترتيل الآيات التي تتعلق بموضوع آدم، أو خلق الكون لقوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴾المزمل(4) وتأتي عملية تأويل مواضيع القرآن بعد ترتيلها"[3]

كما نجد نفس المعنى الذي ذهب إليه محمد شحرور في المعجم الوسيط في معنى:

"رتل" الرتل: جماعة من الخير أو السيارات يتبع بعضها أثر بعض،

رتل الشيء أي نسقه ونظمه، و – الكلام: أحسن تأليفه.[4]

ونجد في لسان العرب: كلامُ رتلٌ و رتِل أي مرتل حسن على تؤدة، ورتل الكلام: أحسن تأليفه وأبانه، ويقال رتل القراءة وترتل فيها. وقوله عزل وجل: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾الفرقان(32) أي أنزلناه على الترتيل.[5] وهذا المعنى اللغوي تقيد به محمد شحرور في

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 153.

[2] المصدر نفسه، 196.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 56.

[4] إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص 327.

[5] ابن منظور: لسان العرب، ج11، مرجع سابق، ص 265.

التدليل على معنى الكلمة ومن ثمة عمل على ترتيل آيات التنزيل الحكيم على شكل مواضيع ليسهل فهمها.

إننا حين نتأمل المصحف نجد فيه مواضيع مختلفة كالقصص القرآني مثلا، أو حول موضوع الروح أو موضوع المرأة تطرق إليه الله عز وجل في كتابه في العديد من مواضع التنزيل الحكيم، فالموضوع الواحد نجده مفرق بين سور التنزيل الحكيم، وفق هذا المفهوم يقول محمد شحرور: "بما أن مواضيع القرآن متفرقة في سور فمثلا موضوع آدم موجود في سورة البقرة والأعراف وطه وسور أخرى (...) وكذلك قصة موسى. فكيف نفهم هذا الموضوع إذا لم يتم ترتيله"[1]

لذلك اعتبر محمد شحرور هذه القاعدة من قواعد البحث العلمي الحديث، فكل موضوع نريد دراسته لا بد أن نخضعه لهذه القاعدة وهي جمع البيانات حوله وترتيلها لنخرج بنتيجة حول موضوع بحثنا.

د- **القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية.**

عدم الوقوع في التعضية لقوله تعالى: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ✷ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (الحجر **90،91**) فالتعضية من شأنها تحريف المعنى لأنها قسمة ما لا ينقسم، فقد حذر منها محمد شحرور في أن نتعامل مع التنزيل الحكيم بمقتضاها وعرفها بقوله: "التعضية هي قسمة ما لا ينقسم، فإذا ورث ذكران من أبيهما سيف وحصان وسيارة، فالتعضية هي قطع السيف إلى قطعتين وكذلك الحصان والسيارة، وفي هذه الحالة يفقد السيف والحصان والسيارة أيه قيمة لهما" [2]

ونجد الزمخشري في تفسير الكشاف يقول: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ حيث قالوا بعنادهم وعدوانهم بعضه حق موافق للتوراة والإنجيل وبعضه باطل مخالف لهما فاقتسموه إلى حق وباطل، وعضّوْهُ وكانوا يستهزؤون به فيقول بعضهم سورة البقرة لي ويقول الآخر سورة

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 198.

[2] المصدر نفسه، 198.

آل عمران لي، ويجوز أن يراد بالقرآن ما يقرأونه من كتبهم وقد اقتسموه بتحريفهم وبأن اليهود أقرت ببعض التوراة وكذبت ببعض والنصارى كذلك.[1]

من خلال هذه المفاهيم المقدمة للتعضية نجد أنفسنا إذا أجرينا تعضية لآيات التنزيل الحكيم سيتغير المعنى والمفهوم ويتغير اطلاق الأحكام، فآية المكاتبة في سورة البقرة صفحين فهي آية واحدة، وآية الكرسي كذلك، فهنا عندما نأخذ الآية يجب أن نأخذها كاملة دون تعضية، فالله هو الذي حدد من أين تبدأ الآية وأين تنتهي، فيجب عدم تعضية آيات التنزيل الحكيم فنأخذ قسما منها ونترك الباقي، وهذا يؤدي بنا إلى الخروج عن القصد ومن هنا نقع في المشكلة لآن التعضية تحرف المفهوم عن المراد به، فمثلا لو قلنا ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ** ﴾**البقرة**(**191**) فلو تمت تعضيتها تحرف الموضوع عن كون الجهاد صدا للعدوان، لأننا لم نرى ما قبلها وهذا هو المشكل الذي توقعنا فيه التعضية.

أو قد نأخذ آية أو آيتين من وسط سياق قرآني يعالج موضوعا معينا حينها يفقد النظم القرآني معناه لأن ما أخذناه مرتبط بما قبله وما بعده، لكن التعضية صرفتنا عن المعنى الذي سيستفاد من السياق الكلي.

يقول محمد شحرور: "والتعضية في القرآن تعني أن الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فكرة من موضوع متكامل، وبعد الترتيل مثل آيات آدم، (...) فإن جمع كل مواضيعها مع بعضها يخرج الموضوع الكي كاملا"[2]

هـ-القاعدة الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم.

وهي الفواصل الموجودة بين آيات الكتاب، (...) وهي من مفاتيح فهم الكتاب كله، خصوصا بالنسبة للقرآن في عملية تأويله، لأن مواقع النجوم في الكتاب تجعل كل آية من

[1] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي: تفسير الكشاف، تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت لبنان، ط 03، 2009، ص 565.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 198.

آيات الكتاب تحمل فكرة متكاملة قال تعالى: ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77)﴾ الواقعة.[1] فالآيات منجمة ويجب مراعاة هذا التنجيم.

ونجد معنى نجم في معاجم اللغة يعني: نجم المال: أداه أقساطا، ونجم الشيء: قسطه أقساطا، يقال نجم عليه الدين.[2]

وفي حديث سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة. تنجيم الدين هو أن يقدر عطاءه في أوقات معلومة متتابعة، ومنه تنجيم المكاتب، ونجوم الكتابة (...) ويقال جعلت مالي على فلان نجوما منجمة يؤدي كل نجم في شهر كذا، وقد نجمها عليه تنجيما.[3] لذلك نفهم أن القرآن منجم، وكذلك سوره منجمة واحترام هذا التنجيم أساسي لأن كل آية منجمة تحمل موضوع مستقل.

وقوله عز وجل: ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴾ الواقعة(75) عني نجوم القرآن لأن القرآن أنزل إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل على النبي (ﷺ) آية آية، وكان بين أول ما نزال منه وآخره عشرون سنة.[4] وهذا معلوم في كتب التفاسير.

إن من أهم مفاتيح فهم التنزيل الحكيم هو احترام مواقع النجوم التي عرفناها في الأول عند شحرور، ثم وقفنا على معناها في معاجم اللغة والتي تفيد المعنى التي قصده محمد شحرور يقول: "إن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله، (...) هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله"[5]

والنجو هي التقطيع أي بدالة ونهاية الآية، لذلك نقول نزال القرآن منجما، فلو كام هناك خطأن بمواقع النجوم فلا يمكن فهمه على الوجه الصحيح، أو قد يتحول الخبر من صادق إلى كاذب، وبعد قسم الله في الآية: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ

---

[1] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق, ص54.

[2] إبراهيم أنيس وآخرون: المرجع السابق، ص 904.

[3] ابن منظور: لسان العرب، جزء 12، مرجع سابق، 570.

[4] المرجع نفسه، 570.

[5] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 199.

عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77)﴾ قال تعالى بعدها ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ(77)﴾ لذلك نفهم من الآية أن النجوم التي قصدها هي النجوم في القرآن ولا علاقة لها بنجوم السماء كما كان يُعتقد.

وحول أهمية موضوع التنجيم في التنزيل الحكيم نعطي المثال التالي: "وفي حالة المن والسلوى قال عند التنزيل في سورة طه: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ (طه 80) ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ... ﴾(طه 81) **أما عند الإنزال فقال في نفس موضوع المن والسلوى كما جاء في سورتي الأعراف والبقرة** ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾(الأعراف 160) **لاحظ هنا عندما قال:** ﴿نَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ **كيف انتهت الآية "بتنجيم" وجاءت الآية بعدها** ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ . ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ **جاءت** ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ **غير منجمة متصلة دون انقطاع"**[1]

فنلاحظ في هذين المثالين –الآيتين– في الأولى تنجيم لأنه حدث تنزيل للمن والسلوى، وبعد ذلك ﴿كُلُوا﴾ أما في حالة الإنزال فكانت الآية متصلة لا تنجيم فيها.

وللتوضيح أكثر نسوق المثال التالي قال تعالى في التنزيل الحكيم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13)﴾ المؤمنون. نرى أن هاتين الآيتين منفصلتين وبعدهما جاءت الآية التالية قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (المؤمنون14) نلاحظ في هذا النظم للتنزيل الحكيم وعند التدقيق في مواقع النجوم نجد أنها وضعت بعناية إلهية تسمح بفهمها وفق القاعدة سالفة الذكر، فالآيتين (12) و (13) بينهما نجمة لأن كل آية تحمل موضوعا متكاملا، لكن في الآية (14) نجد أن الآية تحمل موضوعا متكاملا لا انقطاع فيه من النطفة حتى خلقا آخر، وهو موضوع تطور الجنين، وهذا التطور لا توقف فيه، فمنذ التقاء البويضة بالحيوان المنوي والتطور سائر وهو موضوع متكامل متسلسل لذلك خلت الآية من التنجيم. ويمكن أن نواصل قراءة الآيات التي تلي بنفس الطريقة فندرك المعنى جيدا وأن النجوم لها مواقع محددة وظيفة هامة جدا في فهم التنزيل الحكيم.

[1] محمد شحرور الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 199. (انظر كذلك: المصدر نفسه: ص ص 200–202.)

و-القاعدة السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات.

تقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات والتشريعات، فمن هذه القاعدة تم فهم الإنزال والتنزيل حيث تم مقارنة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل.[1]

فلو نأتي إلى قوله تعالى في سورة البقرة ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(البقرة223) ونأخذ الآية التي قبلها ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة222) في هذه الآية الأخيرة بين الله تعالى اعتزال العلاقة الجنسية زمانا وهو زمن الحيض بقوله ﴿ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ وشرح لنا العلاقة الجنسية مكانا بقوله ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ أما عندما نرى الآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة 223) فلا علاقة لها بالعلاقة الجنسية وذلك عندما نقاطعها بالآية التي قبلها وهي أننا أُمرنا بالاعتزال لفترة الحيض، وهنا جاءت كلمة "النساء" تعني جمع امرأة، لكن الآية (223) كلمة ﴿نِسَاؤُكُمْ﴾ لا تعني إطلاقا جمع امرأة لأنه قال ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ ونجد الآية التي قبلها حددت الزمان والمكان، لذلك يجب البحث عن معنى آخر لا يتعارض مع الفهم السابق الذي حدد الزمان والمكان للعلاقة، لكن إذا فهنا الآية الثانية وفق مقتضيات التراث وهي أنها تعني جمع امرأة نجد أنها لم تحدد لا زمان ولا مكان لكن متى شئنا، وقد رأينا أن الآية (222) استثنت فترة الحيض، وهذا تناقض بين وتعارض بين ﴿ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾(البقرة 222) و ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة 223). لذلك فـ ﴿نِسَاؤُكُمْ﴾ في الآية الثانية لا تعني ما تعني ﴿النِّسَاءَ﴾ في الآية الأولى.[2]

لكن الفهم التراثي للآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة 223) وبالتحديد كلمة ﴿نِسَاؤُكُمْ﴾ تعني جمع امرأة ونجد ذلك في تفسير الفخر الرازي يقول:

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 203.

[2] انظر: المصدر نفسه، ص ص 641-646.

"(حرث لكم) أي مزرع ومنبت للولد، وهذا على سبيل التشبيه، ففرج المرأة كالأرض، والنطفة كالبذرة، والولد كالنبات الخارج، والحرث مصدر، ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد"[1] وهذا فهم مشوه حسب محمد شحرور.

فعندما نأتي على لفظة "النساء" و "البنين" خاصة في القرآن يجب أن ننظر إلى سياق الآية ونفهم المعنى فهما يقتضيه العقل والموضوع والمطابقة مع الحقيقة.[2]

عندما نرى قوله تعالى في ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ **(آل عمران 14)** نجد أن الله ذكر أن الشهوة الأولى من الشهوات هي "النساء" فهل المقصود هنا أزواج الرجال؟ فإذا كان الأمر كذلك لماذا قال ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ والناس هم الذكور والإناث معا. ولم يقل **(زُيّن للرجال)** وقال عنها متاع، وهذا يعني أنها كالطعام والشراب (...) وقد وردت مع الخيل والبغال والحمير.[3] نرى من خلال هذا الفهم وهذه التساؤلات أن هناك لبس في فهم كلمة "نساء" خاصة إذا كانت تعني جمع امرأة فهنا تقع المشكلة وتخرج المرأة من دائرة الناس لأن الله قال في الآية: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ لكن عندما قال ﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ لا بد وأنه يقصد أغراض لذلك لا يعقل أن نجعل نساء تعني امرأة، لذلك يجب البحث عن معنى كلمة نساء ماذا تعني في السياق حتى يمكن مقاطعتها مع باقي الآيات دون تعارض.

نجد معنى نساء في لسان العرب: نسأ: نُسِئَت المرأة تنسأُ نسأ: تأخر حيضها عن وقته، ونسأ الشيء وأنسأه: أخره، والاسم النساء. وقوله ينسأ أي يؤخر.

وأنسأه الدين والبيع: أخره به.[4]

من خلال السياق ومن خلال ما ورد في معاجم اللغة كلسان العرب يقول محمد شحرور: "ومن هنا جاءت كلمة النساء على أنها المتأخرات، ويمكن اطلاق هذا المصطلح على كل شيء جاء متأخرا، وهنا تظهر معنى "النساء" في آية الشهوات وهي المتأخرات من

---

[1] محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، جزء 06، مرجع سابق ، ص 75.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 642.

[3] المصدر نفسه، ص 641.

[4] ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، جزء 01، باب الألف، مادة "نسأ" ص 166.

المتاع وهي الأشياء الجديدة"[1] فبهذا الفهم يستقيم السياق وكذلك لا يحدث تعارض بين آيات التنزيل الحكيم، وكذلك الآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة 223) لذلك قال أن "هذه الأشياء المستجدة هي حرث[2] للناس أي من الأشياء المادية التي يحب الناس أن يجمعوها ويكسبوها، وقد أباح الله لنا استعمالها متى نشاء كيف نشاء"[3]

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 643.

[2] معنى حرث: سمي الرجل "حارث" لأنه يجمع المال ويكسبه، ومن هذا المعنى للجمع والكسب جاء مفهوم المنافع والحوافز المادية للإنسان في الدنيا والأخرة، لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ ..﴾ (الشورى20) وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (الواقعة63)، فالحرث هنا ما يجنيه الإنسان من محصول العمل في الزراعة، ولكي يبين أن الأرض غير الحرث قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾(البقرة71) هنا فرق بين الأرض والحرث وربط فعل السقاية مع الحرث، أي أن الحرث هو نتاج زراعي يحتاج إلى سقاية. (محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 645. ونجد في اللسان العربي كذلك معنى حرث: وفي الحديث: أصدق الأسماء "الحارث" لأن الحارث هو الكاسب، واحترث المال: كسبه، والحرث: العمل للدنيا والأخرة. وفي الحديث: احرث لدنياك كأنك تعيش كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا، أي اعمل لدنياك. ابن منظور: لسان العرب، الجزء 02، مرجع سابق، باب الثاء، مادة "حرث" ص 134.)

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 646.

نتيجة: من خلال ما تم تقديمه في الفصل الأول نخلص إلى أن معنى التجديد عن محمد شحرور هو إعادة قراءة التنزيل الحكيم بأعين العصر وليس بأعين من سبقونا، فهو يعتبر أن النص –القرآن بمفهومنا– ثابت بينما فهمه متغير ونسبي وهو ما يسميه بالتراث وهذا التجديد يكون بالقطيعة مع ما سبقه، وليس إعادة ما قاله السلف في قوالب جديدة لأن هذا يؤدي بالتجديد لأن يكون انتقالا من سلفية تقليدية إلى سلفية حديثة، هذه النظرة التراثية للإسلام وتهافتها تجعل القارئ للتنزيل الحكيم بعيون العصر وفي ضوء المناهج المعاصرة يفهم جيدا أن الإسلام كدين عالمي ارتضاه الله ليكون دين للناس لا يعبر عنه واقع المسلمين اليوم ولا حتى الفهم التراثي للفقهاء وخاصة الأكاديميين وممثلي المؤسسات الدينية، لكن لنفهم الإسلام الحقيقي علينا العودة إلى نص التنزيل الحكيم –القرآن– وإعادة قراته من جديد قراءة تتماشى مع فهمنا وأرضيتنا المعرفية دون سوابق أحكام أي ندرسه وكأنه نُزِّل علينا، بهذا فقط يمكننا تجاوز الموروث فرمينا العقل والمنطق جانبًا، واستعنا بالنقل على قضاء أمورنا، واستكان العقل العربي الجمعي لهذا الحال، فأصبح غير قادر على انتاج المعرفة، والعقل العربي عقل قياسي، يحتاج لنسخة كي يقيس عليها، فاصبح غير قادر على الابتكار حتى أصبحا خارج الزمان. فجعل القرون الأولى قضية كبرى كلية نستنبط منها كل الجزئيات وفق قواعد وأصول هي نفسها من وضع أناس ذلك الزمان والمكان.

الفصل الثاني: انعكاسات تطبيق المنهج على الكتاب والسنة

تمهيد

المبحث الأول: انعكاسات تطبيق المنهج على التنزيل الحكيم

المطلب الأول: خصائص الرسالة المحمدية

أ- خاصية العالمية

ب- خاصية الرحمة

ج- خاصية الخاتمية

د- خاصية الحنيفية

المطلب الثاني: العلاقة بين الحنيفية والاستقامة

أ- حالة الحد الأدنى

ب- حالة الحد الأعلى

ج- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا

د- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا على نقطة واحدة

المبحث الثاني: انعكاسات تطبيق المنهج على السنه

المطلب الأول: النظرة المعاصرة للسنة

المطلب الثاني: مقام محمد(ﷺ) الرجل

المطلب الثالث: مقام محمد(ﷺ) النبي (السنة النبوية)

المطلب الرابع: مقام محمد(ﷺ) الرسول (السنة الرسولية)

المبحث الثالث: تقييم مشروع التجديد عن محمد شحرور

المطلب الأول: قيمة التجديد في فكر محمد شحرور

أ-ضرورة القراءة المعاصرة

ب-أهمية المناهج المعاصرة في فهم التنزيل الحكيم

المطلب الثاني: نقد مشروع القراءة الحداثية للتنزيل الحكيم

أ-قراءته غير متخصصة

ب-التطرف في نقد أصول الفقه

ج- نقد منهج اللاترادف

د-سيطرة المفاهيم المادية على تأويلاته

نتيجة

تمهيد

رأينا في الفصل الأول ماذا يعني محمد شحرور بالتجديد بمفهومه الذي يمكن أن نسميه قراءة جديدة بآليات جديدة، عرضناها من خلال منهجه في التعامل مع التنزيل الحكيم وذلك بعد عرضنا لمعوقات التجديد التي تجاوزها كذاك التشخيص، فالأليات والأسس التي اعتمدها في طرحه توصلنا ولا بد إلى نتائج مختلفة تماما عما ألفناه من مفاهيم موروثة، وهذا ما نلمسه من خلال ما توصل إليه عندما طبق منهجه اللغوي برؤيته النقدية، وفي ضوء العصر وعلومه، وطبعا عندما نقول التجديد أو الخطاب الديني فإن ذلك يشمل بالضرورة التنزيل الحكيم وسنة النبي(ﷺ) لذلك سنرى في هذا الفصل ما توصل إليه محمد شحرور من مفاهيم ورؤى جديدة حول ما كان يصطلح على تسميتهما بالوحيين. على الرغم من تحفظه عن تسمية السنة بالوحي.

وهنا يمكن أن نتساءل: ماهي الخصائص التي أكسبها محمد شحرور للتنزيل الحكيم والسنة النبوية؟ وما المميز في طرحه الذي دائما ما يقارنه بالتراث؟

المبحث الأول: انعكاسات تطبيق المنهج على التنزيل الحكيم.

المطلب الأول: خصائص الرسالة المحمدية.

نجد محمد شحرور عندما يتكلم عن القرآن –بمفهومنا نحن– يستخدم تسمية "التنزيل الحكيم" بدل كل المترادفات التي ألفناها تراثيا أنها تعني نفس الشيء مثل (القرآن، الذكر، الفرقان) وحسب تصوره هناك فرق بين هذه المصطلحات، وذلك أخذا بقاعدة اللاترادف التي تم بيانها.

لذلك نستخدم هنا لفظة التنزيل الحكيم للدلالة على المصحف كليا من سورة الفاتحة أم الكتاب إلى سورة الناس، وعندما نستخدم لفظة أخرى فإن لها معنى آخر حسب معجم شحرور والذي يتبين من خلاله نفيه للترادف، فالقرآن لا يعني الفرقان، بل كل كلمة لها معنى محدد ووظيفة تؤديها، وذلك تأكيدا على عدم وجود لا عبثية ولاحشو.

كثيرا ما نجد التراثيون يتكلمون عن الرسالة المحمدية وأنها رسالة عالمية وخاتمية وموجهة للإنسانية جمعاء، لكن الواقع يثبت عكس ذلك، فقد جعلوا منها محلية وظرفية

وتطبق على مجتمع معين، وذلك لأنهم يعتقدون أن الصورة الكاملة والمثالية للإسلام هي في القرون الأولى بكل شروطها الموضوعية، وهذا أدى إلى جعلها رسالة سكونية لم تواكب العصر ولم نر المصداقية لهذه الخصائص المذكورة آنفا. لذلك كان مشروع محمد شحرور في قراءته الجديدة. والتي يصطلح عليها هو بتسمية "القراءة المعاصرة" لكل عمل ينتجه. هو محاولة لتجلية معالم الرسالة المحمدية في أبعادها وفق منظور معاصر محاولا قدر الإمكان مراعاة العصر بكل شروطه الموضوعية وهذه الخصائص تتمثل في العالمية والرجمة والخاتمية.

أ-: **خاصية العالمية:** إذا تكلمنا عن العالمية فإننا لا بد أن نراعي البعد الإنساني للتنزيل الحكيم، ونجد أن العقل الجمعي يجزم على أنها خاصية انفرد بها الدين الإسلامي، وقد ختم الله بالرسول النبوات، وأن الله لم يرسل قبله من كانت رسالته عامة للناس جميعا وأن من كان قبله أدور رسالاتهم في نطاق محلي.

لكن هذه العلمية بالمفهوم التراثي تختلف عما أراده محمد شحرور بها، لذلك سنأتي أولا على معناها في الدراسات التراثية والتي ترى أنه صالح لكل زمان ومكان؟

نجد محمد شحرور يثير سؤالا جوهريا فحواه كالتالي" نحن جميعا كمؤمنين بالرسالة المحمدية نتشدق بالحديث عن رحمة وخاتمية وعالمية الرسالة، لكن لو نظرنا إلى الذي بين أيدينا من فقه ورثناه (...) لا نجد مكانا فيه للرحمة ولا للخاتمية ولا للعالمية"[1]

وبعد رؤية بعض كتب التراث أو التي تروج للتراث نجد أنهم يقولون: "الاسلام هو الدين العالمي الوحيد الذي يلبي حاجات الانسان في هذا العصر وفي جميع العصور"[2] وهذا القول تبرير واضح أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وعالمي لكن نجدهم دائما يقيسون كل مستجد على العصور الأولى للإسلام وجعلوها قاعدة كبرى لا تقبل النقاش رغم اختلاف المنظومة بكل جوانبها، ويؤكدون على التمسك بالصورة الأولى لكل شيء ومن مكان محدد هو شبه جزيرة العرب، ويقولون عالمي؟ وهذا ما يمكن القول عنه اختزال العالم في رقعة شبه

[1] محمد شحرور: الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2014، ص 110.

[2] عطية صقر: الدين العالمي ومنهج الدعوة إليه، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، (دط)، 1988، ص 04.

جزيرة العرب والقرن السابع الميلادي يقول عطية صقر –عضو مجمع البحوث الإسلامية للأزهر–: "وكانت الإنسانية من عهد بعيد تستعد لتطور جديد من الرقي الفكري والاجتماعي وإلى رسالة تتناسب مع ما بلغه من نضج ورشد"[1] هذا الكلام صالح لذلك العهد القريب جدا من النبوة، ومعروف أن بعدنا اليوم عن النبوة (14 قرنا) وهو أكبر من بعد عصر نبوة محمد (ﷺ) عن نبوة عيسى عليه السلام (6 قرون) فكيف يعقل أن يحدث نضج في مدة ست قرون ولا يحدث نضج في مدة 14 قرنا؟

هذا التساؤل لا تكون الإجابة عنه: أنريد رسولا جديدا"؟ وإنما إذا اعتبرنا أنها صالحة لكل زمان ومكان لذلك يحاول التراثيون فرض نمط معين من الفقه كان سائدا منذ أربعة عشر قرنا، أما حان الوقت للنظر من جديد فيما قاله الفقهاء، وتوظيف النضج المعرفي والعقلي في إنتاج منظومة فقهية جديدة تتماشى مع العصر ويمكن أن نواجه بها العالم كطرح يمكن قبوله من جميع الأمم لنؤكد عالمية الرسالة، وبهذا يقول محمد شحرور كإجابة للسؤال الذي طرحناه سلفا: "لأن هذا الفقه الموروث حول الدين الإسلامي إلى تشريع محلي خاضع لأحكام مرحليه ظرفية قاسية ومتشددة"[2]

وإن إهمال هذه الخاصية جعل من التشريع الإسلامي تشريعا متزمتا متحجرا هذا من جهة. ومن جهة أخرى هناك من يقول بأنه دين الفطرة لذلك فهو دليل على عالميته يقول أنور الجندي في كتابه عالمية الإسلام: "أبرز الدلائل على عالمية الإسلام واستحقاقه للانتشار والبقاء تتمثل في تطابقه مع الفطرة الإنسانية، وقدرته على العطاء لكل العصور والأزمنة والبيئات"[3] لكن حسب مفهوم محمد شحرور للفطرة والذي يعني الحنيفية لم نجد التراثيون يراعون هذا الجانب في الشريعة الإسلامية التي جعلوا منها شريعة حدية عينية كسابقاتها بدل أن تكون حنيفية حدودية، وسيأتي تفصيل الحنيفية عند الحديث عنها كمميز للشريعة الإسلامية.

---

[1] عطية صقر: مرجع سابق، ص 08.

[2] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 110.

[3] أنور الجندي: عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، (دط)، 1997، ص 23.

إذا أمكن القول أن شريعة محمد (ﷺ) هي الخاتم فيجب أن تحمل هذه الخاصية – العالمية– بالنظر إلى أنه لن تأتي شريعة بعدها يقول محمد شحرور: "تتجلى عالمية الرسالة في شموليتها كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾(الأعراف158)"[1] لذلك وجب البحث لماذا هي عالمية وليست محلية، نجد هذا يتجلى في قيمة التشريعات الخالدة والعالمية التي أقرتها شريعة محمد (ﷺ) والتي تخالف الشرائع التي كانت قبلها والتي كانت تشريعاتها ظرفية، وسنتطرق هنا لمثالين (عقوبة القتل –الاعدام– وعقوبة السرقة –قطع اليد–) كدلائل على عالمية الرسالة المحمدية وأنها أتت لتخلص الناس من الإصر والأغلال التي كانت قبلها.

أ–1: عقوبة الإعدام "القتل": وردت في الرسالة المحمدية عقوبة إعدام واحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾(الإسراء33)[2] بالنظر إلى هذا الحكم ونقوم بمقارنة شريعة محمد (ﷺ) مع الشرائع التي قبلها كشريعة حمورابي أو شريعة موسى عليه السلام نجد أن عقوبة الإعدام في أكثر من موضع* بينما هي واحد فقط كما أسلفنا الذكر، وإن تم التعدي على ذلك فهذا سيكون اسراف في القتل يقول في ذلك محمد شحرور: "هذه العقوبة وضعها التنزيل الحكيم كحد أعلى ممثلة في القتل دون اسراف(...) ومفهوم هذه الآية ساري المفعول إلى يومنا هذا"[3] هنا قلنا كحد أعلى أي لا يجب تحدي حدود الله، وهذا موجود في بعض دول العالم، وهناك من لا يطبقها بل يطبق عقوبات أخف منها، وهنا –أخف منها– لأننا قلنا حد أعلى، أي لا يجب تعديه لكن يمكن التخفيف لأن غرض التشريعات هي

---

[1] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص ص 109، 110.

[2] المصدر نفسه، ص ص 124، 125.

* أحصى محمد شحرور 33 موضعا للإعدام في شريعة حمورابي، وفي شريعة موسى أحصى محمد شحرور ستة عشر موضعا لعقوبة الإعدام، وهذه العقوبات لم تلغ إلا بمجيئ الرسالة المحمدية، والتي خففت على الناس ووضعت عنهم الإصر والأغلال التي كانت موجودة في شريعة موسى وحمورابي، وهذا هو معنى النسخ كما أسلفنا.(انظر: المصدر نفسه، ص ص 113–123.)

[3] محمد شحرور، الدين والسلطة: مصدر سابق، ص 125.

اليسر والرحمة يقول محمد شحرور: "في هذا المثال تتجسد الرحمة والعالمية في الرسالة المحمدية، بحيث تمارس عقوبة الإعدام كحد أعلى مع ممارسة عقوبات تخفيفية (...) ولما جاءت الرسالة المحمدية الخاتمة ضمنها الله أحكاما تشريعية عالمية، وصالحة لكل زمان ومكان لأن الله يعلم بعلمه المطلق الذي تسير في الإنسانية"[1]

وهذه حنيفية وليست خروجا عن حدود الله والحنيفية هي الحركة ضمن حدود الله دون الخروج عنها لكن الفقهاء حولوها إلى شريعة محلية عندما تعاملوا معها كتشريعات عينية، كشريعة موسى والديانة اليهودية[2] لذلك فمعظم تشريعات أهل الأرض تدخل ضمن أم الكتاب، وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا سميت رسالة محمد (ﷺ) بأم الكتاب بينما سميت رسالة موسى وعيسى عليهما السلام بالكتاب، لأنه يمكن استنباط ملايين الكتب في التشريع من أم التشريع.[3]

أ-2: **عقوبة السرقة** (قطع اليد): قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة38)"وهنا القطع يحمل معنى المنع(...) كف أيدي السارق والسارقة عن السرقة بالسجن، لأن السجن بمثابة ضرب حصار عليهما وحرمانهما من حريتهما"[4] وهذا عكس ما تروج لها كتب التراث بأن القطع هو البتر[5]، فالسرقة جناية والقطع عقوبة[6] وهذا يتنافى مع إمكانية توبتهما بعد تطبيق العقوبة وحين يتم العفو عنهما، وهذا هو الحال في كل التشريعات الإنسانية في العالم ومن خلال ذلك تتجسد عالمية الرسالة المحمدية.

وهذا المنع يترك لاجتهاد الحاكم والقوانين ضمن ما رسمته الشريعة ودون التعدي، أي نبقى في مجال الحنيفية، ولو كان هناك قطع بمعنى البتر فمن جهة وقعوا في فخ الترادف،

---

[1] انظر: محمد شحرور: الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (دط)، (دت) مصدر سابق، ص ص 305-306.)

[2] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط02، 2016، ص 164.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 579.

[4] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 127.

[5] شمس الدين الذهبي: الكبائر، (دط)، (دت)، ص 98.

[6] محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، مرجع سابق، ج11، ص 229.

ومن جهة أخرى أين رحمة التشريع؟ والله تعالى يقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾(**الأنبياء107**) بالمقابل نجد ابن تيمية يرى أنه يجب القطع: " رب المال يأخذ ماله وتقطع يد السارق، حتى لو قال صاحب المال، أنا أعطيه مالي، لم يسقط عنه القطع، كما قال صفوان للنبي(ﷺ): أنا أهبه ردائي، فقال النبي(ﷺ): فهلا فعلت قبل أن تأتي به"[1]

أ-3: **المحرمات**: إن القول بعالمية وشمولية الرسالة المحمدية يقتضي أن يحمل الحرام فيها طابع الأبدية والشمولية والعينية.[2] وهذه المحرمات عدها محمد شحرور بأربعة عشر محرما، ولا يوجد غيرها في كتاب الله.[3] وهذا عين التخفيف على الإنسانية بحصر المحرمات وجعلها شمولية أبدية ولا يحق لأحد أن يحرم بعده خاصة وأن هذه الرسالة ختمت المحرمات، لذلك نقول عنها خاتمة الرسالات، في هذا السياق يرى محمود شلتوت أن التحريم والتحليل ليس من شأن البشر وإنما هو من شأن الخالق الذي يعلم خصائص الأشياء.[4]

لكن لو رجعنا للعقل الجمعي في التصور التراثي للمحرمات نجدها أكثر مما ذكر محمد شحرور، فنجد في كتب التراث الألفاظ الدالة على التحريم وبذلك تكثر المحرمات، لكن هنا نجد أن الترادف هو السبب في ذلك، ومن هنا دخل باب الاجتهاد فيها بدل أن يتبعوا ما حرم الله فقط، لذلك أصبحت الرسالة المحمدية محلية في أحكامها وتفتقد للعالمية وإمكانية الفهم والتطبيق.

فعلى سبيل المثال نجد صالح المنجد في كتابه "محرمات استهان بها الناس" يحصي سبعين محرما، منها على سبيل المثال (حرمة صبغ الشعر بالسواد، سفر المرأة بغير محرم)[5] هذا بالإضافة إلى التناقض الحاصل في استنباط الأحكام، فنجده ينوه في مقدمة كتابه هذا

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1987، ج03، ص 524.

[2] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 136.

[3] انظر: محمد شحرور: أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2015، ص 254.

[4] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط13، 2004، ص 301.

[5] صالح المنجد: كتاب إلكتروني، www.islamqa.com ص ص 6 – 9.

أن التحريم لله وحده، بعد ذلك يأتي بشواهد من السنة، ناهيك عن اجتهادات السلف ورجال الدين.

والأمثلة على هذا النوع من الفقه الموروث كثيرة فنجد كذلك شمس الدين الذهبي في كتابه "الكبائر" يحصي كذلك سبعين كبيرة وتدخل في باب المحرمات.[1] وهنا نتساءل أين هذه الرحمة والقاعدة التي تقول أن الأصل في الأشياء الإباحة، ونجد أن بعض هذه الأشياء تابعة للمجتمع الذي عاش فيه العرب كاللباس مثلا.

كما أن هناك سبب آخر منهجي هو الذي جعل الفقهاء يقعون في هذا الخطأ فجعلوا المحرمات أكثر مما ورد في التنزيل الحكيم وهو فخ المترادفات فجعلوا الألفاظ الدالة على "النهي والاجتناب أو التوعد على الفعل مرادفة للحرمة"[2]

هذه نظرة التراثيين للحرام والذي قد يخضع لمؤثرات اجتماعية، فكيف يمكن للمحلي أن يصبح عالمي ونقول عن الدين أنه فطري لكن واقع الحال يجعلنا نقول أنه مكتسب لكن الله تعالى يقول عن العالمية: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا... ﴾(الأعراف158) نفهم من هنا منعى عالمية، وأن المحرمات موجودة في كل بلاد العالم ولا أحد يتعدى عليها ولا تخضع للتصويت، ونجد فيها البعد الإنساني للرسالة المحمدية، فعلى سبيل المثال لا يوجد أي تشريع يسمح بقتل الأولاد أو عقوق الوالدين أو الفواحش وكل قوانين العالم تعتبر قتل الآخر بغير حق ظلما وعدوانا، ونفس الشيء بالنسبة لبقية المحرمات فنجدها عالمية يطبقها الناس بالفطرة يقول محمد شحرور: "إن عالمية الرسالة المحمدية يمكن أن نلمسها من خلال المحرمات الواردة فيها وهي القيم الإنسانية التي جاءت في الرسائل السابقة، وجاءت هذه الرسالة لختمها وتعدادها، وهي قيم تتناسب تماما مع الفطرة الإنسانية ومطبقة في كل بلدان العالم على اختلاف توجهاتها ومعتقداتها"[3] وبهذا يرقى للعالمية والأبدية، أي صلاحيته كدين إنساني ارتضاه الله للناس جميعا في كل زمان ومكان.

---

[1] انظر: شمس الدين الذهبي: مرجع سابق، ص ص 2-4.

[2] محمد سالم محيسن: المحرمات، دار محيسن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط01، 2004، ص13.

[3] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 110.

ب: خاصية الرحمة: إن الرحمة من أهم الخصائص التي تتميز بها الرسالة المحمدية وقد وردت في غير ما آية في ثنايا التنزيل الحكيم منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾(الأنبياء107) لذلك يحق لنا كمؤمنين بالرسالة المحمدية أن نبحث عن عده الرحمة على المستوى الإنساني، وكيف كانت رحمة وتيسير للناس وعدد المحرمات كبير جدا وتؤدي للتضييق على الناس في معاشهم ومعاملاتهم فالرحمة تقتضي أن يخفف على عباده ونحن نرى أن قطع اليد موجود، والجلد موجود وحتى قطع الأيدي والأرجل من خلاف كحد للحرابة ورجم الزاني وغيرها.

كإجابة على هذا السؤال يجب أن ننظر إلى ما قبل الرسالة المحمدية من أجل تجلية هذه الخاصية، يقول محمد شحرور: "لأن الله عز وجل أراد أن يشفق على عباده من هول التشريعات الحدية العينية التي كانت موجودة من قبل البعثة المحمدية"[1] لهذا قال تعالى: ﴿... ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...﴾(البقرة178) وهذه الرحمة وردت في عدة آيات في التنزيل الحكيم قال تعالى: ﴿ ... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾(الأعراف157) وهذه الإصر والأغلال كانت موجودة في الشرائع السابقة مثل شريعة حمورابي التي يوجد فيها حتى الحرق والخازوق، وكذلك شريعة موسى التي كانت أكثر تخفيفا لذلك ندعو الله بقوله تعالى: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ...﴾ (البقرة286) فنجد أن العقوبات في شريعة موسى كانت متشددة فعقوق الوالدين جزاؤه القتل. فنجد في التوراة "الابن العاق: [18]إذا كان لرجل ابن معاند ومارد لا يسمع لقول أبيه ولا لقول أمه، ويؤدبانه فلا يسمع لهما، [19]يمسكه أبوه وأمه ويأتيان به إلى شيوخ مدينته وإلى باب مكانه، [20]ويقولان لشيوخ المدينة ابننا هذا معاند ومارد ولا يسمع لقولنا وهو مسرف وسكير، [21]فيرجمه رجل مدينته بحجارة حتى يموت، فتنزع الشر من بينكم ويسمع كل بنوا إسرائيل ويخافون" (سفر التثنية 21) لكن بالمقابل نجد أن الرسالة المحمدية خالية من مثل هذا

[1] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 108.

التعسف، حتى في حالة العقوق لا يصل الأمر إلى القتل، وإنما الاكتفاء بوعيد الله وقوله تعالى ﴿أن اشكر لي ولوالديك﴾ فمن شكر الله ولم يشكر لوالديه لم يقبل منه ولذا قال النبي(ﷺ): «رضى الله في رضى الوالدين، وسخط الله في سخط الوالدين»[1] وهذا عين التخفيف والرحمة.

وكذلك نجد في سفر التثنية "[23]إذا كانت فتات عذراء مخطوبة لرجل، فوجدها رجل في المدينة فاضطجع معها، [24]فأخرجوهما كليهما إلى باب المدينة وارجموهما بالحجارة حتى يموتا، الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة، والرجل من أجل أنه أذل امرأة صاحبه، فتنزع الشر من وسطك..."(سفر التثنية22) وكذلك هذا حكم تم تخفيفه من القتل إلى الجلد في الشريعة الإسلامية، وغيرها من الأحكام كلحكم قطع اليد في شريعة موسى: "[11]إذا تخاصما رجلان بعضهما بعضا، رجل وأخوه وتقدمت امرأة أحدهما لكي تخلص رجلها من يد ضاربه ومدت يدها أمسكت بعورته، [12]فاقطع يدها ولا تشفق عينك"(سفر التثنية25)، ونفس الشيء أو يفوق شدة وقسوة في شريعة حمورابي "التي هي عبارة عن جمع منقح لمواد الشرائع التي سبقتها"[2]

بعد تصنيف القوانين التي تنظم الحياة العامة كالجيش والسوق وعلاقات الأفراد، هناك قسم اص بالتشريع للعقوبات وخاصة الإعدام، فنجد المادة واحد الأولى تقول: "إذا اتهم سيد سيدا وأقام عليه دعوى بالقتل ولكنه لم يستطع إثباتها فإن المتهِم يُعدم"[3] وهذا الحكم عين التشدد فبمجرد دعوى كاذبة يطبق حكم الإعدام.

وكذلك نجد المادة الثالثة التي فحواها: "إذا أدلى سيد شهادة كاذبة في دعوى ما ولم يثبت صحة الكلمات التي نطقها، فإن كانت تلك الدعوى تتعلق بدعوى حياة فإن ذلك السيد

---

[1] شمس الدين الذهبي: مرجع سابق، ص 40.

[2] شريعة حمورابي: تر: محمود الأمين، دار الوراق للنشر المحدودة، لندن، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص08.

[3] المرجع نفسه، ص 13.

يعدم"[1] قدمنا هنا مثالين والأمثلة كثيرة فالشدة والإصر والأغلال واضحة جدا في هذه التشريعات، فحتى السارق يعدم خاصة إذا سرق ثروة تعود للقصر أو الإله ونجد هذا في المواد (السادسة، السابعة، الثامنة، الحادية عشر، والرابعة عشر)[2] من خلال ما سبق ذكره من الأمثلة عن الشرائع السابقة تبدو متشددة وتفتقر للرحمة إذا ما قورنت بالرسالة المحمدية، يقول محمد شحرور: "لهذا تم إرسال الرسول(ﷺ) قال تعالى: ﴿...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ... ﴾(الأعراف157)"[3] وهذا دليل مصداقية الرحمة بفك هذ القيود لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾(الأنبياء107) والرسول(ﷺ) جاء لفك الأغلال لتي كانت في شريعة موسى، فكانت أرحم وأخف منها ففي الإسلام وردت عقوبة إعدام واحدة وهي النفس بالنفس مع إمكانية تطبيق عقوبات أخف منها أو العفو من أهل المقتول. يقول ابن تيمية: "وأما القاتل عمدا ففيه القود، فأن اصطلحوا على الدية جاز ذلك بالنص الإجماع"[4]

وكذلك نجد تخفيف في عقوبة الزنا التي كانت تستوجب القتل في شريعة موسى عليه السلام كما بيناه في سفر التثنية وتحولت إلى عقوبة جسدية هي الجلد، يقول محمد شحرور: "تم في الرسالة المحمدية وضع عقوبة جسدية واحدة لا تنطبق إلا على حالتي اثنتين، الأولى هي الجلد للزنا والثانية مرتبطة بالأولى وهي حد القذف"[5]

أما عندما نصل إلى عقوبة السرقة التي رأينا حكمها في شريعة حمورابي والتي في كثير من حالاتها ينتهي بالإعدام، وفي شريعة موسى: "[1]إذا سرق إنسان ثور أو شاة فذبحه أو باعه يعوض عن الثور بخمسة ثيران، وعن الشاة بأربعة من الغنم..."(سفر الخروج22) هذا ونجد محمد شحرور يرُد المعنى التراثي للقطع –البتر– يقول: "غير أن القطع مفردة تحمل معنى آخر(...)يشير إلى الكف عن السرقة –المنع– بدليل قبول توبتهما بعد اقتراف

---

[1] انظر: المرجع نفسه، ص 13.

[2] انظر: المرجع نفسه، ص ص 14-17.

[3] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 123.

[4] ابن تيمية: مرجع سابق، ص 386.

[5] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 125.

هذا الفعل"[1] وإلا ينتفي الغرض من التوبة وبعد ذلك يُشْكل محمد شحرور على المعنى التراثي –البتر– بأنه لم يتم تحديد من أين يتم القطع*، وحتى مقادير القلة والكثرة المعنية بالسرقة مختلف فيها بين الناس[2] وبذلك يتبين أن القطع يعني المنع ونكف أيدي السارق عن السرقة بالسجن مثلا، لأن السجن بمثابة ضرب حصار عليهما وكف أيديهما عن أذية المجتمع[3] يقول محمد شحرور: "هذا هو الحاصل في كل التشريعات الإنسانية، ومن خلال ذلك تتجسد عالمية الرسالة المحمدية ورحمتها، لأن هذه التشريعات تطبق هذه الرسالة دون علم منها لأنها رسالة تتناسب مع الفطرة الإنسانية"[4] وبهذا يمكن القول فعلا أن الرسالة المحمدية جاءت رحمة وتخفيفا على الناس، لذلك لا يجب التضييق والتشديد على الناس بالفهم المحلي والضيق للرسالة، وتحكيم شرع من قبلنا.

ج– **خاصية الخاتمية:** ميزة أخرى تتميز بها الرسالة المحمدية وهي كونها الخاتم، وذلك في صريح الآية الواردة في التنزيل الحكيم: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾(الأحزاب40) إن هذه الخاصية تجعلها صالحة لكل زمان ومكان والإنسانية تستنبط منها ما يتوافق مع ظروف العصر الذي تطبق فيه، لكن الأدبيات الإسلامية تعاملت معها وكأنها شريعة عينية خاصة بمكان وزمان معينين، وهذا ما شكل أزمة في الفقه، ولم تتميز بهذه الخاصية سوى إيمانا وتسليما بها أما واقعيا فلا نجد أي شيء يدل على ذلك، يقو محمد شحرور: "فالرسول هو الخاتم، لأنه تم ختم الرسالات السماوية برسالته(...)لأن الشيء لا يختم إلا إذا بلغ قمته"[5] هنا نقول أنها

---

[1] المصدر نفسه، 127.

* آية السرقة مجمله من وجوه (...) أنه تعالى أوجب قطع الأيدي وليس فيه بيان الأيمان أو الشمائل، أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط، ويقع على الأصابع والكف والساعدين على المرفق، ويقع على كل ذلك إلى المنكبين، وإذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الأقسام والتعيين غير مذكور في هذه الآية فكانت مجملة. (محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، ج11، مرجع سابق ص 230)

[2] المرجع نفسه، ص 232.

[3] انظر: محمد شحرور: الاسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، 171.

[4] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، 127.

[5] المصدر نفسه، ص 109.

بلغت القمة لأن فيها من الرحمة والعالمية التي تشمل الإنسانية جمعاء، فالتشريعات كانت تأتي بالتراكم في القيم والتطور في التشريعات حتى وصلت إلى الرسالة المحمدية، وهذا رأيناه في خاصية الرحمة في التشريعات السابقة، "نفهم لماذا كانت رسالة محمد(ﷺ) هي الخاتم (...) حيث أن رسالته تعني أن الإنسان ابتعد عن المملكة الحيوانية (...) حتى وصل عند محمد(ﷺ) إلى النضج في المعرفة والتشريع"[1] لذلك لن يكون هناك وحي بعد هذه الرسالة وهي الخاتم، فماذا ختم وكيف ختم؟ يجيب محمد شحرور بما يلي: "وأهم بند ختمت به الرسالة المحمدية هو المحرمات* التي تم ختمها بشكل نهائي في الرسالة المحمدية بحيث تم بها إغلاق التحريم بصورة نهائية وفيها تتجلى خاتمية الرسالة بحيث أصبحت تستحق أن تكون هادية للإنسانية وأن توصف بالعالمية"[2] فالمحرمات كلها خبائث لهذا حرمها الله يقول تعالى: ﴿...وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾**(الأعراف157)** أما ما يراه المجتمع خبائث فينهون عنه لكن لا يحرمونه، فالله ختم التشريع وختم النسخ الإلهي الذي رأيناه سلفا حيث أن النسخ بين الشرائع وليس في الشريعة الواحدة.

وبما أنها هي الرسالة الخاتم فالنسخ كذلك ختم ولا يوجد نسخ لذلك حدث تغيير كبير في الشريعة من موسى عليه السلام إلى محمد (ﷺ) وكذلك ختم المحرمات، هذا عن السؤال ماذا ختم.

وكيف ختم؟ نجيب عليه كذلك بقوله: "إن نبوة محمد ورسالته هما الخاتم ولكل الناس ولكل زمان ومكان، فكونهما الخاتم فهذا يعني بالضرورة أن الإنسانية ببعثته نضجت لكي تفهم وتتعامل مع قوانين الوجود واستنباط هذه القوانين من القرآن أو من خارجه لوحدها، ونضجت لكي تشرع لوحدها ضمن حدود الله، وفي هذا اكتملت خلافة الإنسان لله في الأرض في ربوبيته في السيطرة على الطبيعة، وفي ألوهيته في قدرته الذاتية على التشريع

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 579.

* (المحرمات هي: الشرك بالله، عقوق الوالدين، قتل الأولاد من إملاق، الفواحش، قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، أكل مال اليتيم، الغش بالمواصفات "كيل، ميزان" شهادة الزور، نقض العهد، نكاح المحارم، الربا، الميتة والدم ولحم الخنزير، الإثم والبغي بغير الحق، التقول على الله. انظر: محمد شحرور: أم الكتاب وتفصيلها، مصدر سابق، ص254.)

[2] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص 109.

وبهذا قال للنبي(ﷺ) ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾(المائدة3)"[1] نفهم من هذا أن المجتمعات نضجت معرفيا فلها القدرة على أن تشرع لنفسها ضمن حدود الله، وهذا ما يميز شريعة محمد(ﷺ) الخاتم بأنها حدودية، عكس الشرائع التي كانت قبلها كشريعة موسى التي كانت عينية.

د- خاصية الحنيفية: (الاستقامة) إن ما تم ذكره من الصفات الثلاث السالفة الذكر العالمية والرحمة والخاتمية، هي نتاج لآليات جديدة في فهم التنزيل الحكيم، ويمكن بواسطتها الخروج بالخطاب الإسلامي من المحلي إلى العالمي ومن التراثي إلى الجديد والعصري، ومن التشدد والإصر والأغلال التي كانت قبل الرسالة المحمدية وأعاد إنتاجها الفقهاء المتقدمون* ودأب عليها خلفهم إلى الرحمة في مفهومها الجديد.

وبهذا يمكن القول أنها تصبح صالحة لكل زمان ومكان ومتجددة، وهذه الخصائص كلها تقود إلى خاصية أخرى وهي "الحنيفية" فماهي وما المقصود بها؟

يقول محمد شحرور: "صالحة لكل زمان ومكان أي متجددة دائما(...) هذه الخاصية لا يمكن أن نفهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين من صفات الدين الإسلامي(...) الاستقامة والحنيفية"[2]

في البداية نود أن نعرف معنى هذين المصطلحين في معاجم اللغة، ففي لسان العرب: معنى الحنيفية في اللغة: الميل، والحَنَفُ الاعوجاج في الرجل، والحنف أن تُقْبِل ابهام الرجل اليمنى على أختها اليسرى[3]

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 580.

* قال الشافعي القطع في ربع دينار فصاعدا وهو حد السرقة، وقال أبو حنيفة والثوري: لا يحب القطع في أقل من عشرة دراهم مضروبة، وقال مالك ربع دينار أو ثلاثة دراهم. والشافعي في قول آخر يقول بالقطع في القليل والكثير، وإذا سرق قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثانية يده اليسرى، وفي الرابعة رجله اليمنى، وقال أبو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة. [هنا يمكننا التساؤل: لماذا هذا الاختلاف، هل هو لاختلاف الأدلة أم لاختلاف الفهم، فإن كانت الأدلة كان ينبغي ترجيح أحدها، وإن كان الفهم فهذا غير موضوعي] (محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، ج11، مرجع سابق ص ص 232، 233.)

[2] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص163.

[3] ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج09، باب الفاء، مادة حنف، ص57.

أما الاستقامة: الاعتدال، يقال استقام له الأمر، قوله تعالى: ﴿...**فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ**...﴾**(فصلت6)** أي في التوجه إليهدون الآلهة، وقام الشيء واستقام: اعتدل استوى[1] وكما سبق وأن أشرنا في المنهج اللغوي أن محمد شحرور يصر على ضرورة احترام اللسان العربي وهنا نجده طبق هذه القاعدة فنتج لديه مفهوم مغاير لما كان يعتقده التراثيون حول هذين المصطلحين، خاصة وأن الحنيفية تعني الانحراف والاستقامة تعني الاعتدال، وهنا نجدهما ضدين فكيف يمكن فهم وتهذيب هذا التنافر؟ ليصبحا يعبران عن خاصية هامة من خصائص الرسالة المحمدية، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾(الأنعام161) يقول محمد شحرور معقبا عن هذه الآية: "هنا نلاحظ عزم الدين وقوته وسيطرته تأتي بهاتين الصفتين معا الاستقامة والحنيفية حيث جاءتا في آية واحدة، وأن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معا"[2] لكن لو نعود إلى تفسير الفخر الرازي نجده لا يعطي أهمية كبيرة لهذه الصفة –حنيف– وإنما جعلها مجرد صفة لملة إبراهيم عليه السلام[3]

إن صفة الحنيفية حسب محمد شحرور تعني "صفة التغير بما في ذلك صفة التغير في التفكير والتشريع والعادات(...) في ظل الثوابت التي التخضع للتغيير –مستقيمة–"[4] وكما سبق وأن اشرنا لمفهوم "حنف" فالإنسان هنا يحنف في التشريع ويغير ضمن مقتضيات العصر والأدلة المادية المتوفرة، لكن عليه دائما أن يكون ضمن حدود الله ولا يخرج عنها، فالتشريع الاسلامي يتحرك بمرونة ضمن حدود عليا وحدود دنيا هي حدود الله، وهذه الحدود هي التي تمثل الاستقامة سواء اقتربت من الحد الأعلى أو الأدنى فقط لا تخرج عنها، حينها تصبح تمارس الحنيفية ضمن حدود مستقيمة وضعها الله في تشريعاته التي تمثل صفة العالمية والصلاح لكل زمان ومكان بفهم يتماشى مع العصر، لأن الاجتهاد يكون مبني على

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج12، باب الميم، مادة قوم، ص498.

[2] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة: مصدر سابق، ص166.

[3] محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، مرجع سابق،ج14، ص 11.

[4] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 70.

ظروف واقعية، ومن هنا تظهر "استقامة الإسلام في الحدود وحنيفيته في الحركة بين الحدود"[1] لأنه لا يجوز بحال من الأحوال تعدي حدود الله وهو يتوعد من يتعداها في أي حد من حدوده.

وهنا تظهر حاجة الإنسان إلى الله ليدله على هذه الثوابت التي سماها "الصراط المستقيم"[2] وهذه الثوابت لا تخضع للتحول (مستقيمة) وتنسب إليها المتغيرات.

الاستقامة: هي حدود تمثل النهايات التي تحتوي على الحنيفية، فالتشريع الإسلامي مبني على مبدأ النهايات أي الحدود المستقيمة والتي يمكن للحركة الحنيفية أن تتحقق ضمنها[3]وهذا ما نسميه بالاستقامة التي أعطانا الله حدودها وأمرنا بأن نتبع الصراط المستقيم ولم يأمرنا بأن نتبع الحنيفية لأنها أصلا موجودة لدى الإسلام، لذلك يقول تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(الروم30) فالحنيفية هي فطرة الله في الطبيعة كما في الناس يقول محمد شحرور: "أما لفظة حنيف فقد جاءت بمعناها الطبيعي في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾(الأنعام79)"[4] وهذا دليل على أن كل ما في الطبيعة حنيفي، أي أن كل شيء متغير فلا يوجد ثبات من أكبر الكواكب إلى أصغر الذرات، والتطور في كل شيء ويسير إلى تغيير ما ونحن بطبيعتنا حنيفيين.

المطلب الثاني: العلاقة بين الحنيفية والاستقامة: من خلال وقوفنا على المفهوم اللغوي لكل من الحنيفية والاستقامة تظهر لنا للوهلة الأولى أن العلاقة بينهما تنافر (حنيف = ميل + انحراف ≠ استقامة) لكن بحسب المفهوم المقدم لهما من طرف محمد شحرور – والذي يختلف عما ورثناه في التراث– يمكن القول أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين الاستقامة

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 459.

[2] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص167.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 451.

[4] المصدر نفسه، ص 449.

والحنيفية، فالحنيف هو الميل وهي صفة التغير فالله وفي صريح الآيات التي سبق وأن ذكرنا منها أمثلة خلقنا حنفاء ولكننا دائما ندعوه في صلاتنا بأن يهدينا الصراط المستقيم، وبما أن الآيات موجودة في التنزيل وخاصة في ظل القول بعدم وجود ناسخ ومنسوخ وكذلك بتطبيق قاعدة تقاطع المعلومات ينتج لنا فعلا أن هناك علاقة بينهما، وهما يشكلان وحدة وميزة أساسية للرسالة المحمدية جعلتها تختلف عن سابقاتها، يقول محمد شحرور: "يتولد من هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع الاسلامي والسلوك الإنساني العادي بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان وفي كل مكان"[1] وبما أن الحنيفية موجودة في الطبيعة وكذلك الانسان فإن الفطرة الإنسانية لا تخرج عنها وه يرى أن معظم التشريعات الصادرة من كل برلمانات العالم هي ضمن حدود الله وفيها البرهان على حنيفية الشريعة الإسلامية[2] وهو تشريع ضمن حدود الله أي لم يتعد الحدود التي وضعها الله سواء حدود دنيا أو عليا وهي ما نسميه الاستقامة، ونورد فيما يلي بعض الأمثلة التي فيها الاستقامة، أي حدود عليا ودنيا، أو حدود عليا أو دنيا والنيفية هي التي تساير هذه الحدود وهذه الأخير منها ما قال الله نها لا تقربوها ومنها ما قال عنها لا تعتدوها.

أ- **حالة الحد الأدنى:** محارم النكاح فيها حدود دنيا فقط[3] ورد هذا الحد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (22) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (23)﴾ في هاتين الآيتين نجد أن الله تعالى حدد لنا المحارم وهو حد نقدف

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 449.

[2] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص ص 172، 173.

[3] المصدر نفسه، ص172.

عليه ولا يجوز أبدا تجاوزه نقصانا[1] وإلا أصبحنا ممن يتعدون حدود الله والذين توعدهم في صريح آياته.

هنا قلنا نقصانا، لأنه يمكن أن نزيد على هذا العدد –ما ذُكر في الآيتين– لكن ليس تحريما وإنما منعا والمنع هنا ليس شمولي ولا أبدي وإلا صار تحريما وقد سبق وأن أشرنا أن المحرمات قد خُتمت، يقول محمد شحرور: "إذا بين الطب أن الزواج من الأقارب (...) المباشرين له آثار سلبية يمكن إصدار تشريع يمنع هذا"[2] لكن إذا تزوج شخص من قريبته كابنة الخال أو الخالة أو العم فلا يقال له زنيت، لكنه خالف القانون ولم يخالف الشرع. وهذا التشريع بالمنع في زيادة من لا يجوز الزواج بهم ليس تعسفا بل يستند إلى بينات مادية وإحصائيات قبل إصداره، فقد يكون سبب المنع علمي تجريبي، فقد تتدخل المناعة في ذلك وعلى إثر النتائج والفحوصات يمكن منع الزواج من امرأة معينة.

وكذلك نجد أن الله أعطانا الحد الأدنى في محرمات الأطعمة[3] قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ...﴾ (المائدة3) ونجد أن الله تعالى يفصل لنا ذلك في آية أخرى في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾(الأنعام145) وفي هذا يقول شحرور: "هنا نلاحظ أنه لم يغلق الحد الأدنى لمحرمات الأطعمة كما أغلقه لمحرمات النكاح حيث لا يجد ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ أي هو حد مغلق تماما"[4] وهذا الإغلاق من جهة النقصان، كما أننا قد نمنع طعاما إذا ثبت بالأدلة العلمية أنه فعلا كذلك، وهنا أيضا

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 453،454.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 454.

[3] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص172.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 455.

نصر على القول أن المنع ليس شمولي ولا أبدي بل خاضع لشروط مادية موضوعية بناء على رأي الأطباء، ومن هنا تصبح التشريعات حنيفية متغيرة لكن دون أن تتعدى الحدود.

ب- حالة الحد الأعلى: ونجد هذا الحد في حالة القتل والسرقة وهي العقوبة القصوى والتي لا يمكن تعديها، يقول محمد شحرور: "إن العقوبات الواردة في التنزيل الحكيم هي من الحدود وهي حدود عليا للعقوبات أي أقصى العقوبات القانونية"[1]

ب-1: القتل: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾(الإسراء33) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾(البقرة178) يقول محمد شحرور معقبا عن هذه الآيات: "أن العقوبة القصوى للقتل بغير الحق هي الإعدام"[2] وهنا نقول العقوبة القصوى لأنه لا يجوز تعديها لكن يجوز تخفيفها بعقوبات أخرى حسب الاجتهادات والظروف، وعندما تلغى عقوبة الإعدام قد تلغى لظروف أخرى يحددها الواقع الموضوعي فالذي يطالب بإلغاء عقوبة الإعدام طلبه صحيح، والذي يطالب بإرجاع عقوبة الإعدام طلبه صحيح، وكلاهما ضمن حنيفية الإسلام.

ب-2: السرقة: قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(المائدة38) في هذه الآية العقوبة القصوى للسارق هي قطع اليد(...) ولا يجوز أن تكون أكثر من ذلك.[3] وتطبيق عقوبة الحد الأعلى على المهني* فقط،

---

[1] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص 170.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 456.

[3] المصدر نفسه، ص 455.

*(المِهَنِيُّ= فإذا نظرنا إلى لفظ السارق وجدناها وردت بصيغة اسم الفاعل من فعل سرق، التي تدل على دوام وطول ممارسة هذا الفعل، كقولنا كاتب، ونفهم أنه سبحانه وتعالى يعني السارق الذي داوم السرقة ومارسها طويلا حتى صارت مهنة له، ونفهم أنه تعالى لا يعني أبدا الإنسان الذي سرق مرة واحدة. انظر: محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 101.)

لذا قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ أما في القتل فيكفي أن يكون مرة واحدة، لذلك قال: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ**﴾ أما السرقة فلم يقل "ومن يسرق"[1] وهنا القطع لا تعني البتر أبدا[2] كما بيناه في خاصية الرحمة بل تعني منعه وحجزه عن السرقة بالسجن وتختلف هذه المدة حسب الظروف الموضوعية في كل سرقة فما على المجتهدين والقضاة ورجال القانون أن يحدوا حسب ظروفهم الموضوعية عقوبة كل سرقة.

وبطبيعة الحال لا يجوز أن تكون العقوبة أكثر من القطع لأنه حد أعلى ولكن يمكن أن تكون أقل وهنا تظهر حنيفية الإسلام واستقامته بوضعه حدا لا يتجاوز لأنها عقوبة حدودية وليست حدية فلها حد أعلى ولها حد أدن قد يصل إلى العفو فيرى محمد شحرور: أن معظم أهل الأرض ملتزمون بهذا بفطرتهم بهذا التشريع دون علم منهم بذلك"[3]

ج- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا: في بعض الحالات يضع لنا الله تعالى الحد الأدنى الحد الأعلى كاستقامة، ونحن نحنف بينهما باتجاه الحد الأدنى أو باتجاه الحد الأعلى وكل ما بينهما من احتمالات فهو صحيح ولا يجوز التعدي عليها ومن هنا تتجلى الاستقامة والحنيفية معا.

ج-1: التعددية الزوجية: وكمثال على هذه الحالة التعددية الزوجية قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ﴾(النساء3) حسب محمد شحرور جاءت آية تعدد الزوجات وهي آية حدودية تغطي الحد الأدنى والحد الأعلى والحد الأدنى في الكم والحدين الأعلى والأدنى في الكيف[4]

ج-1-1: حكم الكم: أي يتعلق بعدد الزوجات دون النظر إلى حالتهم فالحد الأدنى هو واحدة والحد الأعلى هو الأربعة، وهذا هو المتعارف عليه تراثيا، حيث يرى محمود

---

[1] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص ص 170،171.

[2] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 97.

[3] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، 127.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 598.

شلتوت أن هذا كان متعارف عليه منذ أربعة عشر قرنا، فعدد النبي وعدد أصحابه وعدد التابعون متى شاءوا دون أيما حرج.[1]

ج-1-2: حدود الكيف: والكيف هنا نسأل عن حال الزوجة ووضعها الاجتماعي، حيث يرى أن النساء المقصودات بالتعدد في هذه الآية هن الأرامل باستثناء الزوجة الأولى[2] وذلك لأنه باحترام قاعدة تقاطع المعلومات وعدم التعضية ينتج لنا فهم جديد للآية في تحديد هذه الفئة المعنية من النساء وهن الأرامل ذوات الأيتام يقول: "نربط جواب الشرط ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ بالشرط وهو الإقساط إلى اليتامى فينتج لنا أنه يتكلم عن أمهات اليتامى"[3] فإذا أردنا أن نبر اليتامى فنتزوج أمهاتهم لرعايتهم واشترط علينا أن نعدل بينهم وبين أولادنا، أما ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ فليس المقصود منها (بين النساء)" نلاحظ أن الله هنا أطلق الحكم حتى الأربعة وقيد الكيف بأن تكون الزوجة الثانية حتى الرابعة من الأرامل ذوات الأيتام"[4] هنا نود مقارنة فهم شحرور بفهم محمود شلتوت الذي يرى أن المقصود الزواج بهن هنا هن اليتيمات وليس أمهاتهن فيتزوجها الرجل أو يزوجها لابنه ويتخذ ذلك ذريعة لأكل مالها فهذا هو الذي حذر الله منه.[5] هنا يمكننا أن نتساءل كيف فهم شلتوت أن -اليتامى- هن البنات حصرا وأخرج الذكور من الآية المعنية بالإقساط لهم، إذا كانت الجواب أن الذي يدل على أنهن اليتيمات هو -فانكحوا- فقد أجاب عن ذلك شحرور.

وهذا التشريع بفهم شحرور والحكم يكفل القيم الإنسانية العليا التي تحفظ المجتمع وتجعله متكافلا وتتجلى الرحمة فيها، وتجدر الإشارة هان إلى نقطة أساسية عن التعددية "فالخطاب للمتزوج لذا بدأ بالمثنى فالواحدة هنا تعني الثانية ليسا الأولى"[6] فالتعدد هنا أتى

---

[1] محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط18، 2001، ص ص 173، 174. انظر: (محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، ج09، مرجع سابق، ص ص 177، 178.)

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 598، 599.

[3] المصدر نفسه، ص 599.

[4] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 303.

[5] انظر: محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 146. (انظر: محمد الرازي فخر الدي: تفسير الفخر الرازي، ج09، مرجع سابق، ص ص 177، 178.)

[6] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 599.

بآية حدودية أي فيها حد أدنى وحد أعلى وهي الاستقامة، لكن أن يحنف الإنسان بينهما يجب أن يتوفر شرط وهو الإقساط لليتامى فإذا خاف عدم الإقساط فيكتفي بأرملة واحدة وذلك معنى قوله تعالى: ﴿فَوَاحِدَةً﴾ وهنا لا تعني زوجته الأولى التي قد تكون بكرا أو مطلقة أو أرملة لكن معناها الأرملة الأولى التي لها يتامى، يضمها لزوجته الأولى شرط أن يضم معها أولادها وذلك للشرط الموجود وهو الإقساط لليتامى، يقول محمد شحرور: "لا يجوز أبدا أن يتزوج إنسان أرملة عندها أولاد يأخذها دون أولادها فهذا خروج عن حدود الله"[1] لكن محمد شلتوت يرى أن المقصود ب: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾ هو الزواج بغير اليتيمات حال خوف عدم الإقساط لهن بالزواج بغيرهن من الأجنبيات وذلك رفعا للضيق[2] هنا نلاحظ أن محمد شلتوت ربط مفهوم الآية بالآية التي قبلها ﴿وَآَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء2) لذلك نتج لديه هذا الفهم، أما شحرور فقط احترم قاعدة فهم أسرار مواقع النجوم لذلك نتج لديه فهم مختلف للآية.

فالله بفهم شحرور وضع لنا الحدود والحنيفية بينهما يحددها المجتمع والظروف الموضوعية فقد نسمح بها حينا ونمنعها حينا آخر دون أن نكون قد خرجنا عن حدود الله.

ج-2: اللباس: لباس المرأة كذلك له حدود دنيا وحدود عليا. "فالحد الأعلى هو تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين، والحد الأدنى هو تغطية الجيوب* واللباس الطبيعي ما

---

[1] المصدر نفسه، ص 600.

[2] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 146.

* (الجيوب= هي عبارة عن طبقتين يكون بينهما شيء ما فمن هان جاءت جيب القميص مثلا جاءت في قوله تعال ﴿...يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...﴾ (النور 31) الجيوب المذكورة هنا هي الموجدة في خلقة الإنسان منها الظاهرة "الفم الأنف العينان الأذنان. أما المخفية فهي الموجودة في باقي جسد المرأة وهي "الفرج، الإليتان، وتحت الإبطين وفتحة الصدر" وهذه الجيوب هي التي تعد من خصوصيات المرأة" (محمد شحرور: دليل القراءة المعصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 104.)

بينهما"[1] نجد أن ما دعا إليه محد شحرور في الحد الأدنى يتنافى تماما مع المتعارف عليه تراثيا** في لباس المرأة.

د- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا على نقطة واحدة:

وهذه الحالة جاءت في حد الزنا فقط حيث وضع الحد الأدنى والحد الأعلى معا في نقطة واحدة وهو مائة جلدة[2] قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾(النور 2) نفهم من هذه الآية أن الله هو الذي وضع الحد الأدنى وه نفسه الحد الأعلى لذلك لا اجتهاد هنا، ويمكن القول أنها عقوبة عينية وفق شروط إلهية لا دخل لاجتهادات العصر وذلك لحكمة لا شك. وإلا كيف تأتي هذه الحالة حدية وليست حدودية. حيث وضع لهذه الحالة شروط لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً... (النور 4)﴾ في هذه الحالة تكاد أن تكون علنية وإلا كيف يتوفر أربعة شهود، فأقل من أربعة لا يطبق الحد، إضافة إلى ذلك فحتى لو رآها زوجها لا يقام عليها الحد فلها أن تدرأ عن نفسها العذاب بالملاعنة لقوله تعالى: ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾(النور 8) وهذه الشروط وضعت حفاظا على كيان المجتمع وتماسكه وصونا للأعراض لذلك شدد على الشهود[3] وفرض الجلد على القذف. وحتى الزوج كما ذكرت الآية لا تجزئ شهادته لوحده وذلك صونا لشرف المرأة من الظلم إذ هو محتل الوقوع خاصة في ظل وجود إرادة لأحد الزوجين للتخلص من الآخر.

---

[1] محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، 172.

**﴿...إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾ وذلك في النساء الوجه والكفان(...) ليست بعورة أما القدم فليس ضروري وفيه وجهان الأصح أنه عورة، ﴿...جُيُوبِهِنَّ...﴾ فقال المفسرون: إن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن خلفهن، وإن جيوبهن كانت من قدام فكان ينكشف نحورهن وقلائدهن، فأمر أن يضربن مقانعهن على الجيوب لتغطي بذلك أعناقهن ونحورهن وما يحيط به من شعر وزينة من الحلي في الأذن والنحر.(محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي، ج23، مرجع سابق، ص ص 206، 207.)

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 463.

[3] محمد شحرور: الاسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص 171.

لذلك فحالة الزنا مع توفر الشهود الأربعة متعذرة الحدوث في الغالب، والزنا يكون هنا جريمة رضائية يرى محمد شحرور أنه "تم ذكر الزانية قبل الزاني في الآية ليؤكد أن الموضوع يتعلق بالحالة الطوعية"[1]

إن مختلف القوانين الموجودة في العالم اليوم لها حدود دنيا وحدود عليا، لذلك فالتشريعات الإنسانية وهذا هو عين العالمية ومنظور تجريدي للتشريع يجعل الإنسان كلما تقدم في الحضارة كلما توضحت الحدود أكثر، وعندما نقول أن هذا يحدث في تشريعات العالم –الإنسانية– ربما يتبادر إلى الذهن: هل شرعوا هذا دون علمهم بالإسلام؟ الجواب: نعم لأن الله تعلى يقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)﴾ فالحنيفية موجودة في الإنسان وكذلك في الإسلام، وإنما الاستقامة أتت لتنظيم هذه الحنيفية وفق الاستقامة الحدود– مع مراعات الشروط الموضوعية والأرضية المعرفية، فقد يكون هناك تغير في التشريع –حنيف– لكن ضمن حدود الله –مستقيم–

المبحث الثاني: انعكاسات تطبيق المنهج على السنة النبوية:

إن المتحدث عن تاريخ الإسلام لا بد وأنه يجب عليه لزاما أن يستحضر السيرة النبوية والسنة بداية بمولده (ﷺ) وحتى وفاته وما صاحب ذلك من بعثته ونزول الوحي عليه، لا شك أنها تشكل جزءا هائلا من هذا التاريخ، وطريقة التعامل معها وكيفية فهمها شكلت محاور للدراسة والتأليف وتعامل معها الكتاب والمفسرون والفقهاء من عدة نواح باعتبارها مصدرا مهما، ومنهم من جعلها وحي ثان من ناحية تشريعية أو من ناحية سياسية أو اقتصادية أو حتى طبية، فكثرت التأليفات فيها بقدر كثرة الموضوعات التي عاشها الرسول (ﷺ) وقال رأيه فيها أو ما شاهده في عصرة وأقره أو ما فعله، ومن هذا يمكن استخراج مفهوم السنة النبوية: «هي كل ما أوثر عن النبي (ﷺ) من قل أو فعل أو تقرير أو سيرة أو صفة خُلقية أو خَلقية سواء كان ذلك قبل البعثة أم بعدها»

[1] محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص126.

وقد جعل الفقهاء علم الفقه مستند على الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يعنينا هو السنة وقد درج الفقهاء على فكرة وهي مصطلح الوحيين ويعنون بذلك التنزيل الحكيم وحي أول والسنة وحي آخر*، وبهذه التسمية أعطوا للسنة مكانة وشرعية كالتنزيل الحكيم ونتج عن هذا علوم قائمة بذاتها لعلم الحديث وعلم الجرح والتعديل وأصبحت السنة فيما بعد هي مصدر الأحكام، ومعروف أن النبي عاش في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي وهذا أفرز مشكلتين:

أ/ جعل النبي وسيرته في علم المطلق بينما كانت حياته منسوبة إلى شبه جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي بكل ظروفها[1] لذلك حاول شحرور بقراءته أن يخرج وينقل التصور المغلق للمجتمع الإسلامي إلى مجتمع متفتح.

ب/ جعلوا أوامر ونواهي النبي –اجتهاداته– هي وحي وبذلك أدخلوا القصص المحمدي في الرسالة[2] وهتان النتيجتان من شأنهما أن توقعنا في الخطأ في الفهم الصحيح للسنة النبوية فأصبح وكأن كلام محمد(ﷺ) هو كلام صادر عن الله إذا سلمنا بأن السنة وحي ثان، ومنه أصبح الحديث النبوي هو المعول عليه أكثر، باعتبار أن ما تم تدوينه من الحديث يفوق مرات حجم التنزيل الحكيم. ونجد كذلك علي شريعتي يشكل على هذا عندما يتكلم عن الرؤية الدينية للكون التي كان يجب أن تكون أكثر رؤية انسانية وعلمية لكن الآن نرى العكس وذلك لسبب يقول: "الحكم الذي نطلقه على الدين نستمده من موضعين، من ماضينا التاريخي الذي هو دين سلبي ضد الإنسانية وقد وصل إلينا ونحن إما أن نعتقد به أو نخالفه بحيث نكون متجددين مخالفين للدين المنحط الذي وصل إلينا"[3]

---

*﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾(النجم3،4) وما آتاكم به من قرآن ليس بمنطق يصدر عن هواه ورأيه، ويحتج بهذه الآية من لا يرى الاجتهاد للأنبياء، ويُجاب بأن الله تعالى إذا سوغ لهم الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند إليه كله وحيا لا نطقا عن الهوى، [بهذا تم إدخال كل ما يصدر عن النبي خاصة والأنبياء عامة وحي من الله ومؤيدون فيه] (الزمخشري: تفسير الكشاف، مرجع سابق، ص 1049.)

[1] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01، 2012، ص 25.

[2] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 25.

[3] علي شريعتي: الإنسان والإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت لبنان، ط02، 2007، ص 52.

المطلب الأول: النظرة المعاصرة للسنة: يعرف محمد شحرور السنة بمفهومه المعاصر: "هي منهج في تطبيق أحكام الكتاب –أم الكتاب– بسهولة ويسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود أو وضع حدود عرفية مرحليه في بقية الأمور مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها الأحكام"[1]

هنا نجد محمد شحرور يعطي للسنة مفهوما مرحليا يصدق للتعامل مع أحكام الله وفق شروط موضوعية فإن تغيرت هذه الشروط فإن السنة تتغير، كما يمكن اعتبار سنة النبي(ﷺ) هي مرحلة تاريخية تفاعل فيها النبي في تطبيق الأحكام وفق قراءة اجتهادية حدودية خاصة بشبه جزيرة العرب والقرن السابع ميلادي، لكن التراثيين على حد تعبيره جعلوا سنته النبوية صالحة لكل زمان ومكان، ومن هنا أرادوا اختزال الزمان والمكان وصار مفهومهم للسنة سكوني، وهذا الفهم أفرز محلية الرسالة بدل عالميتها.

لذلك فإن فعل النبي (ﷺ) في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة، وليس الوحيد وليس الأخير.[2] هذا المفهوم لم يأت من فراغ بل كان نتيجة المنهج الذي يستخدمه في التعامل مع التنزيل الحكيم، فحتى مفهوم السنة مستخرج منه، ويعتبر المدخل اللغوي هو الأساس الذي اعتمده في ذلك ومن نتاجه انكار الترادف وقواعد اخرى كاحترام اللسان العربي، وقاعدة تقاطع المعلومات، كل هذا كان له الدور الأساسي في الوصول إلى هذه النتائج.

وهنا لا بد من إيضاح خطأ وقع فيه التراثيون وهو اعتقادهم بأن سنة النبي(ﷺ) هي وحي ثان والنتيجة المحصلة هي تساوي السنة في الحجية مع التنزيل الحكيم، وكذلك أن كل ما يقول به محمد(ﷺ) وحي، فإذا سلمنا بهذه النتيجة الأخيرة تظهر لنا إشكالية كبرى وهي مخاطبة الله للنبي في عدة مواضع في التنزيل الحكيم مرة من باب العتاب في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ﴾(عبس3) وكذلك في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 549.

[2] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص ص 47، 48.

يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(الأنفال67) ومرة من باب التصحيح في قله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾(التحريم1) هنا نتساءل إن كانت هذه التصرفات منه(ﷺ) هي وحي كيف نفسر تدخل الله بتصحيحه وتوجهه.

لذلك يجب أن نعرف موطن هذا الخطأ في الفهم وتصحيحه في ضوء المنهج المعاصر لقراءة التنزيل الحكيم.

نجد محمد شحرور يحمل الشافعي هذا الفعل الذي جعل من السنة وحي ثان. يقول محمد شحرور: "وقد سبق الشافعي العديد من المفسرين(...) يعد أول من رسخ فكرة أن الوحي وحيان"[1]

إن فكرة الوحيين أخذت من الآية من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾(النجم (3،4) زعم التراثيون أن ما يصدر عن النبي من قول أو فعل هو مؤيد فيه من الله، لكن محمد شحرور يرد هذا الرأي فحسبه الضمير (هو) لا يعود إلى النبي(ﷺ) وإنما يعود إلى الكتاب المنزل[2]

كما أن لنزول هاتين الآيتين محل آخر يجعله محمد شحرور سندا للتأكيد على رأيه وخطأ الشافعي* يقول: "الآيتان مكيتان نزلتا لحسم خلاف بشأن التنزيل الحكيم، هل ما يتلوه الرسول(ﷺ) من آيات على قومه وحي من عند الله أم من عند نفسه؟ ولم يكن كلام النبي(ﷺ) مطروحا لا من قريب ولا من بعيد"[3]

---

[1] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 52.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 545.

* يقول الشافعي: "ومنه ما سن رسول الله مما ليس لله فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبرفض الله قد قبل" (محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، دط، دت. ص 22.) وكذلك في قوله تعالى (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا (الأحزاب34)) يقول الشافعي: "الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله" (المرجع نفسه، ص 78.)

[3] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 55.

ومن هنا نفهم أن الشافعي ينتمي إلى العقلية الترادفية حتى جعل النطق مرادف للقول، ومنه اعتبر كلمة (ينطق) ترادف كلمة (يقول) واعتبر أن ما يصدر عن محمد(ﷺ) هو وحي –وحي ثان– وهذا الترادف مرفوض في منهج محمد شحرور، لأن هناك فرق بين النطق والقول: "فالنطق قدرة تكوينية أوجدها الخالق فلا يحتاج إلى وحي كي ينطق(...) فالنطق حق والتنفس حق، والنطق اخراج أصوات الحروف من الفم تجمع لتؤلف المفردات والألفاظ، ثم الجمل، فإذا حملت الجملة معنى مفيدا صارت قولا صادرا عن المتكلم"[1]

وهنا نلاحظ بجلاء الاختلاف بين النطق والقول مما لا يدع مجالا للشك في أن المفهوم التراثي للآية في لبس وما نتج عن هذا الفهم هو نتيجة لعقلية الترادف آنذاك التي اعتمدها الشافعي وغيره. هذا بالإضافة إلى أن النبي(ﷺ) نهى عن كتابة الحديث ولم يأمر بجمعه، والصحابة أنفسهم لم يعتبروا سنته وحيا، وهنا يمكن أن نستشكل على الأمر من جهة أخرى فتصبح آية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة3) لا معنى لها؟ إذا كيف أكمل الدين والحديث لم يُدون بعد، وكيف دون الصحابة الكتاب ولم يدونوا الحديث.[2]

لذلك نجد أن الشافعي خلط بين مفهومين هما النطق والقول، فقال بالترادف بينهما ومنه أتى زعمه بأن السنة وحي ثابت فقد كان(ﷺ) هو الذي نطق آيات الذكر الحكيم لكن الله هو القائل لها، فنحن اليوم نتلوا آيات التنزيل الحكيم ونقول قال تعالى، فإذا قال أحدهم قال رسول الله: (ينطق الآية) تستنكر عليه وتقول له: بل قال الله. فإذا صحح وقال: قال الله: نطق رسول الله (الآية) فلا ننكر عليه، ل نميز بين الناطق والقائل.[3]

بالإضافة إلى هذا التعريف السابق للسنة عند محمد شحرور نود هنا أن نقدم الكيفية التي استخرج بها بهذا المفهوم الجديد، ونبدأ كالعادة باللغة لنمر بعدها إلى قاعدة تقاطع الآيات ونرى ماذا ينتج؟

---

[1] المصدر نفسه، ص 56.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 548.

[3] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 56.

نجد في التنزيل الحكيم لفظ السنة في العديد من الآيات منها ما يدل على سنن الماضين ومنها ما يدل على سنن الرسل والأنبياء ومنها ما يدل على سنة الله.

ففي اللغة من بين المعاني التي تطلق على السنة هي التغير، لم يتسنه أي لم يتغير مأخوذ السنة، وقوله عز وجل ﴿حمأ مسنون﴾ يريد متغيرا[1] وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس (سنه) السين والنون والهاء أصل واحد يدل على زمان فالسنة معروفة وقد سقطت منها الهاء، ويقال: سنهت النخلة إذا أتت عليها الأعوام.[2]

(سن) السن والون أصل واحد مطرد وهو جريان الشيء في سهولة[3]

من خلال هذه التعاريف اللغوية التي يحترمها محمد شحرور يضع للسنة خاصية أولى وهي "بعد أن يجري وضع طريقة أو مثال ما في نمط عيش يُتفق عليه يجري هذا المثال في المجتمع ويصبح متداولا بكل يسر وسهولة"[4]

ومن ناحية تقاطع الآيات مع بعضها البعض لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (الاسراء77)﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا (الأحزاب38)﴾ و ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾(الأحزاب62) وفي سورة الفتح: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾(الفتح23) الملاحظ من السياق القرآني للآيات أن السنة تعني ما كان عليه الأولون لكنه مضى ولم يعد موجود، فهذه السنن متغيرة وهذا عين المفهوم اللغوي الذي دلت عليه الآيات عند مقاطعتها بعضها مع بعض، وهو مفهوم التسنه أي التغير، يقول ممد شحرور: "فالآيات تصرح بأن سنن الأولين قد خلت ومضت وهذا ينفي عنها صفة الأبدية، لأن أهم صفة للسنة في التسنه"[5]

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق ج13، باب الهاء، مادة سنه، ص ص 502.503

[2] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج03، باب السين، مادة سنه، ص 103.

[3] المرجع نفسه، باب السين، مادة سن، ص60.

[4] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة مصدر سابق، ص 93.

[5] المصدر نفسه، ص 93.

وهذا المفهوم يطبقه محمد شحرور على السنة النبوية التي تعد اجتهاد النبي في عصره وفق الظروف الموضوعية الموجودة آنذاك هذا بالنسبة لسنن البشر، لكن إذا تعلق الأمر بسنة الله فهي أزلية ثابتة وهذا كذلك مأخوذ ومستنبط من آيات التنزيل الحكيم لقوله في سورة الأحزاب ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾(الأحزاب62) وقوله في سورة فاطر: ﴿...فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر 43)﴾ فهذه الآيات توحي أنه لا تبديل لسنة الله على عكس سنن الإنسان التي تخضع للمرحلية، لكما أتى جيل وتوفرت له الشروط الموضوعية والأرضية المعرفية المناسبة إلا وغير من سننه بما يتوافق مع العصر.

انطلاقا من هذال المفهوم للسنة التي تعني تغيرها بالنسبة للإنسان وثباتها بالنسبة لله، يوحي هذا أن الرسالة المحمدية ثابتة في جوهرها ومتغيرة في طبيقها وهذا راجع لتفاعل النبي(ﷺ) مع محيطه وبشروطه وما كان متوفر. خرج لنا محمد شحرور بمفهوم جديد للسنة وأن السنة الثابتة عن محمد(ﷺ) هي نوعان: السنة الرسولية والسنة النبوية، وهذا يقودنا للحديث مقامات محمد(ﷺ) التي تجيبنا عن السؤال التالي: هل كلام النبي وتدابيره وتصرفاته في تلك الأمور التي تتعلق بالأصول «الحدود والعبادات والغيبيات إن صحت وحي أم اجتهاد»[1] كما سبق وأن أشرنا أن محمد شحرور ميز بين النطق والقول في كتابه "السنة الرسولية والسنة النبوية" فرق بين مقامات محمد(ﷺ) فميز بين محمد الرجل، ومحمد النبي، ومحمد الرسول.

المطلب الثاني: مقام محمد(ﷺ) الرجل: وهو مقام من حيث هو إنسان خاص بحياته الشخصية، ولا عصمة فيه استنادا لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ... ﴾(الكهف110)[2] فقد كان يعيش في شبه جزيرة العرب قبل البعثة وما كان معروف عليه من الأخلاق والتعاملات واستمر هذا المقام بعد بعثته فهو رجل ككل الرجال بدليل قوله تعالى

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص545.

[2] أكرم بلعمري: القراءة المعاصرة للسنة النبوية "محمد شحرور "أنموذجا" مجلة الشهاب، العدد 02 مارس 2016، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، الجزائر. ص 100.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (فصلت6)﴾ يقول محمد شحرور: "كانت للرسول(ﷺ) سلوكياته الطبيعية والإنسانية التي لا علاقة لها بالدين ولا بالوحي بل تدخل في إطار التكوين الطبيعي الخاص به كإنسان"[1] فقد كان يعيش حياته بكل طبيعة بشرية على وجه كامل وكان يعمل أشياء على أنه إنسان، فكان يلعق أصابعه عند الانتهاء من الطعام وحبه للطيب كما أنه كان يكره أشياء، وهذه الأمور لا يترتب عنها تشريع ولا طاعة، فمقام محمد الرجل لا تلزم عنه أي طاعة لا متصلة ولا منفصلة لأنه يتعلق بالصفات والتصرفات الخاصة به كرجل لا تلزم أي مؤمن بها سواء من عاصره أو ممن جاء بعده.[2]

المطلب الثالث: مقام محمد(ﷺ) النبي: يتمحور مقام لنبوة حول نقطتين هما:

النبوة موجودة في الغيبيات داخل التنزيل الحكيم وهي القرآن والسبع المثاني وهذا المقام ضروري لبعثه رسولا.

مهمة الاجتهاد في السلطة وممارستها والقيادة العسكرية وتنظيم القضاء.[3] هذه النقطة الأخيرة تنتج عنها السنة النبوية.

أما النقطة الأولى فهي ضرورية لتصديق الرسالة وهي القرآن والسبع المثاني، وهي نبوة الرسول(ﷺ) فالقرآن يمثل مجموع الآيات التي تتحدث عن القوانين الكونية وعن قوانين التاريخ وعن الغيب.[4] أما السبع المثاني فهي المقاطع الصوتية التي وردت في فواتح السور، حيث يعتبرها شحرور "تشكل مع القرآن كتاب النبوة وبهما وقع الإعجاز والتحدي في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾(الحجر87)"[5] فالنبوة إذا أحداث تاريخية مثل ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (طه9)﴾ كمثال على القصص القرآني أو حتى الكلام عن الأمم البائدة، ومنها نأخذ العبرة فقط، وأحداث كونية ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ

---

[1] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 93..

[2] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 162.

[3] المصدر نفسه، ص 102.

[4] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، 51.

[5] المصدر نفسه، 52.

﴾(الغاشية1) وبالنسبة للكونيات يتم التأويل، تأويل أي آية من نبأ إلى خبر، لذلك قال تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (الأنعام67)﴾ وهنا القرآن يترك الاستنتاجات الجزئية للناس، وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾(المؤمنون14) "وهي عبارة عن آية من سطر وعندما أولناها ظهر علم الجنين مؤلف من مجلدات وهكذا تم تحويل النبأ إلى خبر"[1] وكذلك نجد الآية الكريمة ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾...(الأعراف53) لذلك قال يوسف عليه السلام: ﴿...وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا... (يوسف100)﴾ أي أن الرؤيا أصبحت واقع ملموس، وهكذا يتم تأويل الغيبيات في الأحداث الكونية، وقد تم تأويل أحداث كونية "في عام 2011 استقر نبأ ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴾(الرحمن17) عندما اكتشفوا شمسين مشتركين لمجموعة من الكواكب وهذا جراء النشاط الإنساني.[2]

فالنبوة إذن هي خطوة أساسية ودليل موضوعي على صدق الرسول في دعواه ويتم تأويلها على مر التاريخ لتبقى شاهدة ومؤيدة للرسالة بأنها من عند الله ومصدقة لمحمد(ﷺ) وهذا التأويل يكون بفضل العلماء كل في اختصاصه، لذلك يؤكد محمد شحرور أن: "النبوة مربوطة بالعلوم الموضوعية والتاريخية"[3] لذلك فقوله تعالى: ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران7)﴾ لم يكن يعني علما الشريعة حصرا وإنما هم علماء الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا.

السنة النبوية: أما النقطة الثانية والتي تتعلق بمقامه في النبوة وهي مهمة الاجتهاد في السلطة وممارستها والقيادة العسكرية وتنظيم القضاء، وهذه المهمة تحديدا هي السنة

---

[1] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 103.

[2] المصدر نفسه، ص 105

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 104.

النبوية، ويعرفها بأنها: "كل ما ثبت عنه(ﷺ) من أقوال وأفعال جاءت فيها اجتهاداته لتنظيم مجتمعه سياسيا واجتماعيا، وفق الأعراف التي كانت سائدة يومها، وتتمثل في الاجتهادات في القانون الذي وضعه وهي ظرفية لا تحمل الطابع الأبدي"[1] والسنة النبوية حسبه هي القصص المحمدي الوارد في التنزيل الحكيم وكذلك اجتهاداته(ﷺ) في تسيير مجتمعه، ويمكن القول كذلك بأنها نص تاريخي مرحلي وتم نزع القدسية عنه، واجتهاداته لا تحمل الطابع الأبدي والطاعة فيها هي طاعة منفصلة أي واجبة في حياته ولمن عاصره لأنها تدخل في نطاق تنظيم المجتمع كقائد اجتماعي يقول محمد شحرور: "وكون النبي(ﷺ) قائدا أعلى من مقام النبوة فلم تأتي أي آية فيها (وأطيعوا النبي)"[2] فهذه الاجتهادات مطابقة للواقع المعاصر له وليس للواقع في كل زمان، فأول نسخة تطبيقية للإسلام هي نسخته(ﷺ) الاجتهادية، ومن هنا نقول ما وظيفة الاجتهاد؟ نجيب ونقول هي: أن نعرف الظروف الثقافية ومستوى الوعي والفكر ومستوى الأرضية المعرفية ونعطي نسخة جديدة تتماشى معنا ففي كل زمان نحتاج لقراءة جديدة وهذا تماما ما فعله النبي(ﷺ) مع قومه في شبه جزيرة العرب القرن السابع الميلادي، فاجتهد في الأمور اليومية وكرئيس دولة وقاض وكقائد عسكري وأمور مُعاشة، طعام، شراب، لباس.[3]

وطبعا كان كل هذا ضمن الأعراف العربية الموجودة آنذاك، فعمل(ﷺ) على تقييد الحلال وتنظيمه، ويمكن القول إذا كانت هناك بعض الأمور مفيدة لنا ولواقعنا استفدنا منها وفق حدودية معلومة وإلا تركناها وبحثنا عن بديل يوافق واقعنا، فممارسة النبي(ﷺ) للاجتهاد من مقام النبوة "كان إيذانا ببداية التشريع المدني الانساني في ظل عصر ما بعد الرسالات، لكن هذا الاجتهاد ليس الأخير وليس الوحيد"[4] وبهذا تتميز السنة النبوية بمجموعة من الخصائص هي:

---

[1] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 43.

[2] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 43.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص552.

[4] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 44.

-قرارات نابعة من الضرف الموضوعي المعاش.

- اجتهاد تقييدي للحلال المطلق يمكن إعادة إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية ولا يحتاج هذا إلى وحي مثل زيارة القبور[1]

- لا تحمل الطابع الأبدي وليست معصومة، وإلا كيف نفسر تصحيح الله للنبي مرة وعتابه مرة أخرى لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ (التحريم1)﴾

كما يرى محمد شحرور أن مقام النبوة هو مقدمة للنتائج التالية:

-لتصديق الرسالة وتقديم الدلائل على أن ما يوحى إليه من الله.

-لقيادة المجتمع وتطبيق الرسالة التي أنزلت إليه وفق ما يتناسب مع المجتمع الذي عاش فيه، فاتحا احتمالا أولا للرسالة.

-ممارسة الحياة المدنية بالتشريعات الحدودية كالقضاء، وهي خلافة الله في الأرض. لمقام النبوة الكثير من الأحاديث التي نظم بها محمد(ﷺ) مجتمعه من جميع النواحي وتماشت مع ذلك العصر وتعددت مواضيعها.

-تنظيم العلاقات الاجتماعية تنظيم البيع والشراء وهي تنظيم للسوق الموجودة في عصره، وهذه الأحاديث قد تنظم الاقتصاد وتضبطه، ومنها ما يأخلق العملية، وقد تأتي على شكل تعليمات[2] عامة كتنظيم السفر وكانت هذه التعليمات كلها وفق مدركاتهم المعرفية

العودة إلى الصفحة 41 الأوساخ لكتابة الأحاديث.

المطلب الرابع: مقام محمد(ﷺ) الرسول: هو ثالث مقام للرسول(ﷺ) هو مقام محمد الرسول وأول مهمة له كرسول هي البلاغ وذلك لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** ﴾(المائدة67) فوظيفة الرسول تمثلت في النطق بالذكر لتبيانه للناس وتبليغ كتاب الله تعالى كما أنزل إليه والبيان هو إعلان فقط وليس الشرح.[3] وقد كان الرسول(ﷺ) معصوما

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص151.

[2] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص ص 166-169.

[3] المصدر نفسه، ص 107.

في مقام الرسالة لذلك كان الله عندما يصحح له أي عمل أو فعل يخاطبه من مقام النبوة، "فكان معصوما في تبليغ محتويات الكتاب كله"[1]

فنجد أن الطاعة لمحمد(ﷺ) دائما مقرونة بمقامه كرسول ولس بمقامه كنبي أو كبشر، فينتج أن مقام الرسالة يقتضي الطاعة والمعصية أما مقام النبوة فيقتضي التصديق والتكذيب للنبأ، وسبق وأن قلنا أن النبوة سبيل لتصديق الرسالة فمن يبحث سيصدق بالنبوة وينقاد طوعا للرسالة، وكانت مهمته إيصال الرسالة كاملة للناس بعد أن تلقاها من الله ع طريق جبريل (عليه السلام) كما هي وسيأتي توضيح هذا أكثر عندما نتكلم عن السنة الرسولية التي تجب فيها الطاعة المتصلة.

السنة الرسولية: مقام محمد الرسول محوره الأساس هو تبيين الرسالة للناس وهذا ما تجلى في سنته الرسولية التي يعرفها محمد شحرور أنها: "ما ثبت عنه(ﷺ)من رسالة إلهية موحاة وموجودة في المصحف حصرا ونجدها في آيات الرسالة وهي أم الكتاب وتفصيلها وهي من عند الله مباشرة"[2] ونحن مطالبين باتباعه في هذا الجانب ونتأسى به ونجعله قدوة لنا لأن آيات أم الكتاب مغلقة لا اجتهاد فيها "ومواضيعها جاءت حول المحرمات والأوامر والنواهي والحدود والشعائر والقيم"[3] لذلك فمهمته كرسول تتمثل وتتحدد في إعلان الرسالة للناس كما جاءته دون زيادة ولا نقصان، وأن يبلغها بلاغا مبينا دون شرح يقول الله تعالى مبينا هذا الدور الرسولي: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾(المائدة99) فمهمة البلاغ هي إيصال ما يريده المتكلم إلى السامع وتبيينه للناس والبيان هنا عكس الكتمان بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾(البقرة159) فنحن مطالبين باتباع الرسول(ﷺ) في السنة الرسولية وليس السنة النبوية فكل ما أتى به محمد(ﷺ) بصفته رسولا هو الذي تكون فيه الطاعة متصلة أي طاعته في حياته وبعد مماته إلى أن

---

[1] المصدر نفسه، ص 108.

[2] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص 43.

[3] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 99.

تقوم الساعة، "وهي الطاعة التي جاءت فيها طاعة الرسول مندمجة مع طاعة الله"[1] فالله من مقام الرسالة يقول: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (آل عمران132)﴾ فهنا طاعة الله كطاعة الرسول تماما مثلا في الصلاة والزكاة والنهي عن المحرمات.

لذلك فالسنة الرسولية هي ما أراده من لعباده أن يفعلوه وما يجتنبوه لهذا فكل رسالة تحتاج لرسول يحملها للناس عن طريق الوحي وقد سبق وأن بينا معنى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ والتي تعود حصرا على التنزيل الحكيم وليس عن النطق الذي فهم منه التراثيون أنه سنة بشقيها النبوي والرسولي ويتم هذا البلاغ وفق شرطين:

-ألا يزيد عما جاءه حرفا ولا ينقص ولا يقدم ولا يؤخر، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ*لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ*ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ*فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (الحاقة 44-47)﴾ وهو معصوم في هذا.

-مهمته تنتهي بإبلاغ رسالته إلى الناس ولا يمكنه إكراههم على الإيمان والعبادة والعمل الصالح.[2] لذلك فالأسوة الحسنة لا تكون إلا في مقام الرسالة.

من خلال ما سبق نستنتج أن محمد شحرور قدم لنا مفهوما جديدا للسنة، والأهم من ذلك أن منطلقه كان من التنزيل الحكيم لاستخراج هذا المفهوم، وهكذا نجد محمد شحرور يدعونا مرة أخرى إلى إعادة النظر فيما تم تقديمه من مفهوم للسنة مبني على آليات تراثية خاصة مفهوم الترادف والذي تبين فيه خطأ مصطلح الوحيين، لذلك فالأمل الوحيد للخروج من هذه الوضعية التي يتخبط فيها الفقه الإسلامي كمنظومة تسير المجتمع وحتى الدولة يتم بواسطة الفهم لهذا الفرق بين السنة النبوية والسنة الرسولية، وهذا من شأنه توضيح أن الفقه الإسلامي للقرون الأولى هو فقه مرحلي يتماشى مع أرضيتهم وهذا يستدعي ضرورة قراءة ثانية، بل قراءات ولا نكتفي بالقراءة الأولى التي تركها لنا السلف لأننا سنصبح عالة عليهم، فلنا مشاكلنا النازلة ولنا أن نجد لها حلولا ضمن حنيفية الإسلام ودون الخروج عن حدوده. تماما كما فعل الرسول(ﷺ) وبهذا نكون قد تأسينا به.

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، 550.

[2] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 100.

المبحث الثالث: تقييم مشروع التجديد عند محمد شحرور.

يدافع محمد شحرور عن مشروع التجديد لأزيد من أربعين سنة لإعادة قراءة التنزيل الحكيم وذلك من خلال مسيرة بحثية أصدر خلالها المؤلف عدة مؤلفات تتضمن تفصيل مشروعه الفكري الذي يقف عن المشاكل التي عانى منها الفكر الاسلامي وأدت به للجمود، إلى تبيين منهجه في التعامل مع التراث، وكذلك في القراءة المعاصرة.

يحدث هذا كله في ظل تطور أحداث هائلة في العالم وفي الوطن الاسلامي العربي خصوصا وما شهده من أحداث دموية وهذا ما يدعونا للتساؤل عن خلفيات هذه الأحداث خاصة في ظل ارتباط هذه الأحداث بالعالم الإسلامي العربي سواء من قريب أو من بعيد لذلك كانت هناك شكوك هل نعيد التفكير أم نتخلى عن الدين، قلنا هذا لأننا رأينا أن الدول الإسلامية مبنية على فقه موضوع في القرن الثاني والثالث الهجري، وكل إنسان يحاول أن يطبق هذا الفقه لا بد أن يستخدم القوة لأن هذا الأخير تم وضعه في عز سلطان وقوة الدولة العباسية عندما كانت قوية مثل مفاهيم الجهاد والقتل، لذلك فالاقتتال باسم الدين هو نتيجة لمحاولة تطبيق فقه إسلامي جهادي تراثي كان موضوع ليتناسب مع ظروف موضوعية عاشتها الدولة الاسلامية آنذاك.

فبعد كل هذه الأحداث يجب ألا نبقى جامدين في فترة معينة من التاريخ لذلك وجب على الخطاب الإسلامي أن يتغير، وهذا ما حاول محمد شحرور أن يرسم خطاه كما بيناه في المناهج المعتمدة وكذلك النتائج المتوصل إليها، لذلك يمكن أن نتساءل: ما قيمة هذا التجديد؟ وما مدى تماسك هذ القراءة من حيث المنهج والنتائج؟

أ- قيمة التجديد في فكر محمد شحرور:

أ-1: **ضرورة القراءة المعاصرة:** قد يبدو للوهلة الأولى هذا العنوان مبالغا فيها نظرا لأن هناك قراءات معاصرة أجابت عن هذا السؤال، لكن هذا السؤال يتعلق بقراءة محمد شحرور التي حاول فيها تجاوز التراث وكذلك تجاوز القراءات المعاصرة التي يرى أنها شخصت بعض المشاكل لكنها لم تقدم البديل.

مما سبق نقول أن قيمة مشروع محمد شحرور التجديدي تتجلى في الحاجة الماسة لمثل هذه القراءات، لأن القراءات التراثية كما سبق وأن أسلفنا هي اجترارية بأساليب مختلفة لا أكثر، لذلك وجدنا أن العقل الجمعي بصفة عامة صار عاجزا عن انتاج المعرفة في إطار ثوابتها القديمة، لذلك هناك أمور ملحة تدعونا للتجديد وإعادة قراءة التنزيل الحكيم قراءة تتلاءم مع العصر، فيصير بذلك التجديد مطلبا مشروعا لاعتبارات منها:

التقدم التقني والعلمي الهائل على جميع الأصعدة، أدركه المفكرون وبطبيعة الحال منهم محمد شحرور أنه أصبح من اللازم إعادة النظر في المنظومة الفكرية الإسلامية لأنها أصبحت بعيدة عن الواقع الراهن وفشلت في حل المشكلات الحضارية للإنسان المعاصر، "وهو ما دفع هؤلاء المفكرون إلى اعتناق ما توصلت إليه منجزات الحداثة الغربية على مستوى المنهجية العلمية لتحرير الإسلام من الانغلاقات التراثية القديمة"[1] لكن الملاحظ أن مثل هذه القراءات تلاقي رفضا من العقل الجمعي لأنها مخالفة للمألوف وأشد الناس معاناة على مر التاريخ هم الأنبياء لأنهم يحاولون التغيير من حال إلى حال لذلك نجد أن "العقل العربي الإسلامي لم يألف تفسير الأحداث بأساليب علمية جديدة"[2] وما رأيناه في التفسيرات هو طغيان العقل الاتصالي في التفسير والتأثر لذلك بالتفكير الميثولوجي الذي يفسر الأحداث بردها للإرادة الإلهية وهذا ما يمثل رجعية فكرية أدت إلى سكون العقل العربي وصار عاجز عن انجاز معرفة وتعليلا موضوعيا مقبولا مبني على شواهد.

كل هذه الرواسب أدت إلى ضرورة وجود قراءة معاصرة أو إعادة قراءة التنزيل الحكيم من جديد وفق آليات تجعل منه يتماشى مع العصر، ونجد هذه الضرورة الملحة للاستفادة من علوم العصر تطرق إليها صادق جلال العظم حيث يرى أن الموقف الديني القديم

---

[1] فتيحة ذيب: في آليات فهم الخطاب الديني محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم –أنموذجا–، رسالة دكتوراه، اشراف: عبد الغني بارة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر، 2018/2017، ص 08.

[2] صافية مناد: اشراف أ.د عمر الزاوي، التأويل المنهجي للتراث الديني. قراءة نقدية معاصرة للنص الديني –صدق جلال العظم أنموذجا– مجلة أبعاد، العدد06، جوان 2018، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، ص 252.

الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام لأننا نمر بانقلاب علمي وثقافي شامل.[1] على الرغم من الالتقاء في هذه النقطة إلا أن المسعى يختلف بينهما.

لذلك فمشروع محمد شحرور لم يكم من فراغ بل كان لا بد من وجود قراءة معاصرة تعيد للإسلام مكانته وتخرجه من شبه جزيرة العرب والقرن السابع الميلادي إلى العالم والقرن الواحد والعشرين بدل اختزال العالم زمانا ومكانا، لذلك رأى محمد شحرور أن واقعنا صار يحمل الكثير من التناقضات "فإذا جاء الاسلام ليحيا الناس من أجله فهذا يعني أنه لا يتناسب مع فطرتهم، وإذا جاء ليحيوا به فهو متناسب معهم في كل زمان ومكان"[2] لكن هذه الخاصية الأخيرة غير موجودة بتاتا في واقع المسلمين خاصة الاسلام التراثي، ونجدهم يحاربون ويزندقون كل محاولة للخروج عن المألوف، "كنصر حامد أبو زيد الذي حرمته جامعة القاهرة من الترقية واتهم فيه بالإلحاد من طرف عبد الصبور شاهين، وحسن حنفي وعلي عبد الرازق الذي أخرج من زمرة العلماء، [ومجمل القول] بدءا بمحمد عبده وانتهاء بنصر حامد أبو زيد"[3] وطبعا قراءة شحرور لم تكون استثناء.

ولكي نفهم الاسلام على حقيقته المغيبة علينا قراءة معاصرة لتجاوز الموروث ومن هنا تأتي ضرورة هذه القراءة، هذا من جهة ومن جهة أخرى تجاوز ما أخطأ فيه الفقهاء من اعتبار شريعة محمد(ﷺ) عينية كشريعة موسى عليه السلام، كما أنهم "فهموا السنة بمفهوم خاطئ"[4] وهذا تم بيانه في السنة الرسولية والسنة النبوية، يقول في مقدمة كتابه الأول "الكتاب والقرآن" "إن المسلمين في العصر الحاضر يعيشون أزمة فقهية حادة وهناك صيحات تقول نحن في حاجة إلى فقه جديد معاصر وفهم للسنة النبوية، وقد تم تشخيص هذه المهمة ولكن دون وضع حل لها"[5] لذلك نجده أخذ على عاتقه هذه المهمة في تقديم البديل بعد تشخيصه للمشكل المتمثل في معوقات التجديد واخترق ثوابت الفقه الاسلامي الموروث

---

[1] صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط09، 2003، ص 14.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 579.

[3] محمد صياح المعراوي: الماركسية والقرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، مشق، عمان، ط01، 2000، ص 34.

[4] محمد بن سباع: مرجع سابق ص 166.

[5] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق. ص 32.

وأعطى البديل، وهذا ما فعله في مشروعه بإعطاء البديل وهذا ما فعله حيث طرح منهجا جديدا في الفقه الاسلامي وطبقه على أحكام المرأة فنتجت لديه أحكام لم تكن عند الفقهاء.

أ-2: أهمية المناهج المعاصرة في فهم التنزيل الحكيم: يعود الفضل في النتائج المتوصل إليها في تطبيق محمد شحرور للمناهج المعاصرة في العلم واللسانيات والفلسفة ويعتمد على ما يقدمه العلم المادي سواء الحفريات أو نظريات التطور المادية، والتي جعلها سندا لفهم وتأويل التفسير الحكيم في ضوء العصر وعلومه حتى يلق القبول من العالمين، وتبرز أهمية المنهج في محاولة فهم نصوص التنزيل الحكيم.

ويعتبر المهندس محمد شحرور واحد من الدارسين المهتمين بتوظيف المناهج المعاصرة وبشكل أساسي الجانب اللغوي واللساني[1] ونجد نفي الترادف أهم نقطة أقام عليها أفكاره وكتبه التي لخص فيها مشروعه للتجديد.

أ-2-1: نفي الترادف: ومن هنا انطلق من الفكرة القائلة أنه لا يوجد ترادف في المصحف[2] وتعامله مع المصحف يجب أن يكون دقيق جدا مثل الدقة الموجودة في الطبيعة لأنهما من مصدر واحد، فكتاب الله مصوغ بدقة متناهية "انطلاقا من أن الدقة لا تقل عن مثيلاتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات، وانطلاقا من اقتناعنا بأن صانع هذا الكون هو ذاته صاحب التنزيل الحكيم الذي لا بد أن تتجلى فيه دقة الصانع"[3] فكل كلمة وكل حرف فيه إلا وله دلالة ووظيفة دقيقة لا يمكن أن يؤديها حرف آخر أو كلمة أخرى، والتعامل مع التنزيل الحكيم بهذا النمط من الدقة راجع إلى أن العصر الذي نعيش فيه هو عصر الدقة فالكون صناعة الله الدقيقة والمصحف صياغته ويجب ألا يشد عن القاعدة.

لذلك فإنكاره للترادف ليس من فراغ بل ليقضي على العقلية التراثية التي تعاملت مع نصوص التنزيل الحكيم معاملة الشعر وكأن الله يتبارى مع الشعراء، وهذا المنهج أفضى إلى

---

[1] الحسن حما: مرجع سابق، ص 03.

[2] خليف عبد الحق: وقفات لغوية عند محمد شحرور، مجلة الحقيقة، العدد35، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، ص 36.

[3] محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص ص 27، 28.

نتائج مغايرة تماما لما ألفه العقل الجمعي كما يقر بذلك "جعفر دك الباب" أثناء تقديمه للمنهج اللغوي الذي اتبعه محمد شحرور في مقدمة كتابه الأول "الكتاب والقرآن"[1]

للإشارة اعتمد محمد شحرور على سند في آلية نفي الترادف تعود أصولها إلى جني والجرجاني، هذا الأخير الذي يرى أنه لا يمكن أن تكون الكلمة المفردة أدل على معناها الذي وضعت له من كلمة أخرى يقول: "الفكرة والصورة والأسلوب كل لا يتجزأ ولا تعدد وليس أدل على اتحادهما من أنك إذا غيرت في الصورة تغيرت الفكرة"[2] فالكلمة لها وظيفة إبلاغيه تؤديها في الكلام.

أما ابن جني بحث في نطاق بنية الكلمة المفردة ودرس الأصوات التي تتألف منها الكلمات وحاول اكتشاف العلاقة بين الأصوات في الكلمة ودرس التقلبات الممكنة للكلمة الواحدة والخلاصة التي وصل إليها أن ما يجمع التقلبات هو وحدة المعنى، وهذا أدى بالقول إلى وجود علاقة طبيعية بين الصوت والمدلول[3]. يقول جعفر دك الباب: "إنني أرى أن نظرتي ابن جني والجرجاني متتامتان بل يصح القول أنهما تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة هي مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية"[4]

إن هذا المنهج يجعل محمد شحرور أمام مهمة صعبة مما يضطره إلى مفاهيم جديدة لكثير من المصطلحات التي ورثها الفكر العربي لقرون[5] وعلى أساس نفي الترادف في اللغة ناهيك عن التنزيل الحكيم توصل الباحث إلى معان جديدة كليا، فتبين له أن الأب غير الوالد، والقلب لا يعني الفؤاد. واللوح المحفوظ ليس هو الإمام المبين، والبلاغ غير الإبلاغ، والنبي غير الرسول، وفعل اجتنبوا غير فعل حرم على عكس التراثيين الذين وقعوا في فخ

---

[1] انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 19، 20.

[2] عبد الفتاح اسماعيل شلبي: أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، دار المطبوعات الحديثة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط03، 1989، ص 356.

[3] انظر: ابن جني: الخصائص، كتاب إلكتروني، ص ص 249- 252. www.alkottob.com

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 21.

[5] خليف عبد الحق: وقفات لغوية عند محمد شحرور، مجلة الحقيقة، العدد35، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، ص 36.

الترادف* وتعاملوا مع التنزيل الحكيم على نحو تعاملهم مع الشعر، وبدأ يتجسد هذا المنهج في كتابه الأول "الكتاب والقرآن" وفي تسميته يبدو واضحا أنه يفرق بينهما، وعند التقصي في آي المصحف وجد هذا الفرق: لأن الله عندما ذكر القرآن قال ﴿الم*ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾(البقرة1،2) وعندما ذكر القرآن قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآَنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾...(البقرة185) ولفظة الناس تشمل المتقين وغير المتقين، فالمتقون من الناس، ولكن ليس كل الناس متقين.[1]

وهذا يجعل الفرق بينهما كبير جدا، لذلك فالفهم القائم على أن القرآن هو الكتاب أو هو الذكر أو هو الفرقان هو فهم لم يعط التنزيل الحكيم حقه من الدقة.

لكن بفضل هذا المنهج قام الباحث بترتيل آيات الكتاب وكذلك آيات القرآن فنتج الفرق بينهما، وهذه النتيجة يرى جعفر دك الباب "أنها تهدم التصور السائد في فهم الإسلام القائم على ترادف القرآن والكتاب(...) وقبول هذه النتيجة يستوجب تقديم تصور جديد للإسلام وهذا ما فعله"[2]

يستوجب هذا توظيف مناهج العصر وقراءة التنزيل بعيوننا لا بعيون السلف التي تنطلق من الترادف وتفرض الحشو والعبثية وتقول بالنسخ**، فلا نصل إلى نتيجة بل نبقى نكرر نسخة منهم لا غير.

ومنطلق محمد شحرور هو دائما الرجوع إلى معاجم اللغة لاحترام لسان العرب خاصة معجم ابن فارس (مقاييس اللغة) وهذا لأنه ينفي وجود الترادف.

---

* في كتاب أسرار الترادف في القرآن جد صاحب الكتاب يؤسس لهذا الترادف يقول: "من ألوان الترادف في القرآن تعدد الأسماء للمسمى الواحد (...) وقد ذهب أبو المعالي في برهانه إلى خمسة وخمسين اسما وزاد فيها الحرالي في رسالته «أسماء القرآن» إلى نيف وتسعين اسما" (على اليمني دردير: أسرار الترادف في القرآن الكرين، دار ابن حنظل، الفيوم، مصر، دط، 1985، ص 85.)

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 57.

[2] المصدر نفسه، ص 26.

** نجد هذا في كتاب الرسالة للشافعي لأن محمد شحرور يعود دائما إلى الشافعي لنموذج للتراث المقدس على حسب رأيه، يقول الشافعي: "وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، [ونجد تفصيلا للشافعي في هذا الباب يبين فيه النسخ مع ضرب أمثلة كثيرة عليه] الشافعي: الرسالة، مرجع سابق، ص ص 106-108."

أ-2-2: توظيف اللسانيات الحديثة: وظف محمد شحرور المنهج البنيوي وعمل على تكييفه بما يخدمه، إن هذا المنهج يبحث في العلاقات التفاعلية بين عناصر النسق يجزئ ويحلل ثم يركب، ويفعل هذا بالنص دون النظر إلى قائله أو الظروف التي قيل فيها.[1]

وتأتي أهمية استخدام هذا المنهج نتيجة لما حققه في مجال الدراسات اللسانية والأدبية، وبنفس المنهج تعامل مع السنة النبوية حيث فرق بين محمد الرسول ومحمد النبي، ورأينا النتيجة التي توصل إليها وهي أن الطاعة واجبة في حق الرسول المعصوم في آيات الرسالة وقد كان مبلغا، أما من مقام النبوة فهو اجتهاده الأول للإسلام وفق أرضية معرفية معينة ولا تجب فيها طاعة النبي(ﷺ) لأنه كان مجتهدا، فالطاعة إذا منفصلة وهذا الفهم يجعلنا نفرق بين ما أتى به محمد(ﷺ) بصفته رسولا وبين ما أتى به بصفته نبيا وهذه الصفة الأخيرة لا ينبني عليها أي تشريع.

ب- نقد مشروع القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم عند محمد شحرور:

يعتبر البحث في تجديد الخطاب الديني والخروج به من الأزمة واسع المجال ومتعدد الوجهات، وقد عرف الفكر العربي الاسلامي محاولات جمة بهذا الشأن يحاول اصحابها إعادة النص القرآني -بنظر الآخرين- لكن نحن نقول إعادة قراءة التنزيل الحكيم قراءة تواكب العصر والتطور العلمي والمعرفي في محاولة للخروج من التقاليد البالية التي تجذرت وأصبحت عائقا إلى حالة التجديد وبالتالي يصبح تناقض بين القديم التراثي والجديد الحداثي، "ونجد أن القراءات الحداثية تمثل تطبيقا عمليا لسمات الحداثة ومكوناتها وعناصرها ومفاهيمها على النص الديني تحت مسمى إعادة القراءة للنص لاستخراج أسرار ومعارف جديدة لم يتوصل إليها السلف"[2]

هذه القراءات الحداثية سعت إلى احداث قطيعة مع مناهج التفسير التي كان معمول بها تراثيا ومن ثمة اعتبار كل ما تم انتاجه على مدى قرون أنه تراث لم يعد يواكب أرضيتنا

---

[1] الحسن حما: مرجع سابق، ص 14.

[2] ابراهيم طلبة حسين: إشكالية القراءة الحداثية للنص الديني. دراسة نقدية، ملتقى دولي فهم القرآن بين النص والواقع من 3 إلى 5 ديسمبر 2013، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص 286.

المعرفية وبالتالي لا أمل فيه أن يحل مشكلاتنا العصرية كمسلمين فضلا عن اقتناع الغرب به، وهم قطعوا شوطا عظيما في الحداثة.

ما يمكن ملاحظته حول هذه القراءات الحداثية هو الصدى الذي أحدثته لدى جمهور التراثيين من آراء مضادة ومعادية لقراءات التجديد، فاعتبروا بعضا منها خارجا عن الدين واتهم أصحابها بالكفر والإلحاد ومحاولة هدم الدين والتحرر من سلطته، وذلك لأنها بحسب رأيهم "أن هذه التأويلات أدت إلى فوضى في قراءة النصوص والعبث بالمقدسات(...) وأن استخدام التأويل هو تشكيك في القرآن"[1] وما يهمنا في هذا المقام هو قراءة محمد شحرور.

ب-1: قراءته غير متخصصة:

تعرضت قراءة محمد شحرور للنقد وأثارت ردود أفعال كثيرة وألفت الكتب والمقالات ومن بين المآخذ التي يكاد يجمع عليها نقاده هو عدم تخصصه في ميدان الشريعة والدراسات الإسلامية وبعد ذلك يأتي ليدلي بدوله، لأنه معروف أنه دكتور في الهندسة وله كتب معتمدة في جامعة دمشق يقول أحدهم متهكما: "ومن صيحات أصحاب القراءات المعاصرة «اسحبوا القرآن من أيدي علماء الدين» لماذا هل لنضعه مثلا بين يدي أحد المهندسين، وكأن الشريعة والفقه هي الأمور المطلوبة منهم؟"[2] هذا النقد حسب نظرنا يبدو شكلي أكثر منه يمس المضمون، فبدل تقويض الأسس التي تقوم عليها القراءات المعاصرة تم صب كل النقد من عقل عاطفي يجرم هذه القراءات ويتهمها بطمس المقدسات وتحريف الدين.

وغير بعيد عن هذا الكتاب نجد كتابا آخر تحت عنوان "التحريف المعاصر في الدين" عنون جزءا من محتواه بـ: "عبث الشحرور في حمى النسور"[3]

---

[1] لبصير نور الدين: أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيل، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، عدد07، 2018 جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، ص ص 182،181.

[2] شوقي أبو خليل: قراءة علمية للقراءات المعاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01، 1990، ص 46.

[3] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط01، 1997، سابق، ص 07.

وتحت هذا العنوان اتهام لمحمد شحرور بالضلال وأنه يسلك مسالك اليهود في تحريف النصوص وإفراغها من محتواها وتغيير دين الله، وأنه نفاقا يتظاهر بالإيمان بالقرآن والسنة، ينتهي هذا التقديم بالتساؤل: "ما علاقة هذا «الشحرور» المتخصص في الهندسة لدى الاتحاد السوفيتي –سابقا– بموضوع تفسير كتاب الله"[1]

مرة أخرى نجد النقد شكلي تماما وربما ليس في اطلاع كافي على عمل محمد شحرور خاصة وأن صاحب هذا الكتاب لديه حكم مسبق أن كتاب محمد شحرور "الكتاب والقرآن" باطل، فانطلق من مسلمة وراح يبحث لها عن تبرير وهذا مسلك مخل بأخلاقيات العلم والروح العلمية، ودليل ذلك أن من حمل إليه الكتاب طلب منه نقدا له، يقول: "وأبان لي هؤلاء الإخوان الذين زاروني أن فريقا من أهل الرأي يلحون علي بأن أكتب كتابا أكشف فيه ما في كتاب «الشحرور» من زيغ وباطل وتضليل"[2]وتغيير اسم الكاتب من «شحرور» إلى «الشحرور» فيه كفاية من الاستهزاء والحكم المسبق.

يواصل صاحب هذا النقد كشف نفسه وحكمه المسبق بقوله عن كتاب محمد شحرور "الكتاب والقرآن" "ونظرت فيه فإذا هو كما كنت تصورته بالفراسة قبل أن أطلع عليه"[3]

يقول أحد نقاده في كتاب له: "ليعذرنا محمد شحرور إن حذفنا لقب "دكتور" فهو متخصص في الهندسة المدنية، فالحديث هنا يجري في ما ليس متخصصا فيه"[4]

رغم هذا النقد إلا أن هذا الكاتب الأخير لم يقع في فخ نقد شخص المؤلف بشدة كسابقيه بل أراد نقد إنتاجه، يقول: "عادة ما يواجه أي طرح نقدي من خصومه بتحول النقد لشخصه، ولتفادي هذه الحجة يقال إن الكاتب بشري مثله مثل الناقد"[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

[3] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: مرجع سابق، ص 13

[4] يوسف سميرين، بؤس التلفيق، نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، مركز دلائل، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط02، 1439هـ، ص 16.

[5] المرجع نفسه، ص 18.

ب-2: التطرف في نقد أصول الفقه: إن النقطة الأساسية التي يحاول دائما محمد شحرور التخلص منها هي الثوابت التي قال عنها أنها يجب اختراقها لأنها من وضع أناس كانت مناسبة لهم، وأما لنا الآن فلسنا ملزمين بها، وهو في ذلك يرمي دائما إلى الشافعي ويحمله جزءا مما نحن فيه الآن خاصة الأصول في كتابه الرسالة، وأنه هو من أصل الأصول وقعد للدين، لكن يمكن القول أن الفقه سابق في التطبيق على الشافعي، والسنة موجودة كذلك قبل أن تُحكم علومها كالحديث والرواية.

فالشريعة الإسلامية كان معمول بها في القرن الأول أي الصحابة والتابعين قبل أن يأتي الشافعي الذي حمله مسؤولية سكون التفكير، هذا ويمكن القول عليه أنه توهم باطل بأن الشريعة هي نتاج لأصول الفقه التي وضعها الشافعي، هنا نقول أن هذه الأصول لاحقة وليست سابقة، والشافعي وضع قواعد فقط.

ونجده يقسو في النقد فيسمي التراثيين بـ "عبدة التراث" كما أنه وصف الشافعي بأنه: "باع دينه بدنيا غيره" وذلك لما أنتجه من فقه يخدم السلطان العباسي ابا جعفر المنصور حين أفتى بأن الولد الذي يحجب ميراث الأعمام ذكر. ولام الشافعي بعدم علمه بأن الولد يحتمل الذكر والأنثى، متسائلا هل كان الشافعي يعرف هذا الفرق؟ يجزم بنعم. ويحمله المسؤولية ويحكم عليه بأنه "باع دينه بنيا غيره، غير عابئ بأن تتسبب فتواه بحرمان مليارات البنات إرثهن منذ أن أصدرها"[1]

هنا محمد شحرور كان عليه أن ينقد الفكرة لا يحاكم النوايا، كما أننا نجد ضرب بشروط وقواعد الاجتهاد عرض الحائط، وذلك بالاكتفاء على أساس معارف اليوم ونضع أصولا جديدة تماما، يقول عن أصول الفقه التي وضعها الشافعي: ""أنها متهافتة ومتداعية ويجب إعادة النظر فيها كالإجماع والقياس"[2] فهو يريد أن يخرج عن كل هذه الضوابط ليبتكر ضوابط جديدة[3]

---

[1] محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص 84.

[2] محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص 210.

[3] يوسف سميرين، مرجع سابق، ص25.

كما أننا نجده يخرج أفعال النبي(ﷺ) من مقام النبوة كمصدر للتشريع، لأنه يعتبر هذه الأفعال من هذا المقام اجتهادية لازمة لعصره فقط، وأن هذه الأصول هي عوائق يجب تجاوزها من أجل الإبداع. لذلك يقول: "لسنا عبيدا للسلف فأنا لا أقبل أن أجلس عند أقدام ابن عباس أو أقدام الشافعي"[1]

ويمكن أن نستنتج من كل هذا أنه لا قيمة لإجماع الصحابة ولا للقياس ولا حتى للتابعين ولا قيمة ترتجى من تفاسير السابقين على مدى القرون الأولى، لكن لا يمكن رفض كل ما قال به الصحابة والتابعين فهم أقدر الناس على فهم كتاب الله لأنهم كانوا الأقرب إلى منبع الرسالة وإلى لسلان العربية الفصيح فهل يعقل أن يخفى عنهم هذا؟ يقل الغزالي أبو حامد: "فهم كانوا أعرف الناس بمعاني القرآن وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك اسراره الذين شاهدوا الوحي وعاصروه (...) متشمرين لفهم معاني كلامه وتلقيه بالقبول"[2]

كما يتهم فقهاء الإسلام بأنهم شاركوا الله في الألوهية وذلك لأنهم قاموا بتحريم أمور هي أصلا حلال.[3] كما يرفض كذلك العودة إلى البخاري ومسلم وأن الإجماع استخفاف بكلمة الله في قوله: "أما أن نزعم أن كلمة الله هي العليا في تطبيق الفقه الموروث وفتاوى الفقهاء وأوامرهم ونواهيهم وتحت شعار أجمع الجمهور وتحت شعار البخاري ومسلم فهو استخفاف بكلمة الله وهو العبودية بعينها"[4] وهنا نجده ينسب الأوامر والنواهي للفقهاء رغم أنهم عملوا على استنباطها من كتاب الله، ولا يجوز التعميم بحال من الأحوال يقول صاحب كتاب "بؤس التلفيق": "لقد أراد شحرور أن يخرج عن الأصول وذلك لكي يتسع له الحديث دون ضوابطه ويضع نفسه بعده في زمرة المجتهدين متجاهلا قواعد الاجتهاد في العلوم الشرعية"[5]

---

[1] مجلة الرجل اليوم. حوار صحفي: منشور بتاريخ 25 فبراير 2010. https://shahrour.org

[2] فوزي بن عبد الله الصمد فطاني: شحرور مفسدا لا مفسرا، مركز سلف للبحوث والدراسات، www.salafcenter.com

[3] انظر: محمد شحرور: الدين والسلطة، مصدر سابق، ص ص 187. 188.

[4] محمد شحرور: الإسلام والإيمان، منظومة القيم، دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، ط01، 1996.، ص 159.

[5] يوسف سميرين، مرجع سابق، ص24.

ب-3: نقد منهج اللاترادف: بما أن الأساس الأكثر حضورا في كتابات شحرور أثناء التعامل مع التنزيل الحكيم هي قوله باللاترادف، نجد أن من انتقدوه* ركزوا على هذا الجانب كتمهيد لمحاولة تفنيد ما ينبني عليه من نتائج.

بداية نود القول أن بعض منتقديه أنه ليس أول من قال بنفي الترادف فالمعتزلة قالوا باللاترادف قبله وقد أوقعهم هذا في ضلالات –حسب الناقد– وهذا سيوقع محمد شحرور في ضلالات أكبر "فقد نتجت فروق رئيسية بين الإيمان عند المعتزلة وعند أهل السمة نتيجة الخلاف في منهج التعامل مع كلمة الإيمان أبرزها إدخال أهل السنة العمل في مسنى الإيمان وبالمقابل عدم إدخال المعتزلة له، فشتان بين الإيمان لغة واصطلاحا"[1]

ونجد يوسف الصيداوي** ينقد محمد شحرور على هذا المنهج والذي أخطأ في أخذه عن أئمة اللغة، فمن أنكر الترادف كابن جني وابن فارس لم يزيدوا على أن قالوا ما معها: إن بين المترادفات فروقا في الصفات.[2] أما محمد شحرور فقال أن هناك ما يجعلهما متغايران، وسبق وأن أشرنا إلى أنه قال أن الكتاب غير القرآن، فالصلاة لغة تعني الصلة والدعاء لكن شرعا تدل على شعيرة تقوم فيها بأعمال القيام والركوع والسجود وقراءة الفاتحة، وهكذا يحاول جاهدا أن يحمل الألفاظ معان تتناسب مع فهمه، لذلك فالصفة هي زيادة في المعنى وليست معنى مستقلا بذلته لذلك وقع لديه قصور في منهجه لأنه اعتمد على اللغة وحدها في استنباط معاني الألفاظ ولم يفرق بين مفهوم اللفظ الذي أعطاه الشرع معنى محدد[3] لذلك فهو عمل من خلال ذلك على تفكيك التراكيب اللغوية إلى مفردات ثم بتعبئة هذه المفردات

---

* أثارت قراءة شحرور العديد من الردود عليها بالنقد ومن أهمها: رد شوقي أبو خليل، يوسف الصيداوي، يوف سيمرين، ومحمد صالح المعراوي، وقد اعتمدنا على كتبهم في النقد.

[1] غازي التوبة: رؤى وآراء معاصرة، قراءة نقدية، البيان مركز البحوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 2012، ص 75.

** يوسف الصيداوي هو لغوي سوري ولد بدمشق عام 1930، انتسب إلى كلية الآداب بجامعة دمشق وتخرج في قسم اللغة العربية سنة 1959 وعمل كمدرس، من أهم كتبه في نقد محمد شحرور "بيضة الديك".(www.goodreads.com يوم 2019/05/25، 15سا و 14د)

[2] يوسف الصيداوي: بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، سوريا، (دط) (دت) ص 62.

[3] الحسن حما، مرجع سابق، ص 10.

بمعان جديدة من قواميس اللغة تؤدي عند إعادة تركيبها إلى اختلاف معنى التركيب عند تركيبها من جديد.[1] وبهذا حمل محمد شحرور بعض الألفاظ معاني لا تسمح بها اللغة ولا سياق النص(...) إنه حدد الآيات المحكمات بالحدود والأخلاق والعبادات لكنه يمكن أن تكون الآيات المحكمات في صفات الله تعالى أو بعض آيات الجنة والنار.[2] فالاسم يدل على الذات بدون زيادة أما الوصف فهو ما دل على الذات مع زيادة في الوصف، وهنا يظهر الخلاف لفظيا، فكلمة العشق أو الهيام والغرام والوجد وأن كانت ألفاظ مختلفة فإنها تؤدي إلى أصل واحد وهو التعلق العاطفي بالشيء «الحب»[3]

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ*هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ*هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(الحشر 22، 23، 24) هنا الله ذكر خمسة عشر اسما لله تعالى فكيف للترادف أن يعني تغايرا (...) ولن تجرؤ قراءة معاصرة أن تدعي أن هناك تغايرا.[4] ونجد أن الله تعالى يقول: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾(الاسراء110) ويقر يوسف الصيداوى أن الرسول (ﷺ) كان يستخدم الترادف فكان ينادي (يا الله يا رحمن) فقالت قريش ينهانا أن نعبد إلهين ويدعو إلها آخر وهذا سبب نزول الآية آنفة الذكر، فقريش منعت الترادف انطلاقا من فهمهم السابق للآية والجواب الذي نزل إليهم، لذلك يتساءل الصيداوي: "فما بال القراءة المعاصرة تنحاز إلى لواء قريش وتفارق لواء الله ورسوله"[5] وهنا يخلص الناقد إلى أنه تمكن من نسف مرتكز محمد شحرور الأساسي في قراءته.

---

[1] عباس شريفة: نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، مؤسسة رؤيا للثقافة والإعلام، استنبول، 01سبتمبر 2018، ص 23.

[2] غازي التوبة: مرجع سابق، ص 76.

[3] عباس شريفة: مرجع سابق، ص 33.

[4] يوسف الصيداوي: مرجع سابق، 64.

[5] يوسف الصيداوي: مرجع سابق، 65.

فالألفاظ التي تعرض لها محمد شحرور ليست ألفاظ تحتاج أن تستقرأ معناها اللغوي في المعاجم بل علينا ان نستقرئ معناها من مصادر الشرع، وما فعله شحرور من استخراج للفروق هو أمر لا طائل منه، لأن الشرع هو الذي حدد مضمون الألفاظ.[1] فالبحث في الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية على الشكلية الألسنية المعاصرة غير وافية بهذا الغرض، لأن هناك اختلاف بين الحق الأدبي والشعري والنص القرآني أو التنزيل الحكيم على حد تعبيره، وما تجدر الإشارة إليه أنه لا يمكن فصل كليته عن أجزائه لأن هذا يخرج من السياق العام للنص.

كما نجد صاحب كتاب "الماركسية والإسلام" يقول أن شحرور يدعي أن الأسن الإنسانية لا تحتوي على خاصية الترادف لكنه يرى العكس تماما.[2] كما أن شحرور لم يعط بحث الترادف حقه من التمحيص فهو يقتصر على ذكر مذهب واحد للترادف لكن هو ينقسم إلى أربع، فهناك من ينفي أن يكون هناك ترادف مطلقا*. أما المذهب الثاني: فهم ينكرون الترادف مطلقا فاللفظ الموضوع للمعنى الأصلي اسما واحدا والباقي صفات، مثلما نأتي باسم الأسد والباقي صفات، أو اسم السيف كاسم واحد وله نعوت كالمهند والصارم والفرق بين المذهب الأول والمذهب الثاني أما الذين نفوا ترادف مطلق جعلوا الترادف يزيد معنى في الصفة، أما الفريق الثاني اعتبروها صفات.[3]

أما المذهب الثالث فيثبتون الترادف بشروط، أما المذهب الرابع فيثبتون الترادف مطلقا بدون قيد[4]

فالناظر في هذه المذاهب يلاحظ أن علماء اللغة في ذلك الوقت بينهم خلاف حول المسألة، لذلك فالقراءة المعاصرة قد تسللت من معنى الترادف إلى باطل لا علاقة له

---

[1] غازي التوبة: مرجع سابق، ص 75.

[2] محمد صياح المعراوي: مرجع سابق، ص 155.

* لأن كثرة الألفاظ للمعنى الواحد إذا لم تكثر بها الصفات تصبح نوعا من العبث، وهؤلاء يرون أن كل لفظ من المترادفات فيه ما ليس في الآخر من معنى وفائدة وهم كثيرون ابن الأعرابي وثعلب وابن فارس. (انظر: المرجع نفسه، ص 164.)

[3] محمد صياح المعراوي: مرجع سابق، ص 164.

[4] المرجع نفسه. ص 165.

بالترادف من قريب ولا من بعيد، وذلك أن الذين أنكروا الترادف قالوا أن هناك فروقا في الصفات ولا يمس الجوهر، فلا يعقل أن يقول أحد السيف ويأتي آخر ويقول المهند ويأتي ثالث ويقول الصارم وتنكر على أحد مهم، فالاسم السيف، ونعوته كثيرة، وهذا لا يضر بعادة لسان العرب.

أما بالنسبة لمحمد شحرور فقد اعتبر ثعلب وابن فارس من أنصار المذهب الثاني حيث قال: "لقد استعرضنا معاجم اللغة فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب والذي ينفي وجود الترادف"[1]

ما لاحظناه من خلال الطرح الذي قدمناه للمذهب الأول والثاني نجد أن ثعلب وابن فارس من أنصار الموقف الأول الذي يرى: "في المترادفات أسماء تزيد معنى في الصفة لكنه لا ينمرها بشكل مطلق كما فعل أنصار المذهب الثاني"[2] الذي ظن شحرور أنه اعتمده.

إذن من خلال ما سبق هناك آراء في الترادف لا يمكن اختزالها، وأما ما يزعمه محمد شحرور باعتماده على اللسانيات الحديثة فإن نتائجها لم تصل إليها من خلال دراسة اللغة العربية نفسها على وجه الخصوص دون سواها من اللغات، ولا يجوز لأحد أن يعممها على لغتنا.[3]

ب-4: سيطرة المفاهيم المادية على تأويلاته: من الدعامات الأساسية لتعامل محمد شحرور مع التنزيل الحكيم هي مراعاة الأرضية المعرفية بكل مقتضياتها، في محاولة منه لإخراج الخطاب الإسلامي للعالمية وأن الإسلام فهمه ليس حصرا على علماء الدين فهم ليسوا المقصودين بورثة الأنبياء، فقد يكونوا ورثة في جانب استنباط الأحكام الشرعية، لكن تأويل الآيات الكونية ليس من اختصاصهم فليس من المعقول أن نسأل مفتي عن مراحل تطور الجنين أو نسأله عن آيات الشمس والقمر والبحار والرعد والحركة والسكون، وكذلك

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 44.

[2] محمد صياح المعراوي: مرجع سابق، ص 164.

[3] المرجع نفس، ص 165.

آيات الخلق، فلهذه المواضيع علماؤها وهم علماء الفلك والكيمياء والفيزياء والبيولوجيا والجيولوجيا وغيرهم من علماء الطبيعة الذين يمكنهم أن يؤولوا الآيات الكونية.

من هذا الباب يلج محمد شحرور إلى الفلسفات والنظريات المادية لتفسير كثير من الظواهر التي عجز العقل العربي الإسلامي التراثي عن فهمها لأنه قصر فهم الإسلام على رجال الدين فقط، خاصة وأن رجال الدين الذين يقصدهم محمد شحرور بهذا وكذلك العقل الجمعي هو التراثيون.

ب-4-1: الماركسية: في مقدمة كتابه "الكتاب والقرآن" يبسط شحرور بعضا من ملامح منهجه، فحسبه مصدر المعرفة الإنسانة هو العالم المادي، وفهم هذا العالم يكون في ضوء المنجزات العلمية بكل فروعها وأن العقل الإنساني قادر على فهم هذا العالم وكشف قوانينه.

ولا يتوانى في أن يتبنى نظرية الانفجار العظيم[1] وتبدأ تأويلاته المادية بتبنيه للنظريات الفلسفية باعتبارها أم العلوم، "فهو يرى أنه لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة وتنحصر مهمة الراسخون في العلم بتأويل القرآن طبقا لما أدى إليه البرهان العلمي"[2] وبالتالي أعطى المهمة لعلماء المادة في مختلف تخصصاتهم وبذلك رفع الاحتكار على فهم النص الديني، لكن هؤلاء العلماء هل لديهم من القدرة ما يكفي لفهم كتاب الله وتأويله حسب علومهم، لكن محمد شحرور يأبى أن يفصح عن توجهه الفلسفي بطريقة مباشرة بل كما يرى مؤلف كتاب الماركسية والقرآن: "أن المنهج الذي يتبناه ولا يود الإعلان عنه هو المنهج الماركسي في الجدلية المادية التاريخية والسبب مرده أن الماركسية من وجهة النظر الإسلامية فلسفة كفر ومادة وإلحاد"[3]

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 43.

[2] المصدر نفسه: ص 43.

[3] محمد صياح المعراوي: مرجع سابق، ص77.

نرى أن هذا عين التناقض بين منهج وضع لفلسفة إلحادية تنكر وجود الله وبين تطبيقه لفهم كتاب أساسه هو الإيمان بالله، لكن هل حقيقة أخفى محمد شحرور هذا التوجه وهل تبناه كلية أم تبنى ما يوافق تصوره.

في كتابه "الكتاب والقرآن" وتحت عنوان "قوانين جدل الكون" يتبنى الديالكتيك* في تفسير أحداث الكون وتطوراته وهي النظرية التي قام عليها المذهب الماركسي" يقول محمد شحرور: "لقد عبر القرآن عن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه بصيغة (مخلق وغير مخلق) (صنوان وغير صنوان) (متشابه وغير متشابه)"[1] فصراع الأضداد ونفي النفي من أبجديات الماركسية[2] التي طبقها في تأويل آيات التنزيل فكتاب محمد شحرور مصاغ صياغة على كتب الماركسية وأنه يسير ضمن اساليبها الفكرية، التي تبدو واضحة المعالم كتبه، فجدل المتناقضات يعبر عن البقاء والهلاك وهو قانون أساسي في الشيء الواحد فالقرآن يحتوي على قوانين التطور، فعندما نلاحظ الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾(الحج5) يعقب عليها محمد شحرور بأنها تحتوي على قانون التطور "تغير شكل المادة باستمرار باتجاه واحد"[3] هذا الرأي عينه نجده في الماركسية يقول إنجلز: "إن الطبيعة بأجمعها من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام، من حبة الرمل إلى الشمس ومن البروتيست* إلى الإنسان هي في حركة

---

* الدياليكتيك: الطريقة الدياليكتيكية لمعرفة الطبيعة أن حوادث الطبيعة بموجب هذه الطريقة هي متحركة ومتغيرة دائما، وتطور الطبيعة هو نتيجة تطور تناقضات الطبيعة نتيجة الفعل المتبادل بين القوى المتضادة في الطبيعة. (جوزيف ستالين: المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، تعريب، هيئة التعريب لدار النشر، دط، دت، ص22.)

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 226.

[2] فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط01، 1979. ص ص 57، 58.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 226.

* البروتيست: هي الخلية الحية الإبتدائية. (جوزيف ستالين: مرجع سابق، ص 26.)

دائمة من النشوء والاضمحلال هي في مد لا ينقطع في حركة تغير مستمرين أبديين"[1] عندما نتتبع الآية نجدها تجسد هذا التطور بجلاء وفيها تجسيد للصراع والخصومة بين العنصرين المكونين للمضغة نفسها وهما العنصر المخلق والعنصر غير المخلق(...) وهذا يؤدي إلى صراع المتناقضات في الشيء نفسه.[2] ولا يكتفي بتأويل آيات خلق الإنسان التي تدل على التطور بل عمم ذلك القانون على الحياة بصفة عامة للنباتات والحيوانات على حد سواء ليجعل من مبدأ نظرية التطور طريقا يؤول به آيات التنزيل الحكيم، وهذا نجده عن داروين يقول أنجلز: داروين الذي وجه ضربة قاسية للفهم الميتافيزيقي للطبيعة بإثباته أن العالم العضوي بأسره كما هو موجود اليوم أي النباتات والحيوانات وبالتالي الإنسان أيضا هو كله نتاج تطور يجري منذ ملايين السنين"[3] يتساءل يوسف الصيداوي: منذ متى صار القرآن تصديقا لمقولات كارل ماركس، إن قياس كلام الله على كلام الماركسية أو تطبيق مقولاتها على كلام الله تحت شعار القراءة المعاصرة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا مسخت اللغة مسخا وتشوهت تشويها.[4] وهكذا نجد أن محمد شحرور يحمل لمعاني اللغة معاني تتلاءم ما يصبو إليه فيختار من معاجم اللغة ما يخدم غرضه في التأويل وهذا ما قصده الصيداوي بمسخ وتشويه اللغة، فمثلا معنى اللسنة اختار لها معنى السنه أي التغير رغم وجود عدة معان أخرى للكلمة، نجده يصر على هذا المفهوم ويجعله الأساس للتفرقة بين مقامات النبوة.

فعلى سبيل المثال في النخل قال (صنوان وغير صنوان) يعلق عنها محمد شحرور: "هناك صراع عنصرين في النخل متناقضين داخليا"[5] ويواصل تأكيد هذا القانون ويأتي بالآية التالية: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ﴾(لانعام141) يستنتج من هذه الآية أن الحركة الجدلية هي سر التطور والقانون الناظم لاختلاف أنواع النبات[6]

---

[1] جوزيف ستالين: مرجع سابق، ص 26.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ص 226، 227.

[3] جوزيف ستالين: مرجع سابق، ص 29.

[4] يوسف الصيداوي: مرجع سابق، ص 103.

[5] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص 229.

[6] المصدر نفسه، ص 229.

فالاختلاف الحاصل يحصل عنه اختلاف في الأكل وذلك نتيجة الصراع الحاصل والذي بدوره يؤدي إلى نقلة نوعية* (طفرة) وهذا سر الاختلاف وعلته كما نجد أن الله تعالى ذكر إحدى مراحل التطور بالآية السالفة **(جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ)** "بدأت الحياة النباتية بالنباتات الزاحفة معروشات وتطورت إلى نباتات قائمة غير معروشات فكان تطور النبات نتيجة لهذا الصراع"[1] وبالتالي يمكن الإقرار حسبه بأن سر الحياة هو هذا القانون الجدل الدائم بين الأشياء يؤدي إلى تغير في الصيرورة بشكل مستمر.

هذا التفسير لمحمد شحرور مماثل لكتابات فريديريك انجلز كما تمت الإشارة إليه وهي حتمية فحسب انجلز "أن قانون نفي النفي يحدث بصورة لا واعية في الطبيعة"[2] وهذا عينه يقر به محمد شحرور في أن التطور والتغيير موجود من الذرة إلى المجرة، فكل شيء في صراع دائم، ويواصل شرحه لهذه القوانين فحتى قانون الطفرة أي التغير المفاجئ وظفه في فهم بعض آيات التنزيل.

أما بالنسبة للجدل الخارجي بين الأشياء فهو موجود كذلك: "ويعتبر قانون أساسي تخضع له جميع الأشياء في الكون المادي"[3] وما يميز هذا القانون عن السابق أن السابق هو جدل داخل الشيء الواحد أما الجدل الخارجي فبين شيئين يكون بينهما تأثير وتأثر، عبر عنه محمد شحرور بعنوان "جدل تلاؤم الزوجين" لأن مكونات العالم المادي لا تعمل منفصلة عن بعضها البعض، لذلك يرى أن الصياغة المثلة لهذا القانون وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الذاريات49)﴾[4] ويتلخص هذا القانون في أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين شيئين يختلفان عن بعضهما ويؤدي إلى التكيف والتلازم بينهما، هذا المفهوم نجد له تأسيسا سابقا لدى داروين حينما يتكلم عن الانتقاء

---

* الدياليكتيك يعتبر حركة التطور تنتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي تغيرات كيفية وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية بل هي سريعة وفجائية وتحث بقفزات من حالة إلى أخرى، وهي ضرورية نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدريجية. (جوزيف ستالين: مرجع سابق، ص 27.)

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 229.

[2] انجلس: ضد دوهرنج: دار التقدم، موسكو، تر. محمد الجندي، خيري الضامن، دط، 1984، ص ص 166، 167.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 233.

[4] محمد شحرور: الكتاب والقرآن ، مصدر سابق، ص 234.

الجنسي فيقول: "الانتقاء الجنسي، فهذا النوع من الانتقاء لا يعتمد على التنازع من أجل البقاء على قيد الحياة فيما يتعلق بالكائنات العضوية الأخرى، أو بالظروف الخارجية ولكنه يعتمد على تنازع الأفراد التابعين لشق جنسي واحد"[1] من خلال هذين النصين يتضح استناد شحرور على نظرية التطور بشكل علني، وذلك بإقراره أن هذين العنصرين يمكن أن يتلاقيا ويتآلفا ليركبا عنصرا جديدا كالأوكسجين والهيدروجين، وكذلك بالنسبة للإنسان فتنشأ الخلية من تلاقي الحيوان المنوي للجل مع بويضة الأنثى ومن هذا التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية، وهنا أول الآية حتى تلاءمت مع ما ذهب داروين.

إن النقاد الناضرين لهذا التأويل لآي التنزيل الحكيم جعلهم يصفونه بأنه ماركسي بحث وتفسيره مادي يصب في قوالب ماركسية جاهزة، فحاول محمد شحرور تطويع اللغة حتى تتلاءم مع هذه المقولات يقول أحدهم: "اجتهد [شحرور] في أن يحرف كتاب الله القرآن ليساير بتحريفه الفكر الماركسي اليهودي الصنع"[2]

وفي خضم هذه الأطر نجد محمد شحرور يمارس التأويل على آيات الكتاب محاولا أن يجعلها تتلاءم مع ما تم التوصل إليه من منجزات العصر في مختلف العلوم.

ب-4-2: الداروينية: بالنسبة لداروين لا يتوانى في الإشادة بما وصل إليه هذا العالم واعتبره من الذين أولوا آيات خلق البشر وهذا رغم عدم علمه بالإسلام، لأنه يبحث عن الحقيقة العلمية والقرآن نزل بها، لذلك لم تكن هناك ضرورة لأن يعرف داروين القرآن حتى يبدع في شرح خلق الإنسان وتطوره يقول: "فقد كان داروين يبحث في الحقيقة عن أصل الإنسان والقرآن أورد حقيقة أصل الإنسان فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق"[3]

وبهذا يقر بأن نظرية داروين في أصل الإنسان صحيحة في هيكلها العام وأنها تنطبق على آيات الخلق وطبعا تم هذا التطابق بعد أن عمل شحرور على تهذيبه في صورة قوالب

---

[1] تشارلز داروين: أصل الأنواع، تر، مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2004، ص 170.

[2] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: مرجع سابق، ص 20.

[3] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 106.

جاهزة، وهنا يبدوا واضحا جدا ما كان قد مهد له وهو أن ورثة الأنبياء ليسوا رجال الدين، بل رجال العلم بكل فروعة، وتأكيدا على تبنيه الصريح لنظرية النشوء والارتقاء يقول: "إن الحركة الجديلة بين العنصرين المتناقضين داخليا في الشيء نفسه أو حتى الصراع بين شيئين خارجيا يؤدي إلى تغير الشكل باستمرار، هلاك شكل وظهور شكل آخر في الجمادات والكائنات الحية، وهنا نفهم أن الكائنات الحية قد ظهر بعضها من بعض"[1] وهذا تبني صريح لهذه النظرية حيث نجد داروين يتكلم عن بداية أصل الإنسان في بداية التكوين الجيني فيقر "أن بويضة الإنسان لا تختلف عن البويضات الخاصة بالحيوانات الأخرى، والجنين نفسه عند مرحلة مبكرة جدا، ومن الصعب تمييزه عن ذلك الخاص بالأعضاء الآخرين التابعين للمملكة الفقارية"[2] والتي بدورها تعرضت لانتقادات، وكل هذا التطويع لآيات التنزيل من أجل أن تتلاءم مع نظرية داروين والتي عممها شحرور وقال بأنها تمتد حتى ظهور الإنسان فهو يرى أن: "الحياة العضوية خضعت لقانون النشوء والارتقاء (...) فبدأت الحياة من نطفة واحدة (خلية) وتطورت بعملية جدلية أدت باستمرار إلى تغير الشكل حتى ظهر البشر غير العاقل ثم الإنسان العاقل"[3] هذا تماما ما نجده عند داروين عندما يتكلم عن اصل الإنسان فيقول: "ونحن سوف نرى أولا إلى أي حد يقوم التركيب الجسدي الإنساني بإظهار آثار واضحة بشكل أو بآخر، خاصة بانحداره عن شكل حي أدنى منه"[4]

إن تبنيه لهذه النظرية ومحاولة إخضاع آيات التنزيل الحكيم لها جر عليه الكثير من النقد يحمل الرفض* التام لهذه النظرية، لأنها تقوم أساسا على عدم وجود إله، لكنه يحاول

---

[1] المصدر نفسه، ص 227.

[2] تشارلز داروين: نشأة الإنسان، تر، مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2005، ج01، ص ص 95، 96.

[3] تشارلز داروين: نشأة الإنسان: مرجع سابق، ص 228..

[4] المرجع نفسه، ج01، ص 91.

* إن تسلسل الإنسان الحيواني لا يزال ينكره بغاية الشدة كثير من رجال العلم فحكومة ولاية تنسي Tennessee منعت تدريسها في جميع كلياتها، ويمكننا التسليم أن البقايا الباقية في حفريات الإنسان نادرة وأن هناك ثغرات واسعة تنتظر من يسدها، فقد بدا أن بين الإنسان والقرد العظيم هوة هائلة وأصبحت الحلقة المفقودة التي تتداولها الأسن في المناقشات العامة"

أن يلين آيات التنزيل الحكيم معها وفي نفس الوقت يقر بوجود خالق، وأن كل شيء هالك طبقا لهذا القانون وعندما يقول كل شيء فإنه يعني حتى يوم القيامة فتفنى الدنيا لتحل محلها الحياة الأخرى.[1] لذلك فهذا القانون عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (القصص88) ﴾ نتيجة لهذا يرى بعض ناقديه أنه تحايل ليدخل هذه النظرية من باب أنه حاول أن يفرق بين البشر والإنسان "واعتبر الإنسان بدءا بآدم قفزة تطورية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الداروينية"[2] وهناك باحث آخر يقر بالتطور يقول: "والآن نخرج من منطقة الحدود الفاصلة بين الإنسان القدر والإنسان وهي مرحلة انتقالية أخرى مليئة بالضبابية، فقبل ظهور الإنسان كانت عملية تطور جديدة تبزغ من القديمة وتحدث معها"[3] وهذه الحلقة المفقودة يحاول شحرور أن يسوغ لها بالتفريق بين البشر والإنسان، يقول صاحب كتاب التحريف المعاصر للدين والذي يظهر من خلال عنوانه ما يحمله من نقد ورفض بتساؤل ساخر: "ألم يقرأ الشحرور ما توصل إليه العلم بشأن سقوط الداروينية وأنها صارت في رأي الماركسيين المتمسكين بها مذهبا فلسفيا لا مذهبا علميا، إذ لا سبيل إلى إثباتها بالعلم التجريبي"[4]

فهل فعلا لم يطلع محمد شحرور على آخر مستجدات نظريات التطور، خاصة في ظل التطور العلمي أم أنه أراد أن يسوغ لها قرآنيا حتى يبدو رأيه متعاليا حتى النقد، هنا نجد العكس تماما أنه اتكأ على نظرية متهاوية إلى حد بعيد ولو كان كلامه قريب إلى عهد الداروينية ربما لعذرناه لأن العالم كله كان مفتون بها آنذاك، لكن أن يعيد احياءها بعد بطلان أغلب خطوطها العريضة فهذا عين التكلف في إخضاع أي التنزيل الحكيم لها وهذا هو المشكل الأكبر لذلك الأخذ بفكرة التطور حسب البعض "تعبر رجعية لأن النظرية

(هـ. ج. ولز: معالم تاريخ الإنسانية، تر، عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط03، 1967، ص71.)

[1] غازي التوبة: مرجع سابق، ص 83.

[2] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: مرجع سابق، 89.

[3] جون فايفر: بداية الكون من الأفلاك إلى البشر، تر، محمد الشحات، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، دط، دت، ص 269.

[4] عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، مرجع سابق، ص 91.

نقضت منذ أكثر من نصف قرن وظهرت بعدها الداروينية الحديثة وتقرر علميا أن هناك خلق لا تطور"[1]

ب-4-3: نظرية الانفجار العظيم: يتبنى شحرور هذه النظرية بصراحة حيث يقول: "فالخلق بدأ بانفجار كوني هائل"[2] ويستدل على هذا بآيات سورة الفجر الأول (1، 2، 3) فاعتبر أن الفجر هو الانفجار الكوني الأول، وهنا نتساءل ما علاقة الفجر بالانفجار، كثرا ما يلجأ إلى قواميس اللغة العربية مثل لسان العرب لكن نجده يهمل بقية المعاني التي لا تخدم تأويله، فيأخذ المعنى القريب ويترك الباقي، وتعتبر نظرية الانفجار العظيم من النظريات التي حاول العلماء أن يفسروا بها نشأة الكون، يقول لورانس كراوس*: "حتى لو وقع الانفجار العظيم –كل الأدلة تدعم هذا– فمن الممكن أن يختار الشخص تفسيرها بطرق مختلفة اعتمادا على دينه أو معتقداته، على أنه دلالة على وجود الخالق إذا استشعرت الحاجة إلى ذلك، أو أن تشرح بها تطور الكون رجوعا إلى بدايته دون تدخل إلهي"[3]

لذلك نجد محمد شحرور يحاول أن يجعل هذه النظرية تتوافق مع جاء في التنزيل الحكيم، لذلك سنأتي أولا على معاجم اللغة التي يتخذها شحرور سندا له دائما عند التأويل.

فجر: ضوء الصباح وهو حمرة الشمس في سواد الليل ونجد كذلك معنى آخر: والفجر تفجيرك الماء والمفجر الموضع ينفجر منه لماء، وانفجر الماء والدم ونحوهما.[4] ولها معان أخرى بعيدة كل البعد عن هذ المعنى الذي قصده.

فجر: الفاء والراء والجيم أصل واحد، وهو التفتح في الشيء. من ذلك الفَجْر: انفجار الظلمة عن الصبح. ومنه: نفجر الماء انفجارا: تفتح. والفُجْرة: موضع تفتح الماء، ثم كثر

---

[1] شوقي أبو خليل: مرجع سابق، ص 35.

[2] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 235.

* ولد لورانس ماكسويل كراوس في 27 ماي 1954 عالم أمريكي كندي في الفيزياء النظرية وعلم الكونيات وبروفيسور في كلية استكشاف الأرض والفضاء ومدير مشروع الأصول. (www.argeek.com.، 2019/06/07، 11سا و00د.)

[3] لورانس كراوس: كون من لا شيء، تر، غادة الحلواني، منشورات الرمل، القاهرة مصر، ط01، 2015، ص31.

[4] ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 05 باب الراء، مادة فجر، ص 45.

هذا حتى صار الانبعاث والتفتح في المعاصي فجورا، ولذلك سمى الكذب فجورا. ثم كثر هذا حتى سمّى كل مائل عن الحق فاجرا.[1]

من خلال المفهوم اللغوي لهذه الكلمة لا صلة لها بالانفجار الكوني الأول إلا من ناحية ما حملها محمد شحرور لكونها تعني انفجار في أشياء كما بيناه، في الصبح كظاهرة كونية أو قد تدل على المعنى الأخلاقي.

وعندما نتأمل تفسير الفخر الرازي نجده لا يبتعد عن المعنى اللغوي الأول، فالله اقسم بهذه الأشياء، أما قوله (الفجر) فذكرو فيه وجوها: أحدها ما روي عن ابن عباس أن الفجر هو الصبح المعروف وهو انفجار الصبح الصادق من الكاذب.[2]

لذلك ما ذهب إليه شحرور تأويل متكلف "لأن قضية الانفجار الكوني ليست فيما أوحي إلى محمد(ﷺ) ذكر لها لا تصريحا ولا تلميحا رغم تعرضه إلى عملية التكوين في آيات كثيرة"[3]

إن تبني هذه النظرية فيه محاولة لتأويل معنى الآية حتى تتلاءم مع مكتشفات العصر، ولا شك أن نظرية الانفجار الكوني لها صدى كبير جدا في الأوساط العلمية لذلك يتبناها شحرور في محاولة منه لوسم قراءته بالمعاصرة وعدم التناقض مع العلم، يقول شوقي أبو خليل تعليقا علي عبارة شحرور الأولى: "عبارات تقدم وكأنها شاهد عيان مع أنها (نظرية) وليست حقيقة علمية"[4]

بعد اقرار الانفجار العظيم في الآية الأولى من سورة الفجر تأتي الآيات التي بعدها فيعطيها معني مستمدة من هذه النظرية وهي شرح متواصل لها وهو عين الانحراف في التفسير المادي والتأويل التعسفي فيرى أن (وليال عشر) هي المراحل العشرة التي مرت بها

---

[1] أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج4، باب الفاء والجيم وما يثلثهما، مادة فجر، ص 475.

[2] محمد الرازي فخر الدين، مرجع سابق ج31، ص 131.

[3] محمد صياح المعراوي: مرجع سابق، ص 127.

[4] شوقي أبو خليل: مرجع سابق، ص 29.

المادة أثناء التطور حتى أصبحت شفافة للضوء، وأتبعها بقوله (والشفع بالوتر) حيث أن أول عنصر تكون في هذا الوجود هو الهيدروجين فيه الشفع في النواة والوتر في المدار[1]

اقرار النظرية سالفة الذكر لا بد أن يتبعه تفسير لها فنجد العلماء يتحدثون عن مراحل تطور وامتداد الكون منذ لحظة انفجاره يقول ستيفن كوكينج: "وفيما يعتقد أن الكون وقت الانفجار الكبير نفسه يكون حجمه صفرا، (...) وبعد الانفجار بثانية واحدة تكون الحرارة قد هبطت لما يقرب عشرة آلاف مليون درجة"[2] وبعد ذلك يواصل هوكينج شرح تمدد الكون وفق مراحل فظهرت البروتونات والنيوترونات وبدأت في الاتحاد معا لإنتاج نويات ذرات الديوتريوم –الهيدروجين الثقيل–، إلى أن يصل إلى تشكل الأجسام التي تدور حول الشمس ككواكب مثل الأرض.[3]

ونفس الشيء نجد شحرور يتبناه فمنذ أن تم هذا الانفجار وقوانين الجدل سارية المفعول فيه ويتطور وفقها، لكن لا يكتفي محمد شحرور بهذا التأويل المادي البحث الذي ينفي وجود إله بل يعمد إلى التدليل على الكون مخلوق بدليل الآية: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...(هود7)**﴾ "لهذا شحرور هنا دخل في متاهات التأويل عندما أول مدخل سورة الفجر بهذا التأويل"[4] فليس له أي دليل على ذلك إلا ما قدمه العلم وعمل جاهدا على التوفيق بين معطيات النظرية بغية اصباغ قراءته بالمعاصرة،

---

[1] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة، مصدر سابق، 235.

[2] ستيفن هوكنج: تاريخ موجز للزمان، تر، مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة، 2001، ص 106.

[3] انظر: ستيفن هوكينج: مرجع سابق، ص ص 107–110. (انظر كذلك: جون فايفر: بداية الكون من الأفلاك إلى البشر، مرجع سابق، ص ص 100–110.)

[4] غازي التوبة: مرجع سابق، ص 84.

نتيجة:

من خلال تطبيق آليات جديدة على قراءة التنزيل الحكيم توصل محمد شحرور إلى نتائج مغايرة تماما لما كان سائد سواء ما تعلق بقراءته للتنزيل الحكيم أو كذلك للسنة، فاختلف عن التراثيين لأنه طبق مناهج معاصرة واحترم الأرضية المعرفية موظفا الاكتشافات والنظريات المادية في تأويل آيات التنزيل، وكذلك اختف عن المجددين المعاصرين لأنه التجديد عند يقتضي اختراق الثوابت المتمثلة في أصول الفقه، وذلك إيمانا منه بأنّ الأحكام تتغيّر أيضاً بتغيّر النظام المعرفي

وبهذا انتهى في قراءته المعاصرة لآيات التنزيل الحكيم في ضوء العلوم الحديثة إلى أحكام ونتائج تختلف عن مثيلاتها عند أهل القرن الثامن الميلادي، وكذلك تختلف عن النتائج التي توصل لها المجددون في بداية القرن التاسع عشر فالمسألة هي بكل بساطة مسألة إشكاليات نعيشها ونظام معرفي نقف عليه، سمحا له بأن يرى ما لم يستطع السابقون رؤيته، ويجب أن يرى من يأتي بعدنا للتنزيل الحكيم بأرضيتهم المعرفية وعلومهم ومناهجهم المتطورة عنا، ما لم نستطع أن نراه نحن ضمن إشكالياتنا ونظامنا المعرفي الحالي، فيمكن أن تكون هناك قراءة ثانية وثالثة ورابعة وذلك تأسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم لأنه أول من قرأ التنزيل الحكيم برؤية تتماشى مع المجتمع الذي كان فيه، أما فيما يخص النظريات التي المادية التي استند لها في تأويله لآيات التنزيل الحكيم فقد استطاع أن يربط بين ما جاء في التنزيل وهذه النظريات والتي تبقى محل دراسة وتقصي من طرف الراسخون في العلم بغية التحقق الفعلي منها.

خاتمة

في خاتمة بحثنا هذا نتوصل إلى أن ما دعا إليه محمد شحرور من إعادة قراءة للتنزيل الحكيم قراءة عصرية وبمناهج عصرية تتماشى مع ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية في مختلف المجالات أصبح أكثر من ضرورة ملحة، وتجدر الإشارة إلى أنه ليس الوحيد الذي درس الدين الإسلامي دراسة تجديدية لكن ما يتميز به هو أنه لم يتوقف عند حد النقد وإنما تعداه إلى التجديد ساعيا إلى جعل الخطاب الإسلامي يتناسب مع واقعنا المعيش، وفهمه في إطار العصر.

توصل محمد شحرور إلى أن العقل الإسلامي عقل أحادي وهي مشكلة عانى منها ولازال يعاني منها، كما أن ما قدمه التراثيون لا يخرج عما قاله السلف، وهو مجرد اجترار ودفاع عنهم واعتبارهم القضية الكبرى الكلية التي نقيس عليها، لكن هذه القضية الكلية كانت تتناسب مع مرحلة زمانية معينة فقط، لذلك فإن تجاوزها وتجاوز الثوابت التي تقوم عليها هو المفتاح الأول لتجديد الخطاب الديني وجعله عصري وقادر على حل مشكلاتنا المعاصرة.

عندما انتقد قدم البديل وهذا شك ونقد بناء وليس هدم، فالإسلام سبقنا ونحن المتخلفون عنه، فكان المركز للقرن السابع وللاجتهادات الظرفية، لذلك وجب نقل مركز الاجتهاد إلى المصحف حصرا –التنزيل الحكيم– ومراعات الأرضية المعرفية.

حاول محمد شحرور احداث قطيعة مع التراث، فرغم أن قراءته ليست الوحيدة لكنها تعتبر ذات جرأة غير مسبوقة، وذلك لأنه يرى أن الدراسات السابقة لم تصل إلى شيء لأنها بقيت ضمن الثوابت، لكنه قال أن التجديد يقتضي اختراق الثوابت التي ظن الكثير أنها مقدسة ولا يمكن المساس بها، وأن التجديد يبقى مجرد اجترار للتراث بطرق مختلفة ما لم تتغير الأصول التي وضعها ما يصطلح عليهم بكبار الفقهاء كالشافعي مثلا، وتجاوز ما تم تقريره في الصحاح وموقفهم من السنة والتي جعلوها في مرتبة الوحي.

إن المشكلة الأساسية كما يتضح من خلال رؤية محمد شحرور تكمن في أن الفقهاء فهموا التنزيل الحكيم والسنة النبوية فهما قاصرا عندما اعتقدوا أنه لا يمكن تجاوز الفهم الأول لهما ولا يمكن تأويلهما أو اخضاعهما للعقل وبالتالي جعلوا الفهم الأول مطلق وسكوني ولم يهتموا بتغير الزمان والمستجدات النازلة.

يرفض محمد شحرور أن نتعامل مع التنزيل الحكيم مثلما نتعامل مع الشعر أو النصوص الأدبية لأن الشعر لا يعيبه الترادف ولا يعيبه الخيال ولا يعيبه الكذب، وكل هذه الخصائص لا يمكن سحبها على التنزيل الحكيم فيجب أن يكون خال منها لأنها عيب وقائل التنزيل الحكيم منزه عن العيوب وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه التراثيون، ومن ثم جاءت مزالقهم، فلم يفرقوا بين الأب والوالد وبين الكتاب والقرآن وغيرها.

قدم لنا محمد شحرور فهما خاصا للسنة النبوية ومن شخص الرسول(ﷺ) فقسمها إلى سنة رسولية وسنة نبوية ونزع صفة القداسة عن السنة النبوية معتبرا إياها ظرفية صالحة لزمانه(ﷺ) زمن عاصروه، أما لنا الآن فلا، وجعل من اجتهاد الرسول(ﷺ) من مقام النبوة الاجتهاد الأول لتأويل الدين الإسلامي وفق أرضية معرفية هي أرضية القرن السابع الميلادي. كما يلح على ضرورة عرض الأحاديث على التنزيل الحكيم للتصديق عليها مع تفصيله في الأحاديث التي تنسب إليه وتروى عنه من مقام النبوة أو من مقام الرسالة أو من مقامه كرجل، وهو ما ينفي عنه شبهة الانتماء إلى القرآنيين، لكن يلح على ضرورة تحكيم وتغليب نصوص التنزيل الحكيم باعتباره الأصل فقام بمراجعة السنة انطلاقا من التنزيل الحكيم.

إن هذا المفهوم التجديدي الذي قدمه شحرور في إعادة النظر للتراث وبالتحديد الأصول التي قام عليها هو أطروحة جديدة ومهمة نظرا لقيمة وحجم الجدل الذي انجر عنها سواء من المعارضين أو المؤيدين خليق بأن يحرك البحث في هذا المجال من أساسه ومناهجه بغية تقديم ما هو أحسن، لأن شحرور يعتقد أنه لا أحد بإمكانه أن يلم بتأويل القرآن كله ويملك الحقيقة الكلية، بل هو نفسه يجيز أن يعاد النظر فيما يكتب من حين لآخر، لأنّ النصوص الإلهية بحاجة في كلّ مرّة لإعادة قراءة، حسب تغيّر الأزمان وتقدّم المعارف إلى أن تقوم الساعة، ولكلّ جيل أن يعيد قراءتها للاجتهاد لنفسه ضمن ظروفه ومعطياته ومتطلباته، وهي رسالة تستوعب كل الاجتهادات الإنسانية إلى قيام الساعة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم

الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس، القاهرة، مصر، ط01، 2005.

المصادر

أولا- بالعربية

1. محمد شحرور: الإسلام الأصل والصورة، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط02، 2016.
2. محمد شحرور: الإسلام والإيمان، منظومة القيم، دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، ط01، 1996.
3. محمد شحرور: الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، (دط)، (دت).
4. محمد شحرور: الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2014.
5. محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01، 2012.
6. محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دار الأهالي للطباعة وانشر والتوزيع، دمشق سورية، (د ط)، (د ت).
7. محمد شحرور: أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء والمعصومين، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2015.
8. محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت لبنان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط01، 2008.
9. محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، دار الساقي، بيروت لبنان، ط01، 2016.
10. محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصية _الإرث _القوامة_ التعددية_ الحجاب،) دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط01، 2000.

ثانيا- بالإنجليزية

1. Muhammad shahrour :The Qur'an, Morality and Critical Reason, Translated, edited and with an introduction by Andreas christmann, Leiden, Boston, 2009.

المراجع

1. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1987. ج03،
2. ابن جني: الخصائص، كتاب إلكتروني،www.alkottob.com
3. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، (دت)

4. أبي البقاء العكبري: التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1986.
5. أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي: تفسير الكشاف، تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت لبنان، ط 03، 2009.
6. انجلس: ضد دوهرنج: دار التقدم، موسكو، تر- محمد الجندي، خيري الضامن، دط، 1984.
7. أنور الجندي: عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، (دط)، 1997.
8. تشارلز داروين: أصل الأنواع، تر، مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2004.
9. تشارلز داروين: نشأة الإنسان، تر، مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2005.
10. الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق، أبو فهد محمود محمد شاكر، دط، دت.
11. جوزيف ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، تعريب، هيئة التعريب لدار النشر، دط، دت.
12. جون فايفر: بداية الكون من الأفلاك إلى البشر، تر، محمد الشحات، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، دط، دت.
13. رزيقة عدناني: تعطيل العقل في الفكر الإسلامي. يخدم الإسلام أم يضر به، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 02، 2015.
14. ستيفن هوكنج: تاريخ موجز للزمان، تر، مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة، 2001.
15. شريعة حمورابي: تر: محمود الأمين، دار الوراق للنشر المحدودة، لندن، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2007.
16. شمس الدين الذهبي: الكبائر، (دط)، (دت).
17. شوقي أبو خليل: قراءة علمية للقراءات المعاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01، 1990.
18. صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط09، 2003.
19. صالح المنجد: كتاب إلكتروني، www.islamqa.com.
20. عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط01، 1997.
21. عبد الفتاح اسماعيل شلبي: أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، دار المطبوعات الحديثة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط03، 1989.
22. عطية صقر: الدين العالمي ومنهج الدعوة إليه، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، (دط)، 1988.

23. علـى اليمنـي دردير: أسـرار التـرادف فـي القـرآن الكـرين، دار ابـن حنظـل، الفيوم، مصر، دط، 1985.
24. علي شريعتي: الإنسـان والإسـلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت لبنـان، ط02، 2007.
25. عمـار ساسـي، محمـد العيـد رتيمـة: كتـاب نظريـة الأسـتاذ الـدكتور جعفـر دك الباب اللغوية العامـة، مخبـر اللغـة العربيـة وآدابهـا، جامعـة سـعد دحلـب البليـدة، كليـة الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر، السنة الجامعية 2011/2010.
26. غـازي التوبـة: رؤى وآراء معاصـرة، قـراءة نقديـة، البيـان مركـز البحـوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 2012.
27. فاسيلي بودوستنيك، أوفشـي يـاخوت، ألـف بـــاء الماديـة الجدليـة، تـر: جـورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط01، 1979
28. فرانسـيس بيكـون: الأورجـانون الجديـد، تـر، عـادل مصـطفى، رؤيـة للنشـر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط01، 2013.
29. لورانس كراوس: كـون مـن لا شـيء، تـر، غـادة الحلـواني، منشـورات الرمـل، القاهرة مصر، ط01، 2015.
30. محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ط 01. 1981، ج05، ج06، ج08، ج09، ج23، ج31،
31. محمد الصالح الصديق: خواطر وذكريات عن الأستاذ الراحل مولود قاسم نايت بلقاسم، دار البعث، قسنطينة، د.ط، 1993م
32. محمد بن إدريس الشـافعي، الرسـالة، تحقيق وشـرح، أحمد محمد شـاكر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، دط، دت.
33. محمـد بـن شـاكر الشـريف: تجديـد الخطـاب الـديني بـين التأصـيل والتحريـف، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط01، 2004.
34. محمـد سـالم محيسـن: المحرمـات، دار محيسـن للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة مصر، ط01، 2004.
35. محمـد سـالم محيسـن: المحرمـات، دار محيسـن للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة مصر، ط01، 2004.
36. محمـد صـياح المعـراوي: الماركسـية والقـرآن، المكتـب الإسـلامي، بيـروت، مشق، عمان، ط01، 2000.
37. محمـود شـلتوت: الإسـلام عقيـدة وشـريعة، دار الشـروق، القـاهرة، مصـر، ط18، 2001.
38. محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولـى، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط13، 2004.
39. مولود قاسم نايت بلقاسم: أصالية أم إنفصالية؟ ج2 المؤسسـة الوطنيـة للكتـاب، الجزائر ط1، 1991.
40. هـ. ج. ولـز: معـالم تـاريخ الإنسـانية، تـر، عبـد العزيـز توفيـق جاويـد، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط03، 1967.

41. يوسف الصيداوي: بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، سوريا، (دط) (دت)
42. يوسف سميرين، بؤس التلفيق، نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، مركز دلائل، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط02، 1439هـ.

المعاجم والموسوعات والقواميس:

1. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، اشراف جمال مراد حلمي وآخرون، مكتبة الشروق الدولية مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط04، 2004.
2. ابن منظور: لسان العرب، درا صادر بيروت، (دط)، (دت)، ج01، ج02، ج3، ج05، ج09، ج11، ج12، ج13،
3. أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، (دط)، 1979. ج2، ج03، ج04.
4. الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر. (دط) (دت).
5. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، (دط)، 1982، ج1

المجلات والدوريات

1. أكرم بلعمري: القراءة المعاصرة للسنة النبوية "محمد شحرور أنموذجا" مجلة الشهاب، العدد 02 مارس 2016، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي، الجزائر.
2. حسين الجمعة: الجرجاني في نظرية النظم، مجلة الفيصل، عدد 303، ديسمبر 2001، مركز الملك فيصل للبحوث، المملكة العربية السعودية.
3. خليف عبد الحق: وقفات لغوية عند محمد شحرور، مجلة الحقيقة، العدد35، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر.
4. الشريف حبيلة: الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، مجلة الآداب واللغات، العدد01، 2015، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر.
5. صافية مناد: اشراف أ.د عمر الزاوي، التأويل المنهجي للتراث الديني. قراءة نقدية معاصرة للنص الديني –صدق جلال العظم أنموذجا- مجلة أبعاد، العدد06، جوان 2018، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر.
6. لبصير نور الدين: أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيل، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، عدد07، 2018 جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر.
7. محمد بن سباع: تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور. عرض ونقد، مجلة الشهاب، عدد 09، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، ديسمبر2017.

رسائل الجامعية

1. فتيحة ذيب: في آليات فهم الخطاب الديني محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم -أنموذجا-، رسالة دكتوراه، اشراف: عبد الغني بارة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر، 2018/2017.
2. محمد عبد الله مكازي الجريبيع: الخطاب الديني في الفضائيات العربية، دراسة في سوسيولوجيا التأثير على الشباب الأردني، رسالة دكتوراه، إشراف حلمي ساري، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية 2009.

الملتقيات:

1. ابراهيم طلبة حسين: إشكالية القراءة الحداثية للنص الديني. دراسة نقدية، ملتقى دولي فهم القرآن بين النص والواقع من 3 إلى 5 ديسمبر 2013، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

بحوث محكمة

1. الحسن حما: العائد الحضاري والمعرفي في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحرور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، www.mominoun.com
2. عباس شريفة: نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، مؤسسة رؤيا للثقافة والإعلام، استنبول، 01سبتمبر 2018.
3. عمار ساسي، محمد العيد رتيمة: كتاب نظرية الأستاذ الدكتور جعفر دك الباب اللغوية العامة، مخبر اللغة العربية وآدابها، جامعة سعد دحلب البليدة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر، السنة الجامعية 2011/2010.

الوابوغرافيا

1. www.salafcenter.com
2. newsyrian.net
3. shahrour.org
4. www.goodreads.com

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
البـــــــــسملة	
الاهـــــــــداء	
شكـــر وعرفان	
مقدمـــــــــة	
الفصل الأول: النظرة الحداثية للتراث عند محمد شحرور	**08**
تمهيد:	**09**
المبحث الأول: ضبط المفاهيم.	**09**
المطلب الأول: مفهوم التجديد	09
المطلب الثاني: مفهوم الخطاب	10
المطلب الثالث: مفهوم الخطاب الديني	11
المطلب الرابع: مفهوم تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور	12
أ-التراث	14
ب-المعاصرة	15
ج-الأصالة	15
المبحث الثاني: نقد التراث لدى محمد شحرور: مشاكل التراث -معوقات التجديد-	**18**
المطلب الأول: مشكلة غياب المنهج العلمي الموضوعي.	18
المطلب الثاني: مشكلة الأحكام المسبقة.	19
المطلب الثالث: مشكلة المحلية ورفض الوارد.	20
المطلب الرابع: أزمة العقل.	22
المبحث الثالث: آليات تجديد الخطاب الديني عند محمد شحرور	**25**
المطلب الأول: المنهج اللغوي.	25
أ-خاصية اللاترادف.	25
ب-اللاعبثية واللاحشو.	27
ج-لا زيادات نحوية	30
المطلب الثاني: قواعد التأويل.	32
أ-القاعدة الأولى: التقيد باللسان العربي.	34

ب–القاعدة الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.	35
ج–القاعدة الثالثة: الترتيل.	38
د–القاعدة الرابعة: عدم الوقوع في التعضية.	39
هـ–القاعدة الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم.	40
و–القاعدة السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات.	43
نتيجة	**46**
الفصل الثاني: انعكاسات تطبيق المنهج على الكتاب والسنة	**47**
تمهيد	
المبحث الأول: انعكاسات تطبيق المنهج على التنزيل الحكيم	**48**
المطلب الأول: خصائص الرسالة المحمدية	48
أ – خاصية العالمية	49
ب– خاصية الرحمة	55
ج– خاصية الخاتمية	59
د– خاصية الحنيفية	61
المطلب الثاني: العلاقة بين الحنيفية والاستقامة	63
أ – حالة الحد الأدنى	64
ب– حالة الحد الأعلى	66
ج– حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا	67
د– حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معا على نقطة واحدة	70
المبحث الثاني: انعكاسات تطبيق المنهج على السنة النبوية	**72**
المطلب الأول: النظرة المعاصرة للسنة	73
المطلب الثاني: مقام محمد(ﷺ) الرجل	78
المطلب الثالث: مقام محمد(ﷺ) النبي (السنة النبوية)	79
المطلب الرابع: مقام محمد(ﷺ) الرسول (السنة الرسولية)	82
المبحث الثالث: تقييم مشروع التجديد عن محمد شحرور	**85**
المطلب الأول: قيمة التجديد في فكر محمد شحرور	85
أ–ضرورة القراءة المعاصرة	85

ب–أهمية المناهج المعاصرة في فهم التنزيل الحكيم 88
المطلب الثاني: نقد مشروع القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم 91
أ–قراءته غير متخصصة 92
ب–التطرف في نقد أصول الفقه 94
ج– نقد منهج اللاترادف 96
د–سيطرة المفاهيم المادية على تأويلاته 100
نتيجة **110**
خاتمة **112**
قائمة المصادر والمراجع
فهرس المواضيع
المخلص (بالعربية، بالإنجليزية، بالفرنسية)

الملخص	Abstract	Résumé

أولا- بالعربية

يعتبر محمد شحرور من المفكرين المعاصرين الذين اهتموا بتجديد الخطاب الديني، واخراجه من المحلية إلى العالمية وذلك من خلال التعامل مع التنزيل الحكيم بآليات ومناهج جديدة تتماشى مع الأرضية المعرفية للقرن الواحد والعشرين، محاولا فك الارتباط بين النص الديني المقدس الثابت وبين فهمه النسبي المتغير والذي يعتبره تراثا، وما يميز التجديد عنده هو اختراق الثوابت –أصول الفقه التي وضعت منذ الشافعي- ومن ثم دعا إلى القطيعة مع التراث، وتوصل شحرور إلى هذه القراءة بعد التخلي عن المسلمات القديمة، فنتج لديه فهم جديد للتنزيل الحكيم والسنة النبوية.

ثانية- بالإنجليزية

Mohamed Chahroure is one of the leading thinkers who sought renewal of religious discourse. He contributed to its universalism through the use of new approaches in reading the holy Qu'ran. He expressed the need to disassociate the stable holy religious text and its relative changing meaning. Hence, Chahroure considers the stable religious text as mere heritage that requires innovation and renewal. Chahroure arrived at these conclusions after his disposal of the traditionally accepted ideas, which has given birth to a new understanding of the Qu'ran and the Sunnah.

ثالثا- بالفرنسية

Mohamed Chahror est considéré comme l'un des contemporains qui ont veillé à la rénovation de discours religieux et le faire sortir de regionalisme au mondial et cela à travers un traitement de texte coranique avec des mécanismes et méthodologies nouveaux convenant avec le vingt-et-unième siècle, essayant de séparer le statique texte religieux vue comme sacré et sa relative variante interprétation et qu'il considère un patrimoine. Ce qui spécifie la rénovation chez lui, c'est qu'il brise des constantes - les principes de fiqh mise en place par Shafei - Et après, il appelle à se détacher avec le patrimoine, Chahror arrive à cette lecture après avoir laisser tomber les anciens axiomes et ce qui a ouvert chez lui une nouvelle compréhension de texte coranique et de la sunna prophétique.