

محمد شحرور

دراسة النظريات ونقدتها



مجموعة مؤلفين

٧

رؤى نقدية معاصرة

محمد شحرور

دراسة النظريات ونقدها

مجموعة مؤلفين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



محمد شحور: دراسة النظريات ونقدتها / مجموعة مؤلفين.- الطبعة الثانية.-النجف، العراق.-
العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٣ م.
٤٥٤ صفحة؛ ١٥x٢١ سم.- (رؤى نقدية معاصرة ٧)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٦٦٩
يتضمن ارجاعات بليوجرافية.
١. شحور، محمد، ١٩٣٨-١٩٣٨. م. العنوان.

LCC : BP80.S525 M84 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

محمد شحور: دراسة النظريات ونقدتها (رؤى نقدية معاصرة - ٧)

تأليف: مجموعة مؤلفين

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الثانية، ٢٠٢٣ م

Website: www.iicss.iq

E-Mail: islamic.css@gmail.com

Telegram: @iicss

المحتويات

٧.....	مقدمة المركز
	المنهجية التأسيسية لمشروع محمد شحرور الفكري
١١.....	مهدىي رجى
	تحليل نقدي لرأي محمد شحرور في خصوصيات عجاز وتحدى القرآن
١٠٧.....	د. محسن رفعت، د. إنسية عسكري
	تقييم نقدي لرؤية الدكتور محمد شحرور في حقل التعددية الاجتماعية
١٤٩.....	سيدة سمية صديقي
	تقييم نقدي لرؤية الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ
١٨٩.....	د. حميد رضا سرويان، د. محمد علي محظي أردكان
	مناقشة حول رأي الدكتور شحرور حول آية تعدد الزوجات في ضوء تأريخية الآيات
٢٣١.....	زهراء محمدى
	قراءة نقدية لرأي الدكتور شحرور حول تعارض الحجاب ومفولة الحرية
٢٦٥.....	زهراء محمدى
	المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبنى الأنثربولوجي للدكتور محمد شحرور
٢٩٩.....	محمد عيسى محمدى
	دراسة القراءة التنويرية للدكتور محمد شحرور حول قصص القرآن
٣٤٥.....	د. عبد الله مير أحمدي، لالة ترابي
	التقييم النقدي للقومية من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور
٣٨٩.....	فاطمة فقيه إيهانى
	دراسة نقدية في وجهة نظر محمد شحرور حول «نطاق الدين»
٤١٩.....	د. محمد علي محظي أردكان

مقدمة المركز

الفكر المعاصر يعتبر مكوناً أساسياً في المنظومة الفكرية الإسلامية، والترااث المعاصر لا يختص بطبيعة الحال بالعالم الإسلامي فحسب، وإنما له ارتباطٌ بجميع الثقافات والكيانات الجماعية التي تضرب بجذورها في تاريخ البشرية.

يتبلور هذا الفكر على أرض الواقع حينما تشهد الساحة ظهور فكرٍ «آخر» بصفته ثقافةً وسلسلة مفاهيم دلالية منافسة، فالزمان والمكان إلى جانب المنافسة التي تحدث على ضوء مجموعةٍ من المفاهيم التي يطرحها «الآخرون»، كلّها أمورٌ تحفز المدارس الفكرية والثقافات الأصيلة للعمل على التأقلم مع الظروف الجديدة، وفي الحين ذاته تحفزها على السعي للحفاظ على حيويتها وخصوصياتها التي تميّزها عن «الآخر».

لو أنَّ التاريخ شهد في بعض مراحله إقبال العلماء المسلمين على التراث الفلسفـي الإغريقي باعتباره نطاقاً منسجـاً من الناحية الدلالـية وذا مضامـين عميـقة لدرجة أنَّ بعض الفلاسـفة من أمـثال الفـارابـي وابـن رـشد وجـلـوا في فـضـائـه الفـكري وحاـولـوا اقـامة تـعرـيف مـعـانـيـهم وروـءـاهـم الـديـنيـة متـلـائـماً مع هـذـا الآـخـر الدـخـيلـ، فـفي العـصـر الـراـهن بـاتـت الثـقـافـة وـالـحـضـارـة الغـربـيـتان الـحـدـيـثـيـتان المتـقـوـّـتان عـلـى أـسـسـ علمـانـيـة وـتوـسـعـيـةـ، تمـثـلـانـ «ـالـآـخـرـ» بـالـنـسـبـة إـلـيـنـا وـلـسـائـرـ الثـقـافـات غـيرـ الغـربـيـةـ.

النـظـام الدـلـالـيـ المـنـبـشـقـ منـ الفـكـرـ الغـربـيـ قدـ أـسـفـرـ عـنـ إـيجـادـ تـحدـيـاتـ كـبـيرـةـ لـ «ـذـاتـناـ الإـسـلامـيـةـ» بـفـضـلـ تـفـوـقـهـ سـيـاسـيـاً وـاقـتصـادـيـاًـ، وـنـطـاقـ هـذـاـ التـحدـيـ يـتـسـعـ أـكـثـرـ يـوـمـاًـ بـعـدـ

يُوْمٌ؛ لذلِكَ طرحت العدِيد من الحلول لمواجِهته؛ وقد استسلم بعضُهم لواقع الأمور بعدِ أن شعروا بالخشية من الغرور الغربي، فراحوا يبحثون عن الحل في العالم الغربي نفسه، لذا دعوا بانفعالٍ إلى ضرورة ملائمة «ذاتنا» مع هذا «الآخر»؛ إلا أنَّ آخرين سلَكُوا نهجاً مغايِراً ودعوا إلى تفعيل تراث «ذاتنا» وأكَّدوا على أنَّ الحل لا يتبلور في ديار منافسنا، وإنما هو كامنٌ في ديارنا. نعم، تراثنا المعاصر هو ثمرةٌ لكلَّ حلٍّ يمكن أن يطرح في هذا المصمار.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية افتتح في مكتبه بمدينة قم المقدسة فرع الفكر المعاصر بهدف تدوين دراساتٍ وبحوثٍ علميةٍ حول الإنجازات الفكرية التي تحقَّقت على صعيد ما ذكر إلى جانب تقييمها، وفي هذا السياق بادر الباحثون فيه إلى استطلاع المشاريع الفكرية لأبرز العلماء والمفكِّرِين في العالم الإسلامي من الذين تنصلب نشاطاتهم الفكرية في بوقعة الفكر المعاصر، وثمرة هذا النشاط تنشر- في إطار دراسات تتضمَّن بحوثاً تطرَّق إلى بيان واقع مسيرة إنتاجهم الفكري وكيفية تبلور آرائهم بصياغتها النهائية. في هذا النمط من الدراسات عادةً ما يتم تسليط الضوء على مسيرة الإنتاج الفكرية المادِف إلى إيجاد خلقيَّاتٍ ومباني فكرية ونظرياتٍ تحت عنوان «المنهجية التأسيسية» ويقوم الباحث فيه بدراسة وتحليل مدى نجاح الفكر المعاصر أو إخفاقه بشكِّلٍ صريحٍ وشفافٍ. يتضمَّن هذا الجزء مجموعةً من مختلف الآثار والنظريَّات لعدد من المفكِّرِين الذين يتبنَّون مشارب فكريَّةً متنوَّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثيَّة حول بسط شتَّى المسائل المرتبطة بالعلوم المعرفية.

محمد شحور من المؤلفين المكثرين، وأنه قد أَلَفَ الكثير من المؤلفات، وسنعمل في المقالة الأولى، من خلال فكرة المنهجية التأسيسية، مسار تبلور المشروع الفكري

لمحمد شحرور، حيث نقوم بطرح خلفياته ومبانيه وآرائه ونظرياته. وفي المقالات الأخرى بينا القضايا التي طرحتها في آرائه ونظرياته، وقمنا فيها على دراسات تحليلية ذات طابع نقدی بغية أن تتّضح لنا آفاق هذا المشروع ومدى نجاحه أو فشله في رحاب أسس الثقافة الإسلامية.

وفي الختام نتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع الفضلاء الذين أسهموا بشكل وآخر في تحقيق هذا العمل سيدنا الدكتور هادي بيكي ملك آباد مدير ملف الفكر المعاصر في المركز والدكتور محمد علي محيطي حيث اهتم باعداد ابحاث هذه المجموعة. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الأمين والله الميمين.

* * *

المنهجية التأسيسة لمشروع محمد شحور الفكري^١

مهدي رجب^٢

زبدة البحث

نسعى في هذه الدراسة إلى فهم المشروع الفكري للمستشرق السوري المفكّر «محمد شحور» في ضوء «المنهجية التأسيسة»، مع بيان الأبعاد المختلفة لهذا المشروع على أساس منهج التحليل التوثيقي، القراءة التوصيفية - التفسيرية لأعماله، وتقديرها في ضوء الاتجاه التحليلي - العقلاوي. يسعى الكاتب من خلال تحويل رؤية تخلف العالم العربي، وأسباب تخلف العالم الإسلامي، بوصفها خلفية وجودية غير معرفية، إلى مشكلة أصلية بالنسبة إلى شحور؛ حيث يسعى، متأثراً بالجاحري والمنهج التحليلي لفوكو، نحو البحث عن أسباب الانحطاط في العالم الإسلامي. وقد وجد التحديات الماثلة أمام العالم الإسلامي كامنة في البنية المعرفية له، وعبر عن ذلك بـ«أزمة العقل»، وعرف «الاستبداد» بوصفه أساساً للبنية المعرفية للعالم الإسلامي؛ ثم عمد بعد ذلك للخروج من هذه الأزمة، إلى اتباع المبني اللسانية لـ«جعفر دك الباب»^٣،

١. تعريب: حسن علي مطر الماشمي.

٢. باحث متخصص في فلسفة علم الاجتماع والفكر المعاصر، له دراسات في الفلسفة والفكر المعاصر.

٣. جعفر دك الباب (١٩٣٧ - ١٩٩٩ م): باحث وأستاذ جامعي. له مقالات ومؤلفات في علم

والاستناد كذلك إلى مبانيه الفلسفية؛ ليعمل على تنظيم نظرتيه الرئيسيتين، وهما: نظرية التشابه، ونظرية الفقه الحدودي.

لقد تمّ إرجاع وإحالـة المـبـانـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ لـشـحـورـ إـلـىـ بـعـضـهـاـ،ـ فـكـانـتـ مـنـسـجـمـةـ وـمـنـتـاغـمـةـ فـيـهـاـ بـيـنـهـاـ.ـ كـمـاـ تـبـلـوـرـتـ نـظـرـيـاتـ بـهـاـ يـتـنـاغـمـ وـهـذـهـ الـمـبـانـيـ.ـ بـيـدـ أـنـ الـمـشـكـلـةـ الـرـئـيـسـةـ الـتـيـ تـعـانـيـ مـنـهـاـ مـبـانـيـهـ تـكـمـنـ فـيـ أـنـهـ تـفـقـرـ إـلـىـ الدـعـامـةـ الـاـسـتـدـلـالـيـةـ.ـ وـمـنـ هـنـاـ فـإـنـ التـزـعـةـ الـتـقـلـيدـيـةـ فـيـ تـحـلـيلـ شـحـورـ لـلـبـنـيـةـ الـمـعـرـفـيـةـ لـلـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ،ـ وـتـقـدـيمـ قـرـاءـةـ أـيـدـيـولـوـجـيـةـ وـزـمـنـيـةـ مـتـهـافـتـةـ عـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ وـتـجـاهـلـ قـوـاعـدـ فـهـمـ النـصـ،ـ وـالـإـغـرـاقـ فـيـ التـزـعـةـ الـنـسـيـةـ الـمـوـجـوـدـةـ فـيـ الـاتـجـاهـاتـ الـمـرـمـيـوـطـيـقـيـةـ الـمـتـحـوـرـةـ حـوـلـ الـمـفـسـرـ،ـ وـالـتـبـرـيرـ الـشـرـعـيـ لـلـبـدـعـةـ،ـ وـخـفـضـ قـوـلـ وـفـعـلـ النـبـيـ الـأـكـرـمـ ﷺـ إـلـىـ مـسـتـوـيـ الـاجـتـهـادـاتـ الـتـارـيـخـيـةـ،ـ وـانـحـالـ عـلـمـ الـفـقـهـ فـيـ سـائـرـ الـأـنـظـمـةـ الـنـظـرـيـةـ،ـ وـالـانـقـطـاعـ الـمـعـرـفـيـ عنـ الـتـرـاثـ،ـ تـُعـدـ مـنـ أـهـمـ الـانتـقـادـاتـ الـوـارـدـةـ عـلـىـ الـمـشـرـوعـ الـفـكـرـيـ لـ«ـمـحـمـدـ شـحـورـ»ـ.

المقدمة

بعد مواجهة العالم الإسلامي للعالم المتتطور، ومشاهدة التقدم الصناعي والعسكري، أخذ انحطاط وتخلف العالم الإسلامي يشغل اهتمام بعض التيارات الفكرية. وأخذ الأمل يحدو بعض المفكرين، من الذين يشعرون بالانهزامية وعدم الثقة بالذات، للوصول إلى هذا التطور، دون طرح أيّ سؤال أو نقد، وكان هؤلاء لذلك يشجعون على التقليد المحض لمظاهر العالم المتتطور والحضارة الغربية، وأخذوا يسبّحون بحمد

اللسانيات. وله ترجمات في ذات المجال. من مؤلفاته: تحديات أصل الكلام الإنساني، وأصلة اللسان العربي، وفي نظام المعجم العربي. (المغرب).

الغرب، وهناك في المقابل من ذهب إلى القول ببطلان الحداثة قوله واحداً. ييد أن أسباب انحطاط وجدور تخلف العالم الإسلامي، وتبعاً لذلك العلاقة بين الإسلام والتتجدد، تحولت بالتدريج لتصبح المسألة الأهم بالنسبة إلى المفكرين المستنيرين من المسلمين، وسعوا، بدلاً من التقليد البحث أو النفي التام لمعطيات العالم المتتطور، إلى التعرّف على أسباب الانحطاط قبل كل شيء، ومن ثم وعلى أساس هذه المعرفة صاروا إلى رفع هذه الأسباب وتقديم الحلول، والوصول إلى جواب مناسب من خلال البحث والتحقيق في مسألة الإسلام والتتجدد. وفي خضم هذه الجهود ذهبت جماعة من خلال دراسة الخلفيات السياسية - الاقتصادية، إلى القول باعتبار الغرب منشأ لهذا الانحطاط والتخلّف، وبادروا إلى نقد الغرب. إلا أن بعض التيارات الفكرية المستنيرة المعاصرة في العالم العربي، ومن خلال التركيز على الخلفيات المعرفية للعالم الإسلامي قالت بأن البنية الذهنية والمعرفية للإنسان العربي والأنظمة المعرفية للعالم الإسلامي - العربي، هي العامل والعنصر، الأهم، أو في الحد الأدنى من بين العوامل الهامة، في هذا الانحطاط والتخلّف، وذهب من هذا المنطلق إلى نقد تراث وتراث العالم الإسلامي، وتوصلت إلى بعض الإجابات بشأن العلاقة بين الأصالة والتتجدد في ضوء هذه التحليلات. ويُعتبر كل من الدكتور محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، من أبرز شخصوص هذا التيار. كما يُعد المستنير السوري محمد شحور، في هذا السياق، من بين الذين تناولوا مسألة تخلف العالم الإسلامي، وطرق الخروج من هذا التخلّف، وأقام على ذلك مشروعه الفكري.

ونحن نسعى في هذه الدراسة إلى فهم هذا المشروع الفكري، ضمن إطار «المنهجية التأسيسية»، وبيان مختلف أبعاده. حيث نسعى أولاً إلى فهم المشروع

الفكري لمحمد شحور ضمن البيئة المعرفية وغير المعرفية لموجدها، وفي ربط ونسبة هذا المشروع إلى المبني الفلسفية التي تمّ أخذها بشكل واع أو بشكل لاواع، ثم الانتقال بعد ذلك إلى نقد وتقييم البنية والهيكل الأصلي لهذا المشروع الفكري، وتفسير محمد شحور لـتَخَلُّفِ العَالَمِ الإِسْلَامِيِّ، وطرق الحل التي يذكرها للخروج من هذه الحالة.

ومن الجدير ذكره أن المنهج الحاكم على هذا التحقيق، كما أسلفنا، هو «المنهجية التأسيسية» بمعنى: فهم الفكرة أو النظرية ضمن إطارها وخلفياتها المعرفية وغير المعرفية، وفي ربطها ونسبتها إلى مبانيها الفلسفية. توضيح ذلك: أن الأفكار والنظريات تتبلور ضمن التعاطي والتعامل مع مجموعتين من العوامل والخلفيات، وهي: العوامل والخلفيات المعرفية، والعوامل والخلفيات غير المعرفية. والخلفيات المعرفية تشتمل بدورها على المبني الأنطولوجية، والأبستيمولوجية، والأثرىولوجية، والتيارات والشخصيات المؤثرة مما يترك تأثيره على اختمار فكرة أو تبلور رؤية ما. وأما الخلفيات غير المعرفية فهي العوامل والخلفيات التي لا تنطوي على ماهية معرفية، وتشمل خلفيات من قبيل: الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية وما إلى ذلك.^١

وعلى هذا الأساس فإن دراسة النظريات في إطار هاتين المجموعتين من العناصر والعوامل هي التي يُصلح عليها عنوان «المنهجية التأسيسية». وفي الوقت نفسه تتم مناقشة نمط المشروع الفكري لشحور وأبعاده المختلفة على أساس الأسلوب

^١. بارسانيا، حميد، نظريه و فرهنك (النظرية والثقافة)، مجلة: راهبرد فرهنك، العدد: ٢٣، ص ٧ - ١٠ ، ١٣٩٢ هـ.

التحليلي التوثيقية أيضًا. وهذا الأسلوب يتعرض إلى تحليل تلك المجموعة من المستندات والوثائق الشاملة لمعلومات حول موضوع الدراسة ويستلزم الاتجاه التوصيفي والتفسيري.^١

ومن هذه الناحية سوف نستند في هذه الدراسة والتحقيق إلى نصوص أعمال وأثار محمد شحور، بوصفها لغة مكتوبة وخطاباً تحريرياً له، ونسعى من خلال القراءة التوصيفية - التفسيرية لأنّا ثار شحور، إلى العثور على تفسيره لجذور تخلف وانحطاط العالم الإسلامي، والحلول المقترحة والمطروحة من قبله للخروج من هذا المأزق، والعمل في نهاية المطاف على مناقشة وبحث رؤيته ومشروعه من خلال سلوك الاتجاه التحليلي - العقلاوي.

يمكن لنا تسمية المشروع الفكري للدكتور محمد شحور بـ «القراءة العصرية للدين». يزعم شحور أنّه بقصد العبور على قراءات علماء الدين لـ «الكتاب والسنة»، وتقديم قراءة جديدة عن القرآن أو على حد تعبيره «تنزيل الحكيم».

ولكي يصل إلى هذه القراءة عمد في البداية ضمن مناقشة سلبية - انتقادية إلى الخوض في آفات الواقع العلمي للعالم الإسلامي، وتتبّع جذور التحديات الماثلة أمام العالم الإسلامي في بنائه المعرفية، ومن خلال تحليله للحالة المعرفية القائمة في العالم الإسلامي، يعمل على تقديم تبوييب خاص عن البنية المعرفية للمجتمعات الإسلامية. وبعد هذا التحليل الانتقادي وفي المسعي الإيجابي، يتوجه إلى بيان أسلوب

١. سهلا صادقي فسائي وإيهان عرفان منش، مبني روشن شناختي پژوهش های استنادی در علوم اجتماعی (المباني المنهجية للأبحاث التوثيقية في العلوم الاجتماعية)، موضوع الدراسة: تأثير الحادثة على الأسرة الإيرانية، مجلة: راهبرد فرهنگ، العدد: ٢٩، ص ٦٥، ١٣٩٤ هـ.

وشكل جديد من المعرفة، ليوجد، بزعمه، حركة في النظام المعرفي القائم، ويجعل الخروج من الواقع الراهن أمراً ممكناً.

وقد أقام محمد شحور المنهج والصورة الجديدة للمعرفة في إطار نظريتين، وهما:

١. «التشابه»، أو «ثبوت النص وحركة المحتوى».

٢. «الخنيفية - الاستقامة» أو «الفقه الحدودي».

إنه في إطار هاتين القراءتين، يقدم قراءة جديدة عن الآيات، وبالتالي فإنه يعمل على تقديم قراءة دينية تظيرية للدين مختلفة تماماً عن قراءة علماء الدين.

بالالتفات إلى النهج والأسلوب الحاكم على هذا التحقيق؛ أي «المنهجية التأسيسية»، وبعد ملاحظة الجانب السلبي والإيجابي من المشروع الفكري لـ «محمد شحور»، سوف نعمل، بعد إطلاله إجمالياً على دراسته وأعماله وأثاره، مع مناقشة الخلافيات المعرفية وغير المعرفية لأفكار شحور ومبانيه الفلسفية بوصفها القسم الأول من التحقيق، على بيان تحليله للواقع الراهن للعالم الإسلامي والانحطاط الذي يذكره عنه، وكذلك سوف نناقش رأيه بشأن الخروج من هذا الواقع الذي قدمه ضمن نظريتين، وهما: ١ - «ثبوت النص وحركة المحتوى». ٢ - «الفقه الحدودي». بوصفه القسم الثاني من هذا التحقيق.

دراسات ومؤلفات محمد شحور

ولد محمد شحور نجل ديب شحور عام ١٩٣٨ م في أسرة متوسطة الدخل في العاصمة السورية دمشق، وكان والده يعمل قصاراً. أنهى دراسته الابتدائية سنة ١٩٥٧ للميلاد، كما أتمَ دراسته الإعدادية سنة ١٩٥٧ في دمشق، وسافر بعدها إلى الاتحاد السوفيتي ليُكمل دراسته في حقل هندسة العمran. وفي عام ١٩٦٤ م حصل

على شهادة البكالوريوس من جامعة موسكو، ثم عاد بعدها إلى دمشق؛ ليعمل في جامعة دمشق حتى عام ١٩٦٨ م أستاذًا مساعدًا. وفي نهاية المطاف حصل على شهادة الماجستير سنة ١٩٧٠ م، وعلى شهادة الدكتوراه من جامعة إيرلندا سنة ١٩٧٢ م. وبعد العودة إلى دمشق أخذ يمارس التدريس في كلية الهندسة في جامعة دمشق. وبعد الحرب بين العرب وإسرائيل في عام ١٩٦٧ م، شرع في تقديم بحث وتحقيق حول المسائل الفكرية - الفلسفية، ومنذ عام ١٩٧٠ م بدأ البحث في موضوعات القرآن الكريم، أو ما يطلق عليه تسمية «التنزيل الحكيم»، وتوصل في بحثه إلى نظرية خاصة في هذا الباب.^١

وقد صدرت عنه مؤلفات متعددة في حقل مسائل الفكر الإسلامي. وكانت أعماله حتى عام ٢٠٠٨ م تصدر عن «دار الأهالي للطباعة والنشر»، ولكن فيما بعد أخذت تعاد طباعة مؤلفاته القديمة وتطبع مؤلفاته الجديدة منذ عام ٢٠١٠ م وحتى الآن عن «دار الساقى» في بيروت.

١. (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة)، عام ١٩٩٠ م، (٨٢٢) صفحة.
٢. (الدولة والمجتمع)، عام ١٩٩٤ م، (٣٧٥) صفحة.
٣. (الإسلام والإيمان - منظومة القيم)، عام ١٩٩٦ م، (٤٠٠) صفحة.
٤. (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة «الوصية ، الإرث ، القوامة ، التعديلية ، اللباس»)، عام ٢٠٠٠ م، (٤٠٠) صفحة.
٥. (تجنيف منابع الإرهاب) عام ٢٠٠٨ م، (٣٠٠) صفحة.

٦. (القصص القرآني، المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم) عام ٢٠١٠ م، (٣٥٩) صفحة.
٧. (القصص القرآني، المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف) عام ٢٠١٢ م، (٢٨٦) صفحة.
٨. (السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة) عام ٢٠١٢ م، (٢٢٩) صفحة.
٩. (الدين والسلطة ، قراءة معاصرة للحاكمية) عام ٢٠١٤ م، (٤٨٠) صفحة.
١٠. (أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية ، تهافت الفقهاء والمعصومين) عام ٢٠١٥ م، (٤٦٤) صفحة.

كما أن شحور قدّم آراءه وأفكاره للقارئ الإنجليزي في كتاب يحمل عنوان «*The Essential Muhammad – The Qur'an, Morality and Critical Reason Shahrur*»، وقد قدم له وحرره الدكتور أندرياس كريستان، الأستاذ في جامعة متنشستر في إنجلترا. وقد طبع هذا الكتاب في هولندا.

القسم الأول: الخلفيات الأنطولوجية لتفكير محمد شحور

إن عناصر ظهور فكرة أو نظرية ما في صيق وعي المفكر إنما تمثل في الخلفيات الأنطولوجية والوجودية لتلك الفكرة والنظرية. وإن الخلفيات لفكرة ما، هي إما خلفيات معرفية، أو خلفيات غير معرفية، وإن الخلفيات المعرفية هي العناصر الدالة في التكوين التاريخي للنظرية، كما أنها ترتبط ارتباطاً منطقياً مع نظريات المفكر. وأما الخلفيات غير المعرفية، فليس لها ارتباط منطقي مع النظريات، ولها في الغالب طبيعة تحفيزية.^١

١. بارسانيا، حميد، «نظريه و فرهنگ» (النظرية والثقافة)، مجلة راهبرد فرهنگ، العدد: ٢٣، ص ٧،

أشرنا إلى أن الخلفيات المعرفية تشتمل على التيارات المعرفية والشخصيات العلمية المؤثرة على الفكر، وكذلك المبني الفلسفية المأخوذة في فكرة أو نظرية ما؛ وذلك لأن كل نظرية إنما تبلور بدعم من بعض التيارات الفكرية وبتأثير من بعض المفكرين بعينهم، كما تقوم على مبانٍ أسطولوجية وأبستمولوجية وأثرابولوجية خاصة، ومن هنا فإن النظرية لا ربط لها بهذه المبني. وأما الخلفيات غير المعرفية فهي العناصر والخلفيات التي لا يكون لها ماهية معرفية، وتشمل الحواضن الاجتماعية - السياسية الموجدة لكل فكرة أو نظرية ما؛ وذلك لأن كل فكرة أو نظرية ما إنما تبلور في مهد البيئة الاجتماعية - السياسية الخاصة. إن الحواضن الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشكل أرضية لظهور فكرة أو نظرية ما في ظرف وعي الفكر، تعدّ من العناصر والخلفيات غير المعرفية؛ بمعنى أنها تؤثر في تكوين وظهور فكرة ما، ولكنها تحتوي في الغالب على جنبة تحفiziّة، وليس لها ربط منطقي مع الفكرة والنظرية.

الخلفيات غير المعرفية للمشروع الفكري لمحمد شحرور
لقد خاض محمد شحرور مشواره الفكري في ظلّ ظروف اجتماعية - سياسية خاصة، وقد أقام تفكيره في إطار التعاطي مع التيارات الفكرية والثقافية لعصره، ويعُدّ الالتفات إلى هذه الناحية أمراً ضروريّاً لفهم أفكاره ونظرياته بشكل أفضل.

الظروف الاجتماعية - السياسية المعاصرة لمحمد شحرور
لقد اقترنت ولادة الدكتور محمد شحرور ونشأتة في الصبي، بأعوام سعي القطر السوري إلى الاستقلال. فبعد دخول الدولة العثمانية غمار الحرب العالمية الأولى،

بدأت سوريا خطواتها الأولى في مسار الحصول على استقلالها، ولكن بعد اندحار الدولة العثمانية واستيلاء فرنسا على سوريا ولبنان، وضع هذان القطران للانتداب الفرنسي بموجب القرار الأممي الصادر عام ١٩٢٠ م. وبعد انفصال لبنان عن سوريا سنة ١٩٢٦ م، كانت هناك مفاوضات شاقة وطويلة ما بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٣٢ م، لقيام سوريا المستقلة. واستمر الوضع على ذات هذه الوتيرة حتى أعلنت سوريا في نهاية المطاف عن استقلالها عام ١٩٤١ م، وأصبح تاج الدين الحسني رئيساً للجمهورية. وعلى الرغم من ذلك لم يتحقق الاستقلال لسوريا من الناحية العملية إلا في عام ١٩٤٤ م.

كما تزامنت فترة شباب محمد شحور من ناحية بهزيمة سوريا وسائر البلدان العربية الأخرى المشاركة في الحرب ضد إسرائيل، ومن ناحية أخرى فإن مرحلة التحولات في عقد الثمانينات والتسعينيات من القرن العشرين للميلاد، أي بعد الحرب الباردة، والنزاعات والتجاذبات بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وحلفاؤهما على مدى الفترة الطويلة الممتدة من عقد الأربعينيات إلى التسعينيات من القرن المنصرم، ولا سيما امپيار الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٩١ م، خاصة وأن شحور في الفترة الزمنية ما بين عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٦٤ م كان يواصل دراسته في موسكو. إن هذه التحولات بالإضافة إلى إخلاصها بتوزن القوى العالمية، وتغييرها لمعادلة السلطة، قد مهدت لظهور الاضطرابات في النظريات الثقافية والسياسية. إن هذا الأمر دعا الكثير من المفكرين في مختلف أنحاء العالم إلى إعادة النظر في الكثير من المباني السائدة، الأمر الذي أدى إلى ظهور مختلف التيارات الفكرية.

وقد عمد محمد شحور إلى تقسيم التيارات الفكرية في العالم إلى ثلاثة أقسام

عامة، على النحو الآتى:

١. التيار الداعم لسيطرة الثقافة الغربية، ويزعم أنها الثقافة النهائية التي يتمحور حولها سير التاريخ.
٢. التيار الماركسي.^١
٣. التيار العالمي للإصلاح الديني.^٢ لقد تم إعادة صياغة هذه التيارات في جميع البلدان الإسلامية بنحو من الأنجاء، ومارست بعض الأنشطة.
إن الظروف المتلاطمة والمضطربة لسوريا، تصدق بشأن سائر البلدان العربية – الإسلامية أيضاً. إن مشاهدة هذه الظروف دفعت بمحمد شحرور إلى التساؤل أبداً عن سبب عدم تطور العالم الإسلامي؟ ولماذا لم تتمكن البلدان الإسلامية والعربية من تأسيس دولة مدنية تضمن الحريات الفردية وال العامة، وأن تعمل على تطبيق برنامج مدون في إطار الحصول على هذا التقدّم والتطوير؟ وقد شكلت هذه المسألة مفتاحاً لأبحاثه وتحقيقاته للوصول إلى أسباب الانحطاط وطرق الخلاص منها.

-
١. ويشتمل هذا التيار بدوره على اتجاهين، وهما: أ) الاتجاه الذي يعتبر تجربة الاتحاد السوفياتي فاشلة، لكن الفكر الماركسي- يبقى عنده فكرًا جديراً بالاعتبار والبني. ب) الاتجاه المثالي الطوباوي، الذي يعتبر أن ما حصل ليس أكثر من مؤامرة ليبرالية نجحت، وأن الظروفات الليبنية صحيحة.
 ٢. إن هذا التيار لا يقتصر على العالم الإسلامي، بل هو عالمي يشمل الشيخ في الهند، والأصولية الأرثوذكسية في روسيا أيضًا.
 ٣. شحرور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٥ - ١٦ ،الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦ م.
 ٤. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ٦٦ ،الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠ م.

شحور والتيارات الفكرية - السياسية المعاصرة

لقد اقترنت مرحلة النضج الفكري لشحور بالمرحلة الزمنية التي شهدت نشاطاً متنوّعاً لمختلف التيارات الفكرية التي تخوض في شؤون تحديات المجتمع الإسلامي. لقد كان تأثير هذه التيارات على تفكير محمد شحور سليباً بشكل عام، ويمكن القول: إنها هي التي مهدت الأرضية الأهم لتبلور الأسئلة والمواجس التي تحولت لاحقاً لتكوين مشروعه الفكري.

يمكن العثور على تبوييب لهذه التيارات في مؤلفات محمد شحور وأعماله ذاتها. فإنه في معرض البحث عن مواقف تيار الإصلاح الديني في العالم العربي، تحدّث، فيها يتعلق بشأن الإسلام والتجديد، عن أربع جمouعات، وقام بانتقادها. والذي يحظى بالأهمية في دراسة هذه التيارات، هو مواجهة محمد شحور لها وطريقة تعامله معها. الحركات الإسلامية: ظهرت هذه الحركات بعد مواجهة الإسلام مع التطور في القرن التاسع عشر للميلاد، إثر الشعور بالحاجة إلى إصلاح الإسلام بقيادة السيد جمال الدين الأسد آبادي وتلاميذه؛ حيث بدأت جهودهم من أجل تحريك الإسلام. وقد قيم محمد شحور هذه الحركات ورأى أنها تعاني من نزعة تقليدية على أربعة اتجاهات، وهي:

١. التقليل التاريخي للعالم في القرن السابع للميلاد (القرن الهجري الأول).
٢. التقليل الجغرافي للكرة الأرضية بجغرافيا مكة والمدينة.
٣. التقليل السكاني للعالم بسكان شبه جزيرة العرب.
٤. وأخيراً تقليل جميع مشاكل العالم وطرق حلها المقترحة بمرحلة البعثة النبوية.

طبقاً لهذه التقليلات يتمأخذ طرق الحل التاريخية للقرن الهجري الأول وأخلاقه وعاداته وثقافته السائدة؛ من قبيل: نوع الثياب، والنظافة، وما إلى ذلك بوصفها شريعة الإسلام والدين الخالد للبشرية.^١

يُضاف إلى ذلك أن هذه الحركات تعتبر فهم القرون الأولى (القرون الثلاثة الأولى بشكل رئيس) للأصلين الإسلاميين العظيمين «التنزيل، والسير النبوية»، فهما مطلقاً وفداً وثابتاً. وعلى هذه الشاكلة يتم اعتبار ثقافة القرون الإسلامية الأولى معياراً ومقياساً لتقييم القرون اللاحقة، ونتيجة لذلك يتم السعي إلى حل جميع المشاكل الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للبشر في إطار تلك الحلول التاريخية.^٢

الليبراليون: إن أتباع هذا التيار يقفون إلى الضد من التيار الأول من جميع الجهات؛ فهم مستأصلون من الجذور التاريخية والتراص الدينية، وينبذون الدين بوصفه تراثاً رجعياً، ويحول دون التجديد بل ويتناقض مع التقدّم والازدهار، ويحكمون بفصل الدين عن الدولة، بل ويقولون بفصله حتى عن الحياة الاجتماعية.^٣ يأخذ الدكتور محمد شحرور مبنائه من ثقافات سائر الأمم، وللوصول إلى التقدّم والازدهار يعمل على «تهجين الثقافة»، بمعنى أنه يتبع تطوير وتحوّل المجتمعات الغربية في العالم الإسلامي دون أن يلتفت إلى الاختلافات التي تحكم المجتمعات

١. م. ن، ص ١٩ - ٢٠.

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعليدية، الملابس)، ص ٤٦ - ٤٧، ٢٠٠٠ م.

٣. شحرور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٥ - ١٦، ١٩٩٦ م.

المتنوعة، وينتظر في إعادة إنتاج بنائهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذا العالم.^١

الماركسيون: يسعى هذا التيار إلى تطبيق أفكار وأراء كارل ماركس في المجتمعات العربية، و«الإلحاد» هو أول شيء يأخذونه من ماركس.^٢

القوميون: وهم جماعة يطربون التجديد والتنوير بشعارات وإطارات قومية، بعيداً عن أي اهتمام بالإسلام، ويمكن العثور بين صفوف هذا التيار على مجموعات ليبرالية وماركسيّة.^٣

إن الدكتور محمد شحور، ضمن نقده لمعتقدات التيارات الثلاثة الأخيرة، والقائمة على فصل الدين عن الدولة، واعتبار الدين أفيون الشعوب، وتقييم الدين بوصفه مانعاً من التقدم، وأنه مذلة للخجل، وفصل الدين عن الحياة الاجتماعية، يرى أن هذه الآراء من أكبر أخطائهم؛ وذلك لأن الأخلاق جزء لا يتجزأ من الدين، وعليه فإن القول بفصل الأخلاق عن المجتمع، يعني القول بفصل الأخلاق عن المجتمع أيضاً. وكذلك بالإضافة إلى المشاكل التي يعاني منها كل واحد من هذه التيارات الأربع، فإنها بأجمعها مقتنة بنوع من الاستبداد؛ لأن كل واحد منها يعتبر نفسه المالك المطلق للحقيقة، ويعمل على إلغاء الآخرين.^٤

١. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الارث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ٤٩، ٢٠٠٠ م.

٢. م. ن، ص ٥٠ .

٣. م. ن.

٤. شحور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٧ - ١٩، ١٩٩٦ م.

وعلى أساس هذا التقييم، يذهب الدكتور محمد شحرور إلى صياغة نظرية تخلو، بزعمه، من عيوب ونواقص التيارات أعلاه، ويسعى إلى تحرير العقل العربي من قيود التقليد والتبعية لـ «التراث الديني»، ومن خلال الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن، يتم التوصل، بحسب قوله، إلى «حقيقة الدين» بما يتناسب وحاجة العصر. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن مجهوده يمثل نوعاً من الإجابة عن ربط الإسلام والحداثة.

الخلفيات المعرفية للمشروع الفكري لمحمد شحرور

تقدّم أن ذكرنا أن الخلفيات المعرفية، والتيارات المعرفية، والشخصيات العلمية المؤثرة، وكذلك المباني الأنطولوجية والابستمولوجية والأنثروبولوجية، هي التي يستند إليها المفكّر في تنظيراته. وإن الدكتور شحرور بدوره كان في تنظيره محمولاً على أكتاف بعض الشخصيات، وقد استفاد من مبان فلسفية خاصة. وكما سوف نرى فإن هذه الخلفيات تلعب دوراً إيجابياً في تكوين نظريات الدكتور محمد شحرور.

الشخصيات الفكرية المؤثرة على شحرور

كما تقدّم أن ذكرنا فإن دور التيارات الفكرية في فكر الدكتور محمد شحرور يتّجه في الغالب إلى طرح المسألة وإيجاد المهاجمين لتجاوز التحدّيات الماثلة أمام العالم الإسلامي؛ ومع ذلك كانت هناك شخصيات فكرية تركت بتأثيرها الإيجابي على تفكير الدكتور شحرور. وقد اعترف الدكتور شحرور نفسه بدور وتأثير شخصيتين علميتين معاصرتين عليه.

الدكتور جعفر دك الباب

كان الدكتور جعفر دك الباب عالم لسانيات سوري، وزميلاً للدكتور محمد شحور في الجامعة حيث كانا يدرسان معاً في جامعة موسكو. حصل الدكتور جعفر دك الباب على شهادة الدكتوراه سنة ١٩٧٣ م في حقل اللغة على أطروحته بشأن نظرية عبد القاهر الجرجاني اللغوية وموقعها في اللسانيات العامة. ومن بين أعماله، دراسة بعنوان: «النظرية اللغوية العربية الحديثة». وإن آراءه قريبة من الاتجاه البنوي في اللسانيات.

وكان القول بخدمة الألفاظ للمعاني، وعدم وجود الترافق في اللغة، والارتباط الوثيق بين النحو والبلاغة، والارتباط بين اللغة والفكر، وتغيير معانى الألفاظ على مرّ الزمان، من أهم المباني اللغوية التي أخذها الدكتور محمد شحور عن الدكتور جعفر دك الباب. وكذلك بناء على تصريحات الدكتور شحور، فإنه قد ألف «القرآن والكتاب قراءة معاصرة» ضمن حوار وتناغم فكري بينه وبين الدكتور جعفر دك الباب، و كان ذلك في الفترة الواقعـة ما بين عامي ١٩٨٤ - ١٩٨٨ م، وفي نهاية المطاف صدر هذا الكتاب بمقدمة له وملحق بعنوان «أسرار اللسان العربي»^١.

الدكتور محمد عابد الجابري

وبإضافة إلى الدكتور جعفر دك الباب، فقد تأثر الدكتور محمد شحور بآراء الدكتور محمد عابد الجابري في تحليله للتاريخ الفكري للعالم الإسلامي، ولا سيما في تحليل أصل «الشوري» وشكل الحكومات في تاريخ الإسلام، وقد تحدث، ضمن

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٤٧ - ٤٨، الأهالي للطباعة والنشر - والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠ م.

إشارته إلى المشروع الفكري للدكتور الجابري، قائلاً: «إن الدكتور محمد عابد الجابري هو أبرز من أدى حقّ هذا البحث في كتاب «العقل العربي السياسي»، وحيث لم يكن بمقدورنا اقتباس تلك المطالب في هذا البحث؛ فقد قرأت الكتاب بالكامل، ولم أغفل عن روح وجوب مطالبه»^١.

وعلى كل حال فإن الدكتور شحور في تحليله لتبليور العقل العربي والأنظمة المعرفية للعالم الإسلامي في «عصر التدوين»، ونقد الفقه الراهن، والتقييم السلبي للدور التصوّف في العقل العربي، متّاهيًا مع الدكتور محمد عابد الجابري. ويمكن القول: إن الدكتور شحور في هذا القسم يفتقر إلى الإبداع، بالإضافة إلى أن تفكير شحور يفتقد الأبعاد الفلسفية والتعقيدات الفكرية للدكتور الجابري، ولم يقع مؤثّراً في التفكير العربي المعاصر، كما هو الحال بالنسبة إلى الدكتور محمد عابد الجابري.

الدكتور محمد شحور وتأثير بتحليلات فوكو

كما تأثر الدكتور محمد شحور بالفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي-«ميشيل فوكو» بواسطة الدكتور محمد عابد الجابري، وإن بعض تحليلاته تذكرنا بتحليلات ميشيل فوكو. ومن الجدير ذكره، بطبيعة الحال، أن الدكتور شحور لا يمتلك عمّا في الأبحاث الفلسفية، كما أنه في أبحاثه لا يعمل على توظيف المفاهيم الفلسفية صراحة، إلا أن أبحاثه، في الوقت نفسه، لا تخلو من المفاهيم الفلسفية؛ فإنه دون الإشارة إلى

١. شحور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٥٣، ١٩٩٦ م. (ملاحظة، لم نعثر على نص هذه العبارة في موضع الإحالة، فكان ما نقلناه أعلاه تعرّيضاً عن الترجمة الفارسية لهذا النص نقلأً بالمعنى؛ فاقتضى التنويه). (المَعْرَب).

المفاهيم الفلسفية يعمد إلى طرح أبحاثه، بوعي أو بغير وعي، في إطار المفاهيم الفلسفية.

تقدّم أن أشرنا إلى أن الدكتور محمد شحور يسعى إلى تقديم قراءة جديدة عن الإسلام، وهو يطلق على هذه القراءة مصطلح «القراءة الإسلامية المعاصرة». وعلى ما سوف نرى في القسم الثاني من هذا التحقيق، وفي البحث عن البعد السلبي لتفكير شحور، فإنه لكي يمهّد الأرضية إلى مثل هذه القراءة، يعمل أولاً على نقد التفكير الإسلامي، والقراءات الناتجة عنه. وهو في هذه الانتقادات يتوجه إلى التحليلات التاريخية؛ وهي تحليلات لا تخلي من الشبه بالتحليلات التاريخية والأثرية لميشيل فوكو.

إن الدكتور محمد شحور يقوم بنفس ما قام به ميشيل فوكو في أبحاثه، دون أن يأتي على ذكر فوكو، أو مفاهيم من قبيل: «الإبستمية»^١ أو «حفريات» أو «جيانيولوجيا». إن ميشيل فوكو يعمل على بيان تبلور وتبسيط العلوم أو النظريات على أساس الحوار أو الأطر الحاكمة على التفكير، أو في معرفة جذور وأصول العلوم

١. الإبستمية أو النظام المعرفي أو المعرفة الإنسانية (Episteme): مصطلح مشتق من اليونانية بمعنى دراسة نظرية المعرفة. وقد بيّن المفكرون الإغريق بعقدون مقارنة بين الإبستمية والفن. وتعني الإبستمية في مصطلحات أفلاطون: المعرفة الإنسانية من منظور الاعقاد الصحيح كما لو كان حقيقة؛ أي المعرفة الأكيدة وقدرة الإنسان على الوصول إلى حقيقة الأشياء، وهو بذلك يختلف عن مصطلح «دوكسا» أو التخمين الذي يشير إلى الاعتقاد الشائع أو مجرد رأي. أما ميشيل فوكو فيرى أن الإبستمية تعني جميع الارتباطات القائمة بين الأجزاء المتّوّعة للعلم والموجود على طول مرحلة مفترضة، وإن المعرف ثلاثة المنظورة لفوكو عبارة عن: علم الكائنات الحية، وعلم قوانين اللغة، وعلم الأمور الاقتصادية. (المغرب).

الإنسانية، يعمل، من خلال التأكيد على تاريجية الظواهر ومن بينها العلوم، على ربط ظهور وتبليور العلوم الإنسانية بشبكة من روابط السلطة، دون أن يعتبرها كاشفة عن الواقع، وإنما يعتبرها «أنظمة للحقيقة» صيغت لإخضاع الناس إلى سيطرتها.^١ كما وأن الدكتور محمد شحرور يسلك ذات هذا المسار في تحليلاته التاريجية أيضاً. فهو من ناحية ومن خلال تقديمِه إطاراً لأسلوب التفكير الذي تبلور بشكل رئيس في القرون الإسلامية الأولى، يراه بمنزلة «الخطاب» الحاكم على الذهنية العربية - الإسلامية، ويعتقد أن جميع العلوم والنظريات في العالم الإسلامي قد تبلورت بتأثير من هذا الخطاب الحاكم، ومن ناحية أخرى يراه في العلاقة مع صلات السلطة، ويعتبرها ناتجة السلطة وعناصر لممارسة السلطة والاستبداد. وبذلك فإنه ضمن نوع من التحليل التاريجي والآثاري يشير إلى ربط التبوييات الحوارية والحقوق غير الحوارية، ويعمد بذلك إلى التعريف بشكل واضح بمعايير العقلانية وغير العقلانية والحسن والقبح الحاكم على العالم الإسلامي بوصفه من صنع الاستبداد الحاكم. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار بيان السلطة الأممية للقضاء والقدر نوعاً من التكنولوجيا السياسية لضممان انقياد الناس لسلطانها.

إن المشكلة الأساسية لهذا النوع من التحليلات، تكمن في نفي البعد المعرفي للأفكار والنظريات العلمية ومحضه إلى مجرد صناعة اجتماعية - تاريجية، لها مجرد آلية سياسية - اجتماعية، واعتباره مفتقرًا إلى أيّ نوع من الموضوعية أو البعد المنطقي. وعلى كل حال فإن الدكتور محمد شحرور في تحليله التاريجي، يعتمد من خلال

١ . هيوبرت ال دريفوس وبول رابينو وميشيل فوكو، فراسوي ساخت گرایی و هرمنوتیک (ما بعد البنیریه واهرمنیو طیها)، ترجمة وتقديم: حسين بشیریه، ص ٢٥ - ١٧، نشر-نی، طهران، ۱۳۹۲ هـ.

نفي المركزية عن إنتاج النظرية، التي تبلور في ظلّ الاستبداد الفكري، إلى توفير الظروف لتمرّد النظريات والأفهام الجديدة عن الإسلام، ولاحقاً، حيث سرى ذلك في البُعد الإيجابي من تفكيره، سوف يبذل بعض الجهد والمحاولات من أجل الوصول إلى نظريات وراء النظريات السائدة.

الجذور الاعتزالية لشحرور

إن الدكتور شحرور لم يعرّف عن نفسه أبداً بوصفه من المعتزلة الجُدد، ولكن تم التعريف عنه في بعض الدراسات والتحقيقـات بوصفه من المعتزلة الجُدد.^١ كما أنه بالالتفات إلى هواجسه الفكرية يمكن اعتباره من المعتزلة الجُدد. إن التأكيد على الأبعاد العلمية والتطبيقـية للإسلام في الحياة الفردية والاجتماعـية، والارتباط بين العقل والوحـي، والاهتمام الخاص بأصل التوحـيد والعدل، والتـأكيد على الاختيار الإنساني، ونفي الخرافـة وفتح بـاب الاجتـهاد، من بين خصائص المـعتزلة الجـدد.^٢ وهذه الأمور كلها من هواجسـ الدكتور محمد شـحرور. يضاف إلى ذلك أنه من بين جميع التـياراتـ الفكرـية المختـفـفةـ والأنظـمةـ المعرفـيةـ في تاريخـ التـفكـيرـ الإـسلامـيـ، يـرىـ تـيـارـ المـعـتـزـلـةـ هوـ وـحـدهـ التـفـكـيرـ الحـرـ وـالـجـدـيرـ بـالـاهـتمـامـ، وـيرـىـ أنـ غـلـبةـ الـاتـجـاهـ الفـقـهيـ عـلـىـ الـفـكـرـ الـاعـتـزـالـيـ فـيـ التـزـاعـ الذـيـ كـانـ مـحـتـدـمـاـ بـيـنـهـماـ، يـمـثـلـ وـاحـدـاـ مـنـ عـنـاصـرـ انـحرـافـ الـمـشـروعـ الـفـكـرـيـ فـيـ الـعـالـمـ الإـسـلامـيـ، وـغـيـابـ الـفـكـرـ الـانتـقـاديـ وـالـحـرـ.

١. مسعودي، پژوهشـهایـ فـاسـنـیـ /ـ کـلامـیـ، فـصـلـیـةـ عـلـمـیـ تـحـقـیـقـیـ تـصـدـرـ عـنـ جـامـعـةـ قـمـ، العـدـدـ:

٤٢، صـ ٨، ١٣٨٨ هـ شـ. (مـصـدرـ فـارـسـيـ).

٢. وـصـفـيـ، مـحـمـدـ، نـوـ مـعـتـزـلـیـانـ (ـالـمـعـتـزـلـةـ الجـدـدـ)، صـ ٦١ـ ٦٢ـ، نـشـرـ نـگـاهـ مـعاـصـرـ، طـهـرانـ، ١٣٨٧ هـ شـ.

المباني الفكرية لشحور

إن المشروع الفكري لشحور ونظرياته، كأيّ فكرة أو نظرية أخرى، تقوم على بعض المباني والأسس الفلسفية. وإن هذه المباني ناظرة إلى ثلاثة موضوعات جوهرية، وهي: الوجود، والإنسان، والمعرفة، حيث تعمل هذه الموضوعات على بلورة المباني الأنطولوجية والأنثروبولوجية والأبستيمولوجية. وفيها يتعلق بالمباني الفلسفية لشحور من الجدير ذكره أن المباني الأبستيمولوجية تمثل أهم مباني نظرياته، ولها التأثير الأكبر في تكوين تفكيره، ثم تأتي مبانيه الأنثروبولوجية في الدرجة الثانية من الأهمية. ولهذا السبب فإننا، في مناقشة مبانيه الفلسفية، سوف نتعرّض إلى مناقشة المباني الفلسفية لتفكيره، إلى مبانيه الأبستيمولوجية بشكل أكثر.

المباني الأنطولوجية

إن الدكتور شحور بنظرة قدسية إلى العالم، يعتبر «الله» وجوداً عيناً واحداً لا يحتوي على شيء من خصائص الموجودات المادية. وإن علمه مطلق ورباعي مجرد. وإن الألوهية والربوبية من الأوصاف الإلهية الأخرى. إن الربوبية عبارة عن علاقة السيادة والسيطرة والملكية (التكوينية) لله سبحانه وتعالى على جميع المخلوقات. وإن هذه العلاقة عينية (مستقلة عن الوعي الإنساني) وقهرية وقطعية غير قابلة للتخلّف. كما أنه يرى جميع القوانين الجارية في الوجود قائمة بالربوبية الإلهية. إن الألوهية تمثل من جهة علاقة حاكمة تشريعية لله سبحانه على الناس، ومن جهة أخرى علاقة الطاعة والانقياد الاختياري من قبل الناس لله عزّ وجل. إن الله سبحانه وتعالى في قبال إعطاء الخلافة للإنسان قد استحق عليه الربوبية، وأوجب عليه أن يطيعه في

أوامره ونواهيه.^١ وعليه فإن التشريعات والعبادات والأخلاق تعود إلىألوهية الله تعالى.^٢

المبني الأنثروبولوجية

يمكن تلخيص أنثروبولوجيا الدكتور محمد شحور على النحو الآتي: إن الإنسان في مقام خليفة الله، يعتبر كائناً واعياً ومدركاً يتمتع بالإرادة والقدرة على التصرف في الظواهر المحيطة به. ومحور هذه المبني يقوم على الفصل بين النفس والروح ومعرفتها.

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن جذور عدم معرفة الروح، تكمن في أن المشهور يعتبر الروح «سر الحياة»، في حين أن سر الحياة هي «النفس»^٣ وليس «الروح»^٤؛ ولو كانت الروح هي سر الحياة؛ للزم من ذلك أن تمتلك جميع الكائنات الحياة روحاً، في حين أن نفح الروح، بصرىح القرآن، من الاختصاصات الإنسانية.^٥ إن «الروح» هو ذلك الشيء الذي بواسطته يتحول «البشر» إلى إنسان، وفي تحول نوعي يخرج من الدائرة الحيوانية ويدخل في الدائرة الإنسانية، أي: «دائرة وجود العاقل الوعي».^٦ يرى الدكتور شحور أن الله من خلال إعطاء الروح للإنسان،

١. قال تعالى: ﴿أَمَّرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُمْ لَا يَبْدُوا إِلَّا إِيمَانًا﴾، يوسف (١٢): ٤٠.

٢. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ١٢٢ - ١٢٧، ١٩٩٠ م.

3. soul.

4. spirit.

٥. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ١٠٦، ١٩٩٠ م.

٦. شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٥٣، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق،

٢٠٠٨ م.

جعله خليفة له. وذلك لأن الله بنفح الروح يخلع على الإنسان واحدة من صفاته وخصائصه المنحصرة به، وهي صفة «عدم التناقض أو الوحدة» في قالب «قانون عدم التناقض». وإن الإنسان إنما يكتسب القدرة على التفكير بموجب هذه الصفة والخاصية.^١

والنقطة الحائزة للأهمية هي أن الدكتور محمد شحور بالتناظر مع صفتني الربوبية والألوهية الإلهية يأخذ بنظر الاعتبار خصيصتي المعرفة والتشريع للروح الإنسانية. والمعرفة ناظرة إلى معرفة القوانين الجارية في الوجود القائم بصفة الربوبية الإلهية، والتشريع بدوره ناظر إلى معرفة قواعد الحياة حيث يرتبط بصفة الألوهية الإلهية. وعلى كل حال فإن الروح الإنسانية، من وجهة نظر الدكتور شحور، تحتوي على بُعد المعرفة والتشريع، ومن هنا فإنها تكون مصدر الحرية وسرّ ازدهار وتقديم الحياة الإنسانية؛ بمعنى أن الإنسان بعد نفح الروح فيه، يكتسب الإدراك والشعور بضرورة القيام ببعض الأعمال أو تركها، ويغدو الحال والحرام أو الواجب والمنوع مفهوماً بالنسبة له، وبذلك يتوجه إلى تنظيم علاقاته. وكذلك يُصبح قادرًا على معرفة وتشخيص الظواهر، ويستفيد من معارفه من أجل إبداع التكنولوجيا والتصريف في الطبيعة، والمراد من خلافة الإنسان لله ليس شيئاً آخر غير هذه الخلافة في القضاء والتشريع والمعروفة و«الحرية في التصرف».^٢

١. شحور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٢٠، ١٩٩٦ م؛ شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٠٠، ١٩٩٠ م.

٢. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١١١ - ١٠٨، ١٩٩٠ م.

المبني الأبستمولوجية

إن إمكان المعرفة، وأدوات المعرفة، وأنواع المعرفة، من أهم أبحاث الأبستمولوجيا. إن مواقف الدكتور محمد شحور فيما يتعلّق بكل واحدة من هذه المسائل، تشكل مبنيه الأبستمولوجية.

١. إمكان المعرفة: يستعمل الدكتور محمد شحور في كلماته مصطلح نسبية المعرفة، ولكن يمكن بيان ذلك على صورتين.

أ) إنه من خلال طرحة في بعض الأحيان لتأثير العلوم الموجودة على معرفة الواقعية والتحول المستمر للعلم، يبدو أنه يريد معنى من نسبية المعرفة، يؤدّي إلى نسبية الحقيقة؛ ببيان:

١. بالنظر إلى تأثير الفرضيات السابقة والعلوم المتقدمة، على معرفة الواقعية الخارجية، تكون معرفة الإنسان للواقعية تابعة للخلفيات المعرفية ومستوى المعرفة الموجودة عنده، ومن هنا لا يمكن العثور على معرفة خالصة عن الحقيقة والواقعية.^١

٢. من حيث محدودية المعرفة البشرية، فإن معرفة الإنسان عن الواقعية في معرض التغيير والتحول الدائم. ولكن لا يمكن أبداً الوصول إلى يقين بأنه قد توصل إلى معرفة كاملة ومطلقة عن الواقعيات والحقائق.^٢

وإن كان الدكتور محمد شحور قد أراد هذا المعنى أيضاً؛ فلا بدّ من الالتفات إلى أنه لا ينكر الواقعية ولا يرى استحالة أصلة المعرفة الكاملة والتامة، وإنما هو يعتقد

١. م. ن، ص ٥٨.

٢. شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٣٠، ٢٠٠٨ م.

بأن المعرفة الكاملة منحصرة بالله سبحانه وتعالى، وعليه فإن الذي يتصرف بالنسبة
هو المعرفة الإنسانية فقط.^١

ب) قد يكون مراده من نسبية المعرفة أن الإنسان (سواءً كان لوحده أو ضمن
مجموع الناس) لا يستطيع أبداً أن يدرك حقائق العالم بشكل كامل. وفي هذه الصورة
فإن عدم كون معرفة الناس مطلقة لا يتنافى مع معارفهم في حدود خاصة؛ بمعنى أن
كل إنسان يستطيع في حدود خاصة أن يتعرّف على الحقيقة بشكل صحيح، وفي
الوقت نفسه تكون معرفته نسبية؛ إذ لا علم له بجميع الحقائق. إن هذا المعنى من
نسبية الفهم والمعرفة لا يستلزم نسبية الحقيقة، ويكون مشتملاً على معنى صحيح.

إن هذا المعنى من النسبية في المجموع هو الأنسب بكلمات الدكتور محمد
شحور. فهو من خلال التفكير والفصل بين «العقل الراحماني» و«العقل
الشيطاني»، يُسمّي العقل حيث يصل إلى معرفة صحيحة عن الحقيقة «عقولاً رحmaniّاً»،
وحيث لا يصل إلى معرفة صحيحة عن الواقعية والحقيقة «عقولاً شيطانياً»^٢. وعلى
هذا الأساس فإنه يعتبر المعرفة الصحيحة أمّا ممكناً.

٢. مصادر المعرفة: يرى الدكتور محمد شحور أن الحواس الخمسة، وفي مقدمتها
السمع والبصر، تمثل أدوات للإدراكات الجزئية، وهي تمثل المرحلة الأولى من مراحل
المعرفة الإنسانية، والمشتركة بين جميع الناس. وفيها وراء الحواس يذهب شحور إلى
اعتبار «القلب»، في المصطلح القرآني، بوصفه هو مخ وذهن الإنسان، ويعمل على
تعريفه بوصفه مركز الفكر والتعقل والإرادة. كما أنه في هذا السياق يعتبر «القلب
السليم» بمعنى سلامة التفكير. كما يميّز شحور بين الفكر والعقل، وإن الفكر يعني

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٦، ١٩٩٠ م.

٢. م. ن، ص ٣٠٢ - ٣٢٥.

تفكيك الأشياء عن بعضها أو تجزئتها؛ في حين أن التعلق يعني تركيب الأشياء وربطها ببعضها، بحيث يؤدي ذلك إلى صدور الحكم بشأن الواقعية أو السلوك الإنساني.^١

إن الدكتور محمد شحور بالالتفات إلى قوله تعالى: «الَّذِي عَلِمَ بِالْقُلُمِ»^٢، يرى أن عمليات «التقليم» تمثل العمود الفقري بالنسبة إلى المعرفة البشرية. إن «التقليم» عبارة عن تمييز الوجوه المختلفة للحقائق والأشياء، وأن كل واحدة من الحواس الخمسة التي يمتلكها الإنسان تمثل أداة تقليمية، بمعنى أن العين، على سبيل المثال، أداة لتقطيل الألوان والأبعاد والأشكال المختلفة، وأن الأذن أداة لتقطيل الأصوات، وأن اللسان أداة لتقطيل أمور الأدوات والأطعمة وما إلى ذلك. إن العالم الخارجي يتتألف من علاقات متداخلة لا يمكن معرفتها إلا من خلال تمييز بعض أجزائها من الأجزاء الأخرى، وإن التمييز بين هذه الروابط لا يكون إلا من طريق الحواس، وإن الفكر من خلال العمل عليها، ينظر إلى العناصر والأبعاد المختلفة من الأشياء بشكل منفصل عن بعضها، ثم يأتي العقل بعد ذلك ويعمل على تركيبها على بعض ويصدر حكمه بشأن الحقيقة والواقعية.^٣

إن معرفة الإنسان تبدأ بواسطة إدراك الجزئيات من طريق الحواس الخمسة، لتنتهي في نهاية المطاف إلى إدراك الكليات المجردة. وفي الحقيقة فإن إدراك القوانين الكلية هو الذي يمكن الإنسان من التصرف في الطبيعة وتسخيرها.^٤

١. م. ن، ص ٢٦٩ - ٢٨٠.

٢. العلق (٩٦) : ٤.

٣. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٢٩١، ١٩٩٠ م.

٤. م. ن، ص ٢٥٢.

٣. أنواع المعرفة: يذكر الدكتور محمد شحرور أربعة أنواع من المعرفة، وهي كالتالي:

١. المعرفة الفؤادية.
٢. المعرفة الخبرية.
٣. المعرفة النظرية.
٤. المعرفة الوحيانية.

المعرفة الفؤادية: لقد أخذ الدكتور محمد شحرور الآيات،^١ التي ورد ذكر الفؤاد فيها مقتنناً بالسمع والبصر، بمعنى إدراك الخارج بواسطة الحواس مباشرة. وعلى هذا الأساس فإن المعرفة الحاصلة من طريق الحواس تُسمى بالمعارف الفؤادية.

المعرفة الخبرية: وهي المعرفة الناشئة من الأخبار المتواترة حول موضوع ما.

المعرفة النظرية: وهي المعرفة الحاصلة من الاستدلالات المنطقية والرياضية، وكذلك المعرفة الحاصلة من الاستقراء.. وإن الاستنتاجات والاستدلالات تستند إلى قانون «عدم التناقض».^٢.

المعرفة الوحيانية: بالإضافة إلى المعرفة الثلاثة المتقدمة، التي هي من المعرف العامة والتي تكون في متناول الجميع، يذهب الدكتور محمد شحرور إلى التعريف بالمعرفة الوحيانية، بوصفها معرفة خاصة بعده خاص من الناس (الأنباء).^٣.

٤. أنواع العقل: إن الدكتور شحرور بالتناظر مع صفتى الربوبية والألوهية في

١. من قبيل قوله تعالى: «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَيْمَانَ وَالْأَفْئَةَ فَلِيَأْمُرُ مَا تَشَكُّرُونَ»، الملك (٦٧): ٢٣.

وانظر أيضًا: النحل (١٦): ٧٨؛ المؤمنون (٢٣): ٧٨؛ السجدة (٣٢): ٩.

٢. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٦٣ - ٣٦٢، ١٩٩٠م.

٣. م. ن، ص ٣٧٥، وص ٣٨٣ - ٣٨٤.

الوجود والأنطولوجيا، وكذلك بالانتظار مع صفتين بشريتين، وهما: المعرفة والتشريع في الأنثروبولوجيا، يعمل على التمييز والفصل بين نوعين من العقل، وهما:

١. العقل العلمي.
٢. العقل التواصلي.

العقل التواصلي: وهو عبارة عن الجهد المعرفي الناظرة إلى العلاقات والروابط الاجتماعية بين الناس، وكذلك العلاقة القائمة بين الناس وبين الله سبحانه وتعالى. وتتجلى هذه الجهد على شكل التشريعات والقوانين والأخلاق والعبادات. ويتم التعبير عن العقلانية الناظرة إلى هذا البعد من الإنسان بـ «العقل التواصلي»^١.

العقل العلمي: وهو عبارة عن الجهد المعرفي الناظرة إلى معرفة الوجود؛ بمعنى معرفة الكائنات، ومن بينها الكائنات والظواهر الطبيعية التي تساعد الإنسان على تسخير الطبيعة، في إطار الأهداف والغايات الإنسانية. وتسمى العقلانية الناظرة إلى معرفة الوجود بـ «العقل العلمي»^٢.

تحليل تأثير الخلفيات الأنطولوجية والبنيان الفلسفية في أفكار شحور بالالتفات إلى ما تقدم بيانه، فإن مشاهدة التخلف والانحطاط في العالم العربي من جهة، والتقييم السلبي للدكتور محمد شحور للتغيرات الفكرية في العالم العربي في تقديم الحلول، حولت السؤال عن أسباب تخلف وانحطاط العالم الإسلامي إلى هاجس رئيس يشغل اهتمام شحور، ودفعه ذلك إلى التصدّي بنفسه لكشف أسباب هذا التخلف والانحطاط، والعنور على طريق للخروج من هذا المأزق. وعلى هذا

١. وهو معنى قريب من «العقل العملي».

٢. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٢٥، ١٩٩٠ م.

الأساس فإن الخلفيات الأنطولوجية وغير المعرفية هي التي شكلت المهاجمين الذهنية لدى الدكتور محمد شحور. كما أنه كان في بحثه عن أسباب تخلف وانحطاط العالم الإسلامي، متأثراً بشكل رئيس بالجاهري وتحليلاته لميشيل فوكو، وكذلك بناء على مبانيه الفلسفية، ولا سيما مبانيه الأبيستمولوجية والأنثروبولوجية، قد توصل إلى أن التحديات الماثلة في وجه الإسلام تمثل ببنائه المعرفية. وإن الأفكار الناتجة عن هذه التحليلات تمثل الجانب السلبي - الانتقادي في تفكير محمد شحور.

إن الدكتور محمد شحور بعد نقد الواقع الراهن، وبيانه لأسباب تخلف وانحطاط العالم الإسلامي، تصدى إلى بيان طريق الحل، متبعاً في ذلك المبني اللسانية لزميه الدكتور جعفر دك الباب، واستناداً إلى مبانيه الفلسفية، وفي هذا الإطار عمد إلى صياغة نظريتين رئيسيتين. وإن جهوده في هذا الشأن تبلور أفكاره الإيجابية.

إن الأفكار السلبية والإيجابية للدكتور محمد شحور، يقوم كلاهما على مبانيه الفلسفية. فإنه على نحو متناظر عمل، في مبانيه الأنطولوجية والأبيستمولوجية والأنثروبولوجية، على التمييز بين ساحتين؛ ففي الأنطولوجيا فصل بين الربوبية والألوهية الإلهية، وفي الأنثروبولوجيا تعرّف على بُعدِي معرفة وتشريع الروح، وفي الأبيستمولوجيا، فصل بين المعارف الناظرة إلى التكوين (العقل العلمي) والمعارف الناظرة إلى التشريع (العقل التواصلي)، وميّز بين القدرة على التصرّف في التكوين، والقدرة على التشريع والتلقين. وكما سوف نرى فإن تحليل الدكتور محمد شحور لبنية المعرفة في العالم الإسلامي يقوم على هذا الفصل والتفكيك، ولا سيما فيما يتعلق بتمييز العقل العلمي من العقل التواصلي. كما يمكن لنا أن نشاهد تأثير مبانيه الأبيستمولوجية في مقام عرض نظريتي «التشابه» أو «ثبات النص وحركة المحتوى»، و«الحنيفية - الاستقامة» أو الفقه الحدودي أيضاً. وذلك لأن نظرية التشابه ناظرة إلى

العقل العلمي وتلك الطائفة من الآيات الناظرة إلى القوانين الجارية في الوجود. وأما نظرية «الخنيفية - الاستقامة» فناظرة إلى العقل التواصلي وتلك الطائفة من الآيات التي ترتبط بقواعد السلوك الإنساني.

من الواضح أن الذي يبدو جلياً في هذا الجانب هو الانسجام والتناغم الذي تتمتع به المباني الفلسفية للدكتور محمد شحورو فيما بينها. إذ أن كل واحدة من مبانيه تحيل إلى المباني الأخرى ويعزّز بعضها بعضًا. وكما سرر في مناقشة أفكار شحورو، فإن أفكاره ونظرياته منسجمة انسجاماً كاملاً مع مبانيه، وقد تبلورت بشكل متناغم مع مبانيه، ومن هنا لا يمكن توجيه نقد بنائي يُذكر عليه. وفي إطار نقده مبنائياً، فإن الشيء الأهم الذي يمكن قوله هو أن مبانيه الفلسفية تفتقر إلى الدعامة الاستدلالية والتوجيه العقلاني المناسب، وقد عمد في الغالب إلى الاكتفاء بذكر مدعيات في حقل الوجود والإنسان والمعرفة، وفي نهاية المطاف نسبها إلى فهمه الشخصي للآيات، وسوف نرى أنها في الغالب أفهم ذوقية ومتهافتة زمنياً، ولا يمكن الوصول إلى تلك المعاني من ظواهر تلك الآيات.

القسم الثاني: أفكار ونظريات محمد شحورو

تقدّمت الإشارة إلى إمكان تسمية المشروع الفكري لمحمد شحورو، بـ«القراءة العصرية للدين». بمعنى أنه يسعى إلى العبور على قراءة علماء الدين لـ«الكتاب والسنة»، وتقديم قراءة جديدة عن القرآن أو بحسب مصطلحه «تنزيل الحكيم». وهو للوصول إلى هذه القراءة قام أولاً بالخوض في مناقشة سلبية - انتقادية للوضع العلمي لعالم الإسلام، وبحث عن جذور التحديات الماثلة أمام العالم الإسلامي في البنية المعرفية له، ومن خلال تحليل الواقع المعرفي الموجود في عالم الإسلام، عمد إلى

تقديم تبويب خاص للبنية المعرفية في المجتمعات الإسلامية. وبعد هذا التحليل الانتقادي، يتجه في الجهد الإيجابي إلى طرح أسلوب وصورة جديدة عن المعرفة، ليوجد بزعمه حركة في النظام المعرفي الراهن، و يجعل الخروج من الواقع الموجود أمراً ممكناً.

يواصل الدكتور محمد شحور المنهج والصورة الجديدة للمعرفة في إطار نظريتين، وهما:

١. «التشابه»، أو «ثبوت النص وحركة المحتوى».
٢. «الخنيفية - الاستقامة» أو «الفقه الحدودي».

وهو في إطار هاتين النظريتين، يعمل على التنظير لقراءة جديدة لآيات و الدين، وهي مختلفة تماماً عن قراءة علماء الدين.

البعد السلبي - الانتقادي لفكر شحور: تحليل البنية المعرفية لعالم الإسلام للدخول في تحليل الدكتور محمد شحور للبنية المعرفية للعالم الإسلامي، من الضروري أن نلتفت إلى بعض المقدمات. والمقدمة الأولى تمتّد بجذورها في مبانيه الأنثروبولوجية، والمقدمة الثانية ترتبط بمبانيه الأستэмپولوجية، والمقدمة الثالثة تنشأ مبانيه القرآنية.

المقدمة الأولى: إن روح الإنسان، من وجهة نظر الدكتور شحور، بمقتضى الاستخلاف الإلهي تحوي على بعدين؛ بعد المعرفة، وبعد التشريع، ومن هنا فإنه يعمل على معرفة الظواهر، ويعمل على توظيف معرفته لإبداع التكنولوجيا، والتصرّف في الطبيعة من أجل رفع احتياجاته، كما يتوجه من خلال إدراك ضرورة القيام بـ(الواجبات) أو ترك بعض الأعمال (المحرمات والمحظورات)، إلى تقنين

وتنظيم علاقاته. وفي الأساس ليس المراد من خلافة الإنسان لله شيء غير هذه الخلافة في القضاء - التقنين والمعرفة وـ«الحرية في النصرف»^١.

المقدمة الثانية: بالتناظر مع بُعدِي الروح الإنسانية، يذهب الدكتور شحور إلى الفصل والتمييز بين عقلين: ١. العقل العلمي، ٢. العقل التواصلي. إن الروح المفكرة للإنسان تسعى إلى تحقيق مسارين معرفيين، وهما:

١. الجهد المعرفية الناظرة إلى العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص، وكذلك العلاقة بين الإنسان وحالقه. وتتجلى هذه الجهد على شكل تشريعات وقوانين وأخلاق وعبادات. إن العقلانية الناظرة إلى هذا البُعد من الإنسان، يتم التعبير عنها بـ«العقل التواصلي»^٢.
 ٢. الجهد المعرفية الناظرة إلى معرفة الوجود؛ بمعنى معرفة الموجودات، ومن بينها الموجودات والظواهر الطبيعية التي تمكّن الإنسان من تسخير الطبيعة في إطار الأهداف والغايات الإنسانية. إن العقلانية الناظرة إلى معرفة الوجود تسمّى بـ«العقل العلمي»^٣. يرى الدكتور محمد شحور أن كلا العقلين، العلمي والتواصلي، عقلاً دينياً، ويراهما ضروريين لتقديم ورقى المجتمع.^٤
- المقدمة الثالثة: وكذلك في التناظر مع هذين البعدين الروحيين من الإنسان، وكذلك العقلين العلمي والتواصلي، يرى الدكتور محمد شحور أن الوحي الإلهي إلى الأنبياء مشتمل على مجموعتين من التعليمات، وهما:

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١٠٨ - ١١١، ١٩٩٠ م.

٢. إن لـ«العقل الاتصالي» معنى قريباً من معنى العقل العملي.

٣. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٢٥، ١٩٩٠ م.

٤. م. ن، ص ٧٢٧.

١. التعليميات الناظرة إلى سلوك وأفعال الإنسان، وهي ذاتها الأحكام وقواعد السلوك الفردية والاجتماعية، وإن الإنسان يمتلك الاختيار بإزائها. إن هذه التعليميات ترتبط بشأن رسالة النبي، وقد تجلّت في الآيات التشريعية «التنزيل الحكيم»^١ أو المصحف الشريف. وقد تمّ التعريف بهذه الطائفة من الآيات في القرآن الكريم بمصطلحين، وهما: «أم الكتاب» و«الآيات المحكمات». إن هذه الطائفة من الآيات لا تقبل التأويل؛ وذلك لأنّ التبعية للأوامر والنواهي التشريعية الإلهية، إنما تكون ممكنة إذا تسللت بشكل واضح (دون حاجة إلى تأويل = محكمة) إلى وعي الإنسان، وافتقرت إلى خصوصية التشابه.^٢
٢. التعليميات الواردة بشأن الوجود والقوانين التكوينية الجارية فيه، وليس للإنسان اختيار وإرادة تجاه هذه القوانين. إن هذا الجانب من التعليميات يرتبط بشأن نبوة النبي. وقد تمّ التعبير في الكتاب الإلهي عن الآيات الناظرة إلى هذه الطائفة من التعليميات بمصطلح «القرآن» و«الآيات المشابهات»^٣، وهي قابلة للتأويل. وإن إعجاز النبي الأكرم ﷺ وتحدي القرآن الكريم، إنما يختص

١. إن «التنزيل الحكيم» أو «الكتاب» يشمل كل المصحف الشريف، ويشتمل على جميع الموضوعات التي نزلت وحيًا إلى النبي الأكرم ﷺ.

٢. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١٣٢، ١٩٩٠ م.

٣. بمعنى أن محتواها مطلق وإلهي، وإن هذا المحتوى المطلق قد تمّ بيانه ضمن قالب ثابت، ولكن حيث أنّ فهم الأفراد تابع للخلفيات المعرفية ومستوياتهم العلمية، ويكون وبالتالي نسبياً، فإن هذا المحتوى المطلق يتم تأويله على مر العصور والأزمنة وبحسب العلوم والإدراكات التاريخية ويغدو متجرّكاً. وبهذا التوضيح يتم تعريف التشابه على النحو الآتي: ثبات النص، وحركة المحتوى. (شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٦، ١٩٩٠ م). وسوف نعود إلى هذه الآيات في القسم الأول من البعد الإيجابي لرؤية الدكتور محمد شحرور.

بهذا الجانب من الكتاب.^١ إن القرآن «هدى للناس»^٢ وعليه يمكن جمِيع الناس أن يستفيدوا منه سواءً أكانوا من المسلمين أم من غير المسلمين، وسواءً أكانوا من الأتقياء أم من غيرهم.^٣

وبطبيعة الحال لا بدّ من العلم أن التعلیمات النبویة، بالإضافة إلى المشابهات، تشتمل على آیات لا هي مُحكمة ولا هي مشابهة، وإن الدكتور محمد شحور يطلق عليها مصطلح «تفصیل الكتاب». وأما كل المصحف الشریف فهو «التنزیل الحکیم» أو «الكتاب»، وهو يستعمل على جميع التعالیم الوحیانیة الثلاثة أعلاه.

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن جميع القوانین الجاریة في الوجود قائمة بالربویة الإلهیة، ومن هذه الناحیة يكون البحث بشأن القوانین الجاریة في حقل الفیزياء والکیمیاء وما إلیهما، بحثاً في قوانین الربویة الإلهیة. و كذلك فإن التشريعات والعبادات والأخلاق، تعود بدورها إلى ألوهیة الله، ومن هنا فإن معرفتها تعد معرفة لألوهیة الله.

وعلى الرغم من أن كلا العقليين، من وجهة نظر الدكتور شحور، ضروري لتقدّم ورقی المجتمع، ولكنه يذهب إلى الاعتقاد بأن بحث نسبة الآیات التشريعیة والتکوینیة إلى كل «التنزیل الحکیم»، مع ملاحظة العدد القلیل جداً لآیات الأحكام بالقياس إلى الآیات الوجودیة والتکوینیة، یثبت أنه في البحث والخوض في كلا العقليين، العلمي والتواصلي، لا بدّ من رعاية هذه النسبة القائمة بين الآیات

١. إن التعلیمات النبویة بالإضافة إلى المشابهات، تشمل الآیات غیر المُحكمة وغیر المشابهة أيضاً، ويتم التعبیر عنها بـ «تفصیل الكتاب».

٢. قال تعالی: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلْمُتَّسِعِينَ». البقرة (٢): ١٨٥.

٣. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ٥٤، ٣٤-٥٧، ١٩٩٠ م.

التشريعية والتکوینیة. وإن عدم رعاية هذه النسبة والتوازن، يؤدّي إلى الاختلال في البنية المعرفية، ويؤدي بالتالي إلى ظهور الاختلال في سائر أجزاء المجتمع.^١ على أساس من هذا البنيان النظري، يذهب الدكتور شحور إلى تفسير تقدّم الغرب، وانهيار المجتمع الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، وتحلّف وانحطاط العالم الإسلامي، ويصل في الختام إلى بيان خاص للبنية المعرفية لعالم الإسلام.

بيان تقدّم الغرب وإخفاق الشرق وتحلّف العالم الإسلامي

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن المجتمعات الغربية قد نجحت في إقامة التوازن بين التشريع والتکوین؛ من ذلك أن جولة على مكتبة الكونغرس في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، تثبت أن الكتب العلمية الصادرة في الفلسفة والتاريخ والعلوم الطبيعية كانت على مدى القرن الأخير متقدمة من حيث العدد والحجم والتنوع أكثر من الكتب الصادرة في حقل القانون والتربية والسياسة. إن سعي هذه المجتمعات إلى المزيد من التعرّف على الوجود، ضمن الاهتمام في الوقت نفسه بالقوانين الإنسانية، قد أدى إلى التطور العلمي – التكنولوجي عندهم، وكانت نتيجة ذلك تحقيق التطور والتقدّم سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.^٢

وأما في المجتمع الشيوعي في الاتحاد السوفيتي فلم يُرَاعَ التوازن اللازم بين العقليين. وعليه فإن الاتحاد السوفيتي بعد ثورة عام ١٩١٧ م، حظي، من خلال الاهتمام بالعقل العلمي في الموضوعات المرتبطة بالتكوين، بتقدم كبير، وأما فيما

١. شحور، محمد، *الدولة والمجتمع*، ص ٢٢٢ - ٢٢٤، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤ م.

٢. م. ن، ص ٢٢٠، وص ٢٢٢ - ٢٢٦.

يتعلق بالعقل التواصلي فلم يبذل الاهتمام اللازم، الأمر الذي أدى به إلى التخلف في حقل الموضوعات المرتبطة بالقوانين وأساليب التربية وإدارة المجتمع. ومن هنا فقد أصيب هذا النظام في بنية الدولة وبرامجها بالجمود، ولم يستطع تجاوز المناهج والقوانين القائمة على نظام الحزب الليبي الواحد، والعمل على تنظيم قوانين وبرامج متناسبة مع تقدم الوعي والإدراك لدى المواطنين، ولم يتمكن من إحداث التحول والتغيير في البنية الإدارية والسياسية. ومن هنا فإن تطور العلوم والارتقاء في مستوى وعي وإدراك الناس في ضوء الاهتمام بالعقل العلمي إلى جوار عدم التطوير والتحول في البنية الإدارية والسياسية، قد مهد الأرضية لانهيار الاتحاد السوفيتي.^١ وفيما يتعلق بالعالم الإسلامي، يتحدث الدكتور محمد شحور عن «أزمة العقل»؛ لاعتقاده بأن كلا العقلين يواجه مشكلات جوهرية في المجتمعات الإسلامية.

وفيما يتعلق بمكانة ومنزلة العقل العلمي في المجتمعات الإسلامية، يذهب الدكتور شحور إلى القول بغياب هذه العقل في هذه المجتمعات، وذهب إلى الاعتقاد بأن العقل التواصلي في المجتمعات الإسلامية، حيث لا يتم التمييز بين العقل العلمي والعقل التواصلي، أو بسبب الخلط بين هذين العقلين، أضحي هو المسيطر بالكامل، وبذلك أخذنا نواجه نوعاً من غياب العقل العلمي. إن عدم الاعتراف بالعقل العلمي وحدوده، أدى بنا إلى التخلف العلمي في تفسير الوجود (الطبيعي والإنساني)، كما أدى بنا في نهاية المطاف إلى التخلف التكنولوجي أيضاً. وفي المقابل بسط العقل التواصلي سيطرته على ذهن وتفكير الإنسان والمجتمع الإسلامي. وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من أن كلا العقلين العلمي

والتوacialى عقل ديني، إلا أن المجتمعات الإسلامية تورمت أن العقل التوacialى هو وحده العقل الديني.

وبذلك فإن هذه المجتمعات أولاً: لا تبدي اهتماماً بالنسبة إلى معرفة الوجود وظواهره. وثانياً: إنها إذا سعت إلى معرفة الوجود، فإنها بدلًا من الفهم العلمي للحقائق والواقع الطبيعية والتاريخية، تعمل على تفسيرها على أساس العقل التوacialى. من ذلك إنهم يستندون الاندحار العسكري، على سبيل المثال، إلى الابتعاد عن الله وانعدام التقوى، في حين أن سبب الاندحار العسكري ليس سوى عدم اتخاذ التدابير والخطط والإمكانات العسكرية أو توازن القوى وأمور من هذا القبيل.^١ كما يذهب الدكتور شحرور إلى اعتبار أن تضخم الأبحاث الفقهية وتفسير آيات الأحكام، وفي المقابل جفاف وضحة العلوم الناظرة إلى الوجود وتفسير الآيات التكوينية، يأتي كنتيجة لعدم الاهتمام بالعقل العلمي.^٢

إن سيطرة العقل التوacialى على ذهنية المجتمع الإسلامي لا تعني عدم وجود اختلال في العقل التوacialى ونموه المطلوب، وإنما هذا العقل مبتلى بـ«الألفة الآبائية»^٣ بزعم الدكتور محمد شحرور.^٤

ولكي يتضح مراده من «الألفة الآبائية» لا بدّ من الالتفات إلى ما يقول به من

١. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٧٢٦-٧٢٧، ١٩٩٠ م.

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤١، وص ٢٢٣-٢٢٤، ١٩٩٤ م.

٣. يسند الدكتور محمد شحرور هذا المصطلح إلى قوله تعالى: «وَإِذَا قيلَ لَهُمْ أَتَيْعُومَاً أَرْأَلَ اللَّهَ تَأْلُوَيْنَ نَتَّبِعُ مَا أَفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَئِكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ». البقرة (٢): ١٧٠.

٤. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القرامة، التعديدية، اللباس)، ص ١١٧، ٢٠٠٠ م.

الفصل والتفكيك بين المفاهيم الثلاثة، وهي: «التراث»، و«المعاصرة» و«الأصالة».

«التراث»: هو النتاج الفكري والمادي للأنشطة الوعائية للمقدمين (الأسلاف) على طول التاريخ، والذي تركوه للخلف.

«المعاصرة»: عبارة عن تعاطي وتعامل الإنسان مع التراث المادي والفكريية المعاصرة والنشاط بشأنها. إن الإنسان الخلف ليس له أي إرادة و اختيار تجاه ما يصله من السلف (التراث)، ولكنه مختار فيما يتعلق بالمعاصرة معه. بمعنى أن بإمكانه أن يأخذ بعضها أو يردها، كما يمكنه من خلال العمل على تراث الأسلاف، أن يقدم بإرادته تراثاً أفضل للأجيال القادمة. يذهب الدكتور محمد شحورو إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى قد نهانا في آيات «التنزيل الحكيم»^١ عن الطاعة العميماء وتقديس التراث بشكل مطلق، وإن كان ليس هناك ما يمنع من احترامه.

ومع ترك التقديس، نصل إلى «الأصالة»، والأصالة مثل الشجرة التي لها عصان، وهما:

١. الجذور.

٢. الشمار.

وعلى هذا الأساس فإن الفكر الأصيل هو العمل من خلال الاستفادة من التراث المعرفية الحاصلة من الأنشطة العلمية للمتقدمين، ومن بينها التراث العلمي (الجذور)، إلى قفزة علمية، والحصول بذلك على معطيات جديدة.^٢

١. قال تعالى: «بُلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَلَنَا عَلَى آتَارِهِمْ مُهَتَّدُونَ»، الزخرف (٤٣): ٢٢. وقال تعالى: «مَا سَيِّعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ»، المؤمنون (٢٣): ٢٤.

٢. شحورو، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ٣٢ - ٣٤، ١٩٩٠ م.

يرى الدكتور محمد شحرور أن من خصائص التفكير الديني الشائع، أنه يأخذ أطر تفكير السلف، بما في ذلك التراث الفقهي - الكلامي، بوصفه من المسلمات الثابتة، ولا يكفي بتقليله فحسب، وإنما يتم تقاديسه، وبذلك يتم نفي جميع أنواع الإبداع العلمي، وتبعاً لذلك يعملون على اتهام أصحاب الإبداع بالتبعة للأهواء النفسية، بل ويکذبونهم ويکفرونهم.^١

بنية العقلانية العربية - الإسلامية (البنية المعرفية للعالم الإسلامي)

إن الدكتور محمد شحرور في إطار بيان «أزمة العقل» في العالم العربي - الإسلامي، والبحث عن جذور تبلور العقلانية الحاكمة على الذهنية والسلوك في المجتمع الإسلامي، يتوجه إلى تحليل التاريخ، ويصل بذلك إلى بيان للبنية المعرفية للعالم الإسلامي. إنه يُعرف «الاستبداد» بوصفه أساساً للبنية المعرفية في العالم الإسلامي، ويعتقد أن معرفة العالم الإسلامي قد تأسست على محور الاستبداد.

يرى الدكتور محمد شحرور أن الاستبداد السياسي في القرون الإسلامية الأولى قد بدأ بالتحديد مع السلالة الأموية، ثم ترسّخ في العصر العباسي، وتواصل بعد ذلك إلى الآن على درجات متفاوتة في الشدة والضعف. وعلى هذه الشاكلة فإن التأسيس للاستبداد السياسي في المراحل الزمنية المتعاقبة قد أدى إلى إعادة إنتاج الاستبداد في مختلف المستويات والطبقات الثقافية، وعلى أشكال مختلفة.^٢

١. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديدية، الملايين)، ص ١١٧، ٢٠٠٠ م.

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ١٩٩٤ م.

وعلى هذا الأساس فإنه يسعى إلى إظهار أشكال مختلفة من الاستبداد، من قبيل: «الاستبداد العقائدي»، و«الاستبداد الفكري»، و«الاستبداد المعرفي».

١. **الاستبداد العقائدي:** يعني الاعتقاد بصور ودرجات مختلفة من الجبر؛ والقول بأن العمل، والرزق، وال عمر، والسعادة والشقاء، ومصير الإنسان بشكل عام، مكتوب ومسجل منذ الأزل، وليس بمقدور الإنسان أن يغير ذلك. وببحث الدكتور محمد شحور جذور هذا النوع من الاستبداد في عصر بنى أمية، ويرى أن الاستبداد العقائدي كان له دور أساسي في إبعاد الناس عن المشاركة في السياسة؛ إذ أن هذا الأصل يوفر أرضية مناسبة جدًا لتطويع الناس؛ إذ يعني أن كل ظلم وجور إنما هو بإرادة الله والمصير الذي سبق أن كتبه على الإنسان، ولا سبييل إلى الاعتراض على ما قدره الله في قصائه.^١

لقد عمد الأمويون، لكي يوفّروا غطاءً أيديولوجيًا لحكمهم، إلى صبّ مفهوم «القضاء والقدر» بحيث يوحى إلى الناس بأن الواقع القائم (الحكم الأموي) هو من صنع القدرة الإلهية، وإنه من القضاء والقدر الذي لا يقبل التبديل والتغيير. بمعنى أن القضاء والقدر الإلهي والعلم الأزلي بأحداث العالم حتمية ولا يمكن نقضها أو تغييرها. وإن الله سبحانه وتعالى كان يعلم منذ الأزل أن بنى أمية سوف يمسكون بزمام السلطة، وعليه فإن هذا الأمر قد وقع متعلقاً للقضاء الإلهي، وبالتالي ليس هناك من سبييل إلى ردّ هذا القضاء، وإن من يعترض على حكم بنى أمية إنما يعترض على قضاء الله وقدره.^٢

١. م. ن، ص ٢١٠ - ٢١٧.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ١١٠، ٢٠٠٠ م.

إن هذا التفسير للقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر إنما هو نوع من الاستبداد؛ إذ أنه أولاً: يضمن الشرعية لجميع أنواع الاستبداد. ثانياً: إن الجبر هو سلب الإرادة عن المجبور، وإن سلب الإرادة يمثل روح الاستبداد.

٢. الاستبداد الفكري: بمعنى حصر التفكير والفهم وجعله حكراً على الأشخاص الذين كانوا يعيشون في القرون الإسلامية الأولى، وإغلاق باب التفكير والاجتهاد وقمع الفكر الحر بالنسبة إلى سائر الأجيال اللاحقة، وجعل هذه الأجيال المتعاقبة بأجمعها مقلدة لأجيال القرون الأولى. لقد تم اعتبار فهم الصحابة والتبعين في القرن الثاني والثالث للهجرة لـ«التزيل» وأقواهم وأفعالهم، التي هي ليست سوى اجتهادات وتطبيقات للتزيل على الشريانط الاجتماعية - السياسية لتلك الحقبة، بوصفها عين الإسلام، ولا يزال هذا الاعتبار قائماً إلى الآن، وبالتالي فقد تحول إلى معيار بحيث يستحيل معه القيام بأي إبداع وفهم جديد للتزيل. يرى الدكتور محمد شحور أن هذه النظرة إلى القرون الأولى، وحصر العقل والتفكير في هذه الحقبة الزمنية، يمثل احتقاراً لسائر الأجيال، ولم يكن لذلك من ثمرة ونتيجة سوى «الشعور بالنقص» بالنسبة إلى هذه الأجيال، وقد تجلى هذا الشعور بالنقص على شكلين، وهما: الشعور بالنقص تجاه السلف، والشعور بالنقص تجاه الغرب. والمفت أن ذات الشعور بالنقص الثاني يعود بجزئه إلى الشعور بالنقص الأول؛ فإن الإنسان الذي يعني من الشعور بالنقص وضحالة الفكر تجاه سلفة؛ كيف يمكنه أن يبرز من منطلق التنظير في قبال الآخر.^١

ويعيد الدكتور محمد شحور تبلور الاستبداد الفكري كذلك إلى عصربني أمية

١. شحور، محمد، *الدولة والمجتمع*، ص ٣٠ - ٤٢، ٢٢٢، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، *الإسلام والإيمان*، ص ٢٠، الإهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦ م.

وإلى العصر العباسي أيضاً، ولا سيما منه عصرـ المتوكـل العـبـاسيـ. لقد بدأ تدوينـ الحديثـ النـبوـيـ منـذـ العـصـرـ الـأـمـويـ، فيـ حـينـ أـنـ رـسـولـ اللهـ، مـنـ وجـهـ نـظـرهـ، كانـ قدـ منـعـ مـنـ كـتـابـةـ وـتـدوـينـ الأـحـادـيـثـ الـنـبـوـيـةـ. فـإـنـ الـاستـبـادـ الـأـمـويـ حـيـثـ لـمـ يـجـدـ فـيـ «ـالـتـنـزـيلـ»ـ ماـ يـقـدـمـ تـبـرـيرـاـ لـأـيـديـوـلـوـجـيـتـهـ الـأـسـتـبـادـيـةـ، فـقـدـ لـجـأـ إـلـىـ اـخـتـلـاقـ وـجـعـلـ الأـحـادـيـثـ فـيـ بـابـ الـحـكـمـ وـالـطـاعـةـ وـالـجـهـادـ لـتـبـرـيرـ ذـاتـهـ. وـمـنـ هـنـاـ تـمـ تـجـوـيزـ وـتـسـوـيـغـ أـخـذـ الأـحـادـيـثـ مـنـ الـأـطـفـالـ وـالـعـمـلـ بـأـخـبـارـ الـأـحـادـادـ. وـبـالـتـدـرـيـجـ اـكـتـسـبـ الـحـدـيثـ الـنـبـوـيـ بـلـ وـحـتـىـ أـقـوـالـ وـأـفـعـالـ الصـحـابـةـ مـرـجـعـيـةـ، وـتـمـ تـبـيـيـتـ ذـلـكـ وـتـأـصـيـلـهـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ عـلـىـ يـدـ اـبـنـ إـدـرـيسـ الشـافـعـيـ؛ إـذـ أـنـ نـقـطـةـ بـدـايـةـ تـفـكـيرـهـ كـانـ تـؤـكـدـ عـلـىـ هـذـاـ الـأـمـرـ وـهـوـ أـنـ عـصـرـ الـنـبـوـةـ وـالـخـلـفـاءـ الرـاشـدـيـنـ هـوـ عـصـرـ الـإـسـلـامـ وـاتـخـاذـ الـقـرـاراتـ وـالـتـعـالـيمـ، إـنـ أـوـامـرـهـ وـنـوـاهـيـهـ هـيـ عـيـنـ الـإـسـلـامـ، وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ تـمـ اـعـتـبـارـ ثـقـافـةـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ الـزـمـنـيـةـ بـجـمـيعـ أـبعـادـهـ وـسـلـوكـيـاتـهـ جـزـءـاـ مـنـ الدـيـنـ.^١ ثـمـ إـنـ المـتـوكـلـ الـعـبـاسـيـ فـيـ اـعـتـرـاضـهـ عـلـىـ الـمـعـتـزـلـةـ وـعـلـمـاءـ الـكـلـامـ وـالـمـنـطـقـ، عـمـدـ، مـنـ خـالـلـ طـرـحـ «ـإـجـمـاعـ أـهـلـ السـنـةـ»ـ، وـ«ـإـجـمـاعـ الصـحـابـةـ»ـ، وـ«ـعـدـالـةـ الصـحـابـةـ»ـ وـجـعـلـهـاـ مـعيـارـاـ، إـلـىـ سـحـبـ الـبـاسـطـ منـ تـحـتـ أـقـدـامـ الـعـقـلـ وـتـدـقـيقـاتـهـ. وـبـذـلـكـ تـرـكـ الـعـقـلـ وـالـتـفـكـيرـ مـكـانـهـ فـيـ حـلـ الـمـشـاـكـلـ لـصـالـحـ أـخـذـ الـتـطـبـيـقـاتـ وـالـقـرـاراتـ الـتـنـفـيـذـيـةـ لـالـصـحـابـةـ مـنـ طـرـيقـ الـأـحـادـيـثـ.^٢

١. شـحـورـ، مـحمدـ، الـدـوـلـةـ وـالـمـجـمـعـ، صـ ٢٤ـ ـ ٢٧ـ، ١٩٩٤ـ مـ.

٢. شـحـورـ، مـحمدـ، نـحـوـ أـصـوـلـ جـدـيـلـةـ لـلـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ (ـفـقـهـ الـمـرـأـةـ: الـوـصـيـةـ، الـإـرـثـ، الـقـوـامـةـ، الـتـعـدـيـةـ، الـلـبـاسـ)، صـ ١٧١ـ ـ ١٧٢ـ، ٢٠٠٠ـ مـ؛ شـحـورـ، مـحمدـ، الـقـرـآنـ وـالـكـتـابـ قـرـاءـةـ مـعاـصـرـةـ، صـ ٥٦٦ـ ـ ٥٦٨ـ، ١٩٩٠ـ مـ.

٣. مـ. نـ، صـ ٦٠ـ ـ ٦١ـ.

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور محمد شحور يرى أن الاستبداد الفكري الحاكم على الفكر الإسلامي قد أنتج مصدرين معرفيين تحت عنوان السنة (الحادي)، والإجماع.

٣. الاستبداد المعرفي: بمعنى الحاكمة المطلقة للأطر المعرفية في العصور السابقة على ذهن وفكر سائر العصور والقرون الأخرى. يرى الدكتور محمد شحور أنه قد تم طوال القرون الأولى تحت ظل الشرائط والظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة، وبما يتناسب مع المستوى المعرفي السائد لتلك العصور، بلورة قواعد وأطر فكرية، لا تزال تعمل حتى الآن بوصفها قواعد ونماذج صحيحة وثابتة، على ذهن وفكر العلماء. وعلى هذا الأساس لا يتم السماح بالخروج على هذه الأطر، وإن الحرية الفكرية لا تجوز إلا ضمن إطار هذه القواعد والنماذج. إن الخاصية الاستبدادية لهذه الأطر، تنشأ من أن تحديد الفكر ضمن الأطر الفكرية لعصر التدوين، إنما يعمل بوصفه عنصر قمع للتفكير، ويحول دون الإبداع.

وقد تبلورت هذه الأطر في بداية الأمر ضمن قالب أصول الفقه ومدرسة أصحاب الحديث ولا سيّما على يد ابن إدريس الشافعي^١ (م: ١٥٠ - ٢٠٤ هـ)؛ ثم جاء أبو الحسن الأشعري، وأبو حامد الغزالي، ومحبي الدين ابن عربي، بعد ذلك، من

١. كان هناك في هذا العصر مدرستان فقيهستان رئستان، وهما: ١) مدرسة أصحاب الرأي (بزعامة أبي حنيفة). ٢) مدرسة أصحاب الحديث (بزعامة الشافعي). حتى كانت الغلبة في نهاية المطاف لأصحاب الحديث بفضل الدعم الحكومي المبذول لها دون الأخرى. (شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ١٧٤، ٢٠٠٠ م؛ شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٥٦٧ - ٥٦٩، ١٩٩٠ م).

خلال نفي العقل، ليعملوا على تكميل هذا الإطار وتشييته.^١ يرى الدكتور محمد شحرور لأصول الفقه مكانة و منزلة محورية بالقياس إلى سائر العلوم السائدة في العالم الإسلامي، ويدعُ إلى الاعتقاد بأن هذا العلم هو الذي عمل بشكل وآخر على تعين مباني وأسس سائر العلوم الأخرى، ومن بينها: الفقه والتفسير والحديث، وحتى العلوم الأدبية أيضًا. ومن هنا فإنه يرى أن الأطر الحاكمة على الذهنية العربية - الإسلامية إنما هي نتاج أصول فقه الشافعي.^٢ ويرى الدكتور محمد شحرور بُعدِين للاستبداد المعرفي^٣، وهما:

(أ) الاستبداد في موضوع المعرفة، بمعنى أن من اللازم، ضمن هذا الإطار الفكري، على جميع الناس، بمن فيهم الذين يعيشون في القرن العشرين، أن يتحققوا في دائرة تلك الموضوعات التي كانت موضع اهتمام الناس في القرن الأول والثاني للهجرة. وكذلك يتعمّن عليهم دون الالتفات إلى الخلفيات المعرفية المعاصرة، أن يفهموا آيات التنزيل على نحو ما كان يفهمها أسلافهم في القرون الأولى.

وكما تقدّم فإن دراسة المصحف الشريف، تثبت أوّلًا: إن آيات الأحكام بالنسبة إلى الآيات المرتبطة بالوجود لا تشكّل إلا مساحة صغيرة من «التنزيل». وثانيًا: إن هذه الطائفة من الآيات إنما هي من الآيات المحكمة، وبالتالي فإنها واضحة ودقيقة الدلالة، ولا تحتاج إلى المزيد من البيان والتفسير؛ ومع ذلك نجد أن منهج علماء السلف كان قائمًا في الغالب على الاهتمام بهذه الآيات (آيات الأحكام)، وإن شرحها قد شغل حيزًا

١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢٩ - ٢٢٧، ١٩٩٤ م.

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللياس)، ص ١٧١، ٢٠٠٠ م.

٣. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢٢ - ٢٣٠، ١٩٩٤ م.

كبيراً من المجلدات من بين كتب التراث الإسلامي. وفي المقابل تمت الغفلة عن الآيات التكوينية، بحيث لم يُخصص لها سوى صفحات قلائل. ومن هنا فإنه بدلاً من ملكة التفكير والمناقشات العلمية (العقل العلمي)، قد تبلورت في ذهناتهم ملكة الحال والحرام والجائز وغير الجائز (العقل التواصلي)، وأضحت هذه الملكة هي المسطرة.

ب) استبداد الأدوات والتقييمات المعرفية. في القرن الثاني للهجرة تم تدوين تاريخ العالم العربي بناء على الأدوات الجاهلية «استرجاع الذاكرة»، بمعنى «التواتر الشفهي» و«الرُّقع الخطية» التي كانت موجودة بشكل منتشر. وبالتالي فقد تم توظيف ذات هذه الأدوات البدائية والضعيفة^١ في تدوين النصوص الروائية أيضاً. بالإضافة إلى أن المواقف الأيديولوجية لرواية الحديث ومنظومة الحكم والسلطة كان لها دور بارز في بلورة وتشكيل هذه النصوص. وقد أدىت هذه العوامل إلى أن لا يتم في الغالب من بين جميع كلمات النبي الأكرم ﷺ، ومن بينها خطب صلاة الجمعة التي كانت تلقى بحضور جميع المسلمين، سوى أخبار الآحاد. وعلى كل حال فإن مثلث: الأداة الضعيفة، وموقف الراوي، والسلطة ونظام الحكم، حول الحديث إلى أداة ومعيار ضعيف.

كما أن الدكتور شحور يعمل، بالإضافة إلى رسم نزاع التزعة السطحية والنظرة العميقية بين مدرسة أهل الحديث وأصحاب الرأي في الفقه، على رسم ذات هذا النزاع في سائر العلوم الأخرى، من قبيل: العلوم الأدبية والعقائد أيضاً.

١. إن الدكتور شحور يرى أن ضعف هذه الأداة - بالقياس إلى أدوات من قبيل: الصحف والمجلات وجميع وسائل الإعلام العامة الطافحة بالكذب والتزييف والتأثير بالموقف الأيديولوجي رغم تطورها - يبدو مضاعفاً. (شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٣٠، ١٩٩٤م).

ففي العلوم الأدبية كان هناك نزاع بين مدرسة سيبويه والجاحظ^١ (٢٥٥ - ١٥٠)، أي: بين النحو القواعدي والنحو الدلالي والمفهومي. والمسألة الأهم التي وقعت مورداً للاختلاف في هاتين المدرستين، هي وجود أو عدم وجود الترادف في اللغة. كان بإمكان مدرسة عدم الترادف من خلال التدقير والتحليل اللغوي أن تصل إلى فهم دقيق بشأن التنزيل (مسائل القضاء والقدر، والحرية، والشوري، والتشريع)، وأن تساعد في نهاية المطاف على غلبة مدرسة الرأي على مدرسة أصحاب الحديث. ولهذا السبب تمكنت مدرسة الترادف في نهاية المطاف تحت ظلّ استبداد هذه المدرسة من التغلب على مدرسة عدم الترادف.^٢

وفي قسم العقائد كان هناك نزاع محتدم بين التيارات العقلانية وغير العقلانية، أي: بين المعتزلة وال فلاسفة من أمثال ابن رشد وأبو علي ابن سينا من جهة، والأشعرية والصوفية من جهة أخرى. وفي هذا النزاع أدى دعم الاستبداد السياسي أيضاً إلى انتصار الأشاعرة على المعتزلة على يد أبي الحسن الأشعري، وانتصار التصوّف على الفلسفة على يد محيي الدين ابن عربي. إذ بالإضافة إلى سحب البساط من تحت أقدام العقل والقضاء على الانتقادات العقلية، عمل الأشاعرة، من خلال القول بالجبر، والصوفية من خلال رفع شعار ترك الدنيا والعمل على مجاهدة النفس، على تعزيز وترسيخ الاستبداد.^٣

١. وكذلك ثعلب وأبو علي الفارسي والجرجاني.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ٢٠٠٠، ١٧٤ م؛ شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٩ - ٣٠، ١٩٩٤ م.

٣. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢٥ - ٢٥٩، ٢٢٧، ١٩٩٤ م؛ شحور،

ومن هنا فإن الدكتور محمد شحرور يعمل، في كل علم من العلوم الثلاثة، وهي: الفقه، والإلهيات، واللغة العربية، على تشخيص اتجاهات متناظرة ومكملة، وإن كل اتجاه في كل علم يواصل اتجاهًا متناسبًا معه في علم آخر؛ وإن اتجاه أصحاب الحديث في الفقه، والرؤى الأشعرية في الإلهيات، والتيار القواعدي في النحو، يكمّل بعضه بعضاً.

الإطار الفكري الحاكم على ذهنية علماء الإسلام
بالالتفات إلى الأبحاث المطروحة، يمكن القول: إن الأطر الفكرية والنماذج الأصولية التي يراها الدكتور شحرور حاكمة على ذهنية علماء الإسلام، يمكن بيانها على النحو الآتي:

١. التخلّي عن العقل العلمي.^١
٢. الاهتمام بآيات الأحكام، والغفلة عن الآيات الناظرة إلى قوانين الوجود.^٢
٣. ابتلاء العقل بـ«الألفة الآبائية»، وتبليور العقل الماضي دون العقل المستقبلي، لا سيما في العقل التواصلي؛ بمعنى تقليد بل وتقديس تراث السلف بوصفه من المسلمات الثابتة، والخليولة دون من الإبداع.^٣

١. محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٢٥٨-٢٥٩، ١٩٩٠ م.

٢. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٧٢٦-٧٢٧، ١٩٩٠ م؛ شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢١-٢٢٣، ١٩٩٤ م.

٣. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١٢٩، ١٩٩٠ م؛ شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢١-٢٢٢، ١٩٩٤ م.

٤. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القرامة، التعديلية، اللباس)، ص ١١٧-٢٠١، ٢٠٠٠ م.

٤. عدم الفصل بين النص الوحياني وبين ما قيل في شرحه وتفسيره، ونتيجة ذلك يتم حصر فهم النص والوحي في إطار فهم المقدمين.^١ بمعنى أن الأقوال والأفعال الشخصية للنبي ﷺ، وكذلك تطبيقات الآيات على الشرائط والظروف الاجتماعية لشبه الجزيرة العربية من قبل النبي ﷺ أو الصحابة، تتحول إلى عين الإسلام وإلى نص وحياني. وعلى هذا المنوال يتم توظيف الحديث والإجماع بوصفه مصدراً للمعرفة، ومن خلال نقل فهم السلف إلى الخلف، يُحال دون تحقيق الإبداع على أساس الأراضييات المعرفية الجديدة.

٥. فصل الفقه عن الدستور وإدارة المجتمع؛ يرى الدكتور محمد شحرور أن الفقه الإسلامي الذي تبلور في ظل الاستبداد، والذي عمل على طرح أفكار من قبيل: «إطاعة أولي الأمر»^٢، و«قرابة الرسول»^٣ في تبرير مشروعية الحكومات الأموية

١. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، ص ١٧١ - ١٧٢، ٢٠٠٠ م؛ شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٢١، ١٩٩٤ م.

٢. إن الاستبداد من أجل إجبار الناس على الطاعة، كان يسعى إلى تقديم صبغة عقائدية لإطاعة الحاكم. وهذه الغاية تم التمسك بقوله تعالى: «أطِبُّوا اللَّهَ وَأطِبُّوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مَنْ كُنُّمْ»؛ وجعلوا طاعة الحكام في مستوى إطاعة رسول الله. (شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٣ - ٢٦، ١٩٩٤ م؛ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، ص ١٠٨، ٢٠٠٠ م).

٣. لقد ذهب العباسيون - في سياق إضفاء الشرعية على حكمهم وكذلك في إطار التنافس مع أهل البيت عليه السلام - إلى التمسك بأيات الإرث؛ فقد عمدوا في بداية الأمر إلى وضع الحكومة إلى جانب المال في باب الإرث؛ بمعنى أن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه - بوصفه زعيماً وحاكماً إسلامياً قام بتأسيس

والعباسية، قد انحصر بعد تولي القضاء في المرحلة الأموية بالبحث في باب العادات والمعاملات، وإن مشروعية الحاكم، بغض النظر عمن يكون هذا الحاكم، وما هي الطريقة التي أوصلته إلى الحكم، خارجة عن دائرة الفقه. وبذلك فقد تمت الغفلة عن ظرفية الآيات في عرض القانون الأساسي والدستور من أجل بناء الدولة، بما في ذلك آيات الشورى.^١

٦. أصل عدم الاجتهاد في النص؛ إن من بين القواعد التي تحكم ذهنية علماء الإسلام هي حظر أيّ نوع من أنواع الاجتهاد في موارد وجود نصّ صريح بشأنها في آيات التنزيل، كما يتم نقد الكثير من الإبداعات تحت عنوان الاجتهاد في قبال النص.^٢

نقد وتقديم الأفكار السلبية – الانتقادية لشحرور

بعد بيان رؤية الدكتور محمد شحرور تجاه الواقع القائم في العالم الإسلامي، تكون

الدولة الإسلامية – يحق له أن يورث القيادة إلى إقربائه. ثم لكي يثبتوا أن الحكم حق لهم في قبال أهل البيت عليهم السلام، طرحاً قاعدة «عدم حجب الأئشى من وصول الإرث إلى الطبقات التالية». بمعنى أن وجود السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام لا يمنع دون إرث الأعمام وأبناء الأعمام. وعليه فقد تسکوا بهذه القاعدة وغيرها من القواعد الأخرى، من قبل: أن النساء ليس لهن حق في الحكم، وعمدوا بذلك إلى إخراج الحكم من يد أهل البيت عليهم السلام. (شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، ص ١٠٧ - ١١١، ٢٠٠٣ م).

١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ١٦٦، ١٩٩٤ م.

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، ص ٥٦، ٢٠٠٠ م

الأرضية متوفرة لتقدير فكره. إن تقليدية تحليل شحور للبنية المعرفية للعالم الإسلامي، والعميمات الاعتباطية، وتجاهل تأكيد النبي على حفظ ونقل وكتابة الأحاديث، وإنكار تدوين الحديث في عصر رسول الله ﷺ، خلافاً للأدلة الموجودة، وتجاهل العقل العلمي في العالم الإسلامي، هي من جملة الانتقادات الواردة على أفكار الدكتور محمد شحور في هذا القسم.

شحور والتقليد في التفكير

كما تقدم أن ذكرنا في قسم المفكرين المؤثرين، فإن الدكتور محمد شحور كان في هذا القسم واقعاً تحت تأثير الدكتور محمد عابد الجابري بالكامل، وفي الحقيقة فإن أفكاره في هذا القسم، بحسب تصريحه، تمثل روح وجوهر آراء الدكتور الجابري.^١ وعليه يتم تقييمه في هذا القسم بوصفه مفتقرًا إلى الجانب الإبداعي.

شحور والعميم الاعتباطي للاستبداد السياسي على بنية الفكر

تقدّم أن ذكرنا أن الدكتور محمد شحور يدعى أن «الاستبداد» يمثل أساس البنية المعرفية لعالم الإسلام، وأن المعرفة الإسلامية قد تبلورت في صلب الخطاب الاستبدادي، وإن «الاستبداد الاعتقادي»، و«الاستبداد الفكري»، و«الاستبداد المعرفي» تمثل وجوهًا مختلفة من البنية المعرفية للعالم الإسلامي.

فعلى الرغم من الإقرار بأصل حاكمة الاستبداد السياسي بعد النبي الأكرم ﷺ خلال القرون الأولى دون شك، وقبولنا كذلك بأن حاكمة الاستبداد السياسي كان لها دور في إنتاج ونشر بعض المعتقدات، من قبيل الجبر، وأنها كذلك قد عملت في

١. شحور، محمد، الإسلام والإيمان، ص ١٥٣، ١٩٩٦ م.

بعض المراحل التاريخية على دعم التيارات الفكرية الداعمة لنظام السلطة؛ إلا أن هذا لا يعني استبدادية مجموع البنية الفكرية والمعرفية للعالم الإسلامي، ولا شيء من هذه الأنشطة المحددة قد منع من التقدّم الفكري في العالم الإسلامي، وإن تبلور المذاهب الكلامية والفقهية المتعددة في القرون الأربع الأولى من المجرة، وتقديم وازدهار الحضارة الإسلامية حتى القرن السابع، وريادة المسلمين في مجال العلوم والفنون، خير شاهد على هذا المدعى.

وكذلك فإن معيارية فهم الصحابة والتابعين والإصرار على التمسّك بأقوالهم وأفعالهم وإن كان يُعدّ نوعاً من الاستبداد في التفكير وإغلاق باب الاجتهداد الفكري؛ وذلك لأن القول بالمرجعية الفكرية المطلقة للصحابية أو التابعين، يفتقر إلى الدعامة العلمية، ويمكن اعتبار ذلك نوعاً من الاستبداد الفكري في الاجتهداد الفقهي عند أهل السنة؛ إلا أن اعتبار معيارية أحاديث النبي ومرجعيتها صورة من الاستبداد الفكري، وخفض قول و فعل النبي إلى مستوى الاجتهدادات الشخصية الناظرة إلى الشرائط التاريخية، مجرّد دعوى من دون دليل، وإن المستند المقدم لهذا الادعاء مستند اعتباطي وغير معتبر، وسوف نخوض لاحقاً في مناقشة هذا الادعاء والإشكالات الواردة على مستنداته في هذا الشأن.

لقد ادعى الدكتور محمد شحرور عودة مرجعية أحاديث النبي الأكرم ﷺ إلى العصر الأموي بوصفها صورة من الاستبداد الفكري، فحيث أن النبي كان قد منع من كتابة وتدوين الحديث، إلا أن تدوين الأحاديث النبوية قد بدأ في العصر الأموي، لكي يتمكن الحكام، من خلال اكتساب الحديث مرجعية، من تبرير أيديولوجياتهم الاستبدادية عبر اختلاق الأحاديث. إلا أن كلا هذين الادعائين من قبل الدكتور محمد شحرور مخالف للحقيقة والواقع.

شحور وتجاهل تأكيد النبي على حفظ ونقل وتدوين الأحاديث
 خلافاً لما يدّعىه الدكتور محمد شحور بشأن منع نقل وتدوين الحديث من قبل شخص النبي الأكرم ﷺ، فإن البحث في تاريخ الحديث يثبت أن هذا القول لا يستند إلى ركيزة علمية:

فأولاً: ثبت التحقيقات أن أحاديث المنع والنهي عن نقل وكتابة الحديث، تدخل ضمن الأحاديث الضعيفة وغير المعتبرة.^١ وهذه الأحاديث الضعيفة هي التي شكلت مستنداً للدكتور محمد شحور فيما ذهب إليه.

وثانياً: لقد أكد النبي الأكرم ﷺ طوال حياته مراراً وكراراً على حفظ ونقل وكتابة الأحاديث. وفيما يلي نشير إلى نموذجين من هذه التأكيدات المأثورة عن النبي ﷺ.

١. تحدّث رسول الله ﷺ إلى المسلمين في مسجد الخيف، وقال لهم:
 «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفَظَهَا وَبَلَغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعَهَا، فَرَبُّ حَامِلِ فَقَهَ غَيْرَ فَقِيهِ، وَرَبُّ حَامِلِ فَقَهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهَ مِنْهُ».^٢

٢. عن عبد الله بن عمرو قال إنه كان يكتب كل ما يسمعه من رسول الله ﷺ، إلا أن كبار قريش منعوا من ذلك بحجّة أن رسول الله ﷺ بشر يتكلّم في الغضب

١. معارف، مجید، تاريخ عمومي حديث با رویکرد تحلیلی (التاريخ العام للحديث في ضوء الاتجاه التحليلي)، ص ٦٣ ، نشر کویر، طهران، ۱۳۸۸ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٣، ص ١٣٥ . وقد ورد هذا الحديث على ذات المعنى ولكن مع اختلاف يسير في العبارات في مصادر أهل السنة أيضًا، ويمكن الرجوع في هذا الشأن إلى المصادر الآتية على سبيل المثال: سنن الترمذی، ج ٥، ص ٣٤؛ ابن ماجة، ج ١، ص ٨٤؛ أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٢٢٥؛ الدارمي، ج ١، ص ٧٤. (معارف، مجید، تاريخ عمومي حديث با رویکرد تحلیلی (التاريخ العام للحديث في ضوء الاتجاه التحليلي)، ص ٦٣ ، ۱۳۸۸ هـ.ش).

والرضا. فامتنع من الكتابة، ونقل السبب إلى رسول الله ﷺ، فأشار النبي الأكرم إلى شفتيه الشريفين وقال له: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق»^١. وبعد ذلك قام عبد الله بن عمرو بجمع الأحاديث التي كتبها ضمن كتاب اشتهر باسم «الصحيفة الصادقة»، وعلى حد تعبير ابن أثير، كانت هذه الصحيفة تشتمل على ألف حديث.^٢

شحور وإنكار تدوين الحديث في عصر رسول الله

إن الأبحاث والدراسات التاريخية فيما يتعلق بالحديث تفرض تحديًا أمام الادعاء القائل ببداية تدوين الحديث النبوى في العصر الأموي. هناك الكثير من التحقيقات التي تؤكد على أن كتابة وتدوين الأحاديث في عصر النبي الأكرم ﷺ وفي حياة الصحابة كان أمراً متعارفاً ومألوفاً، وإن بعض أصحاب النبي قد ألفوا في حياته كتباً باسم «الصحيفة»، و«النسخة»، و«الكتاب».

وفي بعض الأحيان كان النبي ي ملي بنفسه بعض الأحاديث ويأمر بكتابتها. من ذلك الحديث الذي رواه محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات، وفيه أن النبي ﷺ قد أملى على أمير المؤمنين علیه السلام وقال له: «اكتب ما أملأ عليك»^٣.

١. مهدوي راد، ص ٢٩ - ٣٠ هـ. نقلًا عن: الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص ٨٠ -

٨١. وانظر أيضًا: الدارمي، ج ١، ص ١٢٥؛ ابن الأثير، ج ٣، ص ٢٤٥. (معارف، مجید، تاريخ عمومي حديث با رویکرد تحلیلی (التاريخ العام للحادیث في ضوء الاتجاه التحلیلی)، ص ٥٤، ١٣٨٨ هـ). (مصدر فارسي).

٢. معارف، مجید، تاريخ عمومي حديث با رویکرد تحلیلی (التاريخ العام للحادیث في ضوء الاتجاه التحلیلی)، ص ٥٤، ١٣٨٨ هـ. (مصدر فارسي).

٣. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهما، ج ١، ص ١٦٧، قم /

وعلى هذا الأساس فلم يكن النبي الأكرم ﷺ قد نهى عن كتابة ونقل الحديث، ولا الصحابة امتنعوا من تدوين وكتابه الأحاديث، إلا أن الذي كان بعد رحيل النبي ﷺ، في ظروف وشروط خاصة قامت السياسة فيها على منع روایة وكتابه الحديث النبوی، وجعلت من «العمل بالرأی» شعاراً على قائمة أعمالها، وهو ما اكتسب لاحقاً عنوان الاجتهاد.

وبعد الخليفة الأولى وفي عصر الخليفة الثاني اشتغلت سياسة منع تدوين الحديث؛ وتم اتخاذ إجراءات عملية في هذا الصدد؛ من قبيل حبس الصحابة وزوجات النبي في المدينة، وحرق ما يتم العثور عليه من كتب تشتمل على حديث رسول الله ﷺ. واستمررت هذه السياسة قائمة على قدم وساق لأكثر من سبعين سنة إلى نهاية حكم بنى أمية، باستثناء فترة قصيرة في عصر خلافة الإمام علي بن أبي طالب، وفترة أخرى أقصر في عصر حكم عمر بن عبد العزيز.^١

وعلى هذا الأساس فإن النبي الأكرم ﷺ لم يصدر عنه منع من روایة وكتابه الحديث، بل وكان يحيث على تدوينه، وإن الأحاديث النبوية كانت تكتب في حياته من قبل الصحابة، وإن الخلفاء هم وحدهم الذين عملوا في عصرهم بخلاف سيرة النبي وأمره في هذا الشأن، وسلكوا سياسة منع روایة الحديث وتدوينه خلافاً لرسول الله. وفي هذا الشأن فإن الدكتور محمد شحور بدلاً من أن يجعل من أمر النبي الأكرم ﷺ معياراً لتحقيقه، ويخضع سياسة وسيرة الخلفاء في «العمل بالرأي» إلى التساؤل والاستفهام، جعل من عمل وسيرة الخلفاء، الذين كانوا يسعون إلى تحقيق أهدافهم السياسية، مبنياً لبحثه، وخفض قول و فعل رسول الله ﷺ إلى مستوى الاجتهاد الزمني والتطبيقات

إيران، ١٤٠٤ هـ.

١. م. ن، ص ١١٤، وص ١٠٩ - ١١٨ .

المتناسبة مع الشرائط الثقافية - الاجتماعية التي كانت شائعة بين العرب في تلك المرحلة من الزمن !!

الدكتور محمد شحرور وتجاهل العقل العلمي في الإسلام

كما سبق أن ذكرنا فإن الدكتور محمد شحرور يذهب إلى الاعتقاد بـ «أزمة العقل» في العالم الإسلامي . فهو يرى أولاً: إن الإسلام من حيث غلبة العقل التواصلي (العقل الناظر إلى معرفة الوجوب وعدم الوجوب)، يواجه فقدان العقل العلمي (العقل الناظر إلى معرفة الوجود والعدم)، ولا يبدي اهتماماً بمعرفة الوجود وظواهره . وعلى هذا الأساس فإنه يرى تضيّقاً في الأبحاث الفقهية وتفسير آيات الأحكام، ويقول بأن جفاف وضحالة العلوم الناظرة إلى الوجود وتفسير الآيات التكوينية، إنما هو نتيجة لعدم الاهتمام بالعقل العلمي.^١

كما يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن الأطر المعرفية لعصر التدوين التي تجلت في أصول فقه الشافعي، قد هيمنت على الذهنية العربية - الإسلامية، وعملت كأدلة لقمع الفكر، وحالت دون تحقيق الإبداع.^٢

على الرغم من اهتمام علماء الدين بآيات الأحكام، إلا أن هذا أولاً: إنما ينشأ من أن آيات الأحكام ناظرة إلى مقام العمل، وإن المسلمين كانوا بحاجة إليها في حياتهم اليومية لكونها من موارد ابتلائهم . ثانياً: إن الخوض في هذه الآيات لا يعني عدم التحقيق في سائر الآيات الأخرى أو إلغاء التحقيقات العلمية، وعلى طول التاريخ وبما يتناسب

١. م. ن، ص ٢٢٧ - ٢٢٢.

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ١٧١، ٢٠٠٠ م.

ومقدار الحاجة، كان علماء الإسلام يستجيبون لهذا المقدار من الحاجة، وقد شهدت الحضارة الإسلامية منذ القرن الثالث وحتى القرن السابع للهجرة مراحل من التقدم والازدهار، حتى بلغت في القرن السابع ذروة ازدهارها. وطوال هذه القرون تخوض العالم الإسلامي عن عباءة وعلماء أسهموا في بناء الحضارة العالمية، من أمثال: الخوارزمي، والفارابي، وأبو ريحان البيروني، وابن سينا، وابن رشد، وابن النفيس، والخواجة نصیر الدین الطوسي وغيرهم؛ حيث كان جلهم، بالإضافة إلى الفقه، الكثير من الإبداعات في الفلسفة والرياضيات والنجوم والطب والجغرافيا وما إلى ذلك. والأهم من ذلك كله، أنه على خلاف تحليل الدكتور شحور، حيث يذهب إلى القول بفقدان الأطر الفكرية للعقل العلمي بعد عصر التدوين، فإن الحضارة الإسلامية إنما شهدت مراحل ازدهارها بعد القرن الثاني من الهجرة؛ أي بعد عصر التدوين حيث قطعت مراحل الازدهار بسرعة قياسية. وقد تمكّن فلاسفة المسلمين بعد انطلاق حركة الترجمة في العصر العباسي، خلال مسار حضاري طويلاً من نقل أو ترجمة النصوص اليونانية، من تحقيق إبداعات إضافوها إلى تراثهم الفلسفـي.^١

البعد الإيجابي من فكر الدكتور محمد شحور

إن الدكتور محمد شحور لا يكتفي بنقد الواقع القائم، وإنما هو في امتداده يسعى إلى التعريف بأطر جديدة من المعرفة. فإنه بناء على التحليل الذي يقدمه عن البنية المعرفية للعلم الإسلامي، والبيان الذي يتوصل إليه بشأن سُرّ تخلفه وانحطاطه، يسعى من أجل ضمـان الاحتياجات لـكلاً بعديـ الروح الإنسـانية؛ بـمعنى المـعرفـة والـتشـريع. وبـعبارة

١. حنفي، حسن، *من النقل إلى الإبداع*، المجلد الأول: *النقل (النص)*، ج ٢، ص ٢١ - ٢٣، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

آخرى: إنه يطرح لإصلاح الاتجاه الذى يذهب إليه علماء الإسلام نحو طائفتين من الآيات التكوينية والتشريعية «التنزيل الحكيم»، جواباً إيجابياً.

وفي نهاية المطاف يصل الدكتور محمد شحور إلى نتيجة مفادها، أن العالم الإسلامي، سواء في العقل العلمي أو في العقل التواصلى، قد تعرّض إلى أزمة؛ فالعقل العلمي مفقود، ولم يتم التوصل إلى فهم صحيح للآيات التكوينية «التنزيل»، كما أن العقل التواصلى بدوره قد تعرّض للجمود ضمن الأطر الفكرية في القرون الإسلامية الأولى. وعلى هذا الأساس فقد تصدّى الدكتور محمد شحور من خلال طرح نظريتين، تنظر كل واحدة منها إلى واحد من هذين العقليين، إلى العثور على طريق للخروج من هذه الأزمة المعرفية.

نظريّة «التشابه» أو «ثبات النص وحركة المحتوى»، وهي ناظرة إلى أزمة العقل العلمي، وأداة لطرح قراءة جديدة عن الآيات التكوينية من التنزيل، أي «القرآن»!^١. ونظريّة «الخنيفية - الاستقامة» أو «الفقه الحدودي»، الناظر إلى أزمة العقل التواصلى، والانتقال من القراءة الشائعة للآيات التشريعية.

نظريّة «التشابه» أو «ثبات النص وحركة المحتوى»

إن الدكتور محمد شحور من خلال حمله هاجس إمكان تقديم قراءة جديدة عن «القرآن»^٢، وعلى أساس تأكيده على العقلانية العلمية، وثنائه على العلم، وكذلك في

١. تقدّم أن أشرنا إلى أن الدكتور محمد شحور يستخدم مصطلح «القرآن» بوصفه ناظراً إلى الآيات التكوينية، ومصطلح «الكتاب» أو «أم لكتاب» بوصفه ناظراً إلى الآيات التشريعية.

٢. كما سبق أن ذكرنا فإن الدكتور شحور، يستعمل مصطلح «القرآن» في الآيات التكوينية «التنزيل» فقط.

ضوء فصل «النص» عن «الفهم»، يصل إلى نظرية «ثبات النص وحرارة المحتوى». وفي الحقيقة يمكن القول: إن محور نظرية التشابه يقوم على فصل «النص» عن «فهـمـ النـصـ». ومن هنا فإنـ الدكتورـ محمدـ شـحـورـ يـذهبـ إـلـىـ اعتـبارـ نـصـ الـقـرـآنـ مـقـدـسـاـ وإـلـهـيـاـ ومـطـلـقاـ وـثـابـتاـ، وفيـ المـقـابـلـ يـعـتـبـرـ فـهـمـ النـصـ فـهـمـاـ نـسـبـيـاـ وـمـتـطـابـقاـ لـلـعـصـرـ وـالـمـرـحـلـةـ الزـمـنـيـةـ وـالـتـرـاثـ الـعـلـمـيـ القـائـمـ فيـ كـلـ عـصـرـ وـمـصـرـ.

تقرير نظرية التشابه

يمكن تقرير هذه النظرية على نحوين، وهما:

١. الحركة من العلم الإلهي المطلق.
 ٢. الحركة من العلم الإنساني المحدود.
- أ) الحركة من العلم الإلهي المطلق:

١. إن الذات الإلهية وعلمها ومعرفتها مطلقة. إن الله سبحانه وتعالى يعمل

من أجل هداية الناس على إِنْزَالِ عِلْمِهِ المطلق إِلَيْهِمْ على شُكْلِ كِتَابِ سَمَاوَيَةِ.

٢. حيث أن تفكير الإنسان مرتبط من جهة باللغة، ومن دونها لا يصل إلى الكمال، ومن ناحية أخرى حيث تكون المعرفة الإنسانية للحقائق وفهمها أمراً نسبياً وتابعـاـ لـلـخـلـفـيـاتـ الـعـرـفـيـةـ وـمـسـتـوـىـ الـعـرـفـةـ الـلـدـىـ الإـلـهـيـةـ؛ وـعـلـيـهـ فـإـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ عـنـ إـنـزـالـ الـعـلـمـ عـلـيـهـ يـأـخـذـ هـذـهـ الـخـصـائـصـ الـبـشـرـيـةـ بـنـظـرـ الـاعـتـارـ.

٣. حيث أن القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية، وأنه جمـيعـ الـأـزـمـنـةـ والأـمـكـنـةـ، فقد أـنـزـلـ اللهـ تـعـالـىـ عـلـمـهـ المـطـلـقـ ضـمـنـ إـطـارـ آخرـ كـتـابـ سـماـويـ.

بحيث يكون فهمه النسبي ممكناً؛ بمعنى أن المحتوى المطلق قد جاء على شكل قالب نص ثابت، ولكن بحث يكون قابلاً للتأويل على مرّ الأزمنة والعصور، ويحسب العلوم والمدركات الزمنية.^١

وقد عمد الدكتور محمد شحور من خلال هذا الاستدلال إلى إثبات قابلية القرآن لتحمل قراءات مختلفة في مختلف العصور والأماكن.

ب) الحركة من العلم الإنساني المحدود:

١. القرآن نص إلهي مشتمل على محتوى مطلق.

٢. هناك في قراءة كل نص، ثلاثة أركان، وهي كالتالي:
أ) المؤلف أو الكاتب.

ب) النص.

ج) القارئ.

٣. إن القارئ من خلال قراءة النص يتعرف إلى المؤلف والكاتب، وبذلك يتوصل إلى ذهن المؤلف.

٤. فإن توصل إلى جميع المعنى المراد للكاتب، سوف يغدو، في الاستفادة من العلوم والمعارف التي تجلّت في النص، مثل المؤلف.^٢

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٦ و ٥٨، ١٩٩٠ م.

٢. إن الدكتور محمد شحور في بعض مؤلفاته الأخرى ومن خلال إضافة مقدمة أخرى قال باستحالة الوصول إلى جميع مراد الله؛ وذلك لأنّه لو أمكن لشخص ما أن يصل إلى جميع مراد الله (العلوم والمعارف التي تجلّت في النص)، فإن هذا سوف يستلزم أن يكون شريكاً لله في العلم والمعرفة. وحيث أن هذا باطل، فعليه لا يمكن لأي شخص أن يتوصل إلى جميع علوم القرآن. (شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤٠، ١٩٩٤ م.).

٥. إن القارئ لكي يفهم النص، يعمل من تلقاءه وبشكل لا شعوري إلى توظيف معلوماته المكتسبة، وإذا لم يعمل على الاستفادة من معلوماته في هذا الشأن؛ فإنه لن يتمكن من إدراك أو فهم شيء من النص.

٦. إن معارف ومعلومات القراء التي هي من ضروريات ولوازم فهم النص، متغيرة وفي حالة من التطور، ونتيجة لذلك تكون المعرفة الإنسانية نسبية على الدوام.

٧. حيث تكون المعرفة البشرية نسبية، لا يمكن أن يتتوفر الفهم الكامل والمطلق لنص القرآن كما أراده الله بالنسبة لإنسان واحد أو مجموعة من الناس في مرحلة واحدة.

وعلى هذا الأساس، ويسبب محدودية المعرفة والمعلومات التي تمثل مقدمة لفهم النص الإلهي، لا يمكن للإنسان أن يتوصل إلى فهم جميع مفاهيم القرآن، وإنما غاية ما يمكنه على طول التاريخ ومع تطور العلوم هو تأويل النص الإلهي الثابت، ويتوصل بها يتناسب مع المعلومات المتوفّرة في كل عصر إلى إدراك نسبي عن مضمون ومحفوبي النص.^١

إن الدكتور محمد شحور يعمل من خلال هذا الاستدلال على إثبات إمكانية الإدراك النسبي للإنسان من النص الإلهي الثابت. والوجه المشترك لكلا الاستدلالين هو أنه في عين ثبات النص يثبت محتوى متغيراً ومتناهياً مع المعطيات البشرية. إن الدكتور محمد شحور يُعبّر عن هذه الخصوصية التي يتتصف بها القرآن بـ «ثبات

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤٠، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٣٠ - ٢٠٠٨ م.

النصّ في عين حركة المحتوى»، ويذهب إلى الاعتقاد بأن المراد من كون بعض آيات القرآن متشابهة ليس سوى هذا الشيء؛ بمعنى أن «النص الثابت» للقرآن بسبب اشتتماله على قابليته لـ«حركة المحتوى»؛ فإنه يقبل التأويل في كل عصر بما يتناسب مع معلومات ذلك العصر.

إن أدلة الدكتور محمد شحور تشير بوضوح إلى أن المبني والمعيار في تفسير آيات القرآن (الآيات التكوينية)، هو العلوم البشرية، أو «العقل العلمي» بعبارة أخرى. وهو يقول في شرح القاعدة الأولى من قواعد التأويل: «لَا يُفهِمُ نَصّ لِغْوِي إِلَّا عَلَىٰ نَحْوِيْقَتِضِيِّعِ الْعُقْلِ وَالْمَطَبَقِ الْمُوْضِوْعِيِّةِ أَوِ الْعُقْلِ فَقَطْ «الْاسْتَقْرَاءُ» فِيمَا يَتَعَلَّبُ بِالْأَمْوَارِ الَّتِي مَا تَرَالُ فِي الْغَيْبِيَّاتِ»^٢. وبذلك فإنه يذهب من هذا المنطلق إلى اعتبار تأويل الآيات التكوينية من التنزيل (القرآن) من شأنه أن ينبع العلامة المتخصصين في حقل العلوم التجريبية، وليس من شأنه علماء الدين. ومن هنا فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن مراد القرآن الكريم من «الراسخون في العلم»، هم علماء من طراز: البيروني، وابن الهيثم، وابن رشد، ونيوتون، وإنشتاين، ودارون، و كانط، وهيجل ونظائرهم.^٣

١. بالنسبة إلى الأمور المتحققة حالياً في عالمنا، وهي في متناول الإنسان ورؤيته (عالم الشهادة).
٢. إن المراد من عالم الغيب في مصطلح الدكتور محمد شحور هو عالم مادي متحقق، ولكنه لم يصبح بعد مرئياً للإنسان، أو أنه لم يتحقق بعد. من ذلك - على سبيل المثال - أن الجنة أو النار جزء من عالم الغيب، بمعنى أنها لم تتحقق بعد في عالم المادة، وليس هي ضمن مرمى رؤية الإنسان، إلا أنها سوف تتحقق في العالم في نهاية المطاف بعد الانفجار الثاني. (شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١٩٧، ١٩٩٠ م).

٣. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ١٩٦، ١٩٩٠ م.
٤. م. ن. ١٩٢ - ١٩٣، وص ٢٠٥.

قواعد التأويل من وجهة نظر الدكتور شحور

كما رأينا فإن محورية النظرية العلمية الجديدة في فهم وتفسير الآيات التكوينية (العقل العلمي) هي من أهم أسس الاتجاه التأويلي لشحور، لقد عمد الدكتور محمد شحور من أجل الوصول إلى تأويل أطلق عليه بنفسه مصطلح التأويل المعاصر للقرآن، إلى تقديم قواعد أخرى هي في أغلبها لسانية:

١. لا يحتاج في فهم القرآن لأي شيء آخر من خارج ذات القرآن، الأعم من كلام الصحابة أو التابعين وغيرهم. إن القرآن كلام إلهي، ويكتفي لكي نفهمه أن نتعامل مع نص الكتاب وأن نكتشف مصطلحاته.^١
٢. ضرورة التحليل البلاغي للأية بما يفوق التحليل اللغوي والأدبي. يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن التحليل الأدبي إنما هو بمثابة التحليل المنطقي (الصوري)، لا يقدم إلا معرفة عن صورة الآية، ولكنه لا يقدم أي معرفة عن محتواها ومضمونها. كما أن معرفة المفردات لا تكفي لفهم مراد المتكلم؛ وذلك لأن المتكلم في تخاطبه مع السامع لا يسعى إلى تفهيم المفردات، وفي الأساس فإن المعاني المرادة إنما تظهر في نظام وبنية الجملة، دون المفردات. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاكتفاء بالتحليل الأدبي واللغوي للأية، وإنما التحليل البلاغي ضروري أيضًا.^٢
٣. بالإضافة إلى بنية الجملة، فإن السامع والقارئ، بل والمجتمع المخاطب بدوره

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤٠، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٠٠٨، ٢٨ م.

٢. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٣٥ - ٣٦، ١٩٩٤ م.

يساهم في تبلور المعنى. إن من بين وظائف أو آليات اللغة، هي الوظيفة الإبلاغية. وبعبارة أخرى: إن اللغة وسيلة للتواصل والارتباط بين المتكلم والسامع. وعلى هذا الأساس فإن اللغة من جهة ترتبط بالمتكلم، ومن جهة أخرى ترتبط بالسامع، وإن القارئ أو السامع لكي ينفذ إلى العالم الذهني للمتكلم أو الكاتب، ليس أمامه من سبيل سوى توظيف معلوماته ومخزوناته الذهنية، وإنه في دياlectic أو تعامل المخزون الذهني مع المفردات وبنية الجملة، يتبلور المعنى.^١

٤. أصل عدم الترافق. لا يوجد في التنزيل الحكيم ألفاظ مترادفة، كما لا يوجد تركيب أو بنية مترادفة. وعلى هذا الأساس فإن مصطلح «الكتاب»، مثلًا، هو غير مصطلح «القرآن»، كما أنه لا يمكن أن يستفيد من البنية الكلامية لعبارة: «للذكر مثل حظ الأنثيين» ذات المعنى والمفهوم الذي يستفيده من بنية العبارة القائلة: «للذكر مثلًا حظ الأنثى».^٢

٥. إن اللغة بموجب ارتباطها بالفكر، تتغير بتطور المعارف والأفكار. وإن هذا التطور يشمل المفردات والمصطلحات التي تستعمل في الكلام، كما تشمل بنية الجمل أيضًا. وعليه فإن اللغة في كل مجتمع تابع لخلفياته المعرفية.^٣ وإن

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤١ - ٤٢، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤٠، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص ٢٩ - ٣٠ م.

٢. يذهب الدكتور محمد شحور إلى الادعاء بأن الفقه الشائع قد ابتلى تماماً بهذا الخطأ في فهم هذه الآية. (شحور، محمد، نحو أصول جدلية لفقهه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، ص ١٧٣ - ١٧٤ م).

٣. شحور، محمد، تخفيف منابع الإرهاب، ص ٣١ م.

٤. من ذلك على سبيل المثال: إن المستوى المعرفي للعرب في العصر الجاهلي، يلازم المفردات والكلمات

المجتمعات تساهم في بناء المعاني بحسب تطور معارفها. والنقطة الجديرة بالالتفات هي أن القرآن حيث كان لجميع العصور، فإن لغة القرآن ناظرة إلى جميع هذه التطورات، وتأخذها في عرض المعرف؛ بمعنى أنه يشتمل على مفردات ومصطلحات لم تكن موجودة في أيام العرب في العصر الجاهلي، كما جاء معه بأسلوب بياني جديد. ومن هذه الناحية لا يمكن الاكتفاء في فهم القرآن بالمفردات والمعاني الموجودة في العصر الجاهلي، وهذا الأمر هو الذي يجعل فهم القرآن بحسب المعرف الجديدة أمراً ممكناً^١.

وفي ختام هذا الفصل لا بد من التنويه إلى هذه النقطة وهي أن الدكتور محمد شحرور من خلال الاتجاه المنشود له يعمل في جميع أعماله ومؤلفاته على تقديم تفاسير للآيات التكوينية، بحيث لا يتسع هذا المختصر لاستعراضها.

نقد وتقييم نظرية الشابه

من الضروري في تقييم نظرية الشابه أن نلتفت إلى هذه النقطة، وهي أن بعض المستنيرين في العالم العربي قد انتقدوا الدكتور محمد شحرور من زاوية ليبرالية وحداثوية، ولم يذهبوا إلى عدم كفاية نقهته لعالم الإسلام فحسب، بل واعتبروه متحفظاً وحذراً أيضاً؛ فهذا هو المفكر الجزائري الدكتور محمد أر كون، مثلاً، يعتبر مسعى الدكتور محمد شحرور إلى حل ثنائية إلهية وبشرية الوحي القرآني، مسعى حذراً ومحافظاً، ويراه منطلقاً من موقف التزعة الإسلامية الأرثوذوكسية؛ إذ يهدف

التي تجلّت في أشعارهم. وفي هذه الثقافة لا يمكن أن نجد ما يعادل الإشارة إلى الجاذبية الأرضية أو معادلاً لكتروية الأرض.

١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤١، ١٩٩٤ م.

إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بالنسبة إلى التاريخ البشري من خلال اللجوء إلى المعرفة العلمية، دون أن يعرض أصل الوحي لل مساءلة^١. يرى الدكتور محمد أركون أن التجديد الذي يهدف إليه الدكتور محمد شحور لا يخرج عن إطار ما يمكن التفكير فيه أو يسمح التفكير فيه، ولا يمكنه الولوج في دائرة ما لا يمكن التفكير فيه، ومن هنا فإن الإبداع المحدود لشحور إنما هو إبداع في حدود ما تسمح به الضغوط اللاهوتية الثقيلة في مجال الوحي^٢.

وبسبب نقد أصحاب الاتجاه الحداثوي لرؤيه الدكتور محمد شحور، ذهب بعض المفكرين إلى اعتبار اتجاه شحور، قراءة ثالثة توسط « القراءة الحداثوية » و« القراءة التقليدية »، وعبر عنها بـ « القراءة العصرية »^٣.

ولكن يبدو أن الدكتور محمد شحور بدوره كان يفكر بشكل وآخر في إعادة إنتاج الحضارة الغربية، وكان هذا المسار يعمل على توظيف الأدوات الأسلوبية لعالم الحداثة. ومن هذه الناحية نجده يشتراك مع التوجهات الحداثوية في العالم الإسلامي، غاية ما هنالك أن أصحاب الاتجاه الحداثوي، لم يروا جهوده كافية للخروج من الأطر المهيمنة على القراءة الدينية الشائعة، ويرون أن أفكار ونظريات الدكتور شحور على الرغم من جرءتها وخروجهما عن الإطار المتعارف والمعروف، ولكنها لا تستطيع الخروج عن الأطر العامة. وذلك لأنّه ظل على اعتقاده بأن نص القرآن نصّ

١. أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ١٥ ، دار الطليعة، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٥ م.

٢. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ٧١ - ٧٢ ، دار الساقى، ط ١، بيروت، ١٩٩٩ م.

٣. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص ١٧٧ ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٦ م.

إلهي، ويسعى إلى إثبات صحة القرآن وصلاحيته الخالدة للتاريخ البشري، وينسب الضرورات والمحظورات اللامتuarفة إلى النص الإلهي، في حين أن طموح التوجهات الحديثة تذهب إلى إثبات بشرية القرآن وعدم مرجعيته في بيان الضرورات والمحظورات.

وعلى هذا الأساس فإن نقد الاتجاهات الحداثوية للدكتور محمد شحرور، لا يأتي بسبب الماهية اللاحداثوية لقراءة شحرور، وإنما هو ناشئ من عدم توصله إلى الأهداف التي تمثل غاية مطمح للاتجاهات الحداثوية.

وربما لو أمكن لنا أن نقدم ت甿ياً لأنماط مواجهة المستنيرين مع «القرآن الكريم»، فسوف نصل إلى صورة واضحة عن موقع الدكتور شحرور وربط نسبة إلى سائر المستنيرين الآخرين. يمكن لنا تقسيم مواجهة المستنيرين مع القرآن إلى قسمين رئيسيين، وهما:

١. هناك مجموعة من المستنيرين تعتبر القرآن الكريم نساج خليلة وذهن النبي الأكرم، وتتطلق من دراستها له بوصفه نصاً تاريخياً.
٢. هناك مجموعة أخرى تنظر إلى هذا النص بوصفه نصاً سماوياً، وتعمل على تأويله وتفسيره من هذا المنطلق.

وفي هذا التيار لا نشاهد اتجاهًا واحدًا، وإنما أفراد هذه المجموعة بدورهم ينقسمون فيما بينهم في تأويل النص وتفسيره إلى اتجاهات، على النحو الآتي:
 أ) هناك من يفسّر النص السماوي بطريقة تقليدية، ولكن في مسار توجيهه المعطيات الحداثوية. ومن هنا فإن هذا التيار يعمل على توظيف الظرفية الموجودة في التراث الإسلامي من أجل الوصول إلى الحداثوية بجميع أبعادها.

ب) هناك من يذهب في تفسيره للنص الإلهي، إلى الاستفادة من الأدوات والأساليب الحديثة في تفسير النص، ويدعوون إلى تحليل النص مسلحين بالرؤى السائدة بين المرونيوطيقين، الأعم من المرونيوطيقية الرومنطيقية، أو المرونيوطيقية الفلسفية، أو الاتجاهات الأكثر عصرية للبنيوية وما بعد البنوية.

بالنظر إلى هذه المقدمة، نجد أن الدكتور محمد شحور في مواجهته للقرآن الكريم، ينظر إليه بوصفه نصًا سماويًّا، على الرغم من خلفياته المعرفية (الدراسة العلمية في حقل الهندسة، وعدم دراسته الفلسفية أو الدينية)، وعدم إبداء تعلق بأحد الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، يمكن وضعه ضمن دائرة أولئك الذين يعملون على تفسير النص السماوي بالأدوات والأساليب الحداثوية وما بعد الحداثوية. إنه من خلال الفصل والتفكير بين النص وفهمه، وطرح نظرية «ثبات النص وحركة المحتوى» بناء على الخلفيات المعرفية لكل عصر، يتحقق بالاتجاهات المرونيوطيقية لأصالحة المفسّر أو موت المؤلف.

وإذا ما تجاوزنا النقاط العامة التي تقدّم بيانها، هناك إشكالات أكثر جوهريّة ترد على نظرية التشابه التي جاء بها الدكتور محمد شحور، وسوف نتعرّض لها تباعًا.

شحور والقراءة الأيديولوجية المغرضة للقرآن الكريم

إن اتجاه الدكتور محمد شحور إلى القرآن الكريم، يمثل نوعًا من القراءة الأيديولوجية المغرضة، ولا زمها تجاهل جميع فواعد فهم النص.^١ من ذلك، على سبيل

١. أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ١١٥، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٥ م.

المثال، أن الدكتور في فهمه للآية السابعة من سورة آل عمران، التي هي منشأً تقسيم الآيات القرآنية إلى محكمة ومتشبهة، وشكلت بشكل وأخر أساساً ومبنياً لنظرية التشابه، قد تجاهل جميع قواعد الفهم. فهو في ذلك لا يلتفت إلى أنواع السياقات الثقافية، ولا إلى سياق التخاطب والسياق اللغوي للكلام، ولا ينظر إلى أسباب نزول الآيات في فهمها، ولا يبدي اهتماماً بجهود العلماء السابقين، والغاية من كل هذا التجاهل هو أن يغدو بإمكانه الانفراد بتقديم قراءته الخاصة، وإثبات فرضياته الذهنية المسبقة.^١

كما أن الدكتور محمد شحور في تفسيره لسائر الآيات القرآنية، ولا سيّما منها الآيات التكوينية للقرآن، من أجل تطبيق معنى الآية على المعطيات العلمية، يتتجاهل جميع قواعد الفهم.

نظريّة التشابه والاتجاهات الهرمنيوطيقيّة

على الرغم من أن الدكتور محمد شحور لم يصرّح بانتهائه إلى التيار الهرمنيوطيقي أبداً، إلا أنه، كما سبق أن أشرنا، من خلال فصله بين النصّ وفهمه، وطرح نظرية «ثبات النصّ وحركة المحتوى» في إطار الخلفيات المعرفية في كل عصر، يتحقق بالتيارات الهرمنيوطيقيّة لأصالة المفسّر أو موت المؤلف. بل يمكن تفسير بعض عباراته في إطار هرمنيوطيقا غادامير.^٢ وفيما يلي نقارن مباني الدكتور محمد شحور مع غادامير من جهتين:

١. م. ن، ص ١١٧ - ١١٨.

٢. إن هذه النقطة والتي سبقتها تؤدي بالدكتور شحور لينخرط ضمن التيار الذي يعمل من زاوية أدوات الحداثة وما بعد الحداثة على إعادة قراءة القرآن.

١. إن غادامير كان من جهة، خلافاً للرومنطقيين الذين يبحثون قبل الالتفات إلى النص في ذهنية ونفسية المؤلف، يؤكّد على مرجعية النص. ومن ناحية أخرى لم يكن يتجاهل دور المفسّر، ومن خلال طرحه لـ«أبنية الفهم»، كان يذهب إلى الاعتقاد بأن الأحكام والفرضيات المسبقة تمثل شرطاً في إمكان الفهم. وعلى هذا الأساس ومن طريق «تلاقي الأفاق»، بمعنى تسلط الفرضيات المسبقة على النص، والعمل بعد ذلك على تشذيب وإصلاح الفهم من طريق «الدور المرنيوطقي»، نشهد ولادة معنى «جديد»^١ من رحم النص.^٢

يرى غادامير أن المؤلف لا يمتلك جميع المعاني التي يتمّنها النص، بل يمكن للمفسّر، بحسب فرضياته المسبقة ومعلوماته، أن يكتشف من خلال «الديالكتيك» و«الحوار» أو «التعاطي والتعامل» مع النص، حقائق لم تكن لتدور حتى في خالد المؤلف، وأن يحصل من النص على إجابات لم يكن الحصول عليها من النص في الأزمنة السابقة أمراً ممكناً.^٣

إن الدكتور محمد شحرور رغم عدم استعماله لمصطلح «تلاقي الأفاق»، إلا أنه في المجموع يطرح أفكاراً شديدة الشبه بهذا المبني الذي يستند إليه غادامير. فهو يقول:

١. وعلى هذا الأساس فإن المفسّر لا يهدف إلى فهم المعنى الأول للنص أو النية الأولى للمؤلف أو المعنى التاريخي الأولي لعمل أو حدث ما. (شرط، إيفون، فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفه العلوم الاجتماعيه الفارسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي جليلي، ص ١٣٣ ، نشر-ني، طهران، ١٣٨٧ هـ).

٢. شرت، إيفون، فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفه العلوم الاجتماعيه الفارسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي جليلي، ص ١٢٦ - ١٣٣ هـ.

٣. هادوي طهراني، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن (المبانی الكلامية للاجتہاد فی فہم القرآن)، ص ٢٠٧ ، مؤسسہ فرهنگی خانہ خرد، قم، ١٣٨٥ هـ. (مصدر فارسی).

«بالإضافة إلى بنية الجملة، هناك تأثير من السامع والقارئ بل والمجتمع المخاطب في بلورة المعنى أيضًا. إن اللغة بوصفها وسيلة للتواصل والارتباط بين المتكلم والسامع، هي من جهة مرتبطة بالمتكلم، ومن جهة أخرى مرتبطة بالسامع. إن القارئ أو السامع لكي يتسلل إلى العالم الذهني للمتكلم أو الكاتب، ليس أمامه إلا أن يعمل على توظيف معلوماته ومدخراته الذهنية، وإن المعنى لا يتبلور إلا من خلال الديالكتيك أو التعامل والتعاطي مع مدخراته الذهنية ومفردات وبنية الجملة»^١.

إن غادامير من خلال التفكيك الفصل بين معرفة المعنى والهرمنيوطيقا، يميل إلى الهرمنيوطيقا بشكل أكبر. فهو يرى أن معرفة المعنى تقع في دائرة ظواهر الألفاظ أو على حد تعبير شلاير ماخ في حقل التفسير الدستوري، في حين أن الهرمنيوطيقا تهم بالدلالات الباطنية والخلفية للألفاظ، ويخوض في الفرضيات والأفهام المسبيقة، والأحكام المسبيقة، والأسئلة المستترة التي يمكن أن تتصدى إلى الإجابة. ومن هذه الناحية يمكن للعبارةتين اللتين تكون من زاوية معرفة المعنى متكافئة القيمة ومتعادلة، يمكن لها من الزاوية الهرمنيوطيقية أن تكونا عبارتين مختلفتين تماماً؛ بمعنى أن روح الكلام في عبارتين وفي قالب ظاهري مشترك يكون مختلفاً، ويحمل ثقلاً مفهومياً متضاداً^٢ أيضاً!

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤١ - ٤٢، ١٩٩٤م؛ شحور، محمد، تجسيف منابع الإرهاب، ص ٢٩ - ٣٠، ٢٠٠٨م.

٢. من ذلك على سبيل المثال عبارة «إن الدين خالد»، فهي من الناحية المفهومية جملة ذات بنية واحدة، وتقييد معنى واحد، سواء تم قوله الآن أو قبل مئة عام أو قبل ألف عام، وأما في الهرمنيوطيقا فإن روح هذه الجملة هي التي تقع موضعًا للاهتمام؛ ومن هذه الزاوية فإن هذه

كما أن الدكتور محمد شحرور من خلال نظرية «حركة محتوى النص» يعمل بشكل آخر على تغيير معنى الألفاظ. وهو يعتقد أن اللغة بسبب ارتباطها الوثيق بالتفكير، تتغير مع تطور المعرفة والأفكار. وإن هذا التطور يشمل المفردات والألفاظ التي تستعمل في الكلام، كما تشمل بنية العبارات أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن اللغة في كل مجتمع تمثل تابعاً لخلفياته المعرفية. وإن المجتمعات تُسهم بحسب تطور معارفها في بناء المعاني.^٢ وفي الحقيقة فإن نظرية «حركة المحتوى في عين ثبات النص» ليس لها معنى غير هذا المعنى، وهو أن النص (وبالتحديد نص القرآن الكريم) في عين كونه نصاً ثابتاً وواحداً، فإنه يكتسب في كل عصر مفهوماً متناسباً مع المعلومات والخلفيات المعرفية لذلك العصر.^٣

وكما نلاحظ فإن الدكتور محمد شحرور، يحيل إلى المفاهيم الفلسفية الهرمنيوطيقية دون أن يصرح بذلك، ولا سيّما في إطار هرمنيوطيقا غادامير.

تعارض نظرية التشابه مع فلسفة النبوة

يدعى الدكتور محمد شحرور أنه بصدق بيان خاتمية النبوة ورسالة النبي الأكرم ﷺ،

العبارة وفي بنيتها الواحدة قد تفيد على طول التاريخ معانٍ مختلفة ومتناوئة، وأن يكون مراد الشخص الذي قالها قبل ألف سنة مختلفاً عن مراد الشخص الذي يقولها في الوقت الراهن. (هادوي طهراني، مهدي، مبني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن (المبني الكلامية للاجتهاد في فهم القرآن)، ص ٢٢٠، ١٣٨٥ هـ).

١. هادوي طهراني، مهدي، مبني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن (المبني الكلامية للاجتهاد في فهم القرآن)، ص ٢٢٠ - ١٣٨٥ هـ. (مصدر فارسي).

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٤١، ١٩٩٤ م.

٣. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٥٩، ٦٠ - ٣٦ م.

وإثبات صلاحية «التنزيل الحكيم» لجميع الأزمنة والأمكنة^١. وقد تم طرح نظرية «التشابه» في هذا السياق.^٢ بيد أن البحث والدراسة الدقيقة لهذه النظرية ثبتت أنه بدلاً من إثبات خاتمية النبوة والرسالة وإثبات خلود الإسلام، يسعى إلى إثبات استقلال البشر عن الدين والوحى الإلهي.

إن الدكتور محمد شحور في نظرية «التشابه» يعمل على إيضاح حركة محتوى النص «القرآن» بناء على المعطيات البشرية، وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم إنما يكتسب معناه في إطار المعطيات البشرية، وإنه في كل عصر- من العصور يحتاج إلى علوم ذلك العصر لاكتساب مفهومه ومعناه. وفي الحقيقة فإن آلية التأويل من وجهة نظر الدكتور شحور تتلخص في أن يقوم الإنسان باكتشاف علمي أولًا، ثم العمل بعد ذلك على حمل نص القرآن على هذا الاكتشاف البشري. وفي مثل هذه الحالة يتحقق لنا أن نتساءل: ما هي حاجة البشر إلى القرآن الكريم؟ وأيّ معرفة جديدة يمكن له أن يقدمها إلى البشر؟

نسبة فهم القرآن

كما رأينا فإن محدودية معرفة الإنسان عن الحقائق وتطورها وتحولها، تمثل واحدة من المقدمات، بل الركيزة والداعمة الأصلية لنظرية «التشابه» أو «ثبات النص وحركة المحتوى». إن الدكتور شحور بناء على هذا الأصل، وضمّ أصل آخر تكون معارف ومعلومات القراء بناء على ذلك لازمًا في فهم النص المعرفي، كان يستدل بأن الإنسان بسبب محدودية معارفه ومعلوماته، التي تشكل مقدمة لفهم النص الإلهي، لا يصل إلى جميع معارف القرآن، وإنما يمكنه على طول التاريخ ومع تطور العلوم، تأويل النص

١. يكرر الدكتور محمد شحور هذا الادعاء في جميع كتبه ومؤلفاته.

٢. شحور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٤٤٥ - ٤٤٦، ١٩٩٠ م.

الإلهي الثابت، وإن بهما يتناسب مع المعلومات الموجودة في كل عصر يتوصل إلى إدراك وفهم نسبي لمحنوي النص.^١ وبذلك فإن الدكتور محمد شحور يصل كذلك إلى نسبية فهم النص وعصرنته؛ الأمر الذي يستلزم التشكيك في معنى النص وعدم إمكانية الوصول إليه.^٢ وعلى هذا الأساس هناك في كل عصر قراءة معتبرة تتناسب مع الخلفيات المعرفية لذلك العصر.

الفهم الزمني المرتبك (عدم اعتبار الظهور والمعنى العصري للآيات) يbedo أن نظرية «التشابه» تعانى من مغالطة الارتباط الزمني أو المفارقة التاريخية.^٣ توضيح ذلك أن الدكتور شحور قد طرح نظرية «حركة محتوى النص» على أساس أن المعنى إنما يتشكل ويبلور ضمن تعاطي وتعامل المدخلات الذهنية للمخاطب مع المفردات وبنية العبارات في النص، وكان يرى أن أيّ نص (كالنص القرآني على سبيل المثال) هو في عين الثبات والوحدة، يكتسب في كل عصر ظهوراً ومفهوماً متناسباً مع معارف وعلوم ذلك العصر، وإن هذا الفهم العصري والمتناسب مع العلوم الراهنة هو وحده الذي يكون معتبراً في ذلك العصر، وإن لم يكن له أية أرضية في عصر النزول.

١. شحور، محمد، *المملكة والمجتمع*، ص ٤٠، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، *تحقيق متابع الإرهاب*، ص ٢٩ - ٣٠ م.

٢. بارسانيا، حيد، *علم وفلسفه (العلم والفلسفة)*، ص ١٠٢ - ١٠٣، سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٥ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٣. المفارقة التاريخية (anachronism): وضع الشيء تاريخياً في غير زمانه الصحيح؛ كأن يقول: إن هارون الرشيد كان يجب أكل الطاطم أو البطاطس، أو أن صلاح الدين الأيوبي كان يهوى ركوب السيارات الفارهة. (العرب).

في حين أن من بين المبني الدلالية لفهم القرآن الكريم، بل وفي الواقع فإن أحد شرائط حجية الفهم والإدراك تكمن في أن يكون إمكان وخلفية ذلك الفهم والإدراك متوفراً في عصر نزول الآيات؛ وإلا فإننا في غير هذه الحالية سنكون قد وقعنا في معالطة من نوع الارتباك الزمني أو المفارقة التاريخية.

وعلى هذا الأساس لو أن شخصاً فهم معنى من آية لم تكن «أرضية فهمها» موجودة في عصر النزول أصلاً، وأنه قد تم اكتشاف هذا المعنى كنتيجة للتحول الثقافي والمعرفي، لن يكون هذا المعنى المفهوم حجة.^١

إذ بناء على الحكمة من اللغة وكون المتكلم الإلهي حكيمًا، إذا أراد الله تعالى معنى من كلامه (آية من آيات القرآن) ولم تكن أرضية فهمها موجودة في عصر نزول القرآن الكريم، وإن البشر لن يتمكنوا من فهم ذلك المعنى إلا بعد مضي العصور وتحقق التطور العلمي والفلسفي، فإن أمر الناس في مثل هذه الحالة لن يخلو من إحدى حالتين:

١. إنما أن لا يفهموا أيّ شيء من الآية، وفي مثل هذه الحالة يكون نزول الآية في عصرهم، وهم المخاطبون الأوائل بتلك الآيات، لغواً، والحال أن صدور اللغو عن الله الحكيم قبيح ومحال.

٢. أو أنهم يفهمون معنى من تلك الآية، إلا أن هذا المعنى ليس هو المراد الواقعي لله عزّ وجلّ، وإنما يكون على الدوام فهمًا خاطئًا للآية. وفي هذه الحالة سوف

١. هادوي طهراني، مهدی، مباني کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن (المباني الكلامية للاجتہاد فی فہم القرآن)، ص ۳۱۹، ۱۳۸۵ هـش. (مصدر فارسي).

تسهم هذه الآية في تضليل الناس، وهذا يستلزم الإغراء بالجهل، والإغراء بالجهل قبيح، وصدوره عن الله الحكيم محال.^١

نظريّة «الحنفيّة - الاستقامة» أو «الفقه الحدودي»

كما سبق أن ذكرنا فإن نظرية «الحنفيّة - الاستقامة» أو «الفقه الحدودي»، إنما تم طرحها بوصفها ناظرة إلى أزمة العقل العملي والآيات التشريعية، وإن الدكتور محمد شحور يسعى، ضمن بيان صلاحية محتوى رسالة النبي الخاتم ﷺ لجميع العصور، إلى العبور على القراءة الشائعة للآيات التشريعية، وتقديم قراءة جديدة لها.

بالالتفات إلى أن نظرية الفقه الحدودي ناظرة إلى رسالة النبي الخاتم ﷺ، يجدر بنا قبل طرح أصل النظرية أن نلتفت إلى تقسيمات محتوى الرسالة من وجهة نظر الدكتور محمد شحور؛ كيما يتضح موقع البحث بشكل دقيق.

لقد عمد الدكتور شحور إلى تقسيم محتوى رسالة النبي الأكرم ﷺ إلى ثمانية أقسام، وهي كالتالي:

١. الحدود التشريعية: التعاليم والأحكام الناظرة إلى النشاطات الاجتماعية، والتي تعين حدود هذه النشاطات في حدّها الأدنى وفي حدّها الأعلى. وتكون مبنيًّا للتشرعيات والقوانين الاجتماعية.^٢ إن هذه الأحكام ثابتة ولا يطالها التغيير.
٢. العبادات (الحدود العبادية): الأحكام الناظرة إلى ارتباط الإنسان بالله،

١. م. ن، ص ٣٦١، وص ٣٢٠ - ٣٢١.

٢. إن الحدود في هذا المعنى هي غير الحدود في بحث كتاب الحدود في الفقه، وربما كان الدكتور محمد شحور هو أول شخص يعمل على تعريف الآيات بهذه الخاصية والصفة.

وتضمن التقوى على المستوى الفردي. وهذا القسم من الرسالة يتتجاوز منال العقل، وهو الآخر بدوره ثابت وخالد وتوفيقي.

٣. الوصايا: وهي الأخلاق والأداب التي تهدف إلى ضمان التقوى على المستوى الاجتماعي. وهذه الوصايا تشتمل بدورها على قسمين، وهما: أ) الفرقان العام؛ وهي الأخلاق والأداب المشتركة بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة: (اليهودية، وال المسيحية، والإسلام)، والتي تضمن الحد الأدنى من التقوى الاجتماعية. وقد تم بيانها في الآيات من ١٥١ إلى ١٥٣ من سورة الأنعام. ب) الفرقان الخاص: وهي الأخلاق والأداب الموجودة في الإسلام فقط، وهي تفوق التقوى الاجتماعية في حدّها الأدنى.

٤. الأحكام المرحلية: الأحكام المؤقتة الناظرة إلى مرحلة من مراحل التاريخ البشري.

٥. الأحكام الظرفية: الأحكام التي تختص بظروف وشروط خاصة.

٦. التعليمات العامة التي يتم التعبير عنها بالمعروف والمنكر، والمراد منها هي الأمور التي تعد في السلوك الاجتماعي مدوحة أو مكرورة من قبل المجتمع.

٧. التعليمات النبوية الخاصة: والمراد منها هي الأمور التي تبدأ في الآيات بعبارة: «أيها النبي»، ويكون المخاطب بها هو النبي وحده دون غيره.

٨. الممنوعات: وهي الأمور التي تم الإعلان عن منعها وحظرها وتحريمها، من قبيل: القمار، وشرب المسكرات.^١

يذهب الدكتور محمد شحور إلى الاعتقاد بأن جميع أقسام الرسالة، إذا ما استثنينا

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ١١٢، ٤٥٢، ١٩٩٠ م.

الحدود التشريعية والعبادات، تابعة للاجتهادات البشرية في كل عصر، وبذلك فإنها تكون قابلة للتغيير، وإن نظرية «الفقه الحدودي» منظومة نظرية يتم طرحها لإدارة هذه التغييرات. إن الفقه الحدودي منظومة تشريع وتقنين تقوم بالتغيير في ضوء المجموعة الأولى من الأحكام والآيات؛ بمعنى الأحكام وأيات الحدود التشريعية.

بيان نظرية الفقه الحدودي

لقد بدأ الدكتور محمد شحور نظريته في حقل آيات التشريع من خلال طرح خصوصيتين متضادتين للدين الخالد، وهما: ١. الحنفية، و٢. الاستقامة، ليصل بعد ذلك إلى نظرية «الفقه الحدودي».

إن لفظ «الحنف» مأخوذ من مادة «حَنَفَ» بمعنى الميل والانحراف، وقد استعمل في الكثير من الآيات بشأن الدين بنحو من الأنجاء، ومن ذلك ما في الآية الخامسة من سورة البينة^١، والأية الثلاثين من سورة الروم^٢، وما إلى ذلك من الآيات الأخرى. والدين الحنف يعني الدين الذي يتحلى بالمرونة والتغيير. كما أن كلمة «الاستقامة» مأخوذة من مادة «قَوَّمَ» بمعنى الانتصار «والامتداد» والعزم. وقد تم التعبير في آيات القرآن الكريم عن هذه الخصوصية بشكليين، وهما:

١. قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُعْبِدُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيْمَةِ».

٢. قوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلنَّاسِ حَيْنَفًا فَظَرَرَ النَّاسُ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَيْمَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

- أ) كلمة «المستقيم»؛ كما في الآية الثالثة والخمسين بعد المئة من سورة الأنعام،
والآية الحادية والستين بعد المئة من السورة ذاتها.^٢
- ب) كلمة «قيم»؛ كما في الآية الثلاثين من سورة الروم^٣، والآية الحادية والستين
بعد المئة من سورة الأنعام.^٤

إن الدين المستقيم يعني الدين الذي لا يتطرق له الانحراف، وإن الدين القيم يعني الدين المحكم والمهيمن. ويذهب الدكتور محمد شحور إلى الاعتقاد بأن الدين يتحرك بين هاتين الخصوصيتين بشكل ديالكتيكي؛ بمعنى أنه من ناحية يروم الثبات والاستقامة، ومن ناحية أخرى فإنه يقتضي الحركة والتغيير والانطباق مع الشراءط لتغطية جميع مجالات الحياة الإنسانية على طول التاريخ؛ وإن هذا الديالكتيك هو الذي يؤدي إلى التحول والتطور في التشريع. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن «الحنيفية» و«الاستقامة» تمثلان طرفي نقيس ديالكتيك التشريع. وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات إلى أن هذه الحركة والتطور بدوره تتدفق جذوره في التناقضات الداخلية للأبعاد المختلفة في حياة الإنسان؛ بمعنى أن التحديات القائمة في الحياة الإنسانية وتحولاتها، توفر على الدوام مجالات جديدة لتشريع أكثر حداثة. إن هاتين الخصوصيتين في الدين تتناظران مع مجموعتين من الحاجات الإنسانية:

١. الحاجات الثابتة.

٢. الحاجات المتغيرة.

١. قوله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ».
٢. قوله تعالى: «فَلْ إِنَّى هَذَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيَّمًا مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ».
٣. قوله تعالى: «ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَيْمُ وَلَكُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».
٤. قوله تعالى: «دِينًا قَيَّمًا مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا».

وإن الإنسان قد خلق على جبّة وفطرة التغيير، وإن طبائعه وعاداته تغيّر بشكل طبيعي، وفي الوقت نفسه يتمتع بعلاقة ثابتة مع الله سبحانه وتعالى.^١

إن المراد من العلاقة الديالكتيكية بين الثواب والمتغيرات، هي أنه لا ينبغي لأي واحد منها أن يعمل على إلغاء ونفي الآخر، بل يجب أن تبلور الأحكام في التعامل والتعاطي المتناغم والمنسجم بينهما. والمهم في البين هو أن يتم التعرّف على ثواب ومتغيرات الدين، وكيف يتم رسم العلاقة الديالكتيكية القائمة بينهما؟

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن «استقامة» الدين، قد تجلّت في حدود ثابتة، حيث تعمل في بعض الأحيان إلى بيان الحد الأقصى لشيء، حيث لا ينبغي الذهاب إلى أبعد منه، ولكن يمكن الذهاب إلى ما هو أدنى منه^٢ (الحكم رقم ١)^٣؛ وتارة يتم بيان الحد الأدنى من أمر، ولا ينبغي الذهاب إلى ما هو أدنى منه، ولكن يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد منه^٤ (الحكم رقم ٢)، وتارة يتم بيان الحد الأعلى

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ٤٤٦ - ٤٤٩، ١٩٩٠ م.

٢. قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾ (المائدة ٥)؛ في هذه الآية تم بيان الحد الأقصى لعقوبة السارق وهو قطع اليد، ولكن ليس من الواجب قطع يد جميع السارقين، وإنما يمكن بحسب الشرائط والظروف المختلفة وعلى طول الزمان تحديد عقوبة أخرى في بعض الموارد، وإن تحديد ما هو نوع السرقة الذي يستحق أشد أنواع العقوبة (يعني قطع اليد)، وما هو نوع السرقة الذي يستحق عقوبة أدنى، يعود بالكامل إلى الناس، وإن الناس هم الذين يجب عليهم تحديد ذلك بما يتناسب مع الأزمنة والأمكنة المختلفة.

٣. سوف نحدد كل حكم برقم محدد، لكي نستفيد منه في سياق البحث.

٤. قال تعالى في الآية الثانية والعشرين والثالثة والعشرين: ﴿حُرَمْتَ عَلَيْكُمْ أَمَّهَاتُكُمْ وَبَنَائِكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِي وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّذِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتِ نَسَائِكُمْ وَرَبَائِيْكُمُ الَّذِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ إِنَّمَا تَكُونُوا دَخْلُتُمْ

والأدنى في وقت واحد، وبالتالي لا يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، ولا الذهاب إلى أدنى من ذلك، مع إمكان الحركة بين هذين الحدين^١ (الحكم رقم ٣). وعلى هذا الأساس فإن الحدود لا تغير على طول الأزمنة والأمكنة المختلفة، ولكن يمكن التحرك ضمن هذه الحدود بمقتضى الشرائط والظروف، وإحداث بعض التغييرات فيها، وإن هذه القدرة والإمكانية على الحركة ضمن هذه الحدود الإلهية، هي التي

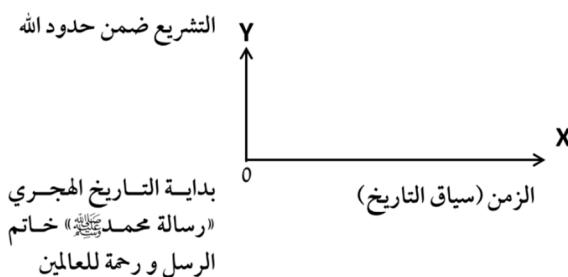
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَالٌ أَبْتَأْكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأُنْ تَجْعَلُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ). فقد تناولت هذه الآية بيان النساء اللاتي يحرم الزواج منهن، ويمكن بحسب الشرائط والمصالح وعلى طول التاريخ إضافة أصناف أخرى إليهن؛ من قبيل الزواج من بنات العم والخال وجميع من تربطنا بهن علاقة النسب؛ لاحتمال تفشي الأمراض الجينية والوراثية، وبذلك يتم تحريم الزواج من مطلق الأقارب، ولا يعد ذلك خروجاً عن الحدود الإلهية، وإنما هو اجتهاد ضمن الحدود الإلهية.

١. قال تعالى: *(يُوصِّيَ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْتَيْنِ)*. (النساء (٤): ١١). في هذه الآية تم بيان الحد الأدنى والحد الأعلى من الإرث. طبقاً لهذه الآية فإن الحد الأعلى الذي يأخذه الذكر من الإرث هو ضعف ما تأخذه الأنثى؛ بمعنى الثالثان من مجموع الإرث والذي يعادل ٦٦٪، وأما الحد الأدنى الذي تأخذه الأنثى من الإرث فهو نصف ما يأخذه الذكر؛ بمعنى الثالث من مجموع الإرث بما يعادل ٣٣٪. وبالتالي لا يمكن تحت أي ظروف إعطاء الأنثى من الإرث أقل من ٣٪ و ٣٣٪، ولا يمكن إعطاء الذكر من الإرث أكثر من ٦٦٪، ولكن يمكن في بعض الظروف والشروط الاقتصادية / الاجتماعية إعطاء الرجل من الإرث أقل من ٦٦٪، وإعطاء الأنثى من الإرث أكثر من ٣٪. كأن يعطى للأنتي ٦٠٪ وللذكر ٤٠٪ على سبيل المثال. وعلى هذا الأساس فإن أدنى وأقل ما تحصل عليه الأنثى هو ٣٪، ولكن هذا لا يعني أن الأنثى يجب عليها أن تحظى بهذه الفائدة الوراثية على الدوام، وإنما هذا الشكل من الإرث يجب أن يكون هو المتبع حيث يبلغ نشاط الذكر ودوره في الاقتصاد ١٠٠٪، ويبلغ الدور الاقتصادي للمرأة صفرًا، وأما إذا تغيرت الظروف والشروط الاقتصادية، فيمكن في مثل هذه الحالة إعطاء الأنثى نسبة مئوية أكبر من الإرث بما يتناسب مع تغير الظروف والشروط الاقتصادية.

تضمن جانب «الحنيفية» من الدين وصلاحيته لجميع الأزمنة والأمكنة، وليس الاجتهاد سوى هذه الحركة ضمن الحدود! ^٢

إن الدكتور محمد شحور ضمن تحديد ثوابت ومتغيرات الدين، يقدم شرحاً رياضياً للعلاقة الديالكتيكية بين الحنيفية والاستقامة، بل إنه في الأساس يذهب إلى الاعتقاد بأن التصوير أعلاه للأحكام الإسلامية إنما ينشأ من نظرته الرياضية إلى الآيات القرآنية.

إنه من خلال الإحالـة إلى مباحث التابع ($y=f(x)$) في الرياضيات والمعادلات (جدوال محور المختصات) التي تذكر التوابع، يذهب إلى الاعتقاد بأن كل حكم من الأحكام الشرعية، تابع يظهر على شكل منحنى ضمن حدود ثابتة.^٣



١. لقد تمت الإشارة هنا حتى الآن إلى ثلاث حالات من الحدود الإلهية، بيد أن الحدود الإلهية لا تقتصر على هذه الحالات الثلاث، حيث يذكر الدكتور محمد شحور ثلاـث حالات أخرى أيضاً، بيد أن هذه المقالة لا تسعـع إلى ذكرها. ويمكن العثور على تفصـيل هذه الحالـات في الصفـحـات من

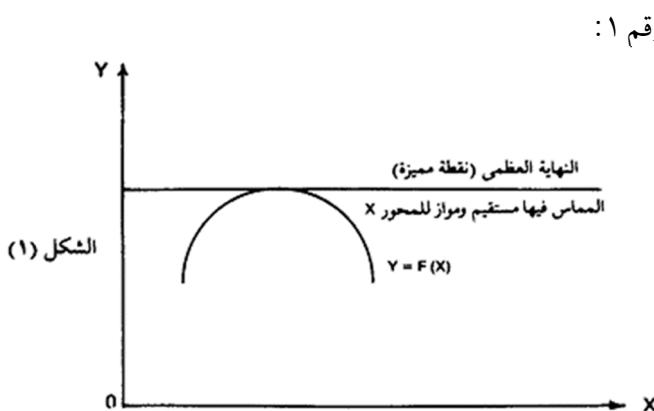
٤٥٠ إلى ٤٧١ من كتاب ((القرآن والكتاب)) لمحمد شحور.

٢. شـحـور، مـحـمـد، القرـآن وـالـكتـاب قـراءـة مـعاـصرـة، صـ ٤٥٩ - ٤٥٩، ١٩٩٠ مـ.

٣. مـ. نـ، صـ ٤٥٢.

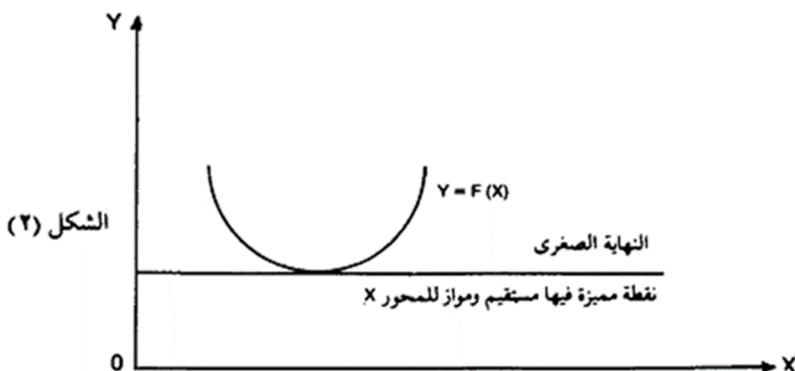
إن المحور Y في هذه المعادلة يُشير إلى الحدود الإلهية، حيث تكون التشريعات فيه قابلة للتطور والتغيير. والمحور X يُبيّن تاريخ الحياة البشرية. والنقطة 0 التي هي مبدأ محور الخصائص؛ فهي تشير إلى البعثة النبوية.

وفي هذه الرؤية يتم تصوير تطور الأحكام ضمن الحدود الإلهية منذ عصر البعثة إلى أيّ وقت تستمر فيه الحياة، على شكل تابع منحن. وإن نموذج كل واحد من الأحكام الثلاثة الآلف ذكرها، يمكن تصويره على النحو أدناه^١:

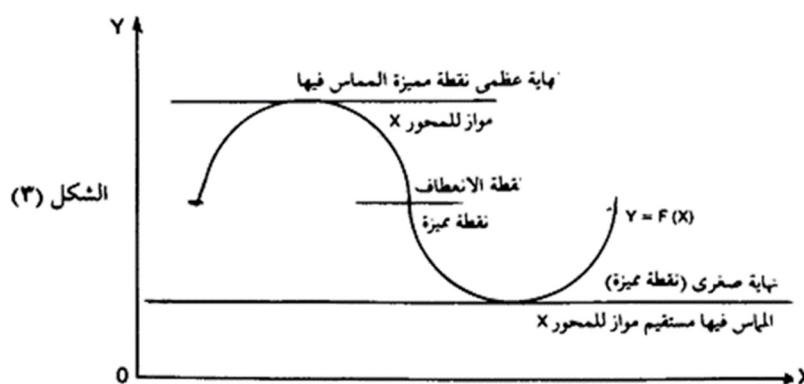


١. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ٤٦٥، ١٩٩٠ م.

الحكم رقم ٢:

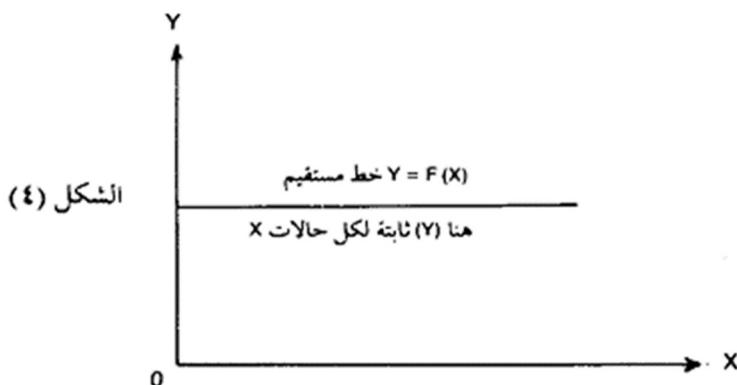


الحكم رقم ٣:



وبذلك يصل الدكتور محمد شحور إلى نظرية في دائرة الفقه، وهو يطلق على هذه النظرية عنوان «الفقه الحدودي»؛ وفي المقابل يُطلق على الفقه الشائع مصطلح «الفقه الحدّي»^١. يرى الدكتور محمد شحور أن رسول الله ﷺ هو أول مجتهد مارس التشريع والتقنين في إطار الحدود التشريعية على أساس الشرائع الموضوعية في شبه الجزيرة العربية.^٢

ومن هذه الزاوية حيث «الفقه الحدودي» من خلال تحديد الحدود الثابتة يرى الأحكام قابلة للتغيير والتطور ضمن حدود، ويتم بيان أحكامها على أشكال مختلفة؛ فإن جميع الأحكام في «الفقه الحدّي» تكون ثابتة على الدوام، وتتجلى على طول التاريخ في نسق واحد. ويتم رسم منحنى جميع أحكام «الفقه الحدّي»، طبقاً للشكل أدناه^٣:



-
١. شحور، محمد، القرآن والكتاب فراءة معاصرة، ص ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٧٩، ١٩٩٠ م.
 ٢. م. ن، ص ١١٢.
 ٣. م. ن، ص ٤٦٦.

إن هذا المنحنى يعني أن الحدود في الفقه الحدّي والمذكورة بذاتها في «التنزيل الحكيم»، تؤخذ بوصفها حكمًا تكليفيًّا، وتبقى ثابتة على طول التاريخ (المحور X)؛ في حين لا يبقى في الفقه الحدودي سوى قسم من الأحكام؛ مثل الأحكام العبادية؛ حيث تظهر على شكل هذا المنحنى، ولا تغيير على طول التاريخ، إلا أن الكثير من الأحكام تغيير ضمن حدود، وتشهد، كما ذكرنا، على صور مختلفة.

الأدوات المعرفية «الفقه الحدودي»

إن من بين مشاكل الفقه الموجود، من وجهة نظر الدكتور محمد شحور، توظيف أدوات معرفية من قبيل: الحديث والإجماع، حيث يُعبّر عن هذه الأدوات بـ«استبداد الأدوات المعرفية في القرون الأولى». فهو يزعم أن هذه الأدوات تنتهي إلى القرون الأولى من الإسلام، وأنها إنما تتناسب مع المستوى المعرفي لتلك الحقبة الزمنية. ومن هنا لا بدّ من أداة معرفية جديدة لفهم القرآن والسنة تتناسب مع التطور العلمي في هذه العصور المتأخرة.^١ ويمكن بيان هذه الأداة على النحو الآتي:

١. جميع الأنظمة المعرفية الجديدة ولا سيّما الرياضيات الجديدة؛ يذهب الدكتور محمد شحور إلى الادعاء قائلاً بأن تغيير الأنظمة المعرفية، بالإضافة إلى تغيير الزمان والشروط والظروف السياسية - الاجتماعية، يؤدي إلى تغيير الأحكام أيضًا. إذ يمكن في ضوء العلوم والنظريات العلمية الجديدة النظر إلى الآيات القرآنية من زاوية جديدة والتوصل من خلال ذلك إلى فهم جديد. وهو يؤكّد بشكل خاص، بالنظر إلى خلفيته المعرفية؛ حيث يختص بحقل الهندسة، على

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٢٣٥ - ٢٣٦، ١٩٩٤م.

دور الرياضيات الحديثة في فهم الآيات، ويتبع النظرة الرياضية إلى الآيات، وكما رأينا فإن النظرة الحدودية إلى الآيات التشريعية ونظرية الفقه الحدودي التي صدّع بها الدكتور شحور، تعود بجذورها إلى هذه الرؤية الرياضية التي يتحلّ بها. يُضاف إلى ذلك إنه يعمل بشكل خاص على توظيف نظرية المجموعات في فهم آيات الإرث^١، ويرى أن الفهم الراهن للفقهاء بشأن آيات الإرث إنما ينشأ من النظرة المحدودة لهم بشأن الرياضيات.^٢

٢. فهم الإجماع بوصفه شيئاً يُشبه البرلمان؛ إن الدكتور محمد شحور حيث أشكل على تعريف المتقدمين للإجماع، تصدّى بنفسه لتقديم تعريف للإجماع قائلاً: «أما الإجماع عندنا فهو إجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانات»^٣. من قبيل أن يثبت ضرر التدخين على صحة الجسم؛ فيضع البرلمان قانوناً يمنع بموجبة التدخين، دون أن يُعد ذلك حراماً شرعاً.

٣. القياس؛ بمعنى الأدلة التجريبية والبيانات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعة والمجتمع والرياضيات. وفي الحقيقة فإن العلماء في مختلف الحقول العلمية، هم بمنزلة المستشارين للسلطة التشريعية.^٤ ومن الواضح أن هذا المعنى من القياس يمثل بياناً آخر للعقل العلمي الذي يرعاه الدكتور شحور في نظرية التشابه أيضاً.

١. الفصل الثالث من كتاب: نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢١٩-٢٩٩ م. ٢٠٠٠ م.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعديلية، اللباس)، ص ١١٧-١١٥ م. ٢٠٠٠ م.

٣. م. ن، ص ٦٤.

٤. شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٤٠، ٢٠٠٨ م.

٤. فهم السنة النبوية بوصفها أسلوبًا ومنهجًا لبناء الحضارة في مرحلة تاريخية محدّدة؛ يذهب الدكتور محمد شحرور إلى الاعتقاد بأن التعريف الشائع للسنة بالقول إنها عبارة عن: «قول رسول الله و فعله و تقريره»، إنما هو تعريف مطروح من قبل الفقهاء، وليس من قبل النبي الأكرم ﷺ. في حين كان دور النبي يتلخص في أن يعمل، في مرحلة تاريخية وفي ضوء متغيّر من الزمان والمكان، على الاجتهد ضمن حدود إلهية، وأن يؤسس لنموذج من المجتمع والدولة بحيث تقوم على الحدود الإلهية، وإن السنة النبوية لم تكن شيئاً خارجاً عن هذا النطاق.^١ وعلى هذا الأساس فإن الذي يجب أخذه من السنة النبوية هو أسلوب بناء المجتمع والحضارة، وعدم الجمود على عين أفعال وأقوال النبي الأكرم ﷺ.

ومن هنا فقد عمل الدكتور محمد شحرور في ثبيت رأيه الفقهي «الفقه الحدودي»، على تقديم الأداة المعرفية أعلى. لقد تم طرح الرياضيات بوصفها أداة جديدة، بيد أن سائر الأدوات هي في الحقيقة تعاريف جديدة لأدوات الفقه الراهن؛ حيث تعمل على إعادة قراءتها بأسلوب جديد ومتنااسب مع اتجاهها الفقهي.

نقد وتقييم نظرية (الحنفية - الاستقامة) أو الفقه الحدودي

إن الفقه الحدودي قابل للنقد من بعض الجهات أيضًا. ومن بين الانتقادات الواردة على هذه النظرية، هي: التبرير الشرعي للبدعة، وعدم قيام هذه النظرية على أساس مقنع، وافتقار هذه النظرية إلى الدعامة الاستدلالية، وخضوع قول و فعل النبي إلى مستوى الاجتهادات التاريخية والشخصية، والبالغة في قدرة العلوم التجريبية، وانحلال علم

١. شحرور، محمد، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٣٩، ٤٩٩، ١٩٩٠ م.

الفقه فيسائر الأنظمة النظرية أو انحلال العقل الارتباطي في العقل العلمي، والافتقار إلىالأصالة، والانقطاع المعرفي عن التراث.

التبرير الشرعي للبدعة

يبدو أن الفكرة الحاكمة على رؤية شحور، عبارة عن البحث عن مسوّغ شرعي للإضافات والضيّام إلى الدين والبرهنة على هذا الأمر، وهو أن الابداعات الجديدة، والإضافات التي تضمّ إلى الدين، لا تعارض مع نص ومواد الشريعة وأصول الدين. ومن الملفت للانتباه أن الدكتور محمد شحور، ضمن هذا المسار، يقع في مطّب التناقض؛ فهو من جهة يعمد إلى اختراع بعض المفاهيم الجديدة ونسبها إلى الإسلام، ومن ناحية أخرى يذهب من خلال الفصل بين الدين والثقافة الدينية إلى الاعتقاد بأن الذي قاله النبي الأكرم ﷺ والخلفاء الراشدون ليس هو الشريعة الإسلامية، وإنما هو مجرّد إفراز للثقافة العربية التي كانت سائدة في ذلك العصر!! وبعبارة أخرى: إنه من جهة لا يعد التعاليم والأحكام والضرورات والمحظورات الصادرة من قبل النبي الأكرم ﷺ أو الخلفاء جزءاً من الشريعة. ولكنه من جهة أخرى يسعى إلى إصدار واجبات ومحرمات من عنده، ويعتبرها جزءاً من الشريعة.¹

افتقار أساس نظرية الفقه الحدودي إلى الدليل

إن الذي ذكره الدكتور محمد شحور في إطار نظرية الفقه الحدودي، لا يعده أن يكون مجرّد ادعاء واحد لا يستند إلى دعامة علمية وجيبة. وكما سبق أن ذكرنا فإن

١. علي حرب، مكتنأ أقرأ ما بعد التفكير، ص ١١٢ - ١١٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥ م.

أساس نظرية الفقه الحدودي تقوم على ثلاث فرضيات، وهي كالتالي:

١. تقسيم محتوى رسالة النبي الأكرم ﷺ وآيات الأحكام إلى ثمانية مجموعات كلية وعامة.

٢. إمكانية الاجتهاد في جميع الأحكام باستثناء المجموعة الأولى والثانية.

٣. دعوى أن المجموعة الأولى من الآيات والأحكام، أحكام حدودية وأن الغاية من وضعها تحديد الحد الأدنى والأقصى للنشاط على طول التاريخ، وليس

أحكامًا ثابتة.

إن نظرية الفقه الحدودي تقوم على هذه المدعيات الثلاثة، ولا سيما منها الادعاء الثالث، في حين أنه لم يثبت أي واحد من هذه الأدلة ببرهان وجيه. إن الأوامر النواهي المبينة للأحكام ظاهرة عند العقلاء في وجوب الأخذ بتلك الأوامر والنواهي والعمل بالأحكام المستفادة منها، وليس أخذها بوصفها من الحد الأدنى والحد الأعلى، وجواز العمل بحد دون الحد الأعلى أو أكثر من الحد الأدنى.

يضاف إلى ذلك أن الدين، بناء على أدلة وجوب بعث الأنبياء وحاجة الناس إلى الدين والشريعة، إنما جاء هداية الإنسان وتحريره من الضياع والضلal. ولكن ما هي الهداية التي ينطوي عليها الدين بالنسبة إلى البشر؟ بناء على نظرية الدكتور محمد شحور الرئيسي تعتبر الدين مجرد أصول عامة تبين الأحكام في الحد الأدنى أو الحد الأقصى، ولم يتم فيه بيان السلوكيات بشكل محدد، وأن هناك في دائرة الحدود مساحة واسعة للتراجع والمناورة والتغيير؟ لا سيما وأن المساحة الواقعة ما بين الحد الأدنى والحد الأقصى المنظور في بعض الموارد، تكون من السعة بحيث لا يختلف فيها وجود أو عدم تلك الحدود من الناحية العملية. من ذلك، على سبيل المثال، أن الحد الأدنى والحد الأقصى في بحث الحجاب، من هذا القبيل.

خفض قول و فعل النبي ﷺ إلى مستوى الاجتهادات التاريخية الشخصية

إن هذه النظرية تخفض سنة النبي الأكرم ﷺ، أي: قوله و فعله، إلى مجرد اجتهداد تاريخي. إذ كما سبق أن ذكرنا، فإن النبي الأكرم ﷺ، من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور، بعد أن يعمل على إبلاغ الحدود التشريعية، يتحول إلى مجرد مجتهد يعمل على وضع قوانين وتشريعات طبقاً لمقتضى الشرائع التاريخية الخاصة في إطار الحدود الإلهية، ومن هنا فإن قراراته تفتقر إلى الصفة العابرة للزمان والمكان. هذا في حين أن الله سبحانه وتعالى قد أمر في الكثير من آيات القرآن الكريم بوجوب إطاعة رسول الله بشكل مطلق، ولم يقيّد ذلك بزمان خاص أو مكان بعينه. كما في قوله تعالى: ﴿فُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنْ تَوَلُّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^١. إن هذه الآية ونظائرها تثبت تجاوز أقوال وأفعال النبي الأكرم ﷺ للزمان والمكان.

المبالغة في قدرة العلوم التجريبية

إن القول بجواز التشريع والتغيير في جميع الأحكام غير العبادية على طبق رأي العلماء، وتحويل العلوم التجريبية صلاحية تنظيم وتدوين جميع الواجبات والمحرمات، إنما يقوم على فرضية أن العقل والعلم البشري يمتلك القدرة على فهم وإدراك الاحتياجات المتنوعة للإنسان في جميع المراحل التاريخية، في حين أن هذا ما لم تدعه العلوم العقلية ولا العلوم التجريبية أيضاً^٢. لا سيما بالنظر إلى اختلاف الآراء المطروحة حول اعتبار النظريات العلمية بين الفلاسفة، حيث انتهت مرحلة

١. آل عمران (٣): ٣٢. وانظر أيضاً: آل عمران (٣): ١٣٢؛ النساء (٤): ٥٢؛ المائدة (٥): ٩٢.

٢. مصباح اليزدي، محمد تقى، راه و راهن/شناسي، ص ١٥ - ١٠، مؤسسـه آموزشـي و بـجوهـشـي اـمام خـمينـي (رهـ)، قـم، ١٣٨٤ هــشـ. (مـصـدر فـارـسيـ).

المدعيات الكبيرة والجانحة نحو الخيال التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر للميلاد.

انحلال علم الفقه فيسائر المنظومات النظرية (انحلال العقل التواصلي في العقل العملي)

إن توظيف الرياضيات والاستدلالات التجريبية بوصفها أدوات معرفية في الفقه الحدودي إذا كان يراد منه الاستفادة منها بوصفها أدوات لتشخيص الموضوعات، لن يكون هذا شيئاً جديداً، فقد سبق للفقهاء أن اعتبروا ذلك ولا يزالون. وأما إذا كان الأمر كما يلوح من آراء الدكتور محمد شحور، بأن يتمّ أخذ الرياضيات والأدلة التجريبية بوصفها طرفاً لتشريع الأحكام بشكل مستقل عن الوحي، فهو، بالإضافة إلى كونه ينطوي على نظرية سطحية في معرفة الاحتياجات المتنوّعة للبشر من خلال العلوم التجريبية، فإنه ينطوي على تفاؤل اعتبرطي في جدواه ونجاعة الرياضيات في عملية التشريع، يؤدي كذلك إلى انحلال علم الفقه فيسائر المنظومات النظرية، ويخفض الفقه إلى مستوى النشاطات العلمية - التجريبية. وفي الحقيقة فإن نظرية الفقه الحدودي ليست نظرية تهدف إلى الرفع من شأن الفقه، بل ترمي إلى انحلال الفقه فيسائر العلوم. وبعبارة أخرى: إذا أردنا أن نتحدث بها يتطابق مع مصطلحات الدكتور محمد شحور، فإن هذه النظرية تحيل العقل التواصلي إلى العقل العلمي، وبذلك فإنها تعرض العقلانية في العالم الإسلامي إلى أزمة من نوع آخر؛ إذ سوف تنشأ هذه الأزمة من الإفراط في الخوض في العقل العلمي.

فقدان الأصالة والانفصال المعرفي مع التراث

إن نظريات الدكتور محمد شحور طبقاً لمعاييره الخاصة، تفتقر إلى خصائص التفكير الأصيل، وتعاني من نوع من الانقطاع المعرفي؛ لأنها مجتثة ومنقطعة عن الماضي بالمرة، وتتجاهل جهود علماء الدين تماماً. فعلى الرغم من أن القبول المطلق والتبعية العميماء لتراث علماء السلف لا ينسجم مع العقل ومشرب العقلاء، إلا أن تجاهل التراث والغفلة عن إيجابياته مخالف بدوره لنهج العقلاء بنفس النسبة أيضاً. كما قال الدكتور شحور في إيضاح «الأصالة»، إن الأصالة بمنزلة الشجرة ذات العنصرين، وهما: الجذور، والثمار. وإن الشرط في الأصالة هو التجذر في الماضي والارتواء من معينه بالإضافة إلى التعامل مع المعطيات المعاصرة، وإن الفكر الأصيل هو الذي يتم الحصول عليه من طريق الاستفادة من النتائج المعرفية الحاصلة من النشاط العلمي للمتقدمين والوصول إلى قفزة علمية، لتحصل من ذلك كله على معطيات جديدة. يضاف إلى ذلك أن النفي المطلق والنظرية الأحادية إلى علماء الدين ومعطياتهم تنطوي في صلبها على نوع من الغوضى المعرفية، التي لا ينتج عنها سوى الوهن والالتقاط. ومن هنا فإن فكر الدكتور محمد شحور لا يعبر عن قراءة أصيلة ومبدعة للإسلام، حل المشاكل والاحتياجات المعاصرة، بل هي قراءة من زاوية العالم الحديث وفرض قيم الحداثة على الدين، وبالتالي فإن هذه القراءة تمثل سعيًا منه إلى تقديم قراءة معاصرة، وبذلك يمكن القول إنها تمثل نوعاً من التقليد.

النتائج

لاحظنا، في معرض دراستنا وبحثنا في المشروع الفكري للدكتور محمد شحور في إطار المنهجية التأسيسية وتقدير النظريات المدرجة فيه، أن تفكيره يكمن في التعاطي

مع مجموعتين من العناصر والخلفيات المعرفية وغير المعرفية. وقد لعبت العناصر والخلفيات غير المعرفية دوراً كبيراً في بلورة هواجس الدكتور شحور، وكانت الخلفيات المعرفية مؤثرة في حل المسائل الماثلة بين يديه.

إن الدكتور محمد شحور بعد مشاهدته للتخلف والانحطاط في العالم العربي، ونواقص أنشطة التيارات الفكرية - السياسية الفاعلة في عصره، صار بقصد الكشف عن أسباب وعلل هذا التخلف والانحطاط، والعثور على طريق للخروج من هذه الأحوال والأوضاع القائمة. وقد وجد أن جذور التحديات الماثلة أمام العالم الإسلامي تكمن في البنية المعرفية له. وقد عرّف عن التحديات المعرفية في العالم الإسلامي تحت عنوان «أزمة العقل»، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن ترك العقل العلمي والغفلة عن الآيات الناظرة إلى قوانين الوجود، الذي أدى إلى تورّط العقل في «الألفة الآبائية» وتقديس تراث السلف بوصفه من المسلمات الثابتة، كان من بين موانع الإبداع في العالم الإسلامي.

كما أنه في تحليل تاريخي عرّف «الاستبداد» بوصفه أصلاً للبنية المعرفية لعالم الإسلام. وقد رأى أن التأسيس للاستبداد السياسي في المراحل المتواتلة قد أدى إلى إعادة إنتاج الاستبداد في مختلف مستويات وطبقات الثقافة الإسلامية. إن الصور المختلفة لهذا الاستبداد من وجهة نظر الدكتور محمد شحور، عبارة عن: «الاستبداد الاعتقادي»، و«الاستبداد الفكري»، والاستبداد المعرفي». وفي سياق هذا السعي السلبي، قدم الدكتور شحور، في إطار المسعى الإيجابي، نظريتين بعنوان «نظريّة التشابة» و«نظريّة الحنيفة - الاستقامة». وكانت نظرية «التشابة» أو «ثبات النص وحركة المحتوى» ناظرة إلى القانون التكويني الموجود في القرآن، ويتم على أساسها فهم الآيات التكوينية في ضوء العلوم المعاصرة. كما كانت نظرية «الحنيفية -

الاستقامة» أو «الفقه الحدودي» ناظرة إلى قواعد السلوك الاجتماعي. وعلى أساس هذه النظرية يقوم البشر في كل عصر يجعل القوانين في إطار حدود خاصة.

إن تقليدية تحليل الدكتور محمد شحور للبنية المعرفية في العالم الإسلامي، والتعيميات الاعتباطية، وتجاهل تأكيد النبي الأكرم ﷺ على حفظ ونقل وتدوين الحديث، وإنكار تدوين الحديث في عصر رسول الله خلافاً للشواهد والوثائق المتوفرة، وتجاهل العقل العلمي في العالم الإسلامي، من أهم الموارد التي يُشكل فيها على الآراء السلبية - النجدية للدكتور محمد شحور.

كما أن عرض القراءة الأيديولوجية والمغرضة عن القرآن الكريم والتي تتجاهل قواعد فهم النص، والبالغة في الاتجاهات الهرمنيوطيقية المتمحورة حول المفسّر، ونسبة فهم القرآن الكريم، وتعارض نظرية التشابه مع فلسفة النبوة، ونظرية التشابه وطرح الأفهام المتهاافتة من الناحية الزمنية بالنسبة إلى نص القرآن، من أهم اللوازם الباطلة لنظرية التشابه.

إن التبرير الشرعي للبدعة، وعدم وجاهة أساس النظرية، والافتقار إلى الدعامة الاستدلالية، وخفض قول و فعل النبي الأكرم ﷺ إلى مستوى الاجتهادات التاريخية والشخصية، والبالغة في قدرة العلوم التجريبية، وانحلال علم الفقه في سائر المنظومات النظرية، أو انحلال العقل التواصلي في العقل العلمي، فقدان الأصلية والانقطاع المعرفي مع التراث، تعد من بين الانتقادات المأمة الواردة على نظرية الفقه الحدودي.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الميمنة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٥ م.
٣. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، ط١، بيروت، ١٩٩٩ م.
٤. ———، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥ م.
٥. بارسانيا، حميد، علم وفلسفه (العلم والفلسفه)، سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٥ هـ. (مصدر فارسي).
٦. ———، نظریه و فرهنگ (النظرية والثقافة)، مجلة: راهبرد فرهنگ، العدد: ٢٣، ١٣٩٢ هـ.
٧. حرب، علي، هکذا /أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥ م.
٨. حفني، حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل (النص)، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
٩. سهيلا صادقي فسائي وإيان عرفان منش، مبني روشن شناختي پژوهش هاي اسنادي در علوم اجتماعي (المباني المنهجية للأبحاث التوثيقية في العلوم الاجتماعية)، موضوع الدراسة: تأثير الحداثة على الأسرة الإيرانية، مجلة: راهبرد فرهنگ، العدد: ٢٩، ١٣٩٤ هـ.
١٠. شحور، محمد، الإسلام والإيان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٦ م.
١١. ———، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤ م.
١٢. ———، القرآن والكتاب قراءة معاصرة، ص ٤٧ - ٤٨ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠ م.

١٣. ———، *تجنيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع*، دمشق، ٢٠٠٨.
١٤. ———، *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة: الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)*، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠ م.
١٥. شرت، إيفون، *فلسفه علوم اجتماعي فاره اي (فلسفة العلوم الاجتماعية القارية)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي جليلي، نشر نی، طهران، ١٣٨٧ هـ.
١٦. الصفار، محمد بن الحسن، *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهما، ج ١، قم - إيران، ١٤٠٤ هـ.*
١٧. عبد الرحمن، طه، *روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٦ م.*
١٨. مسعودي، پژوهشگاهی فلسفی - کلامی، *فصلية علمية تحقيقية تصدر عن جامعة قم، العدد: ٤٢، ١٣٨٨ هـ ش.* (مصدر فارسي).
١٩. مصباح اليزدي، محمد تقى، راه و راهنمایی، مؤسسہ آموزشی و بجوهشی امام خمینی (ره)، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢٠. معارف، مجید، *تاريخ عمومي حديث با رویکرد تحلیلی (التاريخ العام للحادیث في ضوء الاتجاه التحليلي)*، نشر کویر، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢١. هادوي طهراني، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن (المبانی الكلامية للاجتہاد فی فہم القرآن)*، مؤسسہ فرهنگی خانه خرد، قم، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢٢. هیوبرت ال دریفوس و بول رابینو و مشیل فوکر، *فراسوی ساخت گرائی و هرمنوتیک (ما بعد البنیویة والهرمنیوطيقا)*، ترجمة وتقديم: حسین بشیریه، نشر نی، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.
٢٣. وصفی، محمد، *نو معترلیان (المعتلة الحُدُد)*، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

تحليل نقدي لرأي محمد شحور في خصوص إعجاز وتحدي القرآن^١

د. محسن رفعت^٢

د. إنسية عسكري^٣

الخلاصة

هناك الكثير من النظريات التي تم طرحها بشأن كيفية إعجاز القرآن الكريم والمسائل المتعلقة بذلك، منذ نزول القرآن وحتى هذه اللحظة. وقد ذهب الدكتور محمد شحور من خلال تعريف حديث له عن الإعجاز، إلى تحديده بقسم من آيات القرآن على أساس القول بعدم الترافق. فهو حيث ركز في دراساته على عالم الحداثة، قسم المصحف الشريف إلى القرآن والكتاب، ولذلك فقد أقام رؤيته على أساس إمكان الإتيان بمثل الكتاب، ومن هنا فإن الله قد حذر الناس، ومنهم النبي الأكرم ﷺ، عن

١. تعرّيف: حسن علي مطر الماہشمي.

٢. أستاذ مساعد في جامعة «حضررة معصومة ﷺ»، وعضو الهيئة العلمية لمجموعة العلوم والقرآن والحديث.

٣. أستاذ مساعد في جامعة «حضررة معصومة ﷺ»، وعضو الهيئة العلمية لمجموعة العلوم والقرآن والحديث.

القيام بذلك. كما أنه قد فرق بين الرسالة والنبوة، وطبقاً لوجود الاختلاف بين القرآن والكتاب، قال بأن الآيات الخاصة بالرسالة والنبوة ليست على تيرة واحدة في موضوع الإعجاز، ولا ينبغي تعليم خصائص الإعجاز على جميع الآيات النازلة على النبي الأكرم ﷺ. لقد ذهب الدكتور محمد شحور، خلافاً للمتقدمين، إلى حصر وجوه الإعجاز في أبعاد خاصة، وهو أمر يستدعي التدقيق والتحليل. كما أنه قام بإبراز مصاديق التحدّي في البنية اللفظية والأدبية قبل المضمون والمحتوى. وقد سعينا في هذه المقالة من خلال الاتجاه التوصيفي - التحليلي إلى نقد هذا الرأي، والعمل في إطار تفسير أفكاره على مناقشة وتحليل التناقضات والإشكالات الواردة عليه.

المقدمة

منذ القرن الرابع عشر ظهرت حركات جديدة بين المسلمين تدعوا إلى إحياء الإسلام، بوصفه أسلوب حياة وسلوك اجتماعي للMuslimين. وكان لهذه الحركات اتجاهات مختلفة: هناك من يدعوا إلى قراءة تاريخية للإسلام في عصر نزول القرآن، وهم الذين عُرِفوا بالسلفية، وهناك من رأى أن إحياء الإسلام يكمن في إصلاح التراث الإسلامي عبر فتح باب الاجتهاد، وكانت هناك جماعة سعت من خلال تضييق دائرة ما يُتوّقع من الإسلام وحصر تلية الدين الإسلامي واستجابته للمسائل في تلك الدائرة. وهناك في البين أشخاص وصلوا إلى نتيجة مفادها أن قراءة المسلمين للإسلام تحتاج إلى إعادة نظر. وبعبارة أخرى: إنهم قدّموا للدين قراءة

تختلف عما توفر طوال هذه القرون الأربع عشر بوصفه تراثاً إسلامياً، اختلافاً أساسياً.^١

إن من بين هؤلاء المفكرين هو الدكتور محمد شحور. ولد شحور في سوريا سنة ١٩٣٨ م. وقد واصل دراسته الجماعية في حقل الهندسة. كما اشتغل بدراسة القرآن بالتزامن مع اشتغاله بالتدريس في الحقل الفني. وكانت حصيلة دراساته قد ظهرت سنة ١٩٩٠ م إثر صدور كتابه «القرآن والكتاب: قراءة معاصرة». إن هاجس الدكتور شحور في دراسة القرآن يكمن في كيفية قراءة النص، وقد سعى في أعماله التي صنفها، إلى بيان الأصول والأساليب في هذا الشأن. إنها قراءة للقرآن تفسّره على أساس المبني والأصول المختلفة، وإن معرفة هذه المبني تساعدها على فهم أفكاره القرآنية بشكل دقيق. إن المبني الأصلي لتفكير الدكتور شحور يقوم على عدم العودة في أسلوب تفكيرنا من القرن العشرين إلى القرن السابع للهجرة.^٢

إن من بين الأبحاث الهامة المرتبطة بهذه المبني، بحث إعجاز القرآن الذي اقترب بقراءة جديدة في ضوء ارتباطه المباشر والعميق بمبني الدكتور شحور. قبل الدكتور شحور قلماً حظيت الآيات، التي استخرج منها مسائل من قبيل أوجه الإعجاز، بالاهتمام، وقد عمل على إبرازها في ضوء أفكاره القرآنية. وحيث كان إعجاز القرآن على الدوام هو الدليل على أحقيّة الرسالة وحامليها، و كان لها تأثير مباشر على خلودها، وفي الوقت نفسه كانت كيفية هذا الإعجاز من حيث خلود القرآن قد وقعت مطمحًا لمختلف النظريات، نسعى في هذه المقالة، من خلال دراسة رأي

١. أحمد الغزاوي، إيمان، الحداثيون العرب و موقفهم من القرآن (ظاهره الوحي أنموذجًا) - دراسة نقدية)، دراسات: علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٣، العدد: ١ ص ٤٠٦، م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٥٦٦، الأهلي، دمشق، ١٩٩٠ م.

شحور، إلى تحليل ونقد فرضيات ومباني ومعطيات هذه النظرية في خصوص الإعجاز والتحدي.

وعلى الرغم من أن هذا البحث بسبب سعة مساحة مسألة الإعجاز يحظى بسابقة عامة في تفاسير الإمامية وأهل السنة والمؤلفات الخاصة، إلا أن أيّاً منها لم يتطرق إلى اكتشاف الاتجاهات الجديدة وتقييم أدلة ومباني ومعطيات نظرياتها، وبيان طرق الخروج من الإشكالات الأساسية.

إن هذه المقالة تسعى، من خلال بيان الاتجاهات ومباني الدكتور شحور في حقل الأبحاث القرآنية، إلى بيان آرائه حول الإعجاز، ونقد هذه الآراء مع الإشارة إلى مغالطاتها وإشكالياتها الأساسية.

تحديد دائرة الإعجاز

إن الدكتور شحور يُذكر جميع المعجزات المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ، وقد واصل هذه المسألة بذكر ثلاثة أدلة، وهي:

١. الإنكار من قبل التنزيل الحكيم؛ لأنَّه إنما يثبت المعجزات المادية للأنبياء السابقين، دون النبي الأكرم ﷺ.
٢. تناقض المعجزات المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ مع ما ورد التصرّح به في القرآن الكريم.
٣. عدم تناغم أغلب المعجزات، إذ لم نقل جميعها، مع الحقائق العلمية والمعطيات البشرية؛ وعليه فإن هذه المعجزات التي تحكي عن التصرف في الطبيعة سوف تكون سبباً إلى الشرك بالله؛ وعليه فإن هذا النوع من العقائد إنما هو ثمرة تلاعُب الحكومات من أجل إقناع الشعوب المغلوبة والتمويه عليها من

خلال تعظيم النبي في أنظارهم، وتسهيل عملية إدخالهم في الإسلام.^١ هذا في حين أن هذا المدعى ينطوي على تناقض لا يمكن الجمع بينه وبين صريح آيات^٢ القرآن الكريم.^٣

وحيث أن الدكتور شحور قد وصف الوحي بأنه غياب عن الوعي والإدراك، ويدعي بأن هذا الأمر يدل على تعطيل الحواس الخارجية^٤، على الرغم من أن ذلك منه كان بداعي الدفاع عن النبي الأكرم، فهو يتهم طبيعة الوحي^٥، وهذا، بطبيعة الحال، يتعارض مع صريح روايات أهل السنة.^٦

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن النوع الإنساني قد شهد تقدّماً وتطوراً على المستوى العقلي بمرور الزمن. إن أتباع الأنبياء السابقين، إنما كانوا قادرين على استيعاب المدركات الحسية، ومن هنا فقد اقتصرت معاجز أنبيائهم في إثبات نبوّتهم على اجتراح المعاجز الحسية والمادية، وأما النبي الأكرم فقد ظهر في مرحلة النضج العقلي للبشر، ومن هنا كان القرآن الكريم^٧ هو معجزته الخالدة، إلا أن مراد الدكتور شحور من

١. شحور، محمد، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، ص ٣٦ - ٤٠ ، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٢ م.

٢. الآية الأولى من سورة الإسراء، والأية الأولى والثانية من سورة القمر.

٣. سعريين، يوسف، *بؤس التتفيق؛ تقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحور*، ص ١٤٠، مركز دلائل، الرياض، ١٤٣٩ هـ.

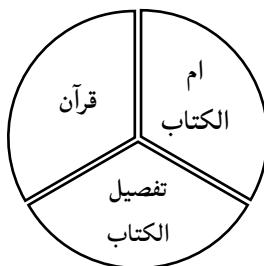
٤. شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ٣٨٣، ١٩٩٠ م.

٥. التل، عادل، *النزعة المادية في العالم الإسلامي*، ص ٣٥٠، دار البيئة، ١٤١٥ هـ.

٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيحة البخاري*، ج ١، ص ٤، ٣٨٣، وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٤١٠ هـ؛ النسائي، أحمد بن علي، *السنن*، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، ج ١، ص ٣٢٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.

٧. يطلق الدكتور شحور عنوان «القرآن» على جزء من القرآن المصطلح والمعهود الذهني بين

القرآن ليس هو هذا المعنى المرسوم والذي نعرفه ونعتهده للقرآن الكريم. إنه طبقاً لمبناه الفكري الذي يرى أن آيات القرآن تتالف من قسمين مستقلين للرسالة والنبوة، يذهب إلى الاعتقاد بأن المعجزة إنما تختص آيات النبوة دون آيات الرسالة. وهو يُسمّي الآيات الخاصة بالرسالة «كتاباً»، ويُسمّي الآيات الخاصة بالنبوة «قرآنًا»^٢.



تقسيم الآيات من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور

يذهب الدكتور شحرور إلى القول بأن الآيات تنقسم بشكل عام إلى ثلاثة أقسام:

١. القرآن: إن المراد من هذا المصطلح هو جزء من القرآن الكريم، وهو الجزء الخاص بالموضوعات المرتبطة بالنبوة. إن الآيات الخاصة بهذا القسم هي طبقاً لتعريف شحرور «متشابهة». وإن الموضوعات العامة والكلية العلمية المرتبطة بعالم التكوين، تندرج ضمن هذا القسم. وإن عنوان «القرآن العظيم» و«السبع

ال المسلمين، ويستعمل عنوان «القرآن الكريم» في الإشارة إلى القرآن المعهود.

١. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٥ ، ١٩٩٠ م. م. ن، ص ٥٦ - ٥٧ .

المثاني» مصطلحات تستعمل [في أدبيات الدكتور شحور] للإشارة إلى هذا القسم.^٢

٢. الكتاب: إن المراد من الكتاب هو ذلك الجزء الذي يشتمل على الموضوعات المحكمة الخاصة بالرسالة، وهو يشتمل على الأحكام والوصايا الأخلاقية. وقد تم التعبير عن هذا القسم بمصطلح «أم الكتاب»^٣.

٣. تفصيل الكتاب: وهذا القسم من القرآن الكريم لا هو من المحكم ولا هو من المتشابه، ولكنه يرتبط بالرسالة.^٤

إن نظرية الدكتور شحور في تقسيم وتبويب آيات المصحف، ليس لها أي ساقبة في رؤية المسلمين إلى الآيات الإلهية. وحيث رأى الدكتور شحور نفسه وحيداً في القول بهذه النظرية، فقد سعى إلى إعطاء هذه النظرية بُعداً تاريخياً من خلال نسبتها إلى المعزلة.^٥

إن المبني الأكثر أصالة في التفسير اللغوي لدى الدكتور شحور يقوم على عدم وجود الترافق في اللغة العربية. وقد ادعى شحور أنه قد تأثر في هذا المبني بلغويين كبار من أمثال: القراء، وأبي علي الفارسي، وابن جني، وعلماء من أمثال عبد القاهر الجرجاني^٦، ورأى أن هذا المبني يوفر إمكانية لتقديم فهم جديد عن الإسلام.^١ في

١. ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا. (العرب).

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٩٦، ١٩٩٠ م.

٣. م. ن، ص ٥٥.

٤. م. ن، ص ٥٦.

٥. م. ن، ص ٢٥٧-٢٥٨.

٦. التوبه، غازي، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقديم، مجلة البيان، ص ٧٤، الرياض، ١٤٣٤ هـ.

حين أن مبناه هذا عرضة للكثير من التحديات والإشكالات الحادة، وإن بعض موارد هذه التحديات والإشكالات عبارة عن:

١. إن نظرية عدم الترافق لم يتم إثباتها أبداً بأدلة ملحة، ولذلك لم تحظ بإجماع من قبل العلماء، وكانت من المسائل الخلافية بين المسلمين. ولو تجاوزنا بسبب التعريف عن منشأ هذا الاختلاف^٢، فإن البعض قد ذهب إلى الاعتقاد بأن أدلة القائلين بالترافق^٣ أقوى من أدلة القائلين بعدم الترافق.^٤
٢. لم يذل الدكتور شحور جهداً في إثبات عدم الترافق، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أنه قد قبل بهذا الرأي بتأثير من أستاذه، واكتفى في ذلك بذكر أسماء بعض من كبار علماء اللغة في السابق، وذكر من بينهم ابن جنبي، إلا أن ابن جنبي لم يكن من القائلين بعدم الترافق، بل كان على العكس من ذلك إذ يقول بوجود الفاظ متعددة لمفهوم واحد.^٥
٣. بعيداً عن جميع الإشكالات المتقدمة، فإننا نجد حتى القائلين بنظرية عدم الترافق، إنما اعتبروا الأسماء المختلفة للمصحف أو صافاته، لأن عدم

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٤٧ - ٤٨، ١٩٩٠ م.

٢. هناك من يذهب في تعريف الترافق إلى مجرد الاتحاد المفهومي، وهناك من يشرط الاتحاد المفهومي والمصداقى كملاك لتحقيق الترافق. (الجرجاني، ص ٢٥، ١٣٧٠ هـ).

٣. انظر على سبيل المثال: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأتباعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلى محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ص ٣١٩، دار الفكر، بيروت.

٤. التل، عادل، المترعة المادية في العالم الإسلامي، ص ٣٥٤ - ٣٥٥، ١٤١٥ هـ.

٥. ابن جنبي، عثمان، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، ج ١، ص ٤٧٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨ م.

الترادف يستوجب انفصال الموضوع الخارجي للصحف عندهم.

٤. إن مبني الدكتور شحور شديد القرب من المباني العرفانية لابن عربي؛ فإن ابن عربي بدوره يفصل بين النبوة والرسالة.^١ إذ يرى أن الوحي الإلهائي من الارتباط الأزلي واللامتناهي، بحيث أنه لا ينقطع بانقطاع الوحي الرسالي، وإنه يستمر عبر الأولياء.^٢ ويبدو أن الدكتور شحور قد سار على ذات هذا المبني واتخذ منه أساساً لتقسيم الآيات الإلهية إلى قسمين: القسم الذي لا يتغير، والقسم التاريخي.^٣

إن الدكتور شحور على الرغم من الإشكالات المطروحة على المبني القائل بالتفاوت بين القرآن والكتاب، يذهب إلى الاعتقاد بأن حكم الآيات الخاصة بالرسالة والآيات الخاصة بالنبوة في موضوع الإعجاز ليس واحداً، ولا ينبغي تعميم خصائص الإعجاز على جميع الآيات النازلة على النبي الأكرم ﷺ. وبالإضافة إلى طريقة تقسيم الآيات، فإن الذي يدفعه في خصوص الإعجاز إلى هذا الحكم هو تفسيره اللغوي.^٤ وقد عمد إلى تفسير الآيتين أدناه على مبني القول بعدم الترادف:

١. ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، *الفتوحات المكية*، ج ١، ص ٢٥١، دار صادر، بيروت، ١٣٢٩ هـ.

٢. م. ن، ج ٣، ص ١٠١ .

٣. أبو زيد، نصر حامد، *فلسفه التأويل*، ص ١١٥ - ١١٦، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٥ م؛ أبو زيد، نصر حامد، *النص، السلطة، الحقيقة*، ص ٢٣٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٣ م.

٤. شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ١٧٩، ١٩٩٠ م.

١. «فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَسْتَرُوا بِهِ ثَمَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ».
٢. «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُونَ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْصِي طَهِيرًا».

يرى الدكتور شحور أن المقارنة بين هاتين الآيتين تحدث تناقضًا؛ وذلك لأن الآية الأولى تحذر الناس من كتابة «الكتاب»، وهذا التحذير يشير إلى إمكانية كتابة نصّ مثل الكتاب، في حين أن الآية الثانية تنطوي على تحذّب «القرآن»، وهذا التحذّي يثبت أن الناس لا يستطيعون أبدًا أن يأتوا بمثل القرآن.^٣

كما سبق أن ذكرنا فإن الدكتور شحور يرى أن رفع هذا التناقض يمكن في القول بعدم وجود الترافق في القرآن الكريم. فهو من خلال القول بعدم الترافق بين الكتاب والقرآن، قد اعتبر التحدّي مرتبطاً بالقرآن والتحذير مرتبطاً بالكتاب، وعلى أساس من هذا الظن قام برفع التعارض المفترض بين الآيتين أعلاه. في حين أن مبناه في تقسيم المصحف موضع إشكال، وكذلك التعارض أعلاه مخدوش من الأساس، وذلك للأسباب أدناه:

١. هناك قواعد وضوابط لفهم كل نص. وإن تفسير القرآن بدوره يقوم على بعض الأصول والمعايير العقلية أيضًا، ولذلك فإن الالتفات إلى هذه الأصول يمكن أن يلعب دورًا محوريًا في تقديم تفسير منطقي ومنسجم.^٤ إن الدكتور

١. البقرة (٢): ٧٩.

٢. الإسراء (١٧): ٨٨.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٧٩، ١٩٩٠ م.

٤. الكبيسي، عبادة بن أيوب، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والإنحراف

شحور في معرض إثبات نظريته بشأن تعارض الآيتين مورد البحث، يتجاهل أبسط وأوضح القواعد العلمية والعرفية للفهم، ولا يلتزم بها.^١ من خلال إطلالة عابرة يمكن القول بأننا لا نرى مباني كافية في تقسيماته وتبويباته، وإنه قد تغاضى عن المقدمات والأصول العلمية والعرفية في التفسير. ومن هنا فإن أدلته المتفرقة والمستندة إلى بعض الآيات القرآنية، إنما تأتي دون الالتفات إلى الوجوه اللغوية والتفسيرية للأيات.^٢

إن الدكتور شحور لم يبين بناء صياغته للمصطلحات وحدودها، ومن هنا فإن الاعتماد على آرائه يخندش في القوام التفسيري لآيات القرآن. وقد ذهب نصر حامد أبو زيد، من خلال الإشارة إلى هذا الأمر، إلى القول بأن تجاهل الدكتور شحور للنسيج الثقافي للنص، بل وحتى ماهية النص، هو الذي أدى به إلى تجاهله لآراء العلماء المتقدمين.^٣

فيما يتعلق بمسألة اختلاف الكتاب عن القرآن، يستند الدكتور شحور إلى

ال المسيء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: ١١ ص ٨٨ - ٩٢، ١٤٢٩ هـ.

١. رجبى، محمود وآخرين، روشن شناسی تفسیر قرآن (منهج تفسیر القرآن)، ص ٦١، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ١٣٨٧ هـ.

٢. فيما يتعلق بالنماذج الأخرى، تقسيم الإطاعة إلى إطاعة متصلة: «أطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ»، حيث يزعم الدكتور شحور أنها وردت في القرآن مرة واحدة، وأن هذه الإطاعة تشمل إطاعة النبي في حياته وبعد رحيله، وإلى إطاعة منفصلة؛ ويراد منها الإطاعة الخاصة بحياة النبي (في الأمور اليومية والأحكام الأولية). (شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٥٥٠ - ٥٥١، ١٩٩٠ م؛ شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ١٥٦ - ١٥٥، الأهالي، دمشق، ٢٠٠٠ م).

٣. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص ١١٥ - ١١٧، ١٩٩٥ م.

الآية التاسعة والسبعين من سورة البقرة. وتقع هذه الآية في سياق آيات أهل الكتاب، وهي تتحدث عن سلوكهم تجاه الكتاب المقدس. وقد ورد التأكيد في الروايات التفسيرية على أن شأن نزول الآية يرتبط بأهل الكتاب.^١ إن عدم التفات الدكتور شحور إلى شأن النزول هو الذي دفعه إلى الاعتقاد بأن الآية ناظرة إلى سلوك المسلمين، ويدعى على أساس ذلك أن التحذير مرتبط بجزء من المصحف الذي قام التحدي على أساسه.

٣. يضاف إلى ذلك، هل بمقدور الدكتور شحور أن يثبت أن آيات أحكام، من قبيل: الإرث^٢، أو القصاص^٣، ليست معجزة، وأنه كان بمقدور أحد أن يأتي بمثلها، وأن يستجيب لتحدي القرآن في هذا الشأن؟ من ذلك، على سبيل المثال، أن آية القصاص قد حظيت باهتمام المختصين بإعجاز القرآن، واعتبروا فصاحتها وبلاوغتها في الإيجاز دليلاً على الإعجاز البياني؛ لا سيما وقد تم تقييمها على أساس مقارنتها بالعبارة المعروفة في زمن الجاهلية، وهي عبارة: «القتل أنفى في القتل»^٤.

١. الصناعي، عبد الرزاق بن همام، *تفسير القرآن العظيم*، ج ١، ص ٧١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١١ هـ؛ الطبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آيات القرآن*، ج ١، ص ٣٠٠، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢ هـ؛ الطبرسى، الفضل بن الحسن، *مجموع البيان في تفسير القرآن*، ج ١، ص ٢٩٢، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ.

٢. النساء (٤): ١١ - ١٢.

٣. البقرة (٢): ١٧٩.

٤. الرمانى، علي بن عيسى، *النكت فى إعجاز القرآن*، ضمن ثلاثة رسائل فى إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ص ٧٧ - ٧٨، دار المعارف، القاهرة؛ الباقلانى، ص ٥٥ - ٦٧، ١٤٢١ هـ؛ السيوطى، عبد الرحمن بن أبي بكر، *معترك الأقران فى إعجاز القرآن*، ج ١، ص ٣٠٠ -

٤. كما سيأتي في هذا المقال، فإن الدكتور شحور يذكر وجودها لإعجاز القرآن لا تشکّل مانعاً لاعتبارها في آيات الرسالة، والتي يعبر عنها بقسم «الكتاب».
٥. على الرغم من تقسيم التحدّي والتحذير إلى حقلين منفصلين، قام على مبني تقسيمه الأولى لآيات القرآن، إلا أنه على مبني هاتين الآيتين يسعى إلى إثبات ذلك المدعى الأولى أيضاً. واضح أن مثل هذا الفرض والإثبات يستلزم الدور. وسوف يتضح هذا الدور في هذا المقال على نحو أكبر لاحقاً.
٦. يجب إضافة الواقعية التاريخية إلى جميع الإشكالات أعلاه. فلم يرد أي تقرير تاريخي وروائي يقول أن المسلمين كانوا يحملون مثل هذا الفهم عن الإعجاز، وأنهم يفرقون بين نوعين من آيات المصحف؛ فيقولون بإعجاز قسم من الآيات، وخلوّ القسم الآخر من الإعجاز. إن هذه الواقعية التاريخية تتجلّى حيث لم تكن وجوه الإعجاز عند المسلمين واحدة، ولكن على الرغم من الآراء المختلفة التي كانت سائدة بينهم، لم يقل أي واحد منهم بمثل هذا الفصل والتقسيم. وقد كان الدكتور شحور نفسه ملتفتاً إلى هذه المسألة، ولكنه في الوقت نفسه ذهب، كما سبق أن ذكرنا، إلى ادعاء عجيب؛ حيث نسب هذا الرأي وهذا التقسيم لآيات إلى المعتزلة.

بيان وجوه إعجاز القرآن

يحتاج كلنبي إلى معجزة للتتصديق على نبوته^١، وإن النبي الأكرم ﷺ ليس استثناء من

٣٠٣، دار الفكر العربي؛ الطوسي، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحيح: أحمد حبيب العاملی، ج ٢، ص ١٠٥ - ١٠٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١. الحلي، يوسف بن المطهر، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص ٣٥٠، مؤسسة الشريعة الإسلامية،

هذه القاعدة. وكان العرب في عصر النزول يعتبرون القرآن بوصفه معجزة. وهذا ما يؤكده انبهار المشركين بالقرآن^١، وكذلك التقارير التاريخية في هذا الشأن.^٢

وبعد تطور علم الكلام، انتقل الإعجاز إلى هذا الحقل، وأخذت كيفية إعجاز القرآن الكريم وأبعاده تتسع بصيغة كلامية.^٣ وقد سعى العلماء المختصون في علوم القرآن بدورهم إلى توضيح وبيان أبعاد إعجاز القرآن على الدوام. وقد شهدت هذه الأبعاد بعض التغيرات على طول التاريخ.^٤ وتم في بعض الأبعاد تعريف حتى الإعجاز البصري، الذي كان مطمحًا للأنصار منذ البداية، دون أن يسبق لأحد أن التفت إليه بشكل كبير، وإن «التصوير الفني في القرآن» يعدّ من هذا القبيل.^٥ وفي هذا البين كان هنا بعض الأبعاد الصارخة والتي كانت محطة اهتمام كبير منذ البداية، وتم الحديث

قم، ١٤٠٧ هـ.

١. الأنفال (٨): ٣١؛ المدثر (٧٤): ٢٤ - ٢٥؛ التحل (١٦): ١٠٣ .

٢. الطبراني، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٩، ص ٩٨، ١٤١٢ هـ؛ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢٠، ص ٧٥، ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤ هـ؛ ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأباتري وعبد الحفيظ الشلبي، ج ١، ص ٢٩٣ - ٣٨٢، دار المعرفة، بيروت؛ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ج ١، ص ٢٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٣. مهدوي راد، محمد علي، «إعجاز» ضمن العلوم القرآنية، تحقيق: مجید معارف، ص ١٢٧ - ١٣١، نشر سمت، طهران، ١٣٩٦ هـ.

٤. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البصري للقرآن، ص ٨٢، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤ هـ؛ مهدوي راد، محمد علي، «إعجاز» ضمن العلوم القرآنية، ص ١٥١، ١٣٩٦ هـ.

٥. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٣٢ - ٣٤، دار الشروق، بيروت، ١٤١٥ هـ.

عنها في عداد أبعاد إعجاز القرآن في جميع الأزمنة. ويمكن اعتبار الإعجاز البلاغي من النوع الثاني، واعتبار الإعجاز العلمي من النوع الأول.

إن خلود القرآن وخاتمته الدين الإسلامي، أدى إلى ظهور الاتجاه إلى بيان أبعاد الإعجاز وتبويه، وإعطاء هذه الأبعاد ميزة على غيرها. ولا يبدو تجاهل الدكتور شحور لهذه الأبعاد مستبعداً؛ لأنه ليس بقصد إعادة قراءة التراث، وإنما كل الذي يريد هو قراءة القرآن. وعلى كل حال، فإنه يستفاد من عبارة: «كلما تقدّمت الإنسانية في المعرفة والعلوم، يظهر إعجاز القرآن بشكل أوضح»^١، أن الدكتور شحور يرى أن لإعجاز القرآن أبعاداً متعددة. وإنه من خلال الإقرار باختلاف المعجزة الخالدة للنبي الأكرم ﷺ عن معجزات الأنبياء السابقين، يعمل على بيان هذا الاختلاف من ثلاثة جهات، حيث يمكن بيان وجوه الإعجاز من وجهة نظره على النحو الآتي:

الوجه الأول: بيان المعقولات بواسطة المحسوسات

لقد تم تشبه المعقولات في آيات النبوة، الشاملة للقرآن والسبع المثانى، بواسطة المحسوسات. ومن هنا فإنه كلما تقدم الزمن، تدخل طروحات القرآن ضمن المحسوسات المدركة، وهذا ما يُسمى بـ«التأويل المباشر»، [أى: مطابقة المدرك من المحسوس مع النص: «سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ...»]^٢. من ذلك، على سبيل المثال، أن القرآن قد ذكر موضوعات من قبيل: الزوجية واعتبار الماء مادة لحياة كل شيء، قبل أكثر من أربعة عشر قرناً.^٣

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٦، الأهالى، دمشق، ١٩٩٠ م.

٢. فضلت (٤١): ٥٣.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٥ - ١٨٦، ١٩٩٠ م.

الوجه الثاني: الاشتغال على الحقيقة المطلقة والنسبية

لقد احتوى القرآن على الحقيقة المطلقة للوجود في كل عصر، بحيث يفهم منها المخاطب فهماً نسبياً حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي يحاول فيه فهم القرآن. فهو قد اشتمل على الحقيقة المطلقة والفهم النسبي لهذه الحقيقة في آن واحد، وهو ما لا يمكن لأي إنسان، مهما كان شأنه، أن يفعله؛ فإن «المطلق» قد تم التعبير عنه في القرآن مادياً بالصيغة اللغوية المحدثة «الذكر»، و«النسبي» قد جاء في المحتوى المتحرك في «التأويل»، وهذا ما نسميه في القرآن بخاصية التشابه. لقد اعتبر الدكتور شحور هذا الفهم النسبي من خصائص التشابه [في قسم القرآن] الذي يمثل الوجه الأكبر من إعجاز القرآن. من ذلك، على سبيل المثال، أن معرفة الخلفيات المعرفية لتفسير أشخاص من أمثال ابن كثير، إنما يمكن له أن ينقل إلينا بعض المسائل من عصر الصحابة، ولا سيّاً منهم ابن عباس، وإن فهمهم إنما يمثل معرفة نسبية، وليس مطلقة.^١

الوجه الثالث: كمال الصيغة الموضوعية - الأدبية

هناك نوعان من البنية والصياغة اللغوية في القرآن، وهما: الصيغة العلمية (الموضوعية)، والصيغة الأدبية والفنية. وإلى يومنا هذا لم ترَ مَنْ قدر من البشر - على الجمع بين هذا النوع من الصياغتين في كتاب واحد دون أن يحدث خللاً. ولو دخلت الصياغة العلمية في نص أدبي، فإنها سوف تطغى عليه؛ في حين أن القرآن ليس

١. م. ن، ص ١٨٧.

كذلك؛ فهو نص أدبي فذ وليس له نظير، وهو في الوقت نفسه نص علمي لا يُشَقّ له غبار، وهذا هو الوجه الثالث من إعجاز القرآن.^١

وقد أشار الدكتور شحور في إثبات الوجه الثالث من إعجاز القرآن، والذي يتمثل في الجمع بين الصياغتين العلمية واللغوية في وقت واحد، إلى قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِعَشَرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٢. إن الدكتور شحور من خلال المبني القائل بأن التحدي في هذه الآية إنما يقتصر على الجانب الأدبي، يصل إلى نتيجة مفادها أن لإعجاز القرآن جانبًا آخر، وأن إصرار العلماء على إثبات الجانب الأدبي، قد أبعدهم عن الالتفات إلى الجانب العلمي والموضوعي.^٣

يرى الدكتور شحور أن الوجوه المذكورة أعلاه، ولا سيّما منها الوجه الأول والوجه الثاني، هي من الموارد التي تستوجب جواز تأويل النص.^٤ من ذلك أنه، على سبيل المثال، لو أريد لقصة حبّ بين زوجين أن تصاغ قرآنياً، وجب أن تشتمل على الشروط الآتية:

١. أن تحتوي على القوانين المطلقة للحبّ بشكل يفهمه كل قارئ ومخاطب بحسب وعيه ومداركه عن الحبّ. وأن تحتوي هذه القصة على علاقة جدلية بين المطلق والنسيبي.

١. م. ن.

٢. هود(١١): ١٣.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٧ - ١٨٨، ١٩٩٠ م.

٤. م. ن، ص ١٨٨.

٢. أن تكون فيها المقولات عن الحب سابقة على المحسوسات؛ أي الإخبار عن الحب يسبق معلومات الناس عنه.
 ٣. أن تحتوي على صياغة فية رفيعة.^١
- إن الالتفات إلى النقاط أدناه، يفتح الطريق أمامنا إلى نقد وتحليل نظريات الدكتور محمد شحور بشكل أفضل:

١. إن الدكتور شحور يلاحظ إعجاز القرآن بشكل أكثر جدية من أي منظر آخر في الارتباط المتداول مع القارئ والمخاطب. وربما لوحظ هذا النوع من الإعجاز في الوجوه التي ذكرها المتقدمون أيضاً. فقد تحدث الخطابي (م: ٣٨٨) عن تأثير القرآن على النفوس بوصفه وجهاً من وجوه الإعجاز.^٢ ييد أن الذي قاله الخطابي إنما يخص تأثير الجانب اللغطي في إيصال المعاني، وليس في أسلوب فهم المعنى، في حين أن الدكتور شحور قد أقام إعجاز القرآن على الهرمنيوطيقا، واعتبر الإعجاز مرتبطاً بأسلوب وطريقة فهم القرآن.^٣ إنه يرى أن الفهم الإلهي للقرآن مطلق، ييد أن الفهم الإنساني نسبي. وإن علة النسبية تعود إلى محدودية الإنسان؛ لأن أداة التفكير وإبرازه هي اللسان، وهو مقوله إنسانية، وإن إعجاز القرآن يكمن في الجمع بين هذين الفهمين.^٤ إن مبني هذه

١. م. ن.
٢. الخطابي، أحمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ص ٧٠، دار المعارف، القاهرة.
٣. رجبي، مهدي وسائلي كرده ده، «برسي نظریه هرمونتیکی محمد شحور» (دراسة النظرية الهرمنيوطيقية للدكتور محمد شحور)، المنشور في مجلة (دوفصانامه علمی / پژوهشی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین)، العدد: ٤، ص ٤ - ٥، ١٣٩٥ هـ.
٤. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٣٦، ١٩٩٠ م.

النظري أقرب إلى رؤية الدكتور عبد الكريم سروش فى نظرية «القبض والبسط النظري للشريعة»؛ لأن سروش بدوره يذهب إلى القول بتكميل المعرفة الدينية للقرآن على طول الزمان^١، غاية ما هنالك أن الدكتور سروش لم يطرح وجه الإعجاز في ضوء هذه النظرية، التي ترتبط في الأصل بأسلوب الفهم، أبداً.

٢. يذهب الدكتور شحور على أساس الشروط الآلف ذكرها حتى إلى القول بأن خير من أول آيات القرآن هو تشارلز داروين. ثم تسأله قائلًا: هل عرف داروين القرآن؟ وقد أجاب عن ذلك بالقول: إنه ليس من الضروري أن يعرف؛ فقد كان داروين يبحث عن الحقيقة في أصل الإنسان، والقرآن قد أورد حقيقة أصل الإنسان؛ فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق. وذهب في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أن نظرية داروين في أصل البشر هي في هيكلها العام صحيحة.^٢ وبعبارة أخرى: إن الدكتور شحور بذرية الاجتهاد في العصر الحاضر، يدّعى أن الكثرين لم يروا القرآن رغم نزوله على النبي ﷺ وبلغته؛ بيد أن الشخص الذي عمد إلى تأويل قسم من القرآن بشكل أفضل، والذي كان بطبيعة الحال هو الأقرب إلى حقيقة التأويل من غيره، هو تشارلز داروين، دون أن يكون داروين على معرفة ودرية بالقرآن ولغة القرآن! وإن حجّة واستدلال الدكتور شحور في ذلك هي أن نظرية داروين صحيحة، وحيث أنه كان ينشد الحقيقة؛ فإن [نظريته] يجب ألا تكون متطابقة مع القرآن!

١. سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط النظري للشريعة)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وص ٢٧٤، ٢٠١٣ هـ، نشر صراط، طهران، ١٣٧٠ هـ.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٠٦، ١٩٩٠ م.

تعدد مصاديق التحدّي بين اللفظ والمحتوى

إن التحدّي بحسب المصطلح يعني دعوة الله الذين يخالفون النبي الأكرم ﷺ ليأتوا بمثل ما أوحى إليه، وأن يثبتوا بذلك عدم صحة ما ادعاه النبي الأكرم ﷺ في سماوية الآيات وأنها من وحي السماء. وقد كان للإتيان بهذا المثل جذور بين العرب، وقد شاعت بينهم هذه الظاهرة في خصوص الشعر، حيث كان يتم تحدّي الشعراة في ذلك.

إن الآيات الخاصة بالتحدي، هي على النحو الآتي:

أ) «قُل لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوَا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْصِيَنِي»^١.

ب) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٢.

ج) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٣.

١. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٢١٠، دار الساقى، ١٤٢٢ هـ؛ الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص ١٢٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ.

٢. الإسراء (١٧): ٨٨.

٣. يونس (١٠): ٣٨.

٤. هود (١١): ١٣.

د) «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَرَأَنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شَهَادَاتِكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^١.

كانت هناك على الدوام نظرية مشهورة بين المفسرين والباحثين في الشأن القرآني، وهي أن التحدي كان في البداية بالإتيان بكل القرآن، ثم تم التنزيل إلى مستوى التحدي عشر سور، ثم تم التحدي بالإتيان بسورة واحدة من مثله فقط^٢؛ في حين ذهب آخرون إلى القول بخطأ هذه النظرية، وذهبوا إلى تفسير موارد التحدي بما يتناسب مع ترتيب النزول.^٣ وقد ذهب الدكتور شحور، مثل هذه المجموعة الثانية، إلى الاعتقاد بأن كل طائفة من آيات التحدي تدل على نوع خاص من أنواع التحدي. وليس هناك إجماع بين المحققين في طريقة هذه الدلالة. وقد سلك الدكتور شحور طريقاً مغايراً في بيان كيفية التحدي، وخرج من ذلك بتنتائج جديدة.

أ) التحدي عشر سور: التحدي بالصيغة الأدبية دون المحتوى
يرى الدكتور شحور أن الآية الثالثة عشرة من سورة هود تشتمل على التحدي من

١. البقرة (٢): ٢٣.

٢. انظر على سبيل المثال: الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، ج ١، ص ١٠٣؛ الزمخشري، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣٨٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧ هـ؛ ابن كثير، إسحاق بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسن شمس الدين، ج ٤، ص ٢٣٤، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ؛ الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٢٤، ص ١٤١٠ هـ.

٣. مصباح اليزدي، قرآن شناسی (معرفة القرآن)، ج ١، ص ١٢١ - ١٢٢، مؤسسة پژوهشی امام خمینی رض، قم، ١٣٨٠ هـ؛ الفاضل المنكراني، محمد، مدخل التفسير، ص ٣٨، مطبعة الحيدري، طهران، ١٣٩٦ هـ.

النوع الأول من الوجه الثالث من وجوه الإعجاز. ويقول إن هذه الآية تطلب من الناس أن يأتوا، إن أمكنهم، بما يشبه الموضوعات القرآنية الواردة في عشر سور، في الحد الأدنى، على مستوى الصياغة الفنية والأدبية: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأُتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مُثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^١. وبعبارة أخرى: إن التحدي في هذه الآية قد اقتصر على ناحية خاصة من التحدي، وطلب من الناس إن استطاعوا أن يأتوا عشر سور مثل القرآن، وحتى وإن لم تكن تشبه القرآن في موضوعه ومضمونه.

وقد قال محققون آخرون بهذا النوع من التفسير للتحدي الوارد في سورة هود^٢؛ ولكنهم لم يأتوا بدليل محكم في ادعائهم. يُضاف إلى ذلك أن الدكتور شحور قد اعتبر التحدي في هذه الآية يقتصر على الجانب الأدبي من القرآن، مؤكداً على أن يكون المحتوى غير قرآني؛ في حين أن الآية التي تناطح المشركيين، تقول: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأُتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مُثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ لأن القرآن الكريم إذا كان من صنع إنسان، وجب أن يكون بمقدور غيره من الناس أن يأتوا بمثله. ومن هنا يتضح أن التحدي لم يقتصر في الإيتان بعشر سور على مجرد الجانب الأدبي والبلاغي فقط، وبتعبير شحور: الصياغة الأدبية، وإنما هذا التحدي قطعاً يشمل المحتوى والمضمون أيضاً. وبيدو من الدكتور شحور أنه قد اعتبر كلمة «مفتيارات»، التي نقلها الله في معرض بيان كلام المشركيين، مستقلة، ولم يعتبرها ناظرة إلى رأي المشركيين والأرضية التاريخية من البحث، وتصور أن القرآن

١. هود (١١): ١٣.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٨، ١٩٩٠ م.

٣. الفاضل اللنكراني، محمد، مدخل التفسير، ص ٣٨، ١٣٩٦ هـ.

قد نظر إلى «افتراضية» مضمونهم، ونتيجة لذلك فقد اعتبر التحدّي في هذه الآية مستقلاً عن الفضاء التاريخي، وإلا أنتج مثل هذا الفهم من الآية التي ورد التحدّي فيها بشأن موضوع غير قرآني.

وقد ردّ العلامة الطباطبائي هذه النظرية القائلة بأن الآية بصدق التحدّي بنوع من الإعجاز، وقال إن الوجه في التحدّي بالإثبات عشر سور هو تنوع وكثرة الأغراض؛ لأن التحدّي بسورة واحدة إنما هو تحدّي بفرض واحد؛ إلا أن التحدّي عشر سور تحدّي بكثرة أغراض وفنون البيان، وهذا لا يدع مجالاً لاحتمال الاتفاق والصدفة في القرآن.^١

قال الدكتور شحور في بيان استحالة الإثبات بصيغة مثل القرآن: لقد طلب في حالة الافتراض عشر سور؛ فإذا فرضنا أن السورة مؤلفة من ثلاث آيات فقط حيث أن أصغر سورة في القرآن مؤلفة من ثلاث آيات فقط، وحيث أن الآية قد تحتوي وحدة المعنى، فهذا يعني أن المطلوب هو ثلاثة موسيعاً مفترى، وأن تصاغ صياغة قرآنية على شكل آيات تحتوي الشروط المذكورة أعلاه. فمثلاً أحد المواضيع يمكن أن يكون في تاريخ مدينة دمشق، يُصاغ بشكل مطلق لمدينة دمشق، بحيث إذا قرأه إنسان يراه مطابقاً لمستوى معلوماته التاريخية عن دمشق، وإذا قرأه إنسان بعد خمسين عاماً يراه مطابقاً لمستوى معلوماته الجديدة عن مدينة دمشق، وإذا قرأه إنسان بعد مئة عام يراه مطابقاً. بمعنى أن المقولات، التي هي الغيب، يجب أن تكون على الدوام متقدمة على المحسوسات.^٢

على الرغم من أن مدّعى الدكتور شحور بشأن التحدّي عشر سور هو خصوص

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٣٠، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦ م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٩، ١٩٩٠ م.

البنية اللغوية، ولكن في توضيح وبيان المثال لا بدّ من لخاط شرط تناسب المفهوم مع المخاطب أو التشابه أيضًا. إن هذا الوجه في رؤية الدكتور شحور يصاهي الإعجاز المضمن في رؤية العلماء التقليديين. وعليه فإنه يرى بنحو ما أن التحدّي في هذه الآية يفوق الجانب الأدبي فقط؛ وعلى هذا الأساس يكون هناك تناقض في وجه التحدّي الذي يذكره. يُضاف إلى ذلك أن الدكتور شحور في هذا المثال قد وقع في خطأً معرفي في المفهوم والمصدق. فإن مفهوم الغيب ومصداقه ليس قابلاً للتطبيق على المثال الذي ذكر (مدينة دمشق). في حين أن المفهوم الغيبي يجب أن يكون مفهوماً مرتبطاً بعالم الغيب. فإلى أيّ مفهوم غيبي أو عقلي يمكن لمصدق مدينة دمشق أن يتمي؟!

كما استنتاج الدكتور شحور من التحدّي بما لا يقل عن الإثيان بعشر سور؛ أن العرب كان بمقدورهم أن يأتوا بتسعة سوراً فما دون! في حين أنه لا موضوعية للعدد عشرة في هذا البحث، وإنما هو للدلالة على الكثرة.^١ لم يتضح ما هو الوجه الذي استند إليه الدكتور شحور في استنتاج إمكان الإثيان بأقل من عشر سور إلى تسع سور، وأن هناك موضوعية للعدد عشرة في هذا البحث؟ نعم لو كان عدد ما نزل من القرآن حتى نزول سورة هود قد بلغ عشر سور، كان هناك متسع لمثل هذا الفهم، والقول بأن التحدّي يشير إلى عدد السور التي نزلت حتى زمن نزول سورة هود، وإن الآية تقول: عليكم أن تأتوا بمثل هذا العدد من السور التي نزلت حتى الآن، ولكن حيث كانت سورة هود هي السورة الثانية والخمسين من حيث ترتيب النزول، لا يكون هناك وجه لاستنتاج الدكتور شحور في هذا الشأن.

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٦٨، ١٤١٧ هـ.

وفي خصوص المخاطبين بهذه الآية، يرى الدكتور شحور أن هذا التحدي لا يقتصر على خصوص العرب، وإنما التحدي موجه إلى العرب وغيرهم؛ لأن المطلوب هو الافتراء، بأيّ لغة كان.^١ يجب أن نسأل الدكتور شحور: كيف يمكن القول بأن الآية تتحدى على أساس البنية اللغوية، والإعلان في الوقت نفسه بأن يأتوا بهذا المثل بأيّ لغة كانت. فإن يطلب في التحدي من العرب وغير العرب أن يأتوا بمثل القرآن بحث، وأن يُقال بأن يأتوا بهذا المثل بأيّ لغة يريدونها بحث آخر. ليس هناك ما يمنع من أن يطلب من الجميع أن يأتوا بمثل القرآن باللغة العربية، ولكن من الواضح أن المطالبة بالإثبات بمثل القرآن ولو بلغة أخرى غير العربية، لا يعود من التحدي بالبنية اللغوية.

ب) التحدي بسورة واحدة

يرى الدكتور شحور أن التحدي بالإتيان بسورة واحدة فقط، في قوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَنْوَا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَأَدْعُوا مِنْ أَسْتَطْعُمُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٢. يمثل تحديًا بجميع وجوه الإعجاز؛ بمعنى أن يكون الموضوع قرآنًا والصياغة قرآنية، وموضوع القرآن هو القوانين المطلقة للطبيعة والتاريخ؛ فالمطلوب بهذا التحدي صياغة قوانين جدل الطبيعة وجدل التاريخ صياغة جدلية بحيث تفهم هذه الصياغة حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي تقرأ فيه. غاية ما هنالك أنه قد تم التحدي بالإتيان بسورة واحدة فقط؛ لأن القرآن إذا كان من تأليف البشر، فإنه يمكن للأخرين أن يأتوا بها يزيد عليه؛ فعندما يتم الاقتصار في التحدي على الإتيان بسورة

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٨، ١٩٩٠ م. م.
٢. يونس (١٠): ٣٨.

واحدة فقط، كان ذلك أبلغ في الدلالة على أنه قد نزل من عند الله.^١

يرى الدكتور شحور أن التحدي في قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٢. بسبب عبارة «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» تمثل نوعاً آخر من التحدي.

ينسب الدكتور شحور الاختلاف بين الآيتين إلى الاختلاف بين الإنزال والتنزيل. فإن الإنزال هو تحول الصيغة الإلهية للنص المخزن في اللوح المحفوظ أو الإمام المبين، التي هي بالأصل ليست عربية ولا تركية ولا صينية، من صيغة غير قابلة للإدراك الإنساني إلى صيغة ملفوظة منطقية مسموعة قابلة للإدراك الإنساني، وهذا هو «الذكر»^٣. في حين أن التنزيل، هو النقلة الموضوعية التي حملت الذكر الملفوظ المنطوق، في مرحلة لاحقة، من الله إلى النبي عن طريق جبرئيل.^٤ وقد أوضح في موضع آخر، أن أم الكتاب الذي نزل منه القرآن غير ملفوظ، بل له شكل و قالب خاص لا نعلمه، إلا أن إنزاله قد تم بلغة عربية لكي يفهمه الإنسان. إن القرآن الذي بأيدينا، وقد أخذ من أم الكتاب، قد تغير من حالته الأولى في أم الكتاب إلى اللغة العربية. بمعنى أنه قد تعرّب، ثم نزل باللغة العربية.^٥ يسعى الدكتور شحور أن يُظهر من خلال هذه التوضيحات اختلافاً بين التحدي بـ«من مثله» في سورة البقرة،

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٩٠ - ١٩١، ١٩٩٠ م.

٢. البقرة (٢): ٢٣.

٣. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ١٢٥، ٢٠٠٠ م.

٤. م. ن، ص ١٢٩.

٥. م. ن، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

والتحدي بـ«مثله» في سورة يونس، ولكنه في نهاية المطاف لا يثبت اختلافاً مفهومياً بينهما.

ج) التحدي بكل القرآن «التحدي الأكبر»

إن المرحلة الأخيرة من التحدي والتي تمثل التحدي الأكبر؛ هي دعوة الإنسان والجن إلى الإitan بممثل القرآن.^١

يقوم رأي الدكتور شحور في التحدي وعدد موارده على مبني الفصل بين الكتاب والقرآن، وقد سبق أن أشرنا إلى نقاط ونقاط ضعف وعدم صوابية هذا الفصل. كما ترد على هذا الرأي إشكالات متعددة أخرى:

١. إن للسورة والأية مفاهيم واضحة. فعندما يتحدى القرآن المخاطب في الإitan بسورة من القرآن، هل يحدد أن تكون تلك السورة من قسم القرآن الذي بنى الدكتور شحور رأسه الفكرية عليه؟ وهل حدد سورة بعينها؟ من الواضح أن الجواب عن ذلك هو النفي. وعليه فإنه طبقاً لهذا المبني القائل بأن سور القرآن تشتمل على مختلف الموضوعات وأن الله لم يحدد سورة بعينها، يتبع على الدكتور شحور أن يحيب عن هذا السؤال، وهو أنه لماذا يرى التحدي في خصوصيات موضوعات النبوة دون التشريع؟ وهل يستطيع الدكتور شحور نفسه أن يفصل سور التشريع عن النبوة؟ وعلى فرض إمكان ذلك، فما هو الدليل الذي يمكن له أن يستند إليه في إثبات أن التحدي إنما هو على أساس السور المذكورة؟ حيث لا يوجد ذكر لأي قيد في آيات التحدي.

وقد توصل العلامة الطباطبائي في بيان نتيجة هذه المسألة إلى القول بأن جميع التحديات الواقعية في القرآن الكريم نحو استدلال على كون القرآن معجزة خارقة من

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٩١، ١٩٩٠ م.

عند الله، والآيات المشتملة على التحدّي مختلفة في العموم والخصوص، وبعضها قد تحدّى في مورد سورة واحدة، كما في آية سورة البقرة، وبعضها تحدّى بعشر سور، وبعضها بعموم القرآن، وبعضها بخصوص بلاغته، وبعضها بجميع جهاته. ومن أعمّها تحدّياً الآية الثامنة والشانون من سورة الإسراء، وهي مكية وفيها من عموم التحدّي ما لا يرتاب فيه ذو مسكة.^١

٢. لقد بذل الدكتور شحور جهوداً مضنية لإثبات عدم تمكن شخص من الإتيان بمثل القرآن، وسعى إلى إثبات هذا العجز بالدليل؛ في حين أن إثبات هذا النوع من العجز لا يحتاج إلى دليل، وإن التاريخ خير شاهد على ذلك. ولو اتجهت جهوده، في الحد الأدنى، إلى بيان الاستقامة في جهات إعجاز القرآن، لكن الأمر يستحق التقدير، ولكن حتى هذا الأمر لن يصل إلى نتيجة، وإنه في نهاية المطاف لن يستطيع أن يسلط بأدله ضوءاً على وجوه الإعجاز.

٣. إن إصرار الدكتور شحور على مخاطبة غير العرب وجميع الناس في التحدّي بالقرآن، إنما يبشق من رغبته في إثبات الخلود. ويقول شحور في هذا الشأن: «التحدّي في كل أنواعه لم يكن للعرب وحدهم، وإنما كان للناس جميعاً، كلّ في لسانه، وليس من الضروري على غير العربي أن يتعلم العربية لكي يشمله الإعجاز»^٢. في حين سبق للدكتور شحور أن قال قبل ذلك إن الوجه الثالث من الإعجاز هو كمال الصيغة والبنية الأدبية - المضمونية. فإذا لم يكن من الضروري للعربي أن يتعلم

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٥٤، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦ م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٩١، ١٩٩٠ م.

اللغة العربية، كيف سيقف على كمال البنية الأدبية؟ إن أول شيء يخطر على الذهن عن نص مثل القرآن هو الألفاظ وصورتها في البنية العربية.

٤. فوق ذلك فإنه يرى أن آيات التحدي لا دلالة فيها على وجوب أن يكون نصّ المعارضين عربياً، وحتى إذا كان ما يؤتى به لمعارضة القرآن بغير اللغة العربية، فيما لو كان مشتملاً على وجوه الإعجاز، كان مقبولاً، ولكن هل يمكن أن يكون وجهاً من وجوه الإعجاز إعجازاً أدبياً، وعلى حد تعبيره: بنية وصيغة أدبية، ومع ذلك يمكن أن يأتي التحدي بأيّ لغة أخرى؟

٥. وفي الختام يجب القول إن تنكر الدكتور شحور وبعده عن السنة والأحاديث، هون الذي أوقعه في مثل هذا التناقض.

التحذير من التأويل في آيات الأحكام

يرى الدكتور شحور أن التحدي يرتبط بالكتاب، وأن الإعجاز ناظر إلى القرآن. وقد أشار في توضيح متعلق التحدي إلى آيات من المصحف. وقد أشار في البداية إلى قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ يَأْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ». للذهب إلى الاعتقاد بأن الآية تحذر من إضافة شيء إلى الوحي على غرار ما كان يفعله أحبار اليهود. كما أنه بالاستناد إلى هذه الآية، يؤكد مرأة أخرى على هذا الأمر وهو أنه حيث أن الكتاب الذي نزل على النبي موسى عليه السلام والنبي عيسى عليه السلام لم يكن مشتملاً على غير التشريع والرسالة؛ فإن التحدي كان يقتصر على آيات الرسالة فقط.^٢

١. البقرة (٢): ٧٩.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٠، ١٩٩٠ م.

هذا في حين أن كتاب النبي موسى عليه السلام وكتاب النبي عيسى عليه السلام من جهة لم يكونا يشتملان على الأحكام فقط، ومن ناحية أخرى ليس هناك من إلزام إذا كان كتابيهما مشتملاً على الأحكام فقط، وأن يكون لفظ الكتاب في مورد المسلمين دالاً على الشريعة لا غير. كما أن المراد من الكتاب في المصحف ليس هو ذات معنى الدين اليهودي والمسيحي بالضرورة، حتى يمكن تقديم مثل هذا التقسيم للمصحف على أساسه.

لقد افترض الدكتور شحور أمررين بوصفهما من الفرضيات الأولية الضرورية، في حين أن هناك وبالتالي فرضيات يجب إثباتها^١؛ إن الفرضية البديهية الأولى هي أن مفردة «الكتاب» لفظ لا يتحدد مفهومه إلا من خلال المحتوى، وإنه يقوم عليه، والفرضية البديهية الثانية هي أن كتاب اليهود وكتاب المسيحية لا يشتملان على غير الأحكام. في حين أن كلا هاتين الفرضيتين المزعومتين ليس لها حظ من الصحة. ثم استند الدكتور شحور بعد ذلك إلى آيتين ليؤكدا على دائرة ومساحة التحدّي وتفكيكها وفصلها عن آيات الإعجاز:

المساحة الأولى: تأويل القرآن

يدّهب الدكتور شحور بالاستناد إلى قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَأْلَمُهُمُ اللَّهُ وَيَأْلَمُهُمُ اللَّاعِنُونَ»^٢، إلى

١. إن الفرق بين الفرضية الأولية والفرضية، أن الفرضية الأولية تعدّ من القضايا الأولية، بينما الفرضيات تحتاج إلى إثبات. (روحي دهكري، إحسان وتجري، محمد علي، «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر» (مصطلحات مبانی التفسیر)، المنشور في مجلة: فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشگاه قرآنی، العدد ٤، ص ٩٨، السنة العشرون، سنة ١٣٩٤ م).

٢. البقرة (٢): ١٥٩.

الاعتقاد بأن الذي يحدّر اللهُ المسلمين من كتمانه هو تأويل القرآن، أي القرآن بالمعنى المصطلح عنده، الذي هو مفید لا للMuslimين فقط، بل ولعامة الناس، وهو يؤدی إلى الكثير من النظريات الفلسفية والحقائق العلمية^١؛ وأما لماذا وكيف حصر «البيّنات» في معنى القرآن المصطلح من قبله؟ هذا ما لم يتضح أمره لنا. كما أنه أعطى مفهوم التأويل الذي استنبطه من الآية بعدها زميّناً، واعتبره مختصاً بعصر ما بعد الرسالة وحياة النبي الأكرم ﷺ. وهو العصر الذي انتهى فيه نزول القرآن، ويرى أن التأويل المذكور يغدو بعد عصر الرسالة بعيد المنال. إن الدكتور شحور لا يشير إلى سبب هذا التحديد الزمني، ولكن يحتمل أن يكون مستنده في ذلك عبارة «منْ بَعْدَ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ». والأعجب من ذلك أنه يستتّجع من عبارة «مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى ... فِي الْكِتَابِ» أن هناك في الكتاب آيات أخرى غير آيات البيّنات أيضًا، وهي آيات الرسالة.^٢

إن هذه المسألة الأخيرة تتعارض حتى مع مبنّيه أيضًا؛ وبالتالي: هل الكتاب مشتمل على آيات الرسالة أم آيات القرآن جزء من الكتاب؟ بغض النظر عن هذا التناقض الواضح، فإن سائر استنتاجاته الأخرى وتفسيره اللغوي لهذه الآية، تابع لإثبات مبناه القائل بالفصل بين الكتاب والقرآن، وإلا فعل أي أساس اعتبر الآية مورد البحث مرتبطة بالتأويل فقط؟ وبطبيعة الحال فإن الدكتور شحور وإن لم يُشر إلى هذا التفسير، فقد كان مسبوقاً بين المتقدّمين. إن بعض المتقدّمين، الذين وإن كانوا يقولون بعدم الترافق، قالوا بأن المراد من «البيّنات» هي الحجج الدالة على النبوة،

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٠، ١٩٩٠ م.

٢. م. ن، ص ١٨١.

وأن المراد من «الهدى» ما جاء به الأنبياء إلى الناس بوصفه من الشريعة^١، ييد أن مبناهم لا يتماهى أبداً مع مبني الدكتور شحور، الذي يرى كل واحد من الكتاب والقرآن ناظراً إلى قسم من المصحف، حتى يقولوا بأن البيانات في هذه الآية ناظرة إلى القرآن. هذا في حين أن هناك من المفسرين من اعتبر «البيانات» مفردة ناظرة إلى أحكام اليهود، وأن «الهدى» يختص بأمر نبوة النبي الأكرم ﷺ^٢. وبالإضافة إلى ذلك هناك بين الأقوال من ذهب إلى القول بأن البيانات والهدي بمعنى واحد، وأن عطف أحدهما على الآخر لمجرد التأكيد.^٣

ما المانع، عندما تتحدد الآية عن الكتمان، من أن يكون المراد هو الآيات وليس تأويلها؟ وكذلك لماذا تخصص عبارة «من بعد»، التي هي قيد للزمان، بمرحلة انتهاء فيها نزول القرآن؟ إن هذا القيد يمكن أن يشمل زماناً قد بدأ بعد نزول الآية مباشرة. فيحيط بذلك الدكتور شحور يستهدف في تفسير هذه الآية بعض المصادر. فيحيط لا توجد بينه وبين الصوفيين كيماء من الموعدة؛ فقد جعلهم مصداقاً للنقطة والشجب الوارد في هذه الآية^٤؛ لأنهم يكتمون ما يتجلى لهم ويعتبرونه من أسرارهم،

١. الطوسي، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: أحمد حبیب العاملی، ج ٢، ص ٤٧.

٢. الجصاص، أحمـد بن عـلـيـ، أـحكـامـ الـقـرـآنـ، تـحـقـيقـ: مـحـمـدـ صـادـقـ قـمـحاـوـيـ، ج ١، ص ١٢٣ - ١٢٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ؛ الشعـلـیـ، أـحمدـ بنـ عـلـيـ، التـعـرـیـفـاتـ، ج ٢، ص ٢٩، ناصر خسرو، طهران، ١٤٢٢ هـ.

٣. الماوردي، علي بن محمد، *النکت والعيون*، تحقيق سید بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ج ١١، ص ٢١٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤. شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ٨٥، ١٣٧، ٣٥٥، ٥٢٥، ٥٧٢، ٥٨٦ - ٥٨٩ م. ١٩٩٠.

٥. م. ن، ص ١٨١.

بخلاف علماء الطبيعة وال فلاسفة الذين ينقلون إلى الناس ما يحصلون عليه من الاكتشافات والعلوم.

المساحة الثانية: آيات الأحكام والمواعظ والوصايا

لقد ذهب الدكتور شحور إلى اعتبار التحذير الوارد في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا تَارًا...»^١، خلافاً للتحذير السابق، مرتبطة بقسم الرسالة؛ إذ يرى أن «الكتاب» إنما يشتمل على آيات قسم رسالة النبي الأكرم ﷺ، وعلى أساس هذا المبني فإن المخاطب بهذه الآية هم الفقهاء الذين ثروا عن كثieran ما يستبطونه، وإن أول فقيه هو النبي الأكرم ﷺ، والذي يطلق على استنباطاته الفقهية مصطلح «السنة النبوية». يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بعدم وجوب التقيد بمذهب فقهى خاص، وإنما المطلوب فقط هو التمسك بنص الأحكام. وهو يرى أن الفقه شرح للمذهب وليس للنص؛ إذ يرى أن هناك فقهاء قد عملوا على توجيه أسلوبهم ومذهبهم دون شرح النص.^٢

وفي معرض نقد رؤية شحور، نجد النقاط الآتية تحظى بأهمية:

١. إن رأي الدكتور شحور في الفصل بين الكتاب والقرآن، والقول باختصاص الإعجاز بقسم القرآن، يذهب إلى حد اعتبار سنة النبي الأكرم ﷺ، أي: ما ذكره النبي من الصلاة والخمس والزكاة وغيرها من الأحكام، «أفهاماً فقهية»، وربما لم تكن هذه الأفهams مقرونة بدعائم من وحي السماء؛ في حين أن الله سبحانه وتعالى قد أكده على

١. البقرة (٢): ١٧٤.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٢، ١٩٩٠ م.

حجّية سنة النبي في الكثير من الآيات وبطرق مختلفة. إن الآيات التي تأمر بإطاعة النبي المطلقة^١، والآيات التي تصفه بأنه المبين والمفسر للقرآن الكريم، تثبت لكلامه مثل هذه الحجّية.^٢ إن عدم وجود قيد أو تقييد على هذه الإطاعة لأوامر وتعاليم النبي الأكرم ﷺ، يثبت أن الدكتور شحور قد تنكب الطريق وسار على غير هدى. لا سيّما وأن هذه الآية من القرآن تقع في صدارة التصريح بهذه الحقيقة؛ إذ يقول الله تعالى: «مَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَأَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^٣. هذا في حين يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن فهم النبي الأكرم ليس حجّة في عصرنا الراهن.

ثم إن شحور قد افترض أن الجانب التشريعي من السنة الرسولية (الرسالة المحمدية بوصفها الوحي التشريعي النازل في أم الكتاب والتشريعات) واجب الإطاعة، إلا أن الجانب الاجتهادي المرتبط بالسنة النبوية (القصص المحمّدية واجتهاداته في الأمور الحكومية والقضاء والسلطة و...) تابعة للزمان وشرائطه، ولا يرى ضرورة إلى الأخذ بها. إن هذا التقسيم الافتراضي يحدّ من مفهوم السنة ويقلل من قيمة واعتبار هذا المفهوم؛ إذ لو كان الحديث الموافق للتزييل رسولياً كان مقبولاً وواجب الإطاعة، ولكن لو كان نبوياً فهو نص اجتهادي، وإذا كان النبوي مستقلاً عن التزييل أو معارضًا له كان جزءاً من وضع الفقهاء وسوف يكون مردوداً.^٤ وبعبارة أخرى: إن الدكتور شحور لا يعتقد أن سنة النبي، أي قوله وفعله وتقريره،

١. النساء (٤): ٥٩؛ المائدة (٥): ٩٢؛ الأنفال (٨): ٢٠، و... .

٢. النحل (١٦): ٤٤ .

٣. الحشر (٥٩): ٧ .

٤. شحور، محمد، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، ص ٢٠١٢، ١٢ م.

من الوحي^١. هذا في حين أن الشواهد القرآنية تثبت عدم الفصل بين مقام الرسالة ومقام نبوة النبي الأكرم ﷺ في حقل الأمور الملقاة على عاتقه^٢.

٢. ومن ناحية أخرى يجب إظهار فهم الفقهاء لآيات الأحكام على أساس القواعد والملاكات الأصولية ذات الصلة، ولا يجوز إخفاؤها. نسأل الدكتور شحور: ما هو ملاك صحة وصوابية هذا الفهم؟ إذا كان بمقدور كل شخص أن يمارس التأويل والفهم العصري؟ أن يحصل فهم جديد من آيات الأحكام، ألا يعد معجزة طبقاً لمعاييره؟ يبدو ومن خلال إطلاقة عابرة على كتابه «القرآن والكتاب»، أن الجواب عن هذا السؤال من وجهة نظره هو النفي؛ إذ يقول صراحة: «لا يجوز تأويل آيات الأحكام»^٣. عندما يكون التأويل، من وجهة نظره عبارة، عن الفهم النسبي لقضية مطلقة، ويعتبر هذا النوع من التأويل من وجوه إعجاز القرآن، فما هو المانع من منعه في آيات الأحكام؟ ألم يكن يُصرّ في بحث الإعجاز على الفصل بين القرآن والكتاب؟

لقد ذهب الدكتور شحور إلى حدّ الادعاء بأن الفقهاء قد قسموا ظهر نبوة النبي الأكرم محمد ﷺ، أو أن الفقهاء من حيث تحريم ما هو حرام في الأصل قد شاركوا الله في ألوهيته.^٤

١. بدبيبي، عبد الحليم، جنائية القراءة الحديثية على السنة النبوية، ص ١٢.

٢. عيسى عبد الله، الحارث فخري، الحداثة و موقفها من السنة، ص ١٤٧، دار السلام، القاهرة، ١٤٣٤ هـ؛ بلعمري، أكرم، «القراءة المعاصرة للسنة النبوية: محمد شحور أنموذجاً»، جامعة الوادي، معهد العلوم الإسلامية، مجلة الشهاب، العدد: ٢، ص ١٠٤ - ١٤٣٧، ١٠٥ هـ.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٠، ١٩٩٠ م.

٤. م. ن، ص ٨٨.

٤. وفي الختام ما هو الدليل الذي يترتب على القول بعدم جواز أي اجتهاد من أي شخص، حتى من النبي الأكرم ﷺ؟ من الواضح أن الدكتور شحور يعتبر السنة النبوية اجتهاً نبوياً، وتأويلاً تنويرياً. يرى الدكتور شحور أن «الإطاعة المتصلة» (الإطاعة المرتبطة بمرحلة حياة رسول الله ﷺ) واجبة؛ وعليه فما هي هذه الإطاعة التي تكون واجبة في حياة النبي الأكرم ولا تكون اجتهادية، إلا أن إطاعته سوف تكون بعد حياته اجتهادية، ويمكن أن لا تكون مستمسكاً للتكليف. وهنا يذهب الدكتور شحور إلى عدم ضرورة التمسك بالنصوص الشرعية التي أوحىت إلى رسول الله ﷺ بشأن اللذات والشهوات؛ لاعتقاده بأنه كلما وجدت في هذه النصوص قوانين لا تنسجم مع الواقع الراهن، وتعيق عملية التقدّم والتنمية، وتحول دون تحقيق الرخاء والرفاه، لا يكون هناك من سبيل سوى تجاهلها. يرى الدكتور شحور أن المصحف جاء لخدمة البشر لا أن يكون في خدمته كما عمل الفقهاء على

١. شحور، محمد، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص ١٨٧، دار الساقى، بيروت، م. ٢٠١٤.
٢. نوح، علي، إضاءات: الكتاب والقرآن (مؤلفه: محمد شحور قراءة علمية عصرية أم ماضوية)، الفكر العربي، العدد: ٧٨، ص ٢٠١، ١٩٩٤ م.
٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٥٥٢ - ٥٥٤ م. ١٩٩٠.
٤. تركي، عبد الرحمن، تفسير الحداثيين للقرآن الكريم (دراسة تحليلية نقدية في تفاسير الحداثيين المعاصرين)، دراسات (الجزائر)، العدد: ٣١، ص ٤٢ - ٤٣، ٢٠١٤ م.
٥. م. ن، ص ٥٥١ - ٥٥٠؛ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ١٥٥ - ١٥٦، الأهلي، دمشق، م. ٢٠٠٠.
٦. م. ن، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

ذلك ، ومن هنا فإنه يحصرـ المحرّمات في إطار آيات المصحف؛ ليواصل الناس حياتهم في رخاء أفضل .^٢

النتيجة

١. إن الدكتور شحور يتجاهل التراث الإسلامي ، وإنه يُعرب عن هذا التجاهل بوضوح . وعلى الرغم من أن الواقع تحت سيطرة وتأثير النظريات لا يُعدّ أمراً مستحسناً ، إلا أن تجاهل معطيات العلماء السابقين لا يمكن القبول به في أيّ علم أو معرفة ، لا سيّما في العلوم التي تتبلور في ظلّ النص وعبر تحليل وتبيين العلماء . إن تجاهل تراث الكلام والتفسير الإسلامي في مسائل الإعجاز دفعت بالدكتور شحور إلى تنكّب الطريق ، وأن يدخل بنظرية غير مسبوقة إلى حقل الإعجاز من الزاوية الكمية ، ويحصره بقسم من الآيات فقط .

٢. يرى الدكتور شحور في بيان الوجه الثاني من وجوه الإعجاز ، أن الإعجاز خصوصية النص في مواجهة المخاطب؛ بمعنى أن يُدخل عنصر التأويل في البين ، في حين أن التأويل بيد المخاطب ، دون النص . إن الخصوصية الذاتية لكل نص أنه يحصل له فهم جديد في كل عصر ، ولكن لا المخاطب في عصر التزول ، الذي كان هو المعنى بالتحدى في بداية الأمر ، ولا علماء القرآن ، الذين سعوا على الدوام إلى بيان وتصحيح وجوه الإعجاز ، ولا المستنيرين ، الذين صدّعوا بنظرية «ثبات النص وحركة المحتوى» ، قد فهموا هذا الشيء عن

١. شحور ، محمد ، أم الكتاب وتنصيحتها ، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية: تهافت الفقهاء

والمعصومين ، ص ١٥٤ ، دار الساقى ، بيروت ، ٢٠١٥ م.

٢. أبو زيد ، فلسفة التأويل ، ص ١٦٠ - ١٦٢ ، ١٩٩٥ م.

كيفية الإعجاز، وعليه فإن هذه النظرية تعاني من إشكالات أساسية.

٣. لقد وقع الدكتور شحور في تناقض ومتاهة في بيان تعدد مصاديق التحدّي وحجم الإثبات بالمثل. إن جهوده في هذا الشأن، بسبب من تركيزه المفرط على المفردات والألفاظ، لا تفضي إلى شيء. إنه يتجاوز أبسط الأدلة والمستندات، مثل شهادة التاريخ على فشل جميع محاولات معارضته القرآن الكريم، وتمسّك بإثبات هذا الإعجاز بوجوه من عنده. كما يتضح هذا التناقض في مقوله اللغة والمخاطب الذي خوطب بالتحدي. إن الدكتور شحور لم يحصر التحدّي بالعرب، وإنما وسّع في دائرة التحدّي لتشمل جميع الناس، في حين أن الاستناد إلى كمال البنية الأدبية الذي ذكره في بيان وجه الإعجاز لا ينسجم مع هذه الفرضية، ويجب أن يكون المخاطب بالتحدي مطلعًا على اللغة العربية؛ حيث تكون البنية الأدبية أحد الوجوه الأصلية في الإعجاز.

٤. كما يتجلّي تجاهل الدكتور شحور للسنة والتجاهله القائل بكفاية القرآن، في بحث الإعجاز أيضًا. إنه من خلال تقسيم المصحف على المستوى الكمي إلى القرآن والكتاب، قال بإمكانية الإثبات بمثل الكتاب، ومن هنا فقد حذر الله الناس والنبي ﷺ من الإثبات بمثله. إن المنع من التأويل في آيات الأحكام وإطلاق مصطلح الأفهام الفقهية على سنة النبي ﷺ، والتنزل بها حتى إلى مرتبة أدنى من نظرية التكامل لداروين، إنما ينشأ من تحليلاته الخاطئة لآيات التحذير والآيات المرتبطة بالسنة النبوية.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. ابن جني، عثمان، *الخصائص*، تحقيق: عبد الحميد المنداوي، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨ م.
٣. ابن عربي، محبي الدين محمد بن علي، *الفتوحات المكية*، ج ١، دار صادر، بيروت، ١٣٢٩ هـ.
٤. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد حسن شمس الدين، ج ٤، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ.
٥. ابن هشام، عبد الملك، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأنباري وعبد الحفيظ الشلبي، ج ١، دار المعرفة، بيروت.
٦. أبو زيد، نصر حامد، *النص الساطحة للحقيقة*، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٣ م.
٧. _____، *فلسفة التأويل*، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٥ م.
٨. أحمد الغزاوي، إيهان، *الحاديون العرب و موقفهم من القرآن (ظاهرة الوحي أنموذجاً)* - دراسة نقدية، دراسات: علوم الشرعية والقانون، المجلد ٤٣، العدد: ٢٠١٦، ١ م. ١٤١٠ هـ.
٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، ج ١، وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٤١٠ هـ.
١٠. بلعمري، أكرم، «القراءة المعاصرة للسنة النبوية: محمد شحور أنموذجاً»، جامعة الوادي، معهد العلوم الإسلامية، مجلة الشهاب، العدد: ٢، ١٤٣٧ هـ.
١١. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *الإعجاز البياني للقرآن*، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤ هـ.
١٢. تركي، عبد الرحمن، *تفسير الحداثيين للقرآن الكريم* (دراسة تحليلية نقدية في تفاسير الحداثيين المعاصرين)، دراسات (الجزائر)، العدد: ٣١، ٢٠١٤ م.
١٣. التل، عادل، *النزعات المادية في العالم الإسلامي*، دار البيئة، ١٤١٥ هـ.
١٤. التوبة، غازي، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقديم، مجلة البيان، الرياض، ١٤٣٤ هـ.
١٥. الجصاص، أحمد بن علي، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، ج ١، دار إحياء

- التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ. الشعبي، أحمد بن علي، التعريفات، ج ٢، ناصر خسرو، طهران، ١٤٢٢ هـ.
١٦. الحلي، يوسف بن المطهّر، كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد، مؤسسة النشر- الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.
١٧. دبديبي، عبد الحليم، جنائية القراءة الحداثية على السنة النبوية، رسالة دكتوراه - تخصص في التفسير والدراسات القرآنية - جامعة تلمسان، ٢٠١٨ م.
١٨. الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ.
١٩. رجبي، محمود وآخرين، روش شناسی تفسیر قرآن (منهج تفسیر القرآن)، پژوهشگاه حوزه دانشگاه و سمت، ١٣٨٧ هـ ش.
٢٠. رجبي، محمود وآخرين، روش شناسی تفسیر قرآن (منهج تفسیر القرآن)، پژوهشگاه حوزه دانشگاه و سمت، ١٣٨٧ هـ ش.
٢١. رجبي، مهدی وسائلی کرده، «بررسی نظریه هرمونتیکی محمد شحرور» (دراسة النظرية المهنوتية للدكتور محمد شحرور)، المشور في مجلة (دوفصلنامه علمی - پژوهشی - مطالعات اندیشه معاصر مسلمین)، العدد: ٤، ١٣٩٥ هـ ش.
٢٢. الرمانی، علي بن عيسی، النکت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة.
٢٣. روحی دهکردی، إحسان وتحری، محمد علی، «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر» (مصطلحات مبانی التفسیر)، المشور في مجلة: فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشی قرآنی، العدد: ٤، السنة العشرون، سنة، ١٣٩٤ م).
٢٤. الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ١٤١٠ هـ.
٢٥. الزمخشري، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

تحليل نقدي لرأي محمد شحور في خصوص إعجاز وتحدي القرآن ١٤٧

٢٦. سروش، عبد الكريم، تبض و بسط تئوريك شريعت (التبض والبسط النظري للشريعة)، نشر صراط، طهران، ١٣٧٠ هـ.
٢٧. سميرين، يوسف، بؤس التلقيق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحور، مركز دلائل، الرياض، ١٤٣٩ هـ.
٢٨. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٢٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، دار الفكر، بيروت.
٣٠. ———، معرك الأقران في إعجاز القرآن، ج ١، دار الفكر العربي.
٣١. شحور، محمد، الدين والسلطنة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٤ م.
٣٢. ———، السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٢ م.
٣٣. ———، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق، ١٩٩٠ م.
٣٤. ———، أم الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية: تهافت الفقهاء والمتصومين، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٥ م.
٣٥. ———، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي، دمشق، ٢٠٠٠ م.
٣٦. الصناعي، عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن العظيم، ج ١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١١ هـ.
٣٧. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ.
٣٨. الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج ١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢.
٣٩. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملی، ج ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد

- الموجود، على محمد معوض، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٤٤. العالمة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦ م.
٤٥. علي، جواد، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، دار الساقى، ١٤٢٢ هـ.
٤٦. عيسى عبد الله، الحارت فخري، الحدائق وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ١٤٣٤ هـ.
٤٧. الفاضل اللنكري، محمد، مدخل التفسير، مطبعة الحيدري، طهران، ١٣٩٦ هـ.
٤٨. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢٠، ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤ هـ.
٤٩. الكبيسي، عبادة بن أبيوب، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والإنحراف المسيء، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: ١١، ١٤٢٩ هـ.
٤٥. الماوردي، علي بن محمد، التك و العيون، تحقيق سيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ج ١١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦. مصباح الزيدي، قرآن شناسی (معرفة القرآن)، ج ١، مؤسسة پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ١٣٨٠ هـ.
٤٧. مهدوي راد، محمد علي، «إعجاز» ضمن العلوم القرآنية، تحقيق: مجید معارف، نشر سمت، طهران، ١٣٩٦ هـ.
٤٨. النسائي، أحمد بن علي، السنن، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.
٤٩. نوح، علي، إضاءات: الكتاب والقرآن (مؤلفه: محمد شحرور قراءة علمية عصرية أم ماضوية)، الفكر العربي، العدد: ٧٨، ١٩٩٤ م.

تقييم نقيي لرؤيه الدكتور محمد شحور في حقل التعددية الاجتماعية^١

سيدة سمية صدقي^٢

الخلاصة

سوف نسعى في هذه المقالة إلى مناقشة ونقد التعددية الاجتماعية من وجهة نظر الدكتور محمد شحور. إن التعددية الاجتماعية عبارة عن تقبل التعددية والتنوع في حقل المؤسسات المدنية والأحزاب والجمعيات والعقائد الناطرة إلىصالح الاجتماعية. لقد ذكر الدكتور شحور لإثبات التعددية الاجتماعية المنشودة له أدلة، ومن بين أهمّها الاستناد إلى آيات القرآن والسيرة النبوية. وقد سعينا في هذا التحقيق إلى بيان ومناقشة رأي وأدلة الدكتور شحور في هذا الشأن. وفي هذا السياق تمّ بيان مراده من المجتمع التعددي والمجتمع الأحادي، وخصائص كل واحد منها من خلال الرجوع إلى مؤلفاته. وبعد ذلك تم ذكر الأدلة التي ذكرها شحور على

١. تعرّيف: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. باحثة على مستوى الدكتوراه في حقل الكلام الإسلامي.

مدعياته، لنعمل بعد ذلك على نقد اتجاهه التعددي وإيراد بعض الإشكالات عليه. وفي الختام تم التعرّض إلى بيان الرأي المختار في مورد التعددية الاجتماعية.

المقدمة

إن التعددية ظاهرة لها معان واستعارات متعددة ومتغيرة باختلاف الحقول، بيد أن القاسم المشترك بينها يكمن في تقبل التكثّر والتعدد. يرى المحققون أن أول إطلاق المصطلح التعددية يعود إلى الحقل الكنسي؛ حيث تمّ إطلاقه على أشخاص من ذوي المناصب والمشاغل المتعددة. كما أن لوتسه هو أول من أدخل هذا المصطلح في حقل الفلسفة سنة ١٨٤١ م من خلال استعماله في كتاب «ما بعد الطبيعة»^١.

لقد تعرّض الدكتور محمد شحور في أعماله لبحث التعددية في مختلف الأبعاد السياسية والاجتماعية والسياسية. وقد سعى في مؤلفاته المتعددة إلى إثبات آرائه ونظرياته بمختلف الأدلة. نسعى في هذه المقالة إلى مناقشة رأي الدكتور شحور في بحث التعددية، ولا سيّما منها بحث التعددية الاجتماعية، وبيان الإشكالات الواردة فيها.

المفهوم

إن مفردة التعددية والبلورالية مشتقة من اللفظ اللاتيني (pluralism)، وهي تعني الرؤية أو الاتجاه إلى الكثرة والوفرة والتعدد والزيادة في الكمية؛ بيد أن متعلق التعدد والكثرة لا يتضح إلا من خلال الالتفات إلى المضاف إليه. من ذلك، على سبيل المثال، أن «التعددية الاجتماعية والسياسية» تعني الاتجاه نحو تعدد الأحزاب

١. قدردان قراملكي، محمد حسن، كند وکاو در سویه های بلورالیزم (تحقيق في أبعاد التعددية)، ٢١، نشر کانون اندیشه جوان، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ. (مصدر فارسي).

والجماعات والتجمّعات وتنوع الآراء والعقائد وتعدد السلطات في مختلف المجالات، أو «التعددية الأخلاقية» حيث تدل على نوع من النسبية القيمية ونفي الضوابط الأخلاقية الثابتة والعامّة.^١

وكما هو واضح فإن التعددية هي اللفظ المقابل في اللغة العربية لـ «البلورالية»، وهي المفردة التي سار الدكتور شحرور على استعمالها في بحث التعددية، وجعلها في قبال «الأحادية».

وكان هذا المصطلح يستعمل في الأزمنة السابقة، بمعنى الاعتقاد بأكثر من وجود وأصل واحد، والشك، والاعتقاد بتعدد الألهات، والاعتقاد بأرباب الأنواع، ووجود المسالك المختلفة والأحزاب المتنوعة في بلد ما.^٢

ربما أمكن إعادة الجذور التاريخية الخاصة بالتعددية إلى متتصف القرن العشرين للميلاد. لقد تم طرح هذا المفهوم للمرة الأولى في العالم المسيحي، عندما واجهت مختلف المذاهب والفرق المسيحية المهاجرين الذين لم يعتنقوا المسيحية، وقد شكل صمودهم تحدياً للمتكلمين المسيحيين. بعد أن كانوا القرون يرفعون شعار عدم وجود أي فرصة للنجاة خارج أسوار الكنيسة، وإذا بهم يجدون أنفسهم وجهاً لوجه أمام حشود غفيرة من الأشخاص الصالحين من أتباع الديانات الأخرى. وبذلك فقد عمد المتكلّم الكاثوليكي «كارل رانر» في الحرب العالمية الثانية، إلى بيان نظريته القائلة: «إن بعض المسيحيين مجهولون»؛ بمعنى أن الذين يتمتعون بحياة وأخلاق

١. آراسه خو، محمد، نقد ونگرش به فرهنگ اصطلاحات علمی / اجتماعی (نقد ورؤیة في ثقافة المصطلحات العلمية / الاجتماعية)، ص ٢٢٦، ط ٢، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٢. آريانبور کاشانی، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی / فارسی، ج ٤، ص ٤٠٩١، انتشارات أمیر کبیر، طهران. (مصدر فارسي).

سليمة هم مسيحيون وإن لم يعتنوا المسيحية بحسب الظاهر، ومن خلال طرح هذه النظرية مهد الأرضية لظهور التعُدّدية.^١

أنواع التعُدّدية

لقد تَمَّ طرح البلورالية والتعُدّدية في مختلف المجالات والحقول، ومن بين أهمها ما يلي:

التعُدّدية السياسية

في قبال النظريات الماركسية بشأن المبني الطبيعي للدولة، تذهب التعُدّدية السياسية إلى التأكيد على تعُدّد مراكز ومؤسسات السلطة الاجتماعية. إن الفرضية الأصلية لرؤيَّة التعُدّدية، التي تبحث في علاقة السلطة الحكومية مع الجماعات والتيرارات الاجتماعية، هي تكثُر وتتنوع مصادر السلطة. طبقاً لهذا النموذج تمثل السلطة السياسية مساراً لا يتوقف من التنافس واللواء بين مختلف القوى التي تمثل العلاقات والمصالح الاجتماعية المتنوعة، من قبيل: الجماعات الصناعية والتجارية، والنقابات العمالية، والمكونات القومية والدينية وما إلى ذلك.^٢ طبقاً لهذا النوع من التعُدّدية، يتم توزيع السلطة الجماعية بين الجماعات المتعددة والمتنوعة، وإن هذه الجماعات تعمل

١. رجبى نيا، داود، حفانيت یانجات (الحق أو النجاة)، ص ٨-١٠، ١٣٨١ هـ. (مصدر فارسي).

٢. بشيريه، حسين، جامعه شناسی سیاسي (علم الاجتماع السياسي)، ص ٦٥، نشر-ني، ط ١٧، ١٣٨٨ هـ. (مصدر فارسي).

بوصفها مكمّلة لبعضها، وأما الدولة فهي تكتفي بالحفاظ على التوازن الطبيعي بين هذه الجماعات، ولا تكون الحاكمة المطلقة بيد الدولة ولا أيّ فرد أو مؤسسة.^١

التعددية الاجتماعية

إن التعددية في هذا المجال عبارة عن الاعتراف بالتكثّر والتنوع في فروع المؤسسات المدنية والأحزاب والجمعيات والعقائد الناظرة إلى المصالح الاجتماعية، والتي تؤكّد على حضور ومشاركة المؤسسات والمنظّمات والنقابات والأحزاب المتعدّدة.^٢

التعددية الأخلاقية

إن هذا النوع من التعددية ينشأ من النسبية القيمية ونفي الضوابط العامة والثابتة، ولا تكتفي بالمصادقة على التعددية في الأمزجة الأخلاقية في الخصائص الجغرافية فحسب، وإنما تؤمن بأن القيم الأخلاقية قد تغيّر جلدها وشكلها بمرور الزمن، وتحظى بمتعدّدية طولية وتنوع تطوري. إن التعددية الأخلاقية تعتبر القيم الأخلاقية نسبية، ولا تأخذ العقائد الأخلاقية بجدية، وتسقط الأصول والمعتقدات الأخلاقية من الحتمية والجزم، وترمي بها في وهدة التشكيك والنسبية.^٣

التعددية المعرفية

إن هذا النوع من التعددية يستند إلى التشكيك الأbstemologic والمعرفي، ويعتبر أن

١. ریانی گلپایگانی، علی، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی (تحليل ونقد التعددية الدينية)، ص ٢٠، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٢. خطيبی کوشکی، محمد، بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی (دراسة مقارنة للمجتمع الإسلامي والمجتمع المدني)، ص ٩٥، زمزم هدایت، ط ١، قم، ١٣٨٤ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٣. م. ن. ١٤٤ - ١٤٥.

الحقائق هي غير الإدراك البشري، ويرى أن ما يدخل في منظومة الإدراك عبر الحس يصطفع بسلسلة من المفاهيم الذهنية. ومن هنا فإن الإنسان لا يصل إلى إدراك الواقع كما هو، وبسبب هذه النسبية المداعنة في حقل المعرفة لا يتحقق لأيّ شخص أو جماعة أن تفرض على الآخرين رؤية أو فكرة بوصفها حقيقة مطلقة.^١

التعُّدِيدِيَّةُ الدينيَّةُ

إن التعُّدِيدِيَّةُ الدينيَّةُ نظرية تصبُّ في أحقيَّةِ الأديانِ والمتدينين، وتسعى إلى إثبات أن الكثرة التي ظهرت في عالم التدين ظاهرة طبيعية تكشف عن أحقيَّةِ الأديانِ والمتدينين، وهي تقوم على مقتضى المنظومة الإدراكيَّة للإنسان والبنية الواقعية المتعددة الأبعاد. يذهب التعُّدِيدِيون إلى القول بأننا لا نمتلك حقيقة واحدة، وإنما بسبب تعدد أضلاع وطبقات الواقعية، فإننا أمام حقوق متعددة.^٢

وبطبيعة الحال هناك بالإضافة إلى مصطلح التعُّدِيدِيَّةُ الدينيَّةُ، مصطلح التعُّدِيدِيَّةُ في فهم الدين أيضًا؛ وهي التعُّدِيدِيَّةُ القائمة على القول بالتفسيرات المتباعدة للنصوص الدينية (تعدد القراءات الدينية).^٣

١. سباعي، جعفر، مدخل مسائل حديث در علم کلام (مدخل إلى المسائل الجدلية في علم الكلام)، ص ٣٢١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٢، قم، ١٣٨٣ هـ؛ حسن زاده، محمد، معرفت شناسی (علم المعرفة)، ص ٢٥ - ٢٧، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ط ١٤، ١٣٩٣ هـ. (مصدران فارسيان).

٢. صادقي، ص ٣٤٠ - ٣٤١، ١٣٨٦ هـ. (مصدر فارسي).

٣. رجبي نيا، داود، حقانیت یا نجاة (الحق أو النجاة)، ص ٢٨١، ٢٩ - ٢٨، ١٣٨١ هـ. (مصدر فارسي).

التعددية الثقافية

إن هذا النوع من التعددية، ضمن تأكيده على الاعتراف بكثرة وتنوع الثقافات والمذاهب والنِّيَحَلُ الفكرية الموجودة في المجتمع، يهتم باحترام حقوق المخالفين في حقل السلوكيات الاجتماعية وتحمّل أفكار بعضنا المتعددة. وفي الحقيقة فإنّ وعي الأمم المختلفة بسلوك بعضها في ضوء انتشار وسائل الإعلام والشورة المعلوماتية، وإدراك استحالة الوصول إلى نموذج واحد، سرّ عان ما أدى إلى التّنظير والاعتراف بهذا التنوّع وهذه التعددية من قبل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.^١

التعددية الاجتماعية في فكر الدكتور شحرور

من خلال البحث في مؤلفات وأعمال الدكتور شحرور، ندرك أنه من القائلين بالتعددية في مختلف الحقول وال المجالات. وقد بلغ اهتمامه بالتعددية حدّاً صار معه يرى أنَّ أيديولوجية التعدد هي وحدتها الأيديولوجيا الصحيحة في العالم.^٢ وإن تأكيده الأكيد في بحث التعددية ينصبّ على الحقل الاجتماعي. إن التعددية الاجتماعية في بيان الدكتور شحرور قد تمّ استعمالها في إطار كلمة المدينة في قبال القرية؛ لقد عمد الدكتور شحرور في بداية الأمر إلى تقديم تعريف عام للقرية؛ إذ يقول:

«القرية .. كل تجمّع إنساني .. والبقاء في مكان جغرافي محدّد، والاستقرار فيه دون تغيير». ثم أضاف بعد ذلك أنَّ هذا هو المعنى الأولي للقرية، ويجب أن يكون للقرية

١. بيات، عبد الرسول وآخرين، فرهنگ واژه ها (معجم الفردات)، ص ١٤٣ - ١٤٤، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ط ٣، قم، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٣٣، دار الساقى، ط ١، ٢٠١٨ م.

معنى ثانوي هو الذي ي يريد القرآن، ويجب أن يفهم هذا المعنى بسبب خصوصيته الخاصة التي أدى إلى هلاكها. إذ ليس من المقبول أن يكون مجرّد تجمّع الناس وسكناتهم في موضع محدّد هو الذي سبّب في هلاكهم.^١

ثم قال في تعريف القرية:

«وجود تجمّع إنساني في حيّز جغرافي ما .. إذ يتلقى أفراده على اتباع سلوك واحد يجمع بينهم ... والإصرار على ذلك».^٢

وعرّفها في موضع آخر، قائلاً:

«القرية هي المجتمع الأحادي وتبدأ من أحادية المهنّة إلى أحادية السلطة وما بينهما من أحادية الملة وأحادية الثقافة وأحادية الرأي، وهي ما بشر- التنزيل الحكيم بهلاكه»^٣: «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ...».^٤

ثم عمد إلى بيان خصائص للقرية استناداً إلى آيات القرآن الكريم، ومن بين أهم تلك الخصائص هو الظلم. ويدّهب الدكتور شحور إلى القول بأن آيات من قبيل:

- «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ... حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا حَامِدِينَ».^٥

- «وَمَا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى فَالْأُولَئِكَ أَهْلُ هَذِهِ الْقُرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ».^٦ تبيّن أن الظلم هو الخصوصية المشتركة التي تسبّبت بقصم وهلاك

١. انظر م. ن، ص ٢٠١٨، ١٠٧ م.

٢. م. ن، ص ٢٠١٨، ١٠٨ م.

٣. م. ن، ص ٢٠١٨، ١٧٨ م.

٤. الإسراء (١٧): ٥٨.

٥. الأنبياء (٢١): ١١ - ١٥.

٦. العنكبوت (٢٩): ٣١.

القرية.^١ ويرى الدكتور شحور أن الظلم يعني التفكير والتصرّف غير العقلائي، وقال في هذا الشأن:

«الظلم كما ورد في الترتيل الحكيم [القرآن] هو التفكير والتصرّف غير العقلاني، أو بمعنى آخر: اتخاذ القرار الخطأ عن عمد رغم العلم بخطئه ...».^٢

إن الدكتور شحور بعد بيان هذا التعريف للظلم، يرى:

«أن القرية هي مكان تتحقق الظلم، بمعنى أن القرية كانت موضوعاً وظرفاً لسلوك واحد متفق عليه، ولم يكن يحق لأحد أن يتعرض عليه، وإن هيمنة العقل الجماعي هناك قد بلغت حدّاً لا يُرجى معه إمكان الإصلاح، ومن هنا يتحقق الظلم، ولكن حيث أن من بين شروط الظلم للنفس أو الظلم بحق الآخرين، امتلاك الإرادة الحرة، فإن التجمع إنما يُسمى قرية، إذا تحقق الظلم فيه بإرادة جماعية واعية، من قبيل المنهج المنحرف الذي تمارسه الطبقة الحاكمة بحق سائر أفراد الشعب».^٣

والخصوصية الأخرى التي يذكرها الدكتور شحور للقرية، ويراهما سبباً في هلاكها هي «الفسق»، وقد جاء في القرآن: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ تُهْلِكَ فَرِيَةً أَمْرَنَا مُتْرِفِيهَا فَسَقَسْقَوْا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقُولُ فَدَمَرَنَا هَا تَدْمِيرًا»^٤. حيث كانت كثرة المترفين في القرية، طبقاً لهذه الآية، وفسقهم فيها، هي السبب في هلاكهم. وقد فسرّ الدكتور شحور الفسق بمعنى الخروج من الطاعة. إن المترفين في هذه الآية، الذين يمثلون الطبقة

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وإزدهار المدن، ص ٢٠١٨، ١٠٩ م.

٢. م. ن، ص ٢٠١٨، ١٧٦ م.

٣. م. ن، ص ١٧٧ .

٤. الإسراء (١٧): ١٦.

الحاكمة في القرية، قد خر جوا عن طاعة الله بسبب أكلهم لأموال الناس، وانهاك حقوقهم، وسلب حرياتهم، وبذلك مارسوا الفسق والظلم؛ لأنهم ارتكبوا هذه الخطيئة عالين وعامدين، وهم بالإضافة إلى ذلك يقومون بنشر الفساد في القرية.^١

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن:

«النظام الأحادي (ويعني بذلك النظام الأحادي على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وما إلى ذلك) في كل مجتمع، لا يخلو قطعاً من وجود طبقة المترفين (وإن كان أفراد هذه الطبقة يختبئون خلف عناوين متفاوتة). إن هذه الطبقة ليس لها أيّ مرجعية أخلاقية؛ لأنها ترتكب الظلم والفسق، وتعتدي على القيم الإنسانية، وتمتهن حقوق الآخرين، ولا تقيم وزناً لأرواح وأموال وأعراض الآخرين».٢

ولذلك فإن القرية بهذه الأوصاف (الظلم والفسق) والتي وردت الإشارة إليها في القرآن أيضاً، سوف تكون عرضة للهلاك.

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن:

«المدينة والمجتمع المدني، يقع في قبال القرية التي لا تقبل التعددية، حيث يكون المجتمع تعددياً ويشتغل على مفهوم الكثرة، وكلما كان التعدد والتكرر فيه أكبر، كان المجتمع أكثر تقدّماً وتحضّراً؛ وفي ظلّ هذا المجتمع يتمكن الأشخاص، رغم التناقضات والاختلافات العرقية والدينية والسياسية وغير ذلك، من الإعراب عن أفكارهم وعقائدهم بحرية، ولن يخشى أحد من التعبير عن آرائه».٣

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وإزدهار المدن، ص ١٤٤.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ص ٢٣٠.

إن الدكتور شحور يذكر هذا المعنى بالنظر إلى استعماله في القرآن. ومن بين الآيات التي يستند إليها الدكتور شحور في تعريف المدينة، هي الآيات الآتية:

- «قَالَ فِرْعَوْنُ آمَّتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُومُونَ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ».

- «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ عَقْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَلَانِ هَذَا مِنْ شَيْعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَىٰ الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ».

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن:

«استعمال مفردة المدينة في هذه الآيات بالنسبة إلى المجتمعات المذكورة، إنما يأتي من توفر إمكانية المعارضة والجدال وحرية البيان فيها؛ فعلى الرغم من اصطدام النبي موسى عليه السلام في صفوف المعارضين لفرعون وحكمه، إلا أن فرعون سمح له بإقامة المناقضة وأذن لموسى بأن يعبر عن وجهة نظره. كما نشاهد وجود المعارضة وإبداء الرأي عليناً دون خوف أو وجل في الآية الثانية أيضًا».

كما استند الدكتور شحور في بيان الشاهد على هذا التعريف للمدينة، إلى الآيات التي تتحدث عن قوم لوط عليه السلام، ويقول في ذلك:

«حيث يتصرف قوم لوط في بعض الموارد بالنزعة الأحادية في البعد العقائدي،

١. الأعراف (٧): ١٢٣.

٢. القصص (٢٨): ١٥. وبالإضافة إلى هذه الموارد فقد ذكر الدكتور محمد شحور آيات أخرى يوصفها شواهد أيضًا. وللوقوف على المزيد من هذه الموارد، شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ٢٢٧ - ٢٢٨.

ويؤدي بهم ذلك في نهاية المطاف إلى الأحادية السياسية والاجتماعية، يستعمل لفظ القرية في وصفهم؛ ولكن حيث يتحدث عن وجود حرية التعبير والمعارضة والجدال فيما بينهم، نواجه استعمال لفظ المدينة في خصوصهم.^١ إن الدكتور شحور بعد بحثه في الآيات الواردة في هذا الشأن، يصل إلى هذه التحية وهي أن:

«لفظ المدينة في القرآن لا يُطلق على كل مجتمع، وإنما مراد الله من استعمال هذه المفردة هو مجتمع خاص، وهو المجتمع الذي يمكن للأفراد فيه التعبير عن أفكارهم وعقائدهم بحرية، رغم التناقض والتعارض الموجود فيه، دون خوف من أحد. إن مثل هذا المجتمع يعرف ضمناً بالتلذذية، ويحتوي على مفهوم التعدد والتكرار في المصطلح القرآني، بيد أن المجتمع المدني الراهن يستحمل على معنى أوسع من المدينة القرآنية؛ فقد برع هذا التعدد والتكرار في المجتمع المدني المعاصر في مختلف المجالات، وأصحى ذلك هو أساس المجتمع وعنصر ازدهاره وتطوره». ^٢

خصائص المجتمع التعددي من وجهة نظر الدكتور شحور
إن الدكتور شحور يرى أن المجتمع التعددي، أو على حد تعبيره: «المجتمع المدني» و«المدينة»، يشتمل على خصائص لا توجد في القرية والمجتمع الأحادي. وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الخصائص:

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٢٨.

٢. م. ن، ص ٢٢٩.

الحياة السلمية

يرى الدكتور شحرور أن المجتمع التعددي على الرغم من اشتغاله على المذاهب والأديان المتعددة، والأعراق المتنوعة، والآراء المختلفة، إلا أن القيم الإنسانية والقوانين متفق عليها بين جميع الأفراد، ويؤدي بهم ذلك إلى التعايش السلمي فيما بينهم رغم كل هذا التنوع والتعدد؛ لأن الذي يحكم هذه المجتمعات إنما هو القيم الإنسانية، وليس انتسابهم إلى عرق أو دين أو لغة أو ثقافة بعينها.^١

الازدهار والتطور

يدعى الدكتور شحرور أن المجتمعات التعددية، خلافاً للمجتمعات الأحادية التي تحارب كل رأي مخالف ولا تسمح بحدوث أيّ تغيير في صلبها، تتقبل النظريات والآراء المختلفة والمعارضة، ويمكن لكل شخص في هذه المجتمعات أن يدلي بدلوه وأفكاره ومعتقداته بكل حرية، وهذا الأمر يؤدي بدوره إلى ازدهارها وتطورها. وقد أسنـدـ الدكتور شحرور هذا الأمر إلى آيات القرآن، واستشهد لمـعـاهـ بما ورد في الآيات القرآنية من بحث هلاك القرى.^٢

يرى الدكتور شحرور أن العلم والحرية أمران متلازمان ولا يفترقان عن بعضهما أبداً، وقال في ذلك:

«الحرية والعلم توأمان لا ينفصلان، وكلما زاد تعلم الناس ووعيهم زادت

حاجتهم إلى الحرية، وكلما كانوا أحـرـارـاً زـادـتـ فرصـ نـمـوـ العلمـ عندـهـمـ».^٣

١. م. ن، ص ٢٣٠.

٢. م. ن، ص ١٥٣.

٣. م. ن، ص ٣٨٠.

ومن هنا فإنه يرى أن الحرية من مستلزمات التطور.

الاهتمام بالقيم الإنسانية

إن من بين الخصائص التي يذكرها الدكتور شحور للمجتمع التعدي، الاهتمام بالقيم الإنسانية، ومن بينها: الحرية والكرامة الإنسانية. وقد استشهد لذلك بقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^١ وقال إن الله حيث وهب الإنسان عقلاً، فقد جعله قادرًا على اتخاذ القرارات بنفسه، وأن يكون خليفة على الأرض، ومن هنا كان احترام كرامة الناس أمراً واجباً ولازماً. كما أنه يرى أن الحرية هبة الله إلى الإنسان، وهي متحققة في مختلف المجالات الاعتقادية والفكرية، وهذا يشمل حرية التعبير أيضاً، ولذلك لا يحق لأي إنسان أن يسلب الآخر حقه في هذه الحرية. ويرى الدكتور شحور أن قوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^٢ يدل على حرية المعتقد، وأن قوله تعالى: «فَذَرْهُ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ»^٣ يدل على حرية التعبير.^٤

لقد عرّف الدكتور شحور الحرية، بقوله:

«هي مشيئة إنسانية واعية دائمة الحركة بين جملة احتمالات النفي والإثبات في الأضداد، و اختيار احتمال من جملة الاحتمالات التي تدور وتتحرك فيها المشيئة يمثل الإرادة الوعية للإنسان على أن المشيئة والإرادة خاضعتان للقدر أي للقوانين الكونية والإنسانية».٥

١. الإسراء (١٧): ٧٠.

٢. البقرة (٢): ٢٥٦.

٣. الغاشية (٨٨): ٢١ - ٢٢.

٤. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٨٦.

٥. م. ن، ص ١٣٣. لا يخفي أن الدكتور شحور في كتابه (الكتاب والقرآن: رؤية جديدة)، ص

يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن المجتمع الأحادي ذا البُعد الواحد، يخالف الكرامة والحرية الإنسانية، ويرى أن النظام الأحادي هو حكم الطغيان؛ حيث يحكمه الطغيان من جميع الجهات: الطغيان على المستوى السياسي والاعتقادي والاقتصادي والديني وما إلى ذلك، وإن الطغيان من أي نوع كان يسلب من الإنسان الحرية والاختيار الذي هو من أسمى القيم في المجتمع.^١

وفي المقابل فإنه يرى أن المجتمع البُلورالي التعددي يوفر الأرضية لظهور هذه الخصائص لدى الإنسان، وقال بأن الله الذي خلق الإنسان حرّاً و كريماً، يملك المجتمع (القرية) التي تسلب الإنسان حريته وكرامته. يرى الدكتور شحرور أن المجتمع التعددي يتقبل الأصل الفائق بأن حرية وكرامة الأفراد تحظى بالأهمية، وينحّمها حتى للملحد وغير المسلم في ظل ضمان الحقوق والأمان للجميع؛ لأن المجتمع المدني يقوم على شعار واحد يهدف إلى تحقق النظام الديمقراطي القائم على تعدد الأحزاب وحرية التعبير. ويُدعى أن الحفاظ على حقوق وكرامة وحرية الناس (بما في ذلك غير المسلمين) هو من بين القيم التي وصلت إلى النبي الأكرم ﷺ من الأنبياء السابقين، وهو المهد الأسمى الذي يربط الدنيا بعالم الآخرة، ويعتبر الدنيا مزرعة الآخرة، وإن الطريق الوحيد إلى تحقيق هذه الغاية يكمن في بناء المؤسسات

٤٢٧)، قد عرّف الحرية بالإرادة، إلا أنه في هذا المصدر قد نفى التعريف بالإرادة، واعتبر أن التعريف أعلاه هو الصحيح، وقال بالفرق بين الإرادة والمشيئة. للمزيد من الاطلاع، شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ١٣٣ .

١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ١٦٥ وص ١٩٦، ٢٠١٨، م.

الديمقراطية.^١ (سوف نتعرض في البحث القادم إلى الديمقراطية وارتباطها بالتعديدية من وجهة نظر الدكتور شحور).

الاهتمام بالقيم الإنسانية

إن الدكتور شحور بالالتفات إلى الخصائص التي يذكرها للمجتمع التعديدي ويطبقها على المدينة القرانية، ويضعها في قبال القرية، يستند إلى الآيات التي تعد بإهلاك القرى، مثل قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^٢. ويعتبر المجتمعات الأحادية آيلة إلى ال�لاك والسقوط، ويبثت بذلك دوام المجتمعات التعديدية. يقول الدكتور شحور إن قانون هلاك القرى (المجتمعات الأحادية) يعمل كما يعمل قانون الجاذبية الأرضية؛ فإذا وقع طفل أو شيخ مسنّ من الدور العاشر من بناء، فكلّا هما سيُقتل تحت تأثير هذه الجاذبية. وكذلك قانون هلاك القرى الذي يعمل دون تفريق بين طفل وامرأة وشاب. وقال في هذا الشأن:

«إن أي نظام اجتماعي سياسي أحادي يحمل بذور فنائه في ذاته، وأيّ نظام اجتماعي سياسي تعديدي يحمل في طياته بذور استمراريه». ^٣

الديمقراطية وارتباطها بالتعديدية

تقدّم أن ذكرنا أن الدكتور شحور قد ربط بحث التعديدية بالديمقراطية، وقلنا إنه يقول إن الأسلوب العلمي الوحيد في المجتمعات المعاصرة (بالنظر إلى وجود الاختلاف والتعديدية في المجتمعات) يكمن في وجود الآراء المختلفة وحرية التعبير،

١. م. ن، ص ١٩٥.

٢. الإسراء (١٧): ٥٨.

٣. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ١٦٤، ٢٠١٨، م.

ولا يمكن ضمان وتطبيق ذلك إلا في ظل قيام النظام الديمقراطي.^١ قال الدكتور شحرور في تعريف الديمقراطية:

إن الديمقراطية ممارسة للحرية من قبل مجموعة من الناس، وفق مرجعية معرفية أخلاقية جمالية أو عرفية.^٢

يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن الإنسان في النظام الديمقراطي حرّ في جميع المجالات، وإن حريته غير مقيدة بأيّ شيء، سوى القوانين القطعية المتفق عليها. لأن أساس الحياة في الإسلام يقوم على الحرية والإباحة؛ ولذلك يمكن للإنسان أن يعبر عن وجهه نظره دون استئذان من أحد. ويرى أن حرية المعتقد وحرية التعبير وبيان الرأي من بين مصاديق الحرية في المجتمع. إنه إنما يرى الإنسان متمنعاً بحرية العقيدة من حيث أن لكل إنسان شخصية وكراهة؛ بمعنى أن جميع الأشخاص يحق لهم اختيار إيمانهم أو كفرهم، وقد استند في هذا الشأن إلى قوله تعالى: «وَقُلِ الْحُقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءْ فَلِيؤْمِنْ وَمَنْ شَاءْ فَلِيَكُفُرْ»^٣. واستناداً إلى تتمة الآية فقد استدل على أن الله في هذه الآية قد حصر عقوبة وتعذيب الكافرين بنفسه، ومن هنا فإن مؤاخذة الكافرين على كفرهم ليس من شأنوـنـ الإنسان. وعلى المسلمين أن يدركون أن غير المسلمين أحرار في اختيار ما يعتقدون؛ لأن الله هو الذي منح الإنسان الحرية في اختيار العقيدة التي يراها.^٤ كما أنه يرى أن حرية الرأي وحرية التعبير عن

١. شحرور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ١٩٩، دار الساقى، ط ٢، بيروت، ٢٠١٥ م.

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٣٥٥، ٢٠١٨ م. ٣. الكهف (١٨): ٢٩.

٤. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٣٦٠، ٢٠١٨ م.

الرأي هي الأخرى هبة من هبات الله للإنسان؛ فقد ترك الله كامل الحرية للإنسان في رأيه (عقيدته و موقفه)، وأن له الحرية في التعبير عن رأيه، ولا يمكن لأي شخص أن يسلب منه هذه الحرية.^١

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن المفهوم العصري لفرد الشورى^٢ الواردة في القرآن الكريم، هو نفس مفهوم الديمقراطية الذي مختلف معناه بين الماضي والحاضر؛ بحيث أنه في الأزمنة السابقة كان ينحصر بعض الموارد المحدودة من قبيل الرجوع إلى رؤساء القبائل للبت في أمور من قبيل اختيار الأمير أو الاستفتاء وما إلى ذلك، حتى وصل إلى مفهومه المعاصر المتمثل بالدولة المدنية والديمقراطية.^٣ قال الدكتور شحور في هذا الشأن:

«الشورى طريقة ممارسة الحريات من مجموعة من الناس ضمن مرجعية معرفية وأخلاقية وعرفية جمالية معينة تتبع البنى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، وتقوم على حرية الرأي والرأي الآخر والتعبير عنه، ومفهوم الإجماع بترجمة رأي أغلبية الناس في أمر من الأمور، وهو ما نسميه اليوم بالديمقراطية».^٤

وعليه فإن الدكتور شحور يعتبر أن قيام الدولة والمجتمع على الحرية والديمقراطية مستندًا إلى القرآن الكريم، وأنهما من لوازم المجتمعات الراهنة. يرى الدكتور شحور أن المجتمع المدني الديمقراطي مجتمع يتخطى التدين واللادينية،

١. م. ن، ص ٣٦١.

٢. آيات من قبيل: «وَتَأْوِرُوهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران (٣): ١٥٩)، و«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى (٤٢): ٣٨)، وما إلى ذلك من الآيات الأخرى.

٣. شحور، محمد، فقه المرأة: نحو حصول جديدة لفقه الإسلام، ص ٢٠١٥، ٢٠٢ م.

٤. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وا زدهار المدن، ص ٣٧٩، ٢٠١٨ م.

وقد ذكر لإثبات ذلك مسألة الاستبداد، ومن خلال تطبيقها على مختلف المجتمعات، يرى أن الاستبداد الحاكم في المجتمعات (الدينية أو العلمانية) هو السبب في المشاكل التي تعاني منها تلك المجتمعات، وليس الديمقراطية.^٢

أدلة الدكتور شحرور على إثبات التعددية الاجتماعية

اتضح أن الدكتور شحرور يرى أن المجتمع المدني أو التعددي بالخصائص التي يذكرها، هي الطريق الوحيد للمواجهة مع التضاد والاختلافات الواسعة في المجتمعات المعاصرة. وقد عمد من خلال رد المجتمعات الأحادية إلى إثبات التعددية، وأقام الأدلة على ضرورة هذه التعددية.

١. نسبة الـهـلـاكـ إـلـىـ القرـيـةـ (الـاجـتمـاعـ الـأـحـادـيـ)ـ فـيـ الـقـرـآنـ فـيـ قـبـالـ الـمـدـيـنـةـ (الـجـمـعـ التـعـدـديـ).

يعمل الدكتور شحرور في بداية الأمر على تقديم تعاريف لمفرد «المدينة» و«القرية» على أساس آيات القرآن الكريم (وقد سبق ذكرها)، ويُدعّي أن الـهـلـاكـ الذي تـسـبـ فيـ الـعـدـيدـ مـنـ الـآـيـاتـ إـلـىـ الـقـرـيـةـ، إنـهاـ يـعـودـ سـبـبـ إـلـىـ اـشـتـهـالـ الـقـرـيـةـ عـلـىـ سـلـوكـ وـاحـدـ، أـوـ بـعـبـارـةـ أـخـرـىـ:ـ أـحـادـيـهـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـجـمـعـ.

يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن النبي الأكرم ﷺ كان يروم تشكيل ذلك المجتمع الذي عـبـرـ عـنـهـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ بـلـفـظـ الـمـدـيـنـةـ؛ـ وـلـذـلـكـ فـإـنـهـ أـبـطـلـ جـمـيـعـ

١. قارن الدكتور شحرور بين النظام التركي (بوصفه نظاماً علمانياً) والنظام الحاكم في أفغانستان (بوصفه نظاماً إسلامياً)، وخرج من هذه المقارنة بتبيّنة مفادها أن الاستبداد هو الوجه المشترك بينهما. (للمزيد من الاطلاع، شحرور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٠٣ - ٢٠٥).

٢. شحرور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٠٤، ٢٠١٥ م.

المجتمعات الأحادية، وأقام أول حكومة مدنية؛ وذلك لأن كل مجتمع أحادي يقوم على أساس الاتفاق الجماعي على نمط معين من التفكير، حيث يجعل بوصفه هو المحور الأصلي للمجتمع، ويتم إلغاء ونبذ كل تفكير مغاير له، وقد توعّد الله في القرآن جميع أنواع هذه المجتمعات (القرى) بالهلاك، وقد كان التاريخ بدوره شاهداً على فناء وهلاك هذا النوع من المجتمعات.^١

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن كل مجتمع أحادي، وينظر لنفسه أسلوبًا ومنهجًا واحدًا، هو بالضرورة مجتمع ظالم ومستبد! لأن المجتمع الأحادي يتحول إلى قرية (في ضوء التعريف الذي يقدمه)، ويترسخ فيه الكبت والقمع والإرهاب، و يؤدي إلى فناء وانهيار المجتمع.^٢ وبطبيعة الحال فإن فناء وزوال هذه المجتمعات، خلافًا للمجتمعات الأحادية السابقة التي كان يتم هلاكها بيد الله مباشرة، يتم على يد الطبقة الحاكمة على هذا النوع من المجتمعات، والتي يعبر عنها الدكتور شحور بطبقة «المترفين».^٣ يعتقد الدكتور شحور أن هؤلاء المترفين يسعون إلى إقامة مجتمعات تقوم على أساس التفكير الأحادي، ويكرهون جميع الناس على اتباع هذا النظام الأحادي، ولا يحق لهم الخروج عليه أو مخالفته، وهذا مخالف للقرآن^٤، حيث يقول تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».^٥

٢. تنافي استقرار وأحادية المجتمعات مع التوحيد

١. م. ن، ص ٢٣٥.

٢. م. ن، ص ١٦٣.

٣. م. ن، ص ١٦٤.

٤. م. ن، ص ١٧٧.

٥. البقرة (٢): ٢٥٦.

لقد تمسّك الدكتور شحرور، في طيّات هذا الكلام، بمختلف الأدلة لكي يثبت التعددية المنشودة له؛ ومن بين توجهاته في إثبات التعددية أنه يعمل أولاً على بيان بطalan أسلوب المجتمع القائم على الأحادية في مختلف الأبعاد؛ ليثبت صحة المجتمع التعددي. فهو يعتقد بشرك الذين يقولون بالثبات في السنن الإلهية (الشرك الربوبي)؛ وذلك لأن الثبات والوحدة من مختصات الله سبحانه وتعالى، وإن التطوّر والتغيير إنما هو من شؤون غير الله.^١ وقد عمد في البداية إلى تقسيم الشرك إلى قسمين^٢: الشرك الخفي، والشرك الجلي. والشرك الجلي عبارة عن عبادة الأصنام والظواهر الطبيعية والاجتماعية، وكذلك عبادة الأفراد من أمثال أولياء الأمور والفقهاء ونظائرهم، والشرك الخفي عبارة عن الاعتقاد بثبات وبقاء الأشياء، من قبيل: الظواهر الاجتماعية، والقول بعدم فائتها وتغييرها، وهذا النوع من الشرك هو من الشرك الربوبي الذي يستعمل على إنكار قانون التطوّر والتغيير. ثم قال بعد ذلك إن الحاكم في الطبيعة هو قانون الملائكة والفناء، وإن جميع الأشياء والمجتمعات والمخلوقات والأفكار وكل ما هو كائن في الوجود سوف يفنى ذات يوم ويذوب؛ لأن الثبات والبقاء إنما هو لله وحده فقط.^٣

وإذا أردنا بيان استدلاله في إطار قياس منطقي، أمكن لنا بيانه على النحو الآتي:

الصغرى: إن القول بالمجتمع الأحادي، قول بثبات المجتمع.

الكبرى: إن القول بثبات أيّ كائن غير الله، ضرب من الشرك.

١. شحرور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٠١٥، ١٤٩ م.

٢. وقد استند في هذا المورد إلى بعض آيات القرآن. (للمزيد من الاطلاع، الدولة والمجتمع، ص ١٤٧ - ١٤٨).

٣. شحرور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٠١٥، ١٤٨ م.

النتيجة: إن المجتمع الأحادي، ضرب من الشرك^١ (وذلك لأنّه يجعل مخلوقاً من مخلوقات الله شريكاً له في الثبات والبقاء الذي هو من مختصات الله عزّ وجلّ).

لقد ذهب الدكتور شحور في بيان المقدمة الأولى، أي: إثبات التعدد في العالم، إلى الاعتقاد بأنه أمر تجربى وقابل للمشاهدة؛ فإن الذي نراه في الموجودات والكائنات المادية والحيوانية والإنسانية يقوم على الحركة والتعدد؛ حيث نشاهد في الموجودات تعددًا في الأمور المادية، من قبيل: المجرات، والشموس، والأقمار، والكواكب وما إلى ذلك؛ بحيث لا يمكن لنا أن نعثر على واحد فرد في الوجود أبداً. وفي الناس توجد هناك ألوان ولغات ومذاهب وأديان ومجتمعات متعددة، وحتى في المجتمع الواحد؛ حيث تعدد الآراء في المذهب والسياسة والاقتصاد وما إلى ذلك. كما استند الدكتور شحور إلى آيات القرآن الكريم في إثبات التعدد. وقال بأن القرآن قد اعترف صراحة بالتعدد والتکثر في جميع أبعاد الوجود: «وجاء في التنزيل الحكيم الاعتراف بالتنوعية بكل المقاييس؛ لأنها ظاهرة طبيعية مستمرة وقد جاء الاعتراف بها فيه ابتداء بتعديدة الملل، مروراً بتعديدة الشعوب والدول»^٢. إذ فالثبات والوحدة من صفات الله فقط، وأما غيره فهو متغير ومتعدد.

وفي بيان المقدمة الثانية، يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن أفراد المجتمع الذي يتصف بالسلوك الواحد، ويقوم على الأحادية (الأحادية في العمل والدين والثقافة والسياسة والرأي وما إلى ذلك) يعتقدون بثبات ذلك النظام ويقدسونه،

١. وهذا القياس هو من القياس الاقتراني من الشكل الأول.

٢. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وا زدهار المدن، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ٢٠١٨ م.

ويعملون في المقابل على مقاومة التحول والتعدد ويحاربونه، في حين أن الشبات والبقاء من مخضّات الله.^١

مناقشة ونقد أدلة الدكتور شحرور على التعددية الاجتماعية

كما نرى فإن الدكتور شحرور من خلال ما تقدم قد أطلق على المجتمع القائم على الأحادية (الأحادية في العقيدة، والأحادية في الثقافة، والأحادية في الدين، وما إلى ذلك) مصطلح القرية، وبشر بهلاكه. كما أطلق على المجتمع التعددي مصطلح المدينة وتوقع له البقاء والاستمرار والديمومة: «إن أي نظام اجتماعي سياسي أحادي يحمل بذور فنائه في ذاته، وأيّ نظام اجتماعي سياسي تعددي يحمل في طياته بذور استمراريته»^٢. وبذلك يسعى إلى إثبات التعددية الاجتماعية. ولكننا من خلال التأمل في أعماله وأثاره، بالإضافة إلى التكرار المفرط، نواجه تناقضات وبعض الادعاءات التي لا أساس لها من الصحة. وفيما يلي نشير إلى بعض الإشكالات البارزة في رؤيته:

١. يبدو أن التعددية الاجتماعية المطروحة من قبل الدكتور شحرور، تقوم على سوء فهم لبعض المفردات؛ وإن إحدى المفردات التي أخطأها الدكتور شحرور في استعمالها وتوظيفها، وسقط في نوع من الخلط فيها؛ سوء استخدامه لمفردة «واحد» و«الوحدة». فإنه في معرض الحديث عن المجتمع والمدينة وما إليهما، يستعمل ذات المعنى للوحدة الذي يستعمله في مورد الله! هذا في حين أن هذه المفردة في هذين الأمرين معنين مختلفين؛ فعندما يتم استعمال مفردة الوحدة الواحد في مورد الله، فإنها تعني أن الله واحد وأحد (التوحيد)؛ حيث نلاحظه واحداً من جميع الجهات؛

١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٣٠، ٢٠١٨ م.

٢. شحرور، محمد، م. ن، ص ١٦٤، ٢٠١٨ م.

نفي التعدد، ونفي التركيب، ونفي الصفات الزائدة على الذات، والتوحيد الأفعالي، والاستقلال في التأثير، هي من معاني هذه المفردة في مورد الله سبحانه وتعالى. وأما حيث تستعمل هذه المفردة في مورد غير الله، بما في ذلك الموارد المنظورة للدكتور شحور، فلا تكون بهذا المعنى، وإنما تعني في مثل هذه الحالة **البعد الواحد والمحصريّة**، والتي استعملها الدكتور شحور في مورد المجتمع. لأن المعانى أعلاه إنما هي من مختصات الله عزّ وجلّ، ولا تستعمل في غيره. وهكذا نرى أن هذه المفردة معانى متباوّنة في مختلف المصاديق، وهذا ما لم يلتفت إليه الدكتور شحور، ورأها بمعنى واحد في مواضع مختلفة، وتبعاً لسوء الفهم وسوء الاستعمال هذا، يكون هذا الجزء من كلامة، القائم على هذا المطلب، من قبيل: الحكم على المجتمع الأحادي بالشرك، باطلًا؛ إذ ليس كل نزوع نحو الأحادية شرك؛ وإنما يكون من الشرك إذا كان يعني الوحدة بالمعنى الأول الذي هو من مختصات الله سبحانه وتعالى، دون الوحدة بالمعنى الثاني الذي يمكن استعماله في أيّ موضوع.

٢. لقد أسقط الدكتور شحور المجتمع الأحادي على القرية، واعتبر الظلم والشرك من خصائص كلا المفهومين، واعتبر أن الملاك هو المصير المحتمل الذي يتضررّهما. ولكن من الواضح أن الشرك والظلم ليسا من الخصائص الالزمة للمجتمعات البليورالية والتعددية؛ إذ كما نرى في التاريخ فإن المجتمع الذي أقامه النبي الأكرم ﷺ، وإن كان يقوم على النظام الأحادي (النظام التوحيدى)، إلا أن تأكيده كان على رعاية حقوق الآخرين ونفي الظلم. لقد سمح النبي لغير المسلمين بالتواجد في المدينة الإسلامية، واعترف لهم بحق الحياة في المجتمع الإسلامي؛ فكان المجتمع الذي أرسى دعائمه مجتمعاً تعددياً، ولكنه في الوقت نفسه ينفي الشرك والظلم. وعليه لا يمكن الادعاء بشكل عام إن كل مجتمع أحادي، هو بالضرورة مشرك وظلم. وعليه

يمكن القول: إن تطبيق القرية على كل مجتمع أحادي من قبل الدكتور شحرور، لا يخلو من إشكال.

٣. هناك في استدلال الدكتور شحرور على اتهام كل مجتمع أحادي بالشرك، نوع من السفسطة؛ فهو يرى أن كل مجتمع يحتوي على سلوك واحد يؤدي إلى الاعتقاد بالثبات لغير الله، في حين يمكن لنا أن نتصور مجتمعًا قائلاً بالتوحيد، ويرى أن الثبات والبقاء مختصاً بالله، ويكون في الوقت نفسه متعددًا من حيث الثقافة والأداب والتقاليد والأفكار وما إلى ذلك، دون أن يتناقض ذلك مع التعايش السلمي بين أفراد المجتمع رغم اختلاف ألوانهم ولغاتهم وثقافتهم ومذاهبهم. إن من بين المجتمعات التي تؤدي هذا السلوك هو المجتمع الإيراني؛ فهو مجتمع توحيدي على الرغم من وجود تعدد المذاهب واللغات والثقافات وما إلى ذلك؛ في حين يذهب الدكتور شحرور إلى إدراج إيران في عداد المجتمعات الأحادية^١، وقال بأن الطبقة الحاكمة فيها (المترفون) تعمل على إكراه الناس على التبعية لها من أجل تحقيق أهدافها الظالمة، ولا تعطي الحق لأحد بالاعتراض على منهجها الفكري والاعتقادي الواحد الذي فرضته على المجتمع!^٢

٤. لقد ذهب الدكتور شحرور إلى اعتبار المجتمع الذي تحكمه الحكومة الدينية، ويتم فيه إكراه الناس على دين واحد، من بين المجتمعات الأحادية (القرية)، وقال إن مثل هذه الحكومة مشركة بالله؛ لأنها تريد أن تكون شريكة الله في الوحدانية، وتسعى إلى الحلول في محل الله، وتغيير وجهة الناس من الإيمان بالله إلى الإيمان بحكومة،

١. إن كلامه هذا ناشئ من الخلط في استعمال مفردة التوحيد والوحدة، وقد تقدم بيان ذلك في النقد رقم (١).

٢. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ١٥٤، ٢٠١٨، م.

وهذا هو عين الشرك والطغيان!! وإن النبي قد حارب هذا النوع من المجتمعات؛ في حين أن المجتمع الذي أقامه النبي كان مجتمعاً تحكمه حكومة دينية. ومن هنا لا بد من توجيه السؤال إلى الدكتور شحرور، والقول له: ما هو المالك الذي تفصل على أساسه بين المجتمع الديني الذي أسسه النبي الأكرم ﷺ وبين سائر المجتمعات الدينية الأخرى؟ في حين أن خصوصية هذه الحكومات واحدة، وهي الاعتقاد بالتوحيد. أجل، نحن لا ننكر الاختلاف في طريقة تطبيق القوانين الدينية من قبل النبي الأكرم ﷺ وسائر الحكام في الحكومات الدينية؛ بيد أن أصل إقامة الحكم على مبني الاعتقاد بالتوحيد في كلتا الحكومتين واحد. وإن الدكتور شحرور بدوره قد رأى في بعض كلماته أن هذا الاعتقاد الواحد هو الوجه في انتقال التعدد في المجتمع البليورالي التعددي. ويبقى هذا السؤال مطروحاً على الدكتور شحرور، وهو لماذا يعتبر الحكومية الدينية من نوع المجتمع الأحادي تستحق الهاكل، في حين أنه يُقرّ بأن المجتمع التعددي وإن كان مطلوباً، ولكن يجب أن يستعمل على الاعتقاد بالتوحيد ووحدانية الله.

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور شحرور نفسه قد اعتبر في بعض مؤلفاته وجود الدولة لتطبيق الحكومية الإلهية أمراً ضروريًا، واعتبر إطاعة المواطنين لقوانين هذه الدولة واجباً^٢، إلا أنه في الموضع الأخرى ألغى وجود الحكومة الدينية الضامنة لتطبيق الحكومية الإلهية والتوحيدية، واعتبرها مجتمعاً أحادياً. إن الذي يلوح من كلمات الدكتور شحرور في هذا المجال، أنه على الرغم من الحكومية الإلهية في المجتمع

١. م. ن، ص ١٧٩، ٢٠١٨ م.

٢. شحرور، محمد، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحكومة، ص ٢٨١، دار الساقى، ط ١، بيروت، م. ٢٠١٤.

بحاجة إلى تشكيل الحكومة، ولكنه يقول إن دور الدولة إنما يقتصر على مجرد تنظيم هذه الحاكمة الإلهية على أساس حاجات المجتمع، فلا يحق لها التدخل في الشؤون الدينية للأفراد، وإنما يمكنها العمل على خلق البيئة في إطار تسهيل القيام بالتكاليف والأحكام الدينية (من قبيل: بناء المساجد والكنائس وما إلى ذلك). كما أنه يُبطل تدخل الدولة في الأمور الخاصة بالقيم الإنسانية، ويحصر دائرة نفوذها في خصوص مساعدة الناس في التعامل على أساس القيم الإنسانية. وفي المورد الأخير يرى أن التعامل على أساس القيم الإنسانية أمر فطري جبل عليه الإنسان؛ وبعبارة أخرى: إن هذا الأمر احترام للقانون الطبيعي الذي أوجبه العقل، لا أن يتم تطبيقه بعنف السلطة.^١ ويجعل لنا أن نسأل الدكتور شحرور: في ظل القيود التي فرضها على الحكومة الدينية، ودورها الذي تنزل به إلى مستوى توفير الأرضية لأداء التكاليف الشرعية والعقلية؛ كيف يمكن القول بالضمانة التنفيذية للحاكمية الإلهية للمجتمع الذي يتصوره؟ أم يكن النبي الأكرم ﷺ بتأسيس الحكومة الإسلامية والمجتمع المدني قد تدخل في الشؤون الدينية للناس، ودعاهم إلى امتثال التكاليف الشرعية؟ وإن أصولاً من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تمثل شاهداً على هذا الأمر.

٥. يذكر الدكتور شحرور بعض الخصائص للمجتمع التعددي، وهي مقبولة إلى حدّ ما، بيد أن تعريفه لبعض تلك الخصائص غير مقبول، ومن ذلك تعريفه للحرية؛ فإن الحرية التي يتبناها الدكتور شحرور للإنسان، ويرى وجوب قيام المجتمع على أساسها، مرفوضة من وجهة نظر الإسلام. إن الإسلام يؤكّد على حرية الإنسان؛ بيد أن المفهوم الذي يقدمه الدكتور شحرور لهذه الحرية مختلف عن مفهومها المقبول في

الإسلام؛ فإن الحرية التي يریدها الإسلام من الإنسان هي الحرية الفكرية ، في حين أن الحرية التي ينشدها الدكتور شحور هي الحرية في جميع الأبعاد (الفكر والعقيدة والعمل وما إلى ذلك) ^٢، ويدعى أن هذا هو المجتمع الذي أراد رسول الله ﷺ بناءه. إلا أن الإسلام يدافع عن حرية التفكير، ويختلف حرية المعتقد. إن الإسلام يتقبل وجود الشفافات والأفكار المتعددة، إلا أنه لا يرى كل عقيدة ثمرة للتفكير والتعقل، ولا يرى لها حقاً في الحياة.

يقول الشهيد المطهرى في هذا الشأن:

«هناك فرق بين «حرية التفكير» و«حرية المعتقد». إن التفكير منطق. إن الإنسان يمتلك قوة باسم قوة التفكير؛ حيث يمكنه حساب المسائل، وأن يمتلك حرية الاختيار على أساس التفكير والمنطق والاستدلال. بيد أن العقيدة تعنى التبعية والارتباط ... فما أكثر المعتقدات التي لا تستند إلى أي مبني فكري، وإنما كل ما تستند إليه هو التقليد والتبعية والعادة، بل وربما كانت العقيدة عقبة تحول دون تحرر البشر. إن الذي نبحث عنه بوصفه من الحرية، التي يجب أن يحظى بها الإنسان، هي حرية التفكير. إلا أن العقائد التي لا تنطوي على ذرة من الجذور الفكرية ... هي عين القيود والأغلال، وأن الكفاح من أجل الخلاص منها والقضاء عليها هو كفاح في سبيل حرية الإنسان، وليس كفاحاً ضد حرية

١. إن جميع الآيات التي تتحدث عن التعقل والتدبیر، تدل على إثبات حرية التعبير.

٢. شحور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٨٦، ٢٠١٨م.

الإنسان ... إن الذي ننتصر له بحكم قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾^١، هو الحرية الفكرية، وليس حرية العقيدة^٢.

كما نشاهد في سيرة النبي الأكرم ﷺ هذا النوع من الحرية في المجتمع الإسلامي؛ إنه كان يحضر في العديد من المحافل العلمية التي تعقد من قبل أتباع سائر الأديان والمذاهب، ويتحاور معهم.^٣ ومن ناحية أخرى نرى غير المسلمين أيضًا وهم يعيشون بين المسلمين ومثلهم، ويشعرون بالأمان، فلو لم يكن المقصومون ﷺ يؤمنون بالحرية، لما توفرت مثل هذه الواحة لغير المسلمين. وعليه فإن مفهوم الحرية المنشود للإسلام والذي يجعل التعايش الإسلامي، على الرغم من تعدد الثقافات والمذاهب وما إلى ذلك، أمراً ممكناً، هو غير المفهوم الذي يراه الدكتور شحرور. فهو يرى كفاية قوله تعالى: ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾^٤، وقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾^٥، لإثبات حرية الإنسان.^٦ بيد أن استناده إلى هذه الآيات في الموضوع مورد البحث غير صحيح؛ ففي مورد الآية الأولى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾، يذهب الدكتور شحرور إلى الاستفادة منها في سياق إثبات حرية المعتقد، أو بعبارة أخرى: إنه يفهم منها التعددية الدينية، وهذا فهم خاطئ؛ وذلك لأن نفي الإكراه في هذه الآية، إنما هو من جهة أن الدين عبارة عن سلسلة من التعاليم والمعارف العلمية، وهي تستتبع

١. البقرة (٢): ٢٥٦.

٢. المطهري، مرتضى، جهاد (الجهاد)، ص ٥٥، نشر صدرا، ط ٧، ١٣٧٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

٣. للوقوف على هذه الموارد يمكن الرجوع إلى الكتب التاريخية.

٤. الغاشية (٨٨): ٢١ - ٢٢.

٥. البقرة (٢): ٢٥٦.

٦. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، ص ٢٠١٨، ٢٨٦ م.

معارف عملية، والجامع لكل تلك المعارف هو العقائد، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار؛ فإن الإكراه إنما يؤثر في الأفعال الظاهرة والأفعال والحركات البدنية المادية. وأما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى من سُنْخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن يتبع الجهل علماً على سبيل المثال.^١

قال العلامة الطباطبائي في مورد علة عدم الإكراه في الدين الذي أشارت له هذه الآية: إن الله تعالى بعد قوله: «لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ»، قال: «فَذَبَّيَنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»؛ ليكون تعليلاً للعبارة الأولى، ويقول لماذا لا يكون هناك إكراه في الدين؟ وحاصل التعليل هو أن الإكراه والإجبار، الذي يصدر عادة من القوي نحو الضعيف، إنما يقع مورداً للحاجة عندما يكون لدى القوي والسلطات العليا هدف هام لا يستطيع إيضاح فلسفته لمن هو تحت سلطنته؛ فيضطر لذلك إلى اللجوء إلى الإكراه، بيد أن أموراً هامة مثل الدين مما يعد حسنة وسوأه واضحًا (من طريق البيانات الإلهية والسنّة النبوية)، لا يبقى هناك من سبب يدعو إلى إكراه شخص في الدين.^٢

إن الآيتين (٢١ - ٢٢) من سورة الغاشية اللتان يستند إليها الدكتور شحور في إثبات حرية التعبير، وإن كان ظاهرهما يدل على الحرية ونفي الإكراه في الاعتقاد والإيمان، ولكن من خلال بيان العلامة الطباطبائي المذكور في الآية أعلاه، يتضح وجه عدم دلالتهما على المفهوم المنشود للدكتور شحور. وأما كيف استفاد الدكتور شحور إثبات حرية التعبير من هاتين الآيتين، فهو أمر غير واضح.

٦. إن القياس الذي يقيمه الدكتور شحور ليستنتج منه شرك المجتمع الأحادي،

١. الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٢، ص ٣٤٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

٢. م. ن، ج ٢، ص ٣٤٣.

مورد إشكال، وفيما يلي نشير إلى بطلان المقدمات التي استخدمها في قياسه:

٦ - ١. يدّعى الدكتور شحرور أن كل شيء في العالم متحوّل ومتغيّر، ولا وجود لأيّ شيء ثابت. وعلى أساس ذلك وبعد ضمّ نظريته النسبية، تكون تفسيراته لآيات القرآن وسائر كلماته في المجالات الأخرى متحوّلة ومتغيّرة، ولذلك لن يكون لها اعتبار بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين في الأمكانة والأزمنة الأخرى. وبطبيعة الحال لو أنه أصرّ على صحة وثبات نظريته، يمكن القول: إنه قد أقرّ، في الحدّ الأدنى، بوجود أمر واحد ثابت في العالم.

٦ - ٢. يضاف إلى ذلك أن التغيير في جميع أبعاد الوجود غير مقبول، ويتعارض مع المباني الفلسفية والقرآنية. قال الشهيد المطهری في هذا الشأن:

«... إن ما يقال من أن العالم بأجمعه متغيّر، ليس صحيحاً على إطلاقه. إن الطبيعة هي الجانب المتغيّر من العالم، بيد أن العالم إذا لم يكن له وجه ثابت، لما كان له هذا الجانب المتغيّر أيضاً. لو تغيّر كل شيء، كما سبق هرقلیطس أن قال في قديم الزمان، وهناك الكثير من الذين يقولون به في عصرنا، ولم يبق أيّ شيء بأي وجه أو وجہ ثابتاً على حال واحد في لحظتين، لما كان بالإمكان إقامة أية صلة بين الماضي والمستقبل، ولا يمكن القول بوجود أيّ قانون في العالم. بيد أن هذا العالم بما يشتمل عليه من الجانب المتغير، حيث الطبيعة هي الوجه المتغيّر من العالم، له جانب ثابت أيضاً؛ حيث يحافظ على هذا الجانب المتغير من العالم، ولو لم يكن لهذا الجانب الثابت موجوداً، لما كان ذلك الجانب المتغيّر موجوداً أيضاً».^١

١. المطهری، مرتفعی، اسلام ونیازهای زمان (الاسلام والاقتضاءات العصر)، ج ٢، ص ٥٣، نشر صدراء، ط ٢٠، ١٣٨٧ هـ. (مصدر فارسي).

إن هذا الكلام مقبول من قبل فلاسفة المسلمين؛ ففي الحكمة المتعالية لصدر المتألهين وأتباع مدرسته، يتم في بحث الحركة الجوهرية، بالإضافة إلى البُعد المتغير من العالم (الطبيعة)، التوصل إلى وجود الجانب الثابت من العالم أيضًا!

إذن لا بد من تقسيم الوجود من حيث الثبات والتغيير إلى قسمين، وهما: الأمور الثابتة، والأمور المتغيرة. وطبقاً لهذا التقسيم تدرج مظاهر الطبيعة ضمن القسم الثاني (الأمور المتغيرة)، ويمكن اعتبار كلام الدكتور شحور، بشأن التغيير والتطور، مع شيء من التسامح، ناظراً إلى هذا القسم. وفي مثل هذه الحالة، لا يمكن القول برأيه القائل بشرك المجتمعات الأحادية.^٢

٦ - ٣. إن من بين الأمور الثابتة في الوجود، هي القيم الأخلاقية العامة، وقد تحدّث الدكتور شحور نفسه في مواضع مختلفة عن قيم أخلاقية، مثل: الحرية، والعدالة، والكرامة وما إلى ذلك. وعليه فلو اعتقدنا ببرؤية الدكتور شحور في حقل تغيير جميع أبعاد العالم، فإن القيم الأخلاقية التي حظيت منه بهذا الحدّ والمستوى من الاهتمام، سوف تكون هي الأخرى متغيرة أيضاً، ولن تكون ثابتة وشاملة. وبعبارة أخرى: سوف يؤدي بنا ذلك إلى القول بالنسبة في كل شيء، بما في ذلك القول بالنسبة للأخلاق أيضاً؛ بمعنى أن الأحكام والقيم الأخلاقية هي حصيلة العوامل الاجتماعية والسايكلولوجية والثقافية وما إلى ذلك، وبعد تحول عناصرها (الذي هو من وجهة

١. الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر المتألهين، *الشواهد الربوبية*، ج ١، ص ٩٧، مؤسسة مطبوعات ديني، ط ٢، ١٣٨٨ هـ ش.

٢. شحور، محمد، *الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن*، ص ١٤٩، ٢٠١٨ م.

نظر الدكتور شحرور أمر طبيعي، بل هو من ضروريات ولوازم العالم)، سوف يطالها التغيير هي الأخرى أيضاً!

إن للنسبة الأخلاقية أقساماً، وبالالتفات إلى كلمات الدكتور شحرور في هذا الشأن، يمكن إدراجه ضمن تلك المجموعة من النسبين المعياريين. إن هذه الجماعة تعتقد أن ما هو صحيح أو حسن بالنسبة إلى شخص أو جماعة، حتى إذا كانت الشرائط ذات الصلة متشابهة، قد لا يكون صحيحاً أو حسناً بالنسبة إلى شخص أو مجموعة أخرى. وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من النسبة، يقدم حكمًا معيارياً، ويقول للأفراد والمجتمعات، لا ينبغي الإصرار على رعاية أصول أخلاقية ثابتة، ويجب تقييم القيم الأخلاقية المقبولة من قبل الآخرين على أساس معاييرهم وملاكاتهم. وفي الحقيقة إنه يعلم أسلوب التعامل مع الذين يمتلكون قيمًا أخلاقية مختلفة.^٣ وعلى الرغم من أن الدكتور شحرور لم يُصرّح بهذا الأمر، بل وقد أكد، على العكس من ذلك، بضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية، إلا أن النسبة من نتائج اعتقاده بالتغير في جميع أبعاد الوجود، حيث تم نقد النسبة في مختلف المواقع بالتفصيل.

٧. إن الذي يظهر من كلام الدكتور محمد شحرور، أنه يذهب إلى الاعتقاد

١. مصباح اليزدي، محمد تقى، فلسفة اخلاق (فلسفة الأخلاق)، ص ١٤١، شركة چاپ و نشر بين الملل، ط ١، طهران، ١٣٨١ هـ. (مصدر فارسي).

٢. تنقسم النسبة الأخلاقية إلى أقسام، وهي عبارة عن: ١) النسبة التوصيفية، ٢) النسبة ما بعد الأخلاقية، ٣) النسبة المعيارية. (المزيد من الاطلاع، مصباح اليزدي، محمد تقى، فلسفة اخلاق، ص ١٤١ - ١٤٩).

٣. مصباح اليزدي، محمد تقى، فلسفة اخلاق (فلسفة الأخلاق)، ص ١٤٧، ١٣٨١ هـ. (مصدر فارسي).

بالأخلاق العلمانية، وأن هذا الأمر من مباني رؤيته. وتتضح هذه النقطة من كلامه في مسألة عدم وجوب الاعتقاد بدين واحد والحرية الاعتقادية وما إلى ذلك مما أشرنا إليه في الأبحاث السابقة. إن الأخلاق العلمانية أخلاق تقوم على مرجعية الإنسان؛ بمعنى أن المرجعية الأخيرة للتنظيم الأخلاقي هو العقل الأصيل للبشر الذي يختلف عن الأخلاق الدينية المقبولة من وجهة نظر الإسلام. لأن الأخلاق الدينية تقول بمرجعية مصدر يفوق البشر^١. إن من بين الخصائص الأخرى للأخلاق الدينية دور أنها مدار التكليف الذي يتمّ بيانه بلغة الأمر والنهي والناظر إلى التكاليف التي يتمّ فرضها على الإنسان؛ هذا في حين أن الأخلاق العلمانية للإنسان تطالب بأخلاق تضمن له حقوقه وتلبي مصالحه ومكتسباته.^٣

جدير بالذكر أنه وإن صحّ أن الأشخاص، كما يرى الدكتور شحور، يمكنهم أن يتزموا بالأخلاق رغم عدم اعتقادهم بالدين (الأخلاق العلمانية)، إلا أن هذه الأخلاق في حدّها الأدنى، ولا ترقى إلى ذلك الكمال الذي يُشرّننا الدين بالوصول إليه (السعادة الأخروية والقرب الإلهي و...)، ولا يمكن تحقيق ذلك بالأخلاق في حدّها الأدنى، وإنما نحتاج في ذلك إلى أخلاق متكاملة في إطار الدين.^٤

١. للمزيد من الاطلاع حول الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، صادقي، هادي، درآمدي بر كلام جديـد (مدخل إلى الكلام الجديـد)، ص ٢٥٣ - ٢٩٠، نـشر طـها و مـعارف، ط ٣، قـم، ١٣٨٦ هــش.

٢. صادقي، هادي، ، ص ٢٥٦، ١٣٨٦ هــش. (مصدر فارسي).

٣. م. ن، ص ٢٧٦. درآمدي بر كلام جديـد (مدخل إلى الكلام الجديـد)

٤. مصباح اليـزدي، محمد تقـي، فلسـفة اخـلاقـ (فلسـفة الأخـلاقـ)، ص ١٨٤، ١٨١، ١٣٨١ هــش. (مصدر فارسي).

بالالتفات إلى ما تقدم يبدو أن نتيجة جهود الدكتور شحرور تصب في تقديم نموذج غربي للمجتمعات الإسلامية! إنه لا يُبطل الإسلام وتعاليمه صراحة، إلا أنه من خلال النموذج الذي يقدمه عن المجتمع التعددي (القائم على الحرية في جميع الأبعاد) إنما يبيّن وجهة نظره الحقيقة. إن الدكتور شحرور على الرغم من سعيه إلى إظهار رؤيته، من خلال تقييد المجتمع الليبرالي بصفة توحيدية، على أنها رؤية إسلامية، بيد أنه لا بدّ من القول بأنه لا مندوحة له من نفي الإسلام، لا بمجرد إضافة هذا القيد، بل لأنّه يقع بذلك في فخ التناقض؛ فهو من جهة يرسم للمجتمع صورة توحيدية، ويقبل من جهة أخرى الحرية على جميع الجهات. فهو يرى أن التوحيد جامع للتعدد. إلا أن الحرية التي يقول بها الدكتور شحرور، لا يمكن أن تجتمع مع الرؤية التوحيدية؛ إذ عندما نؤمن بتوحيد الله، لا يمكن أن نرتضي بعض مصاديق الحرية المنشودة للدكتور شحرور، بما في ذلك حرية المعتقد. وعلى هذا الأساس فإننا نرفض إظهار بالمعتقدات المتعارضة مع التوحيد في المجتمع الإسلامي، ونقف في وجه الترويج والدعوة إلى الشرك بمختلف الطرق. بيد أن الدكتور شحرور يرى من جهة وجوب الاعتقاد بالتوحيد في المجتمع، ويذهب من جهة أخرى إلى الاعتقاد بأن وجود أيّ معتقد، وإن لم يكن توحيدياً، ضروري لتقدم المجتمع، ويرى ذلك من مصاديق الحرية.

ومن الجدير ذكره أن الدكتور شحرور يدّعى أيضاً أنه لا يعتقد بالحرية المطلقة، ولا يرتضي الحرية المنفلترة وغير المقيدة؛ بيد أن القيود التي يراها تختلف عن القيود التي يضعها الإسلام على الحرية. إن الدكتور شحرور، طبقاً للرؤى الغربية، يرى أن الحرية إنما تقيد بحرية الآخرين؛ بمعنى أن الحرية عندها تذهب إلى أبعد مدياتها ولا تقف إلا عندما تصطدم بحرية الآخرين:

«فإن الحرية لا يمكن لها أن تمارس إلا مقيدة، للحفاظ على حريات الآخرين...»^١.

إن هذا الكلام من الدكتور شحور يؤدي إلى النسبية؛ حيث نعمل على تقييم حريةنا بحرية الآخرين، ونعمل على أساس ذلك. وقد تمّ نقد النسبية في مختلف أبعادها، ولا يتسع المقام إلى ذكرها.

خلاصة واستنتاج

لقد ذهب الدكتور محمد شحور إلى اعتبار التعدد من لوازם العالم، وعمد إلى تقديم ذلك في جميع الأبعاد الدينية والسياسية والاجتماعية وما إلى ذلك. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن المجتمعات الأحادية، التي ورد ذكرها في القرآن باسم القرية، تتشابه، وتوقع لها الروال والهلاك؛ كما أنه قد اعتبر المجتمع التعددي هو المجتمع الذي يشتمل على الحرية في مختلف الأبعاد الفكرية والاعتقادية بالإضافة إلى حرية التعبير، والذي تسوده الديمقراطية. في هذا النوع من المجتمعات يحظى الأفراد بحق الاختيار، ولا يمكن لأي سلطة أن تحدّ من اختيارهم. وقد عرّف الدكتور شحور بعض الخصائص التي يتصف بها المجتمع التعددي، ومن بينها: الاهتمام بالقيم الإنسانية، والتطور، والاستمرار، والعيش السلمي، وما إلى ذلك. وقال بأن ملاك الحرية، التي هي من أهم خصائص المجتمع التعددي، يكمن في عدم تعارضها مع حرية الآخرين.

بعد بيان الإشكالات التي تم إيرادها على رؤية الدكتور شحور، تطرّقنا إلى ذكر رأي الإسلام في هذا الشأن. وفي هذا السياق يجب القول أولاً إذا كان مراد الدكتور

١. شحور، محمد، فقه المرأة: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٢٧٢، ٢٠١٤ م.

شحرور من التعددية في البُعد الاجتماعي هو المداراة والتعايش السلمي من أجل الحيلولة دون اندلاع الحروب والصراعات، فهو أمر مقبول ويحظى بتأييدنا؛ بمعنى أنه يجب القبول بالتعددية بوصفها حقيقة اجتماعية، وأن المصلحة الاجتماعية لا تكمن في إثارة الفتن والنزاعات بين الناس، بل يجب أن يحكم بينهم الوفاق والائام والتعايش السلمي. بمعنى أن الطائفتين اللتين تعيشان في مجتمع واحد؛ على الرغم من ذهاب كل واحدة منها إلى اتجاهات خاصة و مختلفة، إلا أن كل واحدة منها تحترم الأخرى ولا تتنازعان فيها بينهما؛ من ذلك أن الشيعة والسنّة، على سبيل المثال، يجب أن يتآخيا في العالم الإسلامي ويعايشا في وئام وسلام. رغم أن كل واحد منها يرى أن رأيه هو الصحيح ورأي الآخر هو الخطأ، ولكنها تعيشان مع بعضها وعلى الصعيد العملي متآخيان.

إن هذا المفهوم من التعددية في دائرة الفرق الإسلامية والأديان التوحيدية أمر مقبول تماماً. وقد ارتضينا بهذا النوع من التعددية بين فرقتين من مذهب واحد، وبين مذهبين في دين واحد، وبين الأديان الإلهية التوحيدية، من ذلك على سبيل المثال أن أتباع الإسلام والمسيحية لا يوجد بينهما صدام فيزيقي، وإنما يحترم كل واحد منهم الآخر ويعامله بأدب وسلام. إن هذه التعددية لا ربط لها بمجال الفكر والنظر. وقد تم التأكيد في القرآن الكريم وسيرة النبي الأكرم ﷺ وسيرة أهل البيت عليهم السلام على العلاقة الإيجابية بين الفرق الإسلامية المختلفة كثيراً^١. كما أن هذا المعنى يصدق في مورد العلاقة بين الإسلام وغير المسلمين أيضاً؛ فإن الإسلام يحترم ويكرّم

١. مصباح اليزدي، محمد تقى، پلوراليزم ديني (التعددية الدينية)، فصلنامه كتاب نقد، ج ٤، ص .٣٣٥ - ٣٣٤

الإنسان بما هو إنسان، وقد قال تعالى في هذا الشأن: «وَلَقَدْ كَرِمْتَنَا بَنِي آدَمَ»^١. وعلى هذا الأساس فإنه يأمر بالتعايش السلمي واحترام دماء الناس وأموالهم وحقوقهم. وعلى هذا الأساس فإن الإسلام يقبل بالتعديدية الاجتماعية بمعنى التعايش السلمي، والتاريخ يشهد بتطبيق هذه التعديدية من قبل أئمتنا الأطهار عليهم السلام؛ بمعنى أنه على الرغم من الاعتراف رسميًا بالإسلام بوصفه دين المجتمع الواحد، كان أتباع سائر الأديان والمذاهب المختلفة، والثقافات المتنوعة، والأعراق واللغات المتفاوتة، يتمتعون بالحرية وسائر الحقوق الإنسانية؛ وإن كان في الوقت نفسه لا يرتضي الحرية المفلترة وغير المقيدة. وأما التعديدية الاجتماعية عند الدكتور شحور والتي تقوم على أساس الحرية المفلترة والتي هي نموذج من تطبيقات الديمocrاطية الغربية؛ فهي تختلف عن نموذجها الإسلامي والمقبول من وجهة نظر الإسلام.

إن المجتمع الذي يؤيده الإسلام عبارة عن الحكومة الدينية التي تشتمل على التعديدية، رغم سيادة النظام التوحيدى، وتحتوى على جميع الخصائص المؤثرة في الكمال الديني والأخروي للإنسان، وهو المجتمع القائم على الأخلاق الدينية دون الأخلاق العلمانية. وإن المجتمع التعديدي بهذا المعنى، يختلف عن المجتمع الذي يدعو إليه الدكتور محمد شحور.

١. الإسراء (١٧): ٧٠.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. آراسته خو، محمد، نقد ونگرش به فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی (نقد و رؤیة في ثقافة المصطلحات العلمية - الاجتماعية)، ط ٢، طهران، ١٣٧٠ هـ. (مصدر فارسي).
٣. آريانبور کاشاني، عباس، فرهنگ کامل انگلیسي - فارسي، ج ٤، انتشارات أمير كبير، طهران. (مصدر فارسي).
٤. بشيريه، حسين، جامعه شناسی سیاسي (علم الاجتماع السياسي)، نشر نی، ط ١٧، طهران، ١٣٨٨ هـ. (مصدر فارسي).
٥. بیات، عبد الرسول وآخرين، فرهنگ واژه ها (معجم المفردات)، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دیني، ط ٣، قم، ١٣٨٦ هـ. (مصدر فارسي).
٦. حسن زاده، محمد، معرفت شناسی (علم المعرفة)، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خمیني (ره)، ط ١٤، ١٣٩٣ هـ. (مصدر فارسي).
٧. خطبي کوشکي، محمد، بررسی تطبیقي جامعه اسلامي و جامعه مدنی (دراسة مقارنة للمجتمع الإسلامي والمجتمع المدنی)، زمزم هدایت، ط ١، قم، ١٣٨٤ هـ. (مصدر فارسي).
٨. رباني گلپایگانی، علي، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی (تحليل ونقد التعددية الدينية)، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ. (مصدر فارسي).
٩. رجibi نیا، داود، حقانیت یا نجاهة (الحق أو النجاة)، ١٣٨١ هـ. (مصدر فارسي).
١٠. سبعهاني، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام (مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام)، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، ط ٢، قم، ١٣٨٣ هـ.
١١. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع هلاك القرى وازدهار المدن، دار الساقی، ط ٢٠١٨، م. م.
١٢. ———، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقی، ط ١، بيروت، ٢٠١٤.

١٣. ———، فقه المرأة: نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، دار الساقفي، ط ٢، بيروت، ٢٠١٥ م.
١٤. الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر المتألهين، الشواهد البروبية، ج ١، مؤسسة مطبوعات ديني، ط ٢، ١٣٨٨ هـ-ش.
١٥. صادقي، هادي، درآمدی بر کلام جدید (مدخل إلى الكلام الجدي)، نشر طاها و معارف، ط ٣، قم، ١٣٨٦ هـ-ش.
١٦. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢، بيروت، ١٣٩٠ هـ-ش.
١٧. قدردان قراملکی، محمد حسن، کند و کاو در سویه های پلورالیزم (تحقيقی فی أبعاد التعددية)، نشر کانون اندیشه جوان، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ-ش. (مصدر فارسي).
١٨. مصباح اليزدي، محمد تقی، پلورالیزم دینی (التعددية الدينية)، فصلنامه کتاب نقد، ج ٤
١٩. ———، فلسفه اخلاق (فلسفه الأخلاق)، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ط ١، طهران، ١٣٨١ هـ-ش. (مصدر فارسي).
٢٠. المطهري، مرتضى، اسلام و نیازهای زمان (الاسلام و الاقتضایات العصر-)، ج ٢، نشر صدراء، ط ٢٠، ١٣٨٧ هـ-ش. (مصدر فارسي).
٢١. ———، جهاد (الجهاد)، نشر صدراء، ط ٧، ١٣٧٣ هـ-ش. (مصدر فارسي).

تقييم نقدی لرؤیة الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأکرم ﷺ

د. حیدر رضا سرویان^١

د. محمد علی محیطی اردکان^٢

الخلاصة

إن من بين المسائل العقائدية الهامة، مسألة سعة علم النبي الأکرم ﷺ. لقد أثار الدكتور محمد شحرور، طبقاً لمبانيه الفكرية، آراء مثيرة للجدل في مختلف المجالات. إن هذه المقالة تسعى في الخطوة الأولى إلى بيان مسألة سعة دائرة علم النبي الأکرم ﷺ من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور بأسلوب توصيفي - تحليلي. إن النبي الأکرم ﷺ طبقاً لرأي الدكتور شحرور يمتلك ثلاثة مقامات، وهي: الرجولية، والنبوة، والرسالة، وفي المقام الأول لا يمتلك النبي علماً يفوق البشر، وأما في مقام النبوة فله علم غبي محدود بالأخبار الغيبية التكوينية والتاريخية؛ والأخبار القابلة للاتصاف بالصدق والكذب، حيث لا يمكن للنبي شرحها لمعاصريه، ويتم تأويتها

١. تعريب: حسن علی مطر الماشمي.

٢. أستاذ مشارک في جامعة السیدة المعصومة عليها السلام.

٣. استاذ مساعد في قسم الفلسفة في مؤسسة الإمام الخميني القدس للتعليم والابحاث.

بعد تطور العلوم في العصور اللاحقة طبقاً لقاعدة «ثبات النص وحرمة المحتوى». كما أن دائرة علم النبي في مقام الرسالة محدودة أيضاً. إن مهمّة الرسول تنحصر بالإبلاغ وبيان الواجبات والحرّمات التي تطاع أو تعصى بعضاً لاختيار وإرادة الشخص، وليس مسؤولاً عن شرحتها إلا في بعض الموارد المحدودة جداً. وإن غاية هذه المقالة تقديم دراسة نقدية لهذا الرأي بعد بيانه.

المقدمة

إن دائرة علم النبي الأكرم ﷺ من المسائل الاعتقادية الهامة التي حظيت باهتمام العلماء المسلمين. وإن آثار نظرية عدم اكتسابية علم النبي وكونها هبة إلهية تختلف عن الرأي القائل بتساوي علم النبي الأكرم ﷺ مع علم الآخرين. فطبقاً للرأي الأول يكون النبي الأكرم ﷺ شخص اجتباه الله سبحانه وتعالى، وأن الله لذلك قد اختصه بعلمه. على الرغم من أن الله تعالى هو العالم المطلق، ولذلك لا يكون علم النبي مطلقاً، إلا أن هذا العلم لا يمكن مقارنته بعلوم البشر العاديين. بل إن علم النبي يفوق الوصف. إن النبي الأكرم يمتلك مراتب واسعة من العلم، الأعم من العلوم البشرية، والعلوم الخاصة بهداية الإنسان، ومرتبة من علم الغيب بإذن الله.

والنقطة المقابلة لهذا الرأي هي رؤية الدكتور شحور وأضرابه، والتي تعدّ علم النبي الأكرم على عادياً، لا يختلف عن علم أبناء جيله وعصره، وإنما الاختلاف بينه وبين غيره يكمن في الأخبار الغيبة التي يطلعه الله عليها، وهي أولًا: أخبار محدودة، وثانياً: إن دور النبي تجاهها هو الإبلاغ دون الشرح. والسؤال الأصلي في هذه المقالة هو: ما هي المبني والأدلة التي استند الدكتور شحور إليها في بيان رأيه الخاص بشأن دائرة علم النبي الأكرم ﷺ؟ وما هي التحدّيات الماثلة أمام هذه المبني والأدلة؟

وعلى الرغم من وجود الكثير من المقالات التي كتبت في نقد ومناقشة أفكار الدكتور شحرور باللغة الفارسية وغيرها، ييد أننا لم نعثر من بينها على مقالة تتناول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ من وجهة نظر الدكتور شحرور بالنقد والتقييم بشكل خاص. وقد عمد كاتبي هذه المقالة إلى دراسة مساحة علم النبي الأكرم ﷺ من خلال النظر في رؤية الدكتور شحرور حول تعريفه للنبي الذي تم طرحه ضمن ثلاثة مقامات:

مقامات النبي الأكرم

إن للنبي الأكرم ﷺ من وجهة نظر الدكتور شحرور، ثلاثة مقامات، وإن لكل واحد من هذه المقامات آثاره الخاصة. وقد أثبت الدكتور شحرور للنبي الأكرم، استناداً إلى قوله تعالى: «مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»، ثلاثة مقامات، وهي: الرجلية، والنبوية، والرسالية. وقد سعى من خلال التأكيد على هذا المبني إلى إيضاح الأبحاث المرتبطة بالنبي الأكرم ﷺ ومن بينها سعة دائرة علم النبي. ومن هنا سوف ندرس ونبحث رأيه حول سعة علم النبي الأكرم ﷺ من خلال دراسة هذه المقامات الثلاثة:

مقام الرجلية

المقام الأول هو مقام «محمد الرجل» والذي يكون النبي الأكرم على أساسه مثل سائر الناس، ولا يكون له أيّ أفضليّة عليهم من هذه الناحية. وهذا المقام يرتبط بالحياة الشخصية للنبي الأكرم ﷺ. وقد استند الدكتور شحرور في إثبات مدعاه هذا إلى الآية الأربعين من سورة الأحزاب، وهي قوله تعالى: «مَا كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ ...»، التي تدل بشكل ضمني على مماثلة رسول الله مع الآخرين. وعلى حد تعبير الدكتور شحرور: إن النبي بالنظر إلى قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى

إِنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ...»^١ مثل سائر أفراد البشر، وتصدر عنه الأفعال الطبيعية كما تصدر عنهم، وهي أفعال وتصرّفات لا صله لها بالدين والوحي، وإنما تندرج ضمن الإطار التكويني والطبيعي الخاص بالإنسان، وترتبط بأعراف وتقالييد المجتمع في عصره.^٢ وعلى هذا الوصف لا يكون للنبي في مقام الرجلية علىًّا لابشريًّا وميتافيزيقيًّا.

مقام النبوة

يثبت الدكتور شحور بالاستناد إلى الآية الأربعين من سورة الأحزاب، مقام النبوة لرسول الله ﷺ، كما أثبت له مقام الرجلية، إذ يقول تعالى: «مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ التَّنِيَّينَ ...».

محتوى النبوة من وجهة نظر الدكتور شحور

إن محتوى النبوة هو العلم أو الحقائق الخارجية الطبيعية والتاريخية، والذي لا يكون وجوده وعدمه رهن بيارادة وعلم الإنسان. ومن هنا فإنه كلما ارتفع عدد المراكز العلمية وزاد عدد التخصصات، ارتفع مستوى فهم الناس للقرآن طرداً. وبطبيعة الحال فإن هذه الشرائط لم تتوفر في عصر النبي الأكرم ﷺ، ويذهب الدكتور شحور إلى القول بأن هذا النوع من القرآن، طبقاً للأية ٣٠ من سورة الفرقان، كان مهجوراً حتى بين الصحابة، بمن فيهم الإمام علي عليه السلام.^٣

١. الكهف (١٨): ١١٠.

٢. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٨٤، دار الساقى، بيروت،

٢٠١٦ م.

٣. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ١٢٩،

وظيفة مقام النبوة

يرى الدكتور شحرور أن مهمّة مقام النبوة إيصال الأخبار الغيبية التكوينية والتاريخية، وهي، خلافاً للأخبار ذات المحتوى الرسالي، أخبار لا تقبل الصدق والكذب، ولا يمكن الاجتهد فيها^١، ويستند الدكتور شحرور في قسم الأخبار الغيبية التكوينية، على سبيل المثال، إلى آيات، مثل الآية الرابعة عشرة من سورة المؤمنون. يرى الدكتور شحرور أن إمكان شرح مفاد هذه الآية (أي: تكوان وتطور الجنين) لم يكن ممكناً بالنسبة إلى المعاصرين للنبي الأكرم، بل إن شرح وتفسير هذه الآية سوف يتضح في الأزمنة اللاحقة وعند تبلور وبسط الحقول العلمية، مثل حقل علم الأجنّة، وهو ما نشاهد الآن شرحه وبيانه.

إن النبي الأكرم، على حدّ تعبير الدكتور شحرور، لم يكن بقصد تفسير هذا النوع من الآيات؛ إذ أن حقيقة الأمور الغيبية التكوينية والتاريخية، بشهادة الآية السابعة والستين من سورة الأنعام، مستقرة في زمانها وعصرها الخاص، وإن الناس الذين يتمسون إلى ذلك العصر هم وحدهم الذين يستطيعون فهم تلك الظواهر الواضحة. ومن هنا فإن تفسير هذا النوع من الحقائق غير قابل للفهم بالنسبة إلى المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ. إن من بين نتائج هذا الرأي هو الاستمرار الزماني والمكاني للنبوة على أساس قاعدة ثبات النص وتغيير الفهم (أو حركة المحتوى)، والتي يتمّ التعبير عنها بقاعدة «التشابه»^٢. إن

الأهلي، دمشق.

١. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٣٧ - ٤٦، الأهلي، دمشق، ٢٠٠٨ م.
٢. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٣٠، وص ٣٥ - ٣٧ م؛ شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة،

نص القرآن الكريم، طبقاً لهذه القاعدة، ثابت ولا يتغير؛ لأن الحقيقة الموضوعية ثابتة أبداً، ييد أن فهم ومعرفة الإنسان بها متغيرة ونسبية، بمعنى أن حقائق الوجود تتكشف على طول الزمان بالتدرّيج، وأنها، على حد تعبير الدكتور شحور، تتجدد بشكل متواصل.^١ إن القرآن الكريم، طبقاً لتصريح الدكتور شحور، يفهم في كل زمان على أساس الخلفيات المعرفية لذلك الزمان. ومن هنا فإن تفسير ابن كثير أو غيره من التفاسير الأخرى، إنما يشتمل على معرفة نسبية لفهم القرآن، وليس معرفة مطلقة.^٢

وعلى أساس رؤية الدكتور شحور، فإن الرواية النبوية القائلة: «بلغوا عنى ولو آية فربّ سامع أوعي من مبلغ»، تعني أن وعي وإدراك المخاطب بالقرآن في القرن الحادى والعشرين للميلاد، أكبر من فهم المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ.^٣ ويذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن علم الإنسان كلما كان أكثر، كانت معرفته بالله، من هذه الناحية؛ إذ علمه هو الأكمل، هي الأقرب، وكلما كان جهله أكثر، كان بعده عن الله أكبر. وعليه فإن الإنسان بوصفه فرداً ضمن مجموعة يقترب من الله أكثر عبر التطور والتقدّم الزمني.^٤ ومن خلال هذه الرأي يكون أمر علم النبي الأكرم وأصحابه الذين كانوا يعيشون قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، واضحاً.

وعلى الرغم من أن الدكتور شحور في المرحلة الأولى ينسب استحالة المعرفة

ص ١٩١، وص ٧١٣.

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٢٠٥ - ٣٦٠.

٢. م. ن، ص ١٨٧.

٣. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٢٠١٦، ٨٦ م.

٤. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٣٨٦.

تقييم نقدي لرؤيه الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ ١٩٥

الغيبة إلى المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ، ويستدل لذلك بقوله: أَنِّي لِلنَّبِيِّ الْأَكْرَمِ أَنْ يَقُولُ لِلْمُعَاصِرِينَ لَهُ بِأَمْرٍ يَفْوَقُ مَسْتَوِيِّ إِدْرَاكِهِمْ، إِلَّا أَنَّهُ فِي الْمَرْجَعَةِ اللاحِقَةِ يَنْسَبُ عَدْمُ إِمْكَانِ هَذِهِ الْعِرْفَةِ حَتَّى إِلَى النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ ﷺ نَفْسِهِ!

يرى الدكتور شحرور أن عدم شرح النبي ﷺ للأخبار الغيبة، واكتفائه ببيان المسطوق منها، دليل على إثبات مقام النبوة للنبي بالنسبة إلى جميع الأزمنة والأمكنة، وأن جميع الناس إلى يوم القيمة يمكنهم الاستفادة من القرآن الكريم بما يتناسب مع عصرهم وعلومهم.^٢

وفي الحقيقة فإن الدكتور شحرور يسعى من خلال هذه المقدمة إلى نفي الدائرة الواسعة لعلم النبي الأكرم ﷺ وتحديدها؛ إن علم النبي الأكرم في مقام النبوة وإن كان أكثر من علمه في مقام الرجلية، إلا أن علم النبي يبقى حتى في مقام النبوة محدوداً بحدود الغيبيات التكوينية والتاريخية. وقد أشار الدكتور شحرور في بعض كتبه إلى عدم علم سائر الأنبياء بعض الحقائق، من قبيل عدم علم النبي نوح ﷺ بحقيقة أن ابنه ليس ابنه حقيقة!^٣

خصائص مقام النبوة

إن الدكتور شحرور واستناداً إلى بعض الآيات، يعتبر النبوة مقدمة إلى نتائج، من قبيل: الرسالة^٤، والقيادة العسكرية^١، ورئاسة الدولة والسلطة^٢، وقيادة المجتمع^٣،

١. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٢٠١٦، م.

٢. م. ن، ص ٨٦.

٣. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٣٦٠.

٤. الأحزاب (٣٣): ٤٥؛ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص ٨٤، وص ١٠٧، دار الساقبي، بيروت، ٢٠١٢ م؛ شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص

والقضاء^٤، واعتبر في بعض عباراته أن هذه النتائج من خصائص مقام النبوة.^٥ يرى الدكتور شحور أن الأحكام القضائية النبوية ليست أبدية وشاملة؛ لأن هذا النوع من الأحكام يصدر على أساس البينة والشواهد والقرائن الاجتهادية، ولا يستند إلى وحي السماء، بل هو في بعض الأحيان يكون مجرد إقناع ولا يكون صحيحاً.^٦ ويرى الدكتور شحور أن خلود الاجتهادات النبوية واعتبار أبديتها بهتان على الله ورسوله.^٧

إن من بين آثار خصائص قضاء النبي، طبقاً لرأي الدكتور شحور، أنه لا يعلم الغيب فيما يتعلق بصوابية أو عدم صوابية أحكامه القضائية. لو كان النبي يعلم الغيب في مقام القضاء، لن تكون هناك فائدة من الإتيان بشواهد إقناعية خاطئة^٨؛ لأن النبي الأكرم ﷺ يعلم على أساس علمه الغيبي من الصادق ومن الكاذب في طرف الادعاء والخصومة. وبعبارة أخرى لا يكون أمم المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ

.١٠٦، ٢٠١٦ م.

١. الأنفال (٨): ٦٥.

٢. النساء (٤): ١٠٥.

٣. التحرير (٦٦): ١.

٤. النساء (٤): ٦٥.

٥. شحور، محمد، *الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة*، ص ٩١-٩٢، ٢٠١٦ م؛ شحور، محمد، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، ص ٢٠١٢، ١٠٧ م.

٦. شحور، محمد، *الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة*، ص ٩٠، ٢٠١٦ م.

٧. م. ن.

٨. م. ن.

تقييم نقيي لرؤيه الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ ١٩٧

من خيار سوي قول الصدق، وأنه مع إدراك علم النبي للغيب لن يرتب على الكذب سوى الفضيحة.

يبدو أن النبي الأكرم وإن كان مكلاً بالقضاء على أساس الشواهد والبينة، بيد أنه لا يمكن لنا أن نستخرج من ذلك أن النبي لم يكن يمتلك أي علم أو لم يكن بمقدوره الاطلاع على الواقع.

اختصاص خصائص مقام النبوة بعصر حياة النبي الأكرم

يرى الدكتور شحرور أن خصائص مقام النبوة إنما تجري في حياة النبي الأكرم عليه السلام فقط، وتنتهي بوفاته.^١ إن اجتهادات النبي الأكرم وقراراته قد تحققت في حياته بوصفه ولی الأمر والحاكم الأعلى في المجتمع، ولا تجب إطاعتتها إلا بالنسبة إلى أبناء ذلك المجتمع. ويأتي وجوب إطاعة أفراد المجتمع المعاصر للنبي الأكرم واتباع قراراته^٢، من أن هذه القرارات من القوانين المدنية التي يتم وضعها لتنظيم المجتمع. وعليه فإن هذه القوانين ووجوب إطاعة السياسة النبوية لا يمكن تسييرها إلى غير المجتمع النبوي.^٣ إن هذه المحدودية يمكن أن تعكس نوعية فهم الدكتور شحرور حول مساحة ودائرة علم النبي الأكرم عليه السلام.

١. م. ن. ٨٩-٩٢.

٢. شحرور، محمد، الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحاكمية، ص ٣٧٨، دار الساقی، بيروت، ٢٠١٤ م.

٣. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٩٠، ٢٠١٦ م؛ شحرور، محمد، الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحاكمية، ص ١٣٢، ٣٠٣، ٢٠١٤ م.

أنواع الغيب وارتباطها بالنبوة

لقد قسم الدكتور شحور الغيب إلى ثلاثة أنواع، وهي كالتالي:

القسم الأول: «الغيب الماضي»، إن هذا النوع من الغيب يرتبط بالأمم السالفة والعصور السابقة. وقد ذهب الدكتور شحور، استناداً إلى الآية الثالثة من سورة يوسف، والآية الرابعة والأربعين من سورة آل عمران، إلى الاعتقاد بأن قصص القرآن خير مثال على هذا النوع من الغيب.

القسم الثاني: «الغيب الحاضر»، إن هذا النوع من الغيب على الرغم من تتحققه في الزمن الحاضر، ولكن لا يمكن الاطلاع عليه بسبب محدودية الحواس الظاهرة أو المستوى العلمي أو بسبب وجود الموانع والعقبات. ويرى الدكتور شحور أن مسألة العلم بكروية الأرض يعدّ من مصاديق علم «الغيب الحاضر» في العصر النبوي. وإذا أردنا استعمال تعبير شحور في هذا الشأن؛ فإن العالم بكروية الأرض في عصر النزول «شاهد»، وفي العصر الراهن، إذ نعيش في القرن الحادي والعشرين للميلاد، حيث يمكن لنا مشاهدة كروية الأرض بالصور، «شهيد».^٢

القسم الثالث: «الغيب في المستقبل»، وهذا النوع من علم الغيب يستمر إلى يوم القيمة. وإن أموراً من قبيل: البعث، والحيث، والحساب، هي من مصاديق «غيب المستقبل».

وعلى حد تعبير الدكتور شحور فإن القرآن يستعمل على جميع الأنواع الثلاثة من

١. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٨٣ - ٨٤، ٢٠١٦ م.

٢. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٣)، الإسلام والإيمان، ص ٢٤٤، ١٩٩٦ م؛
شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٥٢، ٢٠٠٨ م.

تقييم نقدى لرؤيـة الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكـرم ﷺ ١٩٩

علم الغـيب والقوانين التي تـبـين الكـون والـوـجـود.^١ وفي الـوقـت نفسه يمكن القول بشكل عام: هناك في القرآن الكريم، فيما يتعلـق بـعلم النبي الأكـرم ﷺ للـغـيب، طائفـتان من الآيات، وهي كـالـآـتي:

الـطـائـفةـ الأولى: آـياتـ منـ قـبـيلـ الآـياتـ الأولىـ منـ سـورـةـ الرـوـمـ، وـالـتـيـ تـتـحدـدـ عـنـ بـعـضـ الـأـمـورـ الـغـيـبـيـةـ، وـيـطـلـعـ النـبـيـ الأـكـرمـ ﷺ عـلـيـهـاـ بـوـاسـطـةـ الـوـحـيـ.

الـطـائـفةـ الثانيةـ: الآـياتـ التيـ تـنـفـيـ عـلـمـ النـبـيـ الأـكـرمـ ﷺ بـالـغـيـبـ.^٢

يعـملـ الدـكـتـورـ شـحـرـورـ، بـالـالـتـفـاتـ إـلـىـ هـاتـيـنـ الـطـائـفـاتـ منـ الآـيـاتـ، عـلـىـ الفـصـلـ بـيـنـ مـقـامـ النـبـوـةـ وـمـقـامـ الرـسـالـةـ فـيـ مـسـأـلـةـ عـلـمـ النـبـيـ لـلـغـيـبـ؛ فـيـرـىـ أنـ الـآـيـاتـ منـ الـطـائـفةـ الأولىـ تـرـتـبـطـ بـمـقـامـ الرـسـالـةـ، وـأـنـ آـيـاتـ الـطـائـفةـ الثـانـيـةـ تـرـتـبـطـ بـمـقـامـ نـبـوـةـ النـبـيـ الأـكـرمـ ﷺ. إـنـ مـرـادـ الدـكـتـورـ شـحـرـورـ مـنـ نـفـيـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ عـلـمـ الغـيـبـ عـنـ مـقـامـ النـبـوـةـ، هـوـ أـنـ النـبـيـ لـاـ عـلـمـ لـهـ فـعـلـيـاـ بـتـأـوـيلـ الـقـرـآنـ الـذـيـ يـحـصـلـ عـلـىـ طـوـلـ الزـمـانـ وـمـنـ خـلـالـ التـطـوـرـاتـ الـعـلـمـيـةـ، وـأـنـ عـلـمـهـ يـقـصـرـ بـالـمـغـيـبـاتـ الـتـيـ وـرـدـ ذـكـرـهـ فـيـ كـتـابـ اللهـ. مـنـ ذـلـكـ أـنـهـ، عـلـىـ سـبـيلـ المـشـالـ، وـاستـنـادـاـ إـلـىـ آـيـاتـ منـ قـبـيلـ: «... لـاـ أـقـولـ لـكـمـ عـنـديـ حـرـائـنـ اللـهـ وـلـاـ أـعـلـمـ الـغـيـبـ ...»^٣، وـ«... وـلـوـ كـنـتـ أـعـلـمـ الـغـيـبـ لـاـسـتـكـرـتـ مـنـ الـخـيـرـ وـمـاـ مـسـيـنـ السـوـءـ»^٤، وـقـوـلـهـ تـعـالـىـ: «قـلـ مـاـ كـنـتـ بـدـعـاـ مـنـ الرـسـلـ وـمـاـ أـدـرـيـ مـاـ يـعـلـمـ لـيـ وـلـاـ بـيـكـمـ إـنـ أـتـيـعـ إـلـاـ مـاـ يـوـحـيـ إـلـيـ»^٥، يـذـهـبـ إـلـىـ

١. شـحـرـورـ، مـحمدـ، درـاسـاتـ إـسـلامـيـةـ مـعاـصرـةـ (٥)؛ تـجـفـيفـ مـنـابـعـ الـإـرـهـابـ، صـ ٤٥، ٢٠٠٨ مـ.

٢. شـحـرـورـ، مـحمدـ، إـلـاسـلـامـ وـالـإـنـسـانـ مـنـ نـتـائـجـ الـقـرـاءـةـ الـمـعاـصرـةـ، صـ ٨٤-٨٥، ٢٠١٦ مـ.

٣. الـأـنـعـامـ (٦): ٥٠. وـانـظـرـ أـيـضـاـ: هـودـ (١١): ٣١.

٤. الـأـعـرـافـ (٧): ١٨٨.

٥. الـأـحـقـافـ (٤٦): ٩.

الاعتقاد بأن النبي الأكرم لا يعلم الغيب في مقام النبوة.^١ يرى الدكتور شحور أن مهمّة النبي الأكرم ﷺ تقتصر على إيصال أخبار وتعاليم الوحي، دون أن يكون عالماً بالخبر، ويقوم بشرحه على هذا الأساس.^٢

إن النبوة، من وجهة نظر الدكتور شحور، مستقرة في جميع الأزمنة. وشاهده على ذلك هو قوله تعالى: «لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقْرٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»^٣. وبالتالي فإن تكامل المعرفة الإنسانية مرتبط بالنبوة؛ لأن محتوى النبوة يتم التفكير به والتأمل فيه من قبل الناس في كل عصر ويتبين معناه ومفهومه بالتدريج، ويتحقق، على حد تعبير الدكتور محمد شحور، التأويل الحسي الذي هو من أقوى أنواع التأويل.^٤

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك مخلوق يعلم التأويل الكامل للقرآن الكريم، بمن فيهم النبي الأكرم نفسه، وإنما أصبح شريكاً للله في المعرفة المطلقة. إن الراسخون في العلم، على نحو العام المجموعي (بمعنى: مجموعة كبيرة من الفلسفه وعلماء العلوم الطبيعية)، هم الذين يمتلكون علم التأويل. ومن الواضح أن الفقهاء لا يدخلون في زمرة هؤلاء؛ لأنهم يبحثون في محتوى الرسالة، وليس في محتوى النبوة ومحفوبي القرآن. وعلى هذا البيان فإن تأويل جميع آيات القرآن الكريم المرتبطة بهذه الدنيا سوف يمتد إلى يوم القيمة.^٥

١. شحور، محمد، إسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٨٥، ٢٠١٦ م.

٢. م. ن.

٣. الأنعام (٦): ٦٧.

٤. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)؛ الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ١٩٣.

٥. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)؛ الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ١٩٢ -

١٩٣، وص ١٩٥؛ شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)؛ تجفيف منابع الإرهاب، ص

٢٠٠٨، ٣٠ م.

تقييم نقدى لرؤية الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ ٢٠١

لقد اعتبر الدكتور شحرور أن عبارة «يُصلُّونَ عَلَى الشَّيْءِ» في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلِّونَ عَلَى الشَّيْءِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^١، تعنى الارتباط بالنبي الأكرم ﷺ، وبذلك يرى أن النشاط المعرفي للإنسان مرتبط بالنبوة. وعلى أساس هذه الآية، التي تبين أهمية مقام النبوة للنبي الأكرم ﷺ ومدحه^٢، يتم ارتباط أبناء كل عصر بالنبي الأكرم ﷺ من خلال النشاط العلمي في إطار كشف معاني الأخبار الغيبية ومحفوبي النبوة، وهذا هو الذي أراده الله تعالى من الناس.^٣

مقام الرسالة

إن المقام الثالث للنبي محمد، يحكي عن دور رسالته؛ من محتوى الرسالة، والوصايا، والمواعظ والأوامر الواردة في أم الكتاب، ويتم فهمها بواسطة العقل التواصلي. وبعبارة أخرى: إن محتوى الرسالة عبارة عن أمور اجتماعية وشرعية، من قبيل: الأخلاق والتقوى، والواجبات والمحظورات والمعايير التي يمكن أن تطاع أو يتم العمل بها.^٤ إن الرسول في هذا المقام يتولى مهمة بيان التنزيل الحكيم، يعني إعلان الوحي وتجنب إخفائه وكتمانه.^٥ وبعبارة أخرى: إن مهمة الرسول هي بيان الذكر،

١. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

٢. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٤٣.

٣. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٢٠١٦، ٨٢ م.

٤. م. ن، ص ٨٦.

٥. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ١٠٤ - ١٠٥

٦. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٤٢ - ٤٣، ٢٠٠٨، ١٣٦، ١٢٥، ١١٢، ١٠٥.

والبيان غير الشرح. وإن النبي الأكرم ﷺ، على حد تعبير الدكتور شحور، قد اضططع بهذه المهمة على أفضل وجه، وإن مهمّة الناس تكمن في التفكير والتأمّل في الآيات المبينة من قبل الرسول.^١

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بعدم صحة الرؤية القائلة بأن النبي الأكرم ﷺ قد شرح القرآن الكريم، وهي تشير إلى أنه خاتم، وليس مؤلف التنزيل الحكيم.^٢ أنظر بدقة إلى الآيتين أدناه:

- «إِنَّ الَّذِينَ يَكُنْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».^٣

- «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفَوْنَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ».^٤

إن التبيين في هاتين الآيتين، طبقاً لتفسير الدكتور شحور، هو «البيان» بمعنى الإبداء والإظهار، الذي هو نقىض الكتمان والإخفاء.^٥

من خلال توسيع الدكتور شحور حول مقام الرسالة، يمكن لنا أن نستنتج بالدلالة الالتزامية أن علم النبي الأكرم ﷺ في مقام الرسالة محدود، وإلا لقام النبي بشرح الآيات أيضاً، ولأقيمت هذه الوظيفة في جميع الموضوعات المرتبطة بالرسالة

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)؛ الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٢١٦، وص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢. م. ن، ص ٤٣.

٣. البقرة (٢): ١٥٩.

٤. المائدة (٥): ١٥.

٥. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٩٢ - ٩٣، ٢٠١٦م.

على عاتق الرسول، وحال ذلك دون الأفهام المتنوعة للناس عن القرآن على طول التاريخ.

بالالتفات إلى رأي الدكتور شحرور بشأن عصمة الرسول يمكن أن نستنبط مساحة علم رسول الله ﷺ. فهو يرى أن النبي معصوم في مجرد إبلاغ الوحي، من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس، رغم أنه لا يُنكر العصمة التكوينية المطلقة لرسول الله.^١ إن لازم الاعتقاد بعدم العصمة التكوينية للرسول، هو القول بأن علمه محدود. ويستفاد من عبارة الدكتور شحرور التي يقول فيها: «لم يكن [الرسول] معصوماً في كل شيء»^٢، أن رسول الله لم يكن على إحاطة علمية بكل شيء؛ إذ لو كان عملاً بكل شيء، لما أمكن أن يُخطئ في شيء، وعدم الخطأ بالطلاق يعني العصمة المطلقة، والدكتور شحرور يُنكر ذلك.

يرى الدكتور شحرور أن الإلهية، والخاتمية، والعالمية، والأبدية، والرحانية، من خصائص مقام الرسالة؛ وهي الخصائص التي تجعل من هذا المقام مقاماً ثابتاً وغير قابل للتغيير، وتجعل الشريعة الإلهية في جميع الأزمنة والأمكنة معتبرة وجارية. إن النبي يجتهد في ضوء هدي الرسالة؛ وهو اجتهاد يقوم على أساس خصائص المقام الحيوي للنبوة.^٣ وقد عبر الدكتور شحرور عن هذين المقامين، بالنظر إلى خصائص المذكورة، على التوالي بـ«السنة الرسولية»، وـ«السنة النبوية»^٤.

١. م. ن، ص ٩٣-٩٦.

٢. م. ن، ص ٩٣.

٣. شحرور، محمد، الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحكمية، ص ٩٩-١٠٧، ٢٠١٤، م؛ شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٨٩، ٢٠١٦، م.

٤. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ١٠١، ٢٠١٦، م.

والخلاصة هي أن الدكتور شحور يذهب إلى الاعتقاد بمحدودية علم النبي الأكرم حتى في مقام الرسالة؛ إذ أن دوره في هذا المقام لا يتجاوز الإبلاغ، كما أنه ليس له دور في ذلك بحيث يحتاج إلى علم. وأن عصمة الرسول تقتصر. كذلك على ذات الإبلاغ، ولا يسري إلى سائر الأبعاد الأخرى بحيث يحتاج معها إلى العلم.^١

نقد ومناقشة

في مقام مناقشة رأي الدكتور شحور بشأن دائرة علم النبي، نجعل من أهم مدعياته مركزاً للاهتمام، ونعمل على نقادها من خلال ملاحظة التحليل الذي أسلفناه لرأيه فيما تقدم. وسوف نعمل على تبويب الانتقادات ضمن مجموعتين من الانتقادات البنائية، والانتقادات البنائية، ونبيتها على النحو الآتي:

النقد البنائي

يبدو أن معرفته للنبي بشكل عام، وبيانه لمساحة علم النبي، من وجهة نظره، منبثقاً عن المبني والأدلة التي ترد عليها انتقادات جادة. إن من أهم مباني الدكتور شحور فيما يتعلق بمساحة علم النبي الأكرم ﷺ، اعتباره التماهي المطلق بين النبي ﷺ في مقام الرجلية وسائر الأشخاص، مع الالتفات إلى تقسيماته الثلاثة، ورؤيته في كفاية القرآن الكريم، وعدم الحاجة إلى بيان النبي الأكرم ﷺ، والتي عمد في ضوئها إلى إقامة الأدلة على عدم تبيين الوحي من قبل النبي الأكرم ﷺ، ومحدودية علم النبي بالغيب. ويبدو أن الدكتور شحور يسعى، من خلال إضعاف السنة التي ترتبط ارتباطاً مباشرًا بعلم النبي الأكرم ﷺ، إلى التعريف بالقرآن الكريم بوصفه كتاباً يشتمل على محتوى ثابت،

وأن فهمه نسبي بالنسبة إلى جميع الناس بمن فيهم النبي الأكرم ﷺ نفسه، وبذلك يسعى إلى عصرنة الدين.

إن من بين أهم الانتقادات الناظرة إلى المباني المذكورة، ما يلي:

نقد التماهي المطلق بين النبي الأكرم ﷺ وسائر الأشخاص في مقام الرجولية إن تفسير الدكتور شحرور لبشرية النبي لا ينسجم مع سياق آيات القرآن الكريم؛ واما قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ»، في قبال الطلب الاعتباطي من قبل المشركين للنبي الذين توقعوا منه أن لا يأكل ولا يشرب كما هو شأن الملائكة.^١ في حين أن النبي الأكرم ﷺ لم يكن ملزماً بالاستجابة لهم. إن الدكتور شحرور في ضوء الاستناد إلى هذه الآية اعتبر التشابه بين النبي وسائر الناس مطلقاً، في حين أن هذا التشابه، بشهادة سياق الآيات، إنما هو من جهة خاصة، فهو تشابه في النوعية والصورة، وليس من جميع الجهات.

يُستفاد من آيات القرآن الكريم أن الكافرين كانوا يتوقعون من النبي الأكرم، في مقابل إيمانهم، توقعات اعتباطية، من قبيل: أن يفجر لهم من الأرض ينبوعاً، أو أن تكون له جنة من نخيل وأعناب، وأن يفجر الأنهار خلاها، أو أن يسقط السماء عليهم كسفماً، أو أن يأتي لهم بالله والملائكة، أو أن يكون له بيت من ذخرف، أو أن يرقى إلى السماء، أو أن ينزل عليهم كتاباً يقرأونه.^٣ وطبقاً لآيات أخرى كان

١. الكهف (١٨): ١١٠؛ فصلت (٤١): ٦.

٢. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحح: أحمد حبيب العامل، ج ٧، ص ١٠٠ ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣. الإسراء (١٧): ٩٢ - ٩٣.

المشروعون من النبي أن لا يأكل الطعام، ولا يمشي في الأسواق، وأن يكون معه ملك يشاركه في عملية الإنذار، أو أن يُلقى إليه كنز، أو تكون له جنة يأكل منها^١. وفي قبال التوقعات الاعتباطية للكفار والمرتدين، يقول الله سبحانه وتعالى لنبيه الأكرم: «**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا**^٢». إن هذا التعبير يشير إلى جهة بشريّة النبي التي تبيّن وجه الاشتراك بينه وبين سائر الناس، كما يشير إلى جهة رسوليته التي تبيّن الوجه الذي يمتاز به النبي الأكرم^٣ من سائر الناس. ومن هنا فإن «تصوّر التساوي المطلق» بين النبي وسائر الناس، غير صحيح. كما أشار الله تعالى إلى هذا الوجه من الامتياز ببيان آخر، والذي على أساسه وإن كان النبي بشر مثل سائر الناس، ولكنه يمتاز منهم في أنه يوحى إليه: «**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُثْلُثُمْ يُوحَى إِلَيَّ**^٤». كما يُستفاد من قوله تعالى: «**إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**^٥»، أن النبي الأكرم^٦ وإن كان بشرًا، إلا أنه إنما يتبع ما يوحى إليه، ومن هنا يتبيّن على الآخرين أن يتبعوه وأن يعملوا بمحتوى الوحي وما يبلغه النبي الأكرم^٧ إليهم^٨. وقد أشار الدكتور شحور في بعض أعماله إلى هذه النقطة^٩.

١. الفرقان (٢٥): ٨.
٢. الإسراء (١٧): ٩٣.
٣. الكهف (١٨): ١١٠؛ فصلت (٤١): ٦.
٤. الأنعام (٦): ٥٠؛ يونس (١٠): ١٥؛ الأحقاف (٤٦): ٩.
٥. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٩٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠ هـ.
٦. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

يمكن بشكل عام وعلى أساس التفاسير، اعتبار عبارة «تشابه النبي الأكرم مع سائر الناس، من حيث البشرية»، للإشارة إلى الموارد الآتية:

أ) عدم إمكان تلبية المطالب الاعتباطية للناس من النبي الأكرم ﷺ القائمة على القيام بالأمور ما فوق البشرية، وتقعاتهم الاعتباطية.^١

ب) المنشـأ الوحيـاني والسمـاوي للقرآن الـكريـم، واستـحـالـة الإـتـيان بـمـثـلـه من قـبـل أحد أفراد البـشـر.^٢

ج) عدم كون النبي الأكرـم من الملـائـكة، وكـوـنـهـ منـ البـشـرـ لـكـيـ يـتـمـكـنـ منـ التـواـصـلـ مـعـهـمـ منـ أـجـلـ إـيـصالـ مـحتـوىـ الـوـحـيـ إـلـيـهـمـ.^٣

د) الحـيلـولـةـ دونـ الـاعـتـقادـ بـأـلوـهـيـةـ النـبـيـ الأـكـرمـ ﷺـ بـسـبـبـ الـحـبـ المـفـرـطـ لـهـ، كـمـاـ

١. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، ج ٧، ص ١٠٠.

٢. الماتريدي، محمد بن محمد، تأويـلاتـ أـهـلـ السـنـةـ (ـتـفـسـيرـ الـمـاتـرـيـدـيـ)، تـحـقـيقـ:ـ مجـديـ باـسـلـومـ،ـ جـ ٧ـ،ـ صـ ٢١٦ـ،ـ دـارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـ،ـ منـشـورـاتـ مـحمدـ عـلـيـ بـيـضـونـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ ١٤٢٦ـ هـ؛ـ الشـالـعـيـ،ـ عـبـدـ الرـحـمـنـ بـنـ مـحـمـدـ،ـ تـفـسـيرـ الشـالـعـيـ الـمـسـمـىـ بـالـجـاهـرـ الـحـسـانـ فـيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ،ـ جـ ٣ـ،ـ صـ ٥٤٧ـ،ـ دـارـ إـحـيـاءـ الـتـرـاثـ الـعـرـبـيـ،ـ بـيـرـوـتـ /ـ لـبـنـانـ،ـ ١٤١٨ـ هــ.

٣. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، ج ٧، ص ١٠٠؛ـ العـلـامـةـ الطـبـاطـبـائـيـ،ـ السـيـدـ مـحـمـدـ حـسـينـ،ـ الـمـيزـانـ فـيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ،ـ جـ ١٧ـ،ـ صـ ٣٦١ـ هـ؛ـ جـوـادـيـ الـأـمـلـيـ،ـ عـبـدـ اللهـ،ـ تـسـنـيـمـ:ـ تـفـسـيرـ قـرـآنـ كـرـيـمـ،ـ الـمـحـقـقـ:ـ عـلـيـ إـسـلـامـيـ،ـ جـ ٢ـ،ـ صـ ١٦٤ـ،ـ مـرـكـزـ نـشـرـ إـسـرـاءـ،ـ قـمـ،ـ ١٣٨٩ـ هــ شـ؛ـ جـوـادـيـ الـأـمـلـيـ،ـ عـبـدـ اللهـ،ـ تـسـنـيـمـ:ـ تـفـسـيرـ قـرـآنـ كـرـيـمـ،ـ الـمـحـقـقـ:ـ حـسـنـ وـاعـظـيـ مـحـمـدـيـ،ـ جـ ٧ـ،ـ صـ ٤٩٨ـ،ـ مـرـكـزـ نـشـرـ إـسـرـاءـ،ـ قـمـ،ـ ١٣٨٨ـ هــ شـ؛ـ جـوـادـيـ الـأـمـلـيـ،ـ عـبـدـ اللهـ،ـ وـحـيـ وـنبـيـتـ درـ قـرـآنـ (ـالـوـحـيـ وـالـنـبـيـ فـيـ الـقـرـآنـ)،ـ الـمـحـقـقـ:ـ عـلـيـ زـمـانـيـ قـمـشـهـ آـيـ،ـ صـ ١٥٢ـ،ـ مـرـكـزـ نـشـرـ إـسـرـاءـ،ـ قـمـ،ـ ١٣٨٤ـ هــ شـ.

حدث بالنسبة إلى النبي عيسى بن مريم ﷺ، من اعتقاد النصارى بألوهيته.^١
 هـ) نفي قدرة النبي الأكرم ﷺ على إجبار الناس وإكراههم على اتباعه.^٢
 إن النقطة الجديرة بالالتفات أن الدكتور شحور يمرّ بمسألة «الوحي إلى النبي الأكرم» مرور الكرام؛ فكيف يوحى إلى شخص مثل سائر البشر، دون أن يكون هناك ما يميّزه ويفضله من سائر البشر، ويجعله أهلاً لنزول الوحي عليه من دونهم؟ وبعبارة أخرى: إذا كان النبي الأكرم ﷺ مثل سائر الناس بشكل مطلق، فلماذا اختصه الله بالوحي من دونهم، ولم ينزل الوحي على أي واحد منهم سواه؟ إن النقطة الهاامة هي: لماذا اختار الله سبحانه وتعالى لنزول الوحي خصوص النبي محمد بن عبد الله ﷺ من بين الناس، الذي هو، بحسب ادعاء الدكتور شحور، مثل سائر البشر؟!

وبالتالي فإنه لا يمكن لإثبات محدودية علم النبي الأكرم ﷺ الاستناد إلى قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...»^٣، وأمثالها من الآيات؛ إذ أن المثلية والتشابه، بالالتفات إلى ما تقدم، في هذه الآية بمعنى خاص، وليس المراد منها هو المثلية والتشابه المطلق. إن ما ذهب إليه الدكتور شحور من اعتبار علم النبي الأكرم ﷺ مساوياً لعلم سائر الناس، بل وأنه، بالالتفات إلى تقدم البشر في المسائل العلمية، وفي قسم النبوة المرتبط بآيات القرآن، يمتلك درجة أدنى منهم، باطل من الأساس؛

١. الماتريدي، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، تحقيق: مجدي باسلوم، ج ٧، ص ٢١٦، ١٤٢٦ هـ؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٤٠٥، ١٣٩٠ هـ.

٢. النحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، ج ٢، ص ٣٠٩، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢١ هـ.

٣. الكهف (١٨): ١١٠؛ فصلت (٤١): ٦.

إذ أن لعلم النبي الأكرم منشأ إلهي وعلم لدني. وعلى هذا الأساس فإن كلام النبي هو عين الوحي، وإن القدر المتيقن منه علم النبي في بيان الوحي الذي هو مطلق ومعصوم من الخطأ؛ إذ لو كان بيان الوحي نسبياً، لكان ذلك متنافياً مع أصل المداية.

نقد كفاية القرآن عند شحرور وعدم الحاجة إلى بيان النبي الأكرم

إن فهم القرآن، طبقاً لمبني الدكتور شحرور، لا يحتاج إلى أيّ شيء من خارج القرآن، بما في ذلك سنة النبي الأكرم ﷺ نفسه. إنما يكفي لفهم القرآن اكتشاف المصطلحات الخاصة بالتعاطي مع القرآن الكريم فيما يتعلق بكلية النص.^١ طبقاً لمبني كفاية القرآن التي يصدر بها الدكتور شحرور، لأنّه لا يشعر بالحاجة إلى النبي الأكرم، لإثبات لوازمه ذلك ومن بينها العلم الواسع للنبي الأكرم ﷺ. هنا في حين أن الحاجة إلى بيان وشرح الدين من قبل النبي الأكرم ﷺ واضح بتصریح آيات القرآن الكريم، وإن التفسير الصحيح والمتطابق مع الواقع للدين بحاجة إلى علم لدني ومعصوم، وإن القول بتساوي النبي الأكرم ﷺ مع سائر الناس في فهم القرآن ولا سبباً في بحث النبوة، استناداً إلى ذلك المبني الباطل، مجانب للصواب. يرى الدكتور شحرور أن النبي الأكرم ﷺ كان ينقل آيات القرآن الكريم كما تنزل عليه دون شرح وتفسير. وقد فسر التبيين بمعنى الإبلاغ فقط، كما صرّح بأن النبي الأكرم هو مثل غيره فيما يتعلق بعدم العلم بالأخبار الغيبة. وقد تمّ نقد هذه الرؤىة من قبل المختصين في حقل العلوم القرآنية بالتفصيل.^٢ ولكننا في الوقت نفسه نؤثر في هذه المقالة أن نعمل على شرح ونقد هذه الروية باختصار على النحو الآتي:

١. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (٥)، تجفيف منابع الإرهاب، ص ٢٨، ٢٠٠٨، م.

٢. انظر على سبيل المثال: معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١، ص ١٦٩ - ٢٠١، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٨ هـ.

تكليف النبي الأكرم من قبل الله بشرح آيات القرآن

لقد ألقى الله سبحانه وتعالى مهمة شرح آيات القرآن الكريم على عاتق النبي الأكرم. ويشهد على ذلك قوله تعالى: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ»^١. إن المراد من الذكر، طبقاً لهذه الآية، هو القرآن الكريم، وأن المراد من التبيين هو شرح وتوضيح معانيه للمخاطبين.^٢ كما أن قول الله سبحانه وتعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتَنَلَّوْ عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»^٣، يؤيد هذا التفسير أيضاً. إن المراد من التعليم في هذه الآيات، على ما قاله وبينه المفسرون استناداً إلى الشواهد اللغوية والروائية، والموارد المذكورة في هذه الآية، هو شرح أصول الدين وفروعه بالإضافة إلى جزئياتها وتفاصيلها، وليس مجرد إبلاغ الآيات.^٤ يضاف إلى

١. النحل (١٦): ٤٤.

٢. تفسير ميدني، ج ٥، ص ٣٨٩، ١٣٧١ هـ؛ البغوي، حسين بن مسعود، تفسير البغوي المسمي معلم التنزيل، ج ٣، ص ٨٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت / لبنان، ١٤٢٠ هـ.

٣. البقرة (٢): ١٥١.

٤. الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، ج ٢، ص ٢٣ - ٣٤، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢ هـ؛ ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)، ج ١، ص ٢٦٠، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٩ هـ؛ الطبرانى، سليمان بن أحمد، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبرانى)، ج ١، ص ٢٦٨، دار الكتاب الثقافى، إربد /الأردن، ٢٠٠٨ م؛ الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحیح: احمد حبيب العاملی، ج ٢، ص ٣٠؛ الطبرسى، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصحح: فضل الله اليزدي الطباطبائى، ج ١، ص ٤٣٠، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ؛ الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، ج ١، ص ٢٠٨، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت؛ الجرجانى، عبد القاهر بن عبد الرحمن، درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٢٦٤، دار الفكر، عمان / الأردن، ١٤٣٠ هـ؛ العلامة الطباطبائى، السيد محمد حسين، الميزان في

ذلك أن للبيان، خلافاً لما ادعاه الدكتور شحرور، دائرة واسعة، وهذا الأمر يعبر عن المساحة الواسعة لعلم النبي الأكرم ﷺ. فلو أن النبي الأكرم ﷺ لم يكن على علم ودرأة بجميع مضامين وأبعاد الوحي وأيات القرآن الكريم، لما أوكلت إليه مهمة شرحه وبيانه من قبل الله سبحانه وتعالى.

ضرورة تفصيل الآيات العامة والمجملة من قبل النبي الأكرم
لا شك في أن بعض آيات القرآن الكريم تحتاج إلى توضيح وتفصيل بسبب عموميتها أو إجمالها.^١

إن الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ، ثبتت أنه كان يشرح ويفسر آيات القرآن الكريم، كما في بيان جزئيات وتفاصيل الصلاة وإقامة الحج.^٢ كما يعترف الدكتور شحرور نفسه بموارد من تفسير وبيان النبي الأكرم ﷺ، من قبيل بيانه لكيفية

١. تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٣٠، ١٣٩٠ هـ.

٢. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١٠٩، ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤ هـ؛ ابن عطيه، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٣، ص ٣٩٤، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت / لبنان، ١٤٢٢ هـ؛ الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج ٢٠، ص ٢١٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ؛ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٣٨-٣٩، دار حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، ص ٩٤-٩٥، دار الحديث، مصر / القاهرة، ١٤١٢ هـ.

٣. البخاري، محمد بن إسحاق، صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٧، وج ٣، ص ٨٥، وص ٩٤-٩٥، وج ٩، ص ٢٢٢، وج ١٠، ص ٩٤، وج ١١، ص ٧٩، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنة، جمهورية مصر-العربية / القاهرة، ١٤١٠ هـ؛ مسلم، بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، ص ٩٥٤، دار الحديث، مصر / القاهرة، ١٤١٢ هـ.

إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.^١ وعلى ما ورد عن أصحاب النبي الأكرم ﷺ أنه كان يتلو عليهم آيات القرآن الكريم ويشرحها ويبين مواضع الإجمال والغموض فيها بشكل متواصل وتدرسيجي.^٢

وفي بعض الموارد تم استعمال بعض المفردات القرآنية في غير معناها الظاهري، و كان المراد الحقيقي منها هو غير المراد الاستعمالي. وقد يبين النبي الأكرم المعنى الحقيقي لهذا النوع من المفردات.^٣

تحقق شرح الآيات من قبل النبي الأكرم إن النبي الأكرم ﷺ، طبقاً للكثير من الشواهد، لم يكن يكتفي بإبلاغ الآيات فقط، بل

١. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ١٠٦، ٢٠١٦ م.
٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسنن الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣٨، ص ٤٦٦، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤١٦ هـ؛ الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، ج ١، ص ٢٨، ١٤١٢ هـ، وغيرهما من المصادر الأخرى.

٣. الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، ج ١١، ص ٢٨، ١٤١٢ هـ؛ الطبرى، الفضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، مصحح: فضل الله اليزدي الطباطبائى، ج ٨، ص ٧٩٦، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ؛ ش؛ الطبرى، الفضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، مصحح: فضل الله اليزدي الطباطبائى، ج ٥، ص ٣٠٧، الطبراني، سليمان بن أحمد، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبراني)، ج ٣، ص ٣٦١، ٢٠٠٨ م؛ الماتريدى، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسير الماتريدى)، تحقيق: مجدي باسلوم، ج ٢، ص ٢٩١، ١٤٢٦ هـ؛ المحلي، محمد بن أحمد، تفسير الجلالين، محقق: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ص ٦٥، ١٤١٦ هـ. وللوقوف على المزيد من التفصاصيل عن سائر الموارد الأخرى، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: فواز أحمد زمرلي، ج ٢، ص ٤٧٧ - ٥٦٧، دار الكتاب العربي، بيروت / لبنان، ١٤٢١ هـ.

وكان يعمل على شرحها وتفسيرها أيضاً. ومن الواضح أنه لا يمكن شرح وتفسير الآيات دون العلم بها. وقد أقرّ الدكتور شحرور نفسه بأنّ النبي قد فسّر بعض الآيات أيضاً، رغم ذهابه إلى محدودية هذه الآيات التي تمّ تفسيرها من قبل النبي الأكرم، دون أن يذكر دليلاً مقنعاً على ذلك.

ومن الجدير ذكره، بالالتفات إلى المنع من رواية الحديث عن النبي الأكرم ﷺ بعد رحيله^٢، أن بعض الشرح والتفسيرات النبوية في الحد الأدنى لم تصل إلينا. ولكن بالالتفات إلى حجية قول و فعل المعصوم ﷺ في مذهب التشيع، فقد سعى الشيعة طوال التاريخ إلى حفظ الحديث وإثرائه على المستوى الكمي والكيفي بشكل ملحوظ. وهناك طائفة من هذه الروايات تعنى بشرح وتفسير آيات القرآن الكريم. إن هذه الروايات تشير إلى أن الناس كانوا يطلعون على معنى بعض آيات القرآن الكريم بأشكال متعددة. إن هذه المجموعة من الروايات تؤكد ضرورة بيان وتفسير آيات القرآن الكريم من قبل النبي الأكرم ﷺ وعلمه الواسع. وإن بعض هذه الأساليب المذكورة، على النحو الآتي:

١. الإجابة عن أسئلة الصحابة

لقد استعمل القرآن الكريم مفردات من مختلف القبائل، وكانت بعض المفردات غير مألوفة عند القبائل الأخرى، و كان رسول الله ﷺ يبيّن معنى هذا النوع من

١. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ١١١ - ١١٢، ١١٤، وص ١١٤، ١١٦ م.

٢. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٠ - ١٢، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ١٤١٩ هـ؛ الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤، ص ٢٠٤، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

الكلمات عند سؤال بعض الصحابة عنها.^١

٢. الجواب عن أسئلة الأعراب

إن الأسئلة التي كان يثيرها سكان البوادي من الأعراب حول معاني آيات القرآن، عندما يقدمون على رسول الله ﷺ، كانت تشكل فرصة مناسبة للصحابة كي يتعلموا المزيد من معاني وأسرار القرآن الكريم. إن هذه الموارد بدورها تبيّن في الوهلة الأولى أن النبي الأكرم ﷺ كان يعمل على تفسير القرآن، كما يثبت في الوقت نفسه علم النبي بمحتوى الوحي أيضًا.^٢

٣. رفع المخاوف الناشئة من ظاهر بعض الآيات

إن اللحن الشديد لظاهر بعض الآيات، كان يثير مخاوف بعض المسلمين؛ فيهربون إلى رسول الله ﷺ يسألونه عن المعنى الدقيق لهذه الآيات؛ فيكشف النبي الأكرم بعلمه الواسع الغطاء عن حقيقة معنى هذه الآيات، ويزيل الخوف عن المسلمين من خلال تفسيره لها. من قبيل تفسير قوله تعالى: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُبَيِّنْ لَهُ»^٣، أو تفسير قوله تعالى: «وَإِنْ تَتَوَلُوا يَسْتَبِدُّ قَوْمًا غَيْرُكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْتَالَكُمْ»^٤، وغيرهما من الآيات المشابهة.^٥

١. معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١، ص ١٩٤ - ١٩٥، ١٤١٨ هـ.

٢. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المثور في التفسير بالتأثر، ج ٦، ص ١٥٦، المكتبة العامة لآية الله العظمى المرعشى النجفى، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.

٣. النساء (٤): ١٢٣.

٤. محمد (٤٧): ٣٨.

٥. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المثور في التفسير بالتأثر، ج ٦، ص ٦٧، ١٤٠٤ هـ؛ العياشي، محمد بن مسعود، التفسير (تفسير العياشي)، ج ١، ص ٢٧٧، المكتبة العلمية الإسلامية،

تقييم نقدى لرؤية الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ ٢١٥

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن النبي الأكرم ﷺ لم يكن وحده في تفسير القرآن الكريم، وإنما عمد إلى تعليم بعض كبار الصحابة من أمثال: الإمام علي عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، كيفية تفسير القرآن سواء بواسطة أو بغير واسطة. وعلى هذا الأساس فإن تفسير القرآن الكريم من قبل الصحابة، يُعدّ من بين الشواهد على شرح وتفسير الآيات من قبل رسول الله ﷺ^١.

عدم انسجام رؤية «الإبلاغ البحت» مع تحقق هدف الرسالة لو لم يقم النبي الأكرم ﷺ بشرح وتفسير القرآن الكريم، لاختلت أفهم الناس حوله، وهذا بدوره يحول دون تحقق المهدية الإلهية. إن الدين مجموعة من العقائد والسلوكيات المناسبة معها. إن القرآن الكريم بسبب جامعيته يشتمل العقائد والأحكام والأخلاق، وبذلك فإنه يهدي الإنسان إلى طريق السعادة والكمال. ولو لم يعمد النبي الأكرم ﷺ إلى شرح وتفسير القرآن الكريم؛ لحصل اختلاف كبير حتى في البعد السلوكي من الدين أيضاً، وهذا بدوره يتنافى مع المهدية الإلهية.^٢

بالإضافة إلى ما تقدم في نقد الرأي القائل بنقل الآيات من قبل النبي الأكرم ﷺ دون العلم بها، يبدو أن للبيان والتفسير مرتب، وإن الإبلاغ يشكل مقدمة لها أو أدنى مراتبها. وكان النبي الأكرم ﷺ يتحدث بها يتناسب مع مستوى إدراك وفهم مخاطبيه. ومن الواضح أن شرح وتفسير الآيات للمخاطبين لا يُستثنى من هذه

. ١٣٨٠ هـ.

١. معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١، ص ١٧٦، ١٤١٨ هـ.
٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٣٠، ١٣٩٠ هـ.

القاعدة. وعليه فإن عدم شرح وتفسير بعض الآيات يجب أن لا يُحمل على عدم علم النبي الأكرم ﷺ.

نقد الأدلة

على الرغم من الخوض، في ذيل نقد المبني، في نقد بعض الأدلة التي استند إليها الدكتور شحور لإثبات مبنية، بيد أنه ذكر أدلة أخرى، من قبيل: محدودية دائرة علم النبي الأكرم ﷺ في مقام النبوة، وانحصر علم النبي الأكرم بالغيب بالأخبار الغيبة الواردة في القرآن الكريم، وتأثير النبي المطلق بعرف وتقاليد المجتمع في عصره، ونسبة فهم النص وحتى فهم النبي الأكرم ﷺ، الأمر الذي يدلّ على محدودية علم النبي الأكرم ﷺ، وسوف يأتي على نقد ذلك تباعاً على النحو أدناه:

محدودية دائرة علم النبي في مقام النبوة

إن ادعاء الدكتور شحور حول محدودية علم النبي في مقام النبوة، مرفوض؛ وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إن الدكتور شحور لم يأت بدليل على هذا الادعاء.

ثانياً: عدم تقديم شرح وتفسير لظواهر من قبيل: مراحل تكامل الجنين، لا يعني عدم علم النبي بهذه المراحل، بل قد يعود سبب عدم شرحه لها، إلى مراعاة المستوى الفكري والعلمي لعامة الناس. وهذا الدعاء، بطبيعة الحال، يحتاج بدوره إلى دليل، بل يبدو أن النبي الأكرم ﷺ، كان يكشف بعض الحقائق لأشخاص ذوي أهلية، من أمثال الإمام علي عليه السلام، لإدراكها والاطلاع عليها.

ثالثاً: لم يكن النبي الأكرم ﷺ وحده يعلم ما لا يعلمه الصحابة، بل كان حتى بعض الصحابة، في الحد الأدنى، يعلمون أموراً لم يكن المعاصرون لهم يعرفونها أو يملكون

تقييم نقدى لرؤى الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأكرم ﷺ ♦ ٢١٧

إدراكاً وفهماً صحيحاً لها. وقد تحدث بعض الصحابة من أمثال الإمام علي عليه السلام عن أمور وسائل علمية متنوعة لا تزال تثير استحسان وإعجاب العلماء المعاصرين.^١ وإن وصف كتاب نهج البلاغة بأنه «أخو القرآن» يعبر عن عمق عظمته.^٢ إن بيان مختلف الموضوعات في نهج البلاغة، وبيانها وشرحها العلمي من قبل الإمام علي عليه السلام، يدل على علمه الواسع بوصفه واحداً من الصحابة وتلميذاً للرسول الله عليه السلام.

حصر علم رسول الله بالغيب بالمغيبات القرآنية

لقد ذهب الدكتور شحرور إلى الادعاء، من خلال الاستناد إلى آيات من القرآن الكريم، إلى القول بأن علم النبي الأكرم عليه السلام للغيب يقتصر على ما ورد في القرآن من الأخبار الغيبية، ولا يمتلك النبي ما يفوق ذلك من علم.^٣ وفي قبال هذه النظرية هناك نظرية أخرى يكون المراد، على أساسها، من نفي علم الغيب، هو نفي علم الغيب الاستقلالي والذاتي والمطلق^٤؛ بمعنى أوّلاً: أن علم الغيب المطلق خاص بالله سبحانه وتعالى. بمعنى أن العلم بكل شيء وعلى نحو كامل من الأمور التي يختص

-
١. جرداق، جورج سمعان، روائع نهج البلاغة، ص ١١ - ٩، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٣٧٥ هـ؛ ابن أبي الحديد، عبد الحمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، المحقق والمصحح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٧، ص ٢٠٢ - ٢٠٣، وج ١١، ص ١٥٢ - ١٥٣، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
 ٢. آغا بزرگ الطهراني، محمد محسن، التربعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١٤، ص ١١١، دار الأضواء، بيروت، ١٣٦٨ هـ.

٣. شحرور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٢٠١٦، ٨٥ م.
٤. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٩٥ - ٩٦، ٩٦ هـ.

بها الله سبحانه وتعالى. وثانيًا: بالالتفات إلى آيات القرآن يمكن أن نقول بوجود مراتب لعلم الغيب بالنسبة إلى النبي. وقد أعطيت هذه المراتب إلى النبي من قبل الله، وهي من السعة بحيث تميّزه من سائر البشر.

لم يأتِ الدكتور شحرور بأي دليل على انحصر الوحي بالوحي القرآني والإبلاغي فقط، في حين هناك نوع آخر من الوحي، باسم الوحي غير القرآني أو الوحي البصري أيضًا. وإن المراد من هذا النوع من الوحي هو أن تفسير وتبين القرآن أو الكثير من التعاليم الدينية كان يتمّ بيانه إلى النبي الأكرم ﷺ. ومن هذا النوع تعليم جبرئيل أجزاء وطريقة الصلاة والوضوء إلى النبي الأكرم.^١ إن الدكتور شحرور يعترف ويقرّ بهذا النوع من الوحي في مسألة الصلاة والزكاة.^٢ فإنه في بحث الصلاة والزكاة قد اعتبر هذين الواجبين الدينيين من مصاديق الطاعات المتصلة؛ بمعنى أنه في هذا النوع من الموارد يجب التبعية لرسول الله ﷺ. فقد ذهب الدكتور شحرور، من خلال الاستناد إلى الآية السادسة والخمسين من سورة النور، إلى الاعتقاد بأن الله تعالى قد أمر أمّة النبي محمد بن عبد الله ﷺ بإقامة الصلاة ودفع الزكاة، ولكنه لم يبيّن كيفية الصلاة ونصاب الزكاة بالتفصيل. وأن النبي الأكرم قد شرح للناس تفاصيل وجزئيات هذين الواجبين بعد تلقيهما من جبرئيل ﷺ. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد تحدّث في هذه الآية عن إطاعة الرسول بشكل مستقل، وأمر الناس بالأمر الإرشادي بإطاعة رسول الله.^٣

وعلى الرغم من أن استناد الدكتور شحرور إلى الآية السادسة والخمسين من

١. ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري، *السيرة النبوية*، ج ١، ص ٢٦٠، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٢. شحرور، محمد، *الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة*، ص ١١٢، ٢٠١٦ م. ٣. م. ن، ص ١١٤ - ١١١.

سورة النور، يثبت وجوب إطاعة أوامر النبي، إلا أن هذه الإطاعة لرسول الله مطلقة وغير مخصصة بمورد خاص، وإلا وجب ذكر ذلك المورد أو الموارد الخاصة في هذه الآية، أو لتمّ بيان ذلك من قبل رسول الله ﷺ. ومن هنا يمكن لهذه الآية أن تكون من بين الأدلة على إثبات علم النبي الواسع، وإن لم يكن هناك معنى لأن يؤمر الناس بالإطاعة المطلقة لرسول الله ﷺ.

تأثير النبي بثقاليد وأعراف مجتمع عصره

إن ما ادعاه الدكتور شحرور من ارتباط الرسول بمجتمعه، بوصفه دليلاً على تأثره المطلق بأبناء عصره دون قيد أو شرط، غير صحيح؛ وذلك لأن النبي الأكرم كان بعد البعثة وحتى قبلها يتصرف بخصائص لم يتصرف بها أحد من أبناء مجتمعه. إن توفر أرضية نزول الوحي واختيار النبي بوصفه نبياً من جهة، وحركته الإصلاحية في عصره، يثبتان عدم تأثره بثقافة عصره (يعني عدم تاثير من السياق في عدول عن رايته وتصويته)، كما يعبران عن اتساع دائرة علمه حتى في مرحلة ما قبل البعثة، ناهيك عن مرحلة ما بعد البعثة حيث اتصل بمصدر العلم الإلهي المطلق، فاتسع بذلك علمه وبلغ مرتبة لا يمكن قياس علم الآخرين بها. لقد تعرض النبي بعد البعثة لأشد الضغوط^١، ويسبب محاصرته ومقاطعته فقد المقربين منه^٢، ولكنه مع ذلك لم يتنازل عن معتقداته تحت وطأة هذه الضغوط.^٣ ومن الجدير ذكره أن الدكتور

١. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد باقر المحمودي، ج ١، ص ١٢٧ - ١٥٦ ، دار التعارف، بيروت، ١٣٩٧ هـ.

٢. اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٥ ، دار صادر، بيروت.

٣. كيوركجي، كونستان فيجل، محمد بغمبرى كه ازنور باید شناخت (محمد النبي الذي يجب أن يقرأ من جديد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقى فخر داعي، ص ٤٥ ، نشر أمير كبير، ١٣٥٢ هـ

شحور قد صرّح بدوره وقال:

«إن النبي قبلبعثة وإن لم يكن له علم بمحتوى القرآن، إلا أنه كان يعلم بمحتوى أم الكتاب، من قبيل: القيم الأخلاقية والاجتماعية، وكان يعمل بها، مثل: الصدق، والأمانة.^١ وإن المصادر الروائية والتاريخية تؤكد الالتزام العملي للنبي الأكرم بعلمه الواسع قبلبعثته».^٢

إن جميع الشواهد تثبت أن النبي الأكرم ﷺ إنما كان يؤكد على تلك المجموعة من الآداب والأخلاق لدى أبناء عصره إذا لم تكن تنافي النظام الأخلاقي للإسلام، وأن النبي الأكرم ﷺ كان متصفاً بالأداب الإنسانية والإلهية سواء قبل أو بعدبعثة. وإن النبي إنما بعث، طبقاً لتصريح القرآن، من أجل التأثير على البيئة ومحاربة العادات الجاهلية؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ إِلَيْهِمْ وَدِينُ الْحُقُّ لِيُظْهِرُهُ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا وَلَوْ كَرِهُ الْمُشْرِكُونَ».^٣ إن النبي الأكرم ﷺ لم يكن غير متأثر بثقافة عصره فحسب، بل كان مؤيداً بنصر الله والتغلب على ثقافة أبناء عصره.^٤ إن من بين أهم

ش.

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)؛ الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ١٤٢.
٢. انظر على سبيل المثال: البلعمي، تاريخناه طبرى، مجموعة منسوبة إلى البلعمي (القرن الرابع)، تحقيق: محمد روشن، ج ٣، ص ٢٤ - ٢٦، نشر ألبز، طهران، ١٣٧٣ هـ؛ الطبرى، محمد بن حrir، تاريخ الأمم والملوک، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٢، ص ٢٩٠، ١٣٨٧ هـ؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٣٠٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧ هـ؛ البهقى، أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ج ٢، ص ٥٧ - ٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٣. التوبه (٩): ٣٣.
٤. الصفات (٣٧): ١١٦؛ المجادلة (٥٨): ٢١.

تقاليد وأعراف الجاهلية، هي التبعة للأسلاف حيث كان الشرك وعبادة الأصنام متجلّراً بينهم.^١ وقد جاهد النبي الأكرم ﷺ من أجل القضاء على هذه التقاليد والأعراف الجاهلية للأسلاف، ودعوة الناس إلى استعمال العقل والمنطق. وطبقاً لنص القرآن الكريم، لم يكن مسموحاً للنبي في إبلاغ الدعوة أن يتعرّض لأدنى تأثير بعُرُف المجتمع. ومن ذلك قوله تعالى: «وَإِنْ أَحْكُمْ بِيَسِّهِمْ إِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّسِعْ أَهْوَاءُهُمْ وَأَحَدُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ فَإِنْ تَوَلُّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ»^٢.

في هنا لا بد من الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن كتاب هذه المقالة إنما كانوا بقصد تقديم دراسة تحليلية - نقديّة لرؤيه الدكتور شحرور حول دائرة وسعة علم النبي الأكرم. ومن الواضح أن البحث الإثباتي لمساحة وسعة علم النبي الأكرم ﷺ يحتاج إلى مقالة ودراسة أخرى.

نسبة فهم النص حتى بالنسبة إلى النبي الأكرم ﷺ يمكن أن نفهم من كلمات الدكتور شحرور أن السنة النبوية هي مثل أفهم المفسرين للقرآن الكريم؛ بمعنى أنها لا تحتوي إلا على قيمة تاريخية، ويذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأننا من خلال هذه القراءة للسنة نستطيع القول بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.^٣

إن هذا الكلام لا يُعد خاطئاً بشأن النبي الأكرم ﷺ فحسب، بل هو خاطئ حتى

١. الفرقان (٢٥): ٣.

٢. المائدة (٥): ٤٩. وانظر أيضًا: الرعد (١٣): ٣٧، الشورى (٤٢): ١٥.

٣. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص ٢٠٩.

بشأن المفسرين أيضًا؛ إذ أن فهم المفسرين إنما يقوم على أساس الضوابط والقواعد، وإن كانوا قد يخطئون في فهمهم أحياناً، ولكن هذا ليس لازماً بالضرورة، كما أن فهم شحور بدوره ينبغي أن لا يُستثنى من هذه القاعدة. فلو قام فهم المفكر على أساس الواقع، فإن تصرّم الزمن لن يكون له دور في القيمة المعرفية والأبستمولوجية لذلك الفهم المذكور، وإن لم يكن فهماً منهجياً، ولم يكن متطابقاً مع الواقع، لن يكون قابلاً للاعتماد أبداً. وإن علم النبي الأكرم ﷺ، بناء على نص القرآن الكريم^١، له منشأ سماوي لا يتطرق إليه الخطأ. إن قاعدة «ثبات النص وتغيير الفهم» تتمحض من القراءة العصرية والأيديولوجية للدكتور شحور تجاه النصوص الدينية والقائمة على الفرضيات المسبقة والقابلة للنقاش. وبغض النظر عن الإشكالات الواردة على الرأي القائل بمحورية المفسّر في تفسير النصوص وضرورة الالتزام بخاتمة النبي الأكرم، فإن دعوى تطور فهم الوجود على طول الزمان، وذلك على نحو مطلق، غير صحيح. إن من بين الأدلة التي يسوقها الدكتور شحور على هذه المسألة هي الرواية النبوية القائلة: «بلغوا عني ولو آية فربّ سامع أوعى من مبلغ»، والتي على أساسها يكون المخاطب في القرن الحادي والعشرين للميلاد أفضل من فهم المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ.^٢

وفي هذا الشأن يجب القول:

أولاً: إن هذه الرواية، على النحو الذي ينقله الدكتور شحور، لا وجود لها في المصادر الإسلامية، سواء في ذلك مصادر الشيعة أو مصادر أهل السنة.
وثانياً: إن تفسير هذه الرواية، طبقاً لنقلها الصحيح، ليس على ما يقوله الدكتور

١. النحل (١٦): ٣-٤.

٢. شحور، محمد، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، ص ٨٦، ٢٠١٦ م.

شحرور، بل المراد منها أن لا ضرورة إلى أن يكون رواة الأحاديث قد توصلوا إلى عمق كلام النبي الأكـرم ﷺ، ولا ينبغي أن يشكل عدم فهمهم للرواية مانعاً دون روایتها، بل إن كلام النبي الأكـرم منها كان مقتضباً وقليلاً، يجب نقله إلى الآخرين ليستفيدوا من علم النبي الواسع أيضاً.

وثالثاً: بعض النظر عن البحث حول الاعتبار السندي والدلالي لهذه الرواية، فإن القول بأن الناس في العصور اللاحقة لعصـر النبي الأـكرم سوف يفهمون القرآن بشكل أفضل من المعاصرـين للنبي ﷺ، بالالتفات إلى عبارة «رب»، لا يمكن أن يكون صحيحاً على نحو الموجـبة الكلـية.

يضاف إلى ذلك أن الدكتور شحرور قد فـسر قوله تعالى «لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَنَدٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»^٢، بناء على فرضياته الذهنية المسبقة، ودون الالتفات إلى سياق الآيات. وقد أسمينا هذه الآية بـ«آية استقرار النبأ». إن التدقـيق في سياق الآيات من الآية الخامـسة والستـين إلى الآية سبعـين من سورة الأنـعام، يثبت أن هذه الآيات وردـت بشأن الوعـيد الإلهـي بالعذـاب^٣؛ حيث وردـ الحديث في الآيات السابقة عليها عن قدرة الله على عذـاب المـجرـمين. بالـالتفـات إلى هذه الآيات يمكن القـول إن المراد من آية استقرار النـبـأ هو أن الله وإن كان يستطـيع أن يـنزل العـذـاب على الكـفار المعـانـدين، ولكن لا يـنـبغـي تـوقـع

١. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المحقق/ المصحح: أحمد حسيني الأشكوري، ج ١، ص ٤٠، نشر مرتضوي، طهران، ١٣٧٥ هـ.

٢. الأنـعام (٦): ٦٧.

٣. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العـامـلي، ج ٤، ص ١٦٤؛ العـالـامة الطـباطـبـائي، السيد محمد حـسـين، المـيزـان في تفسـيرـ القرآن، ج ٧، ص ١٣٩٠ هـ؛ الطـبرـي، محمد بن جـرـير، جـامـعـ البـيـانـ في تـفسـيرـ القرآنـ (ـتـفسـيرـ الطـبـريـ)، ج ٧، ص ١٤١٢، ١٤١٢ هـ.

حصول ذلك ذلك في القريب العاجل والمدى المنظور، بل إن لنباً الوعيد الإلهي زمنه الخاص الذي سوف يتحقق حتماً. ومن بين الشواهد على هذا التفسير الروايات التي حددت زمن ومصداق هذا العذاب^١، وإن كان العذاب الإلهي لا يقتصر على هذا النوع من المصاديق.

النتيجة

لقد ذهب الدكتور محمد شحور، بالاستناد إلى الآية الأربعين من سورة الأحزاب، إلى الاعتقاد بأن النبي الأكرم له ثلاثة مقامات، وإن مفهوم النبوة عند الدكتور شحور متأثر بهذا القول الذي يراه. لقد ذهب الدكتور شحور إلى اعتبار «محمد» مثل سائر الرجال، وقال بأن النبي الأكرم ﷺ لا يختلف من هذه الناحية عن سائر الناس. وعليه يكون علمه بشرياً، ومرتبًا بُعْرُف وتقاليد أبناء عصره. إن اختلاف «محمد النبي» عن الآخرين يكمن في أنه كانت كلمات الله في عالم الوجود وقوانيئه توحى إليه، وأنه كان يبلغ الناس الأخبار الغيبية التكوينية والتاريخية عن الله إلى الناس، رغم عدم إمكانية شرحها من قبله إليهم، ويجب ترك فهمها إلى الأجيال والأزمنة اللاحقة وبعد عصر النبي الأكرم ﷺ؛ ولربما كان فهم الناس في العصر- الراهن أفضل من فهم الناس في عصر نزول الآيات، بل وربما كان فهمهم أفضل حتى من فهم رسول الله ﷺ نفسه. ومن هنا يذهب الدكتور شحور إلى استمرار النبوة في جميع الأزمنة، وأن الأخبار الغيبية التي تمثل محتوى القرآن الكريم وتقع في

١. الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان في تفاسير القرآن (تفسير الطبرى)، ج ٧، ١٤١٢، ١٤٧ هـ؛ الطبرى، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفاسير القرآن، المصحح: فضل الله اليزدي الطباطبائى، ج ٤، ص ٤٨٨، ١٣٧٢ هـ.

دائرة النبوة، يتم فهمها على مدى الزمان. يرى الدكتور شحرور للنبوة خصائص تخص مرحلة حياة النبي الأكرم ﷺ، ولا يرى وجوب التبعية لاجتهادات وقرارات النبي الأكرم بالنسبة إلى غير المعاصرين له. وأما علم غيب «محمد الرسول» بالأيات التي أوحيت إليه، فهو محدود بحيث أن مصاديقه في كتاب الله معدودة. إن مهمّة الرسول تقتصر على بيان الذكر، وإن «البيان» يعني عدم كتمان الوحي، دون شرحه. وهو يرى أن مصدر علم النبي بالغيب المحدود هو الوحي القرآني فقط.

لقد ذهب الدكتور شحرور بالاستناد إلى قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ...» إلى القول بأن تشابه النبي الأكرم ﷺ مع سائر الناس بشكل مطلق ومن جميع الجهات، في حين أن هذا التشابه، طبقاً لما أثبتناه في هذه المقالة، وفي ضوء سياق الآيات، لمناسبة خاصة وفي ناحية معينة، وليس من جميع الجهات. و كذلك إذا كان المراد من ارتباط النبي الأكرم ﷺ بعرف وتقالييد مجتمع عصره، هو التأثر المطلق، فهو مرفوض أيضاً؛ إذ في مثل هذه الحالة لا ينبغي أن يتصرف الرسول بخصائص تغّيره من سائر الناس، هذا في حين أن النبي الأكرم كان يتمتع بخصائص فريدة ولا يوجد لها مثيل في مجتمعه حتى قبل بعثته. وفي الأساس فإن الإصلاح لا يكون إلا من خلال الوقوف بوجه العُرف والتقاليد السائدة في المجتمع. كما أن إطاعة النبي الأكرم ﷺ، طبقاً للآيات والروايات، هي مثل إطاعة الله ومطلقة. وإن عدم شرح بعض الآيات، لو سلمناه، فهو لا ينهض دليلاً على عدم علم النبي، أو في الحد الأدنى بعض الصحابة بها.

إن إيكال شرح الآيات من قبل الله إلى النبي الأكرم ﷺ، وضرورة تفصيل الآيات الكلية والمجملة من قبل النبي، وتحقق شرح الآيات من قبل النبي الأكرم، وتبعية تحقق أهداف الرسالة (في أبعاده النظرية والعملية) لشرح الآيات من قبل النبي،

كلها تمثل شواهد على بطلان رأي الدكتور شحور القائل بـ«نقل الآيات من قبل النبي الأكرم دون شرحها». كما أن دعوى أفضلية فهم الأجيال اللاحقة بالمقارنة إلى المعاصرين للنبي الأكرم على نحو الموجبة الكلية مرفوضة أيضًا، وإن الشواهد التي يذكرها الدكتور شحور إنما تبيّن ضرورة نقل الأخبار النبوية إلى الآخرين، وليس محدودية علم النبي، أو حتى محدودية علم جميع المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ. كما أن الالتفات إلى سياق آية استقرار النبأ، يثبت عدم صحة رأي الدكتور شحور بشأن سريان النبوة في جميع الأزمنة والعصور، وعدم صوابية قاعدة ثبات النص وتغيير الفهم. وبالإضافة إلى ذلك فإن علم رسول الله بالغيب، طبقاً لعديد من الشواهد، لا يمكن حصره بالأخبار الغيبية الواردة في القرآن الكريم فقط، واعتبار الوحي القرآني هو المصدر الوحيد لعلم الغيب المحدود الذي يحصل عليه رسول الله من الله سبحانه وتعالى.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. ابن أبي الحديد، عبد الحمد بن هبة الله، *شرح نهج البلاعنة* لابن أبي الحديد، المحقق والمصحح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٧، ج ١١، مكتبة آية الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ هـ.
٣. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، *تفسير القرآن العظيم* (تفسير ابن أبي حاتم)، ج ١، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٩ هـ.
٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ج ٣٨، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤١٦ هـ.
٥. ابن عطیة، عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسیر الكتاب العزيز*، ج ٣، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت : لبنان، ١٤٢٢ هـ.
٦. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *البداية والنهاية*، ج ٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٧. ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري، *السيرة النبوية*، ج ١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢ هـ.
٨. آغا بزرگ الطهراني، محمد محسن، *الذریعة إلى تصنیف الشیعه*، ج ١٤، دار الأصوات، بيروت، ١٣٦٨ هـ.
٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحیح البخاری*، ج ٢، ج ٩، ج ١٠، ج ١١، ج ١١، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنة، جمهورية مصر العربية : القاهرة، ١٤١٠ هـ.
١٠. البلاذري، أحمد بن يحيى، *أنساب الأشراف*، تحقيق: محمد باقر المحمودي، ج ١، دار التعارف، بيروت، ١٣٩٧ هـ.
١١. البلعمي، *تاریخناحه طبری*، مجموعة منسوبة إلى البلعمي (القرن الرابع)، تحقيق: محمد روشن، ج ٣، نشر ألبز، طهران، ١٣٧٣ هـ.
١٢. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة*، تحقيق:

- عبد المعطي قلعجي، ج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٣. التعاليبي، عبد الرحمن بن محمد، *تفسير الشعاليبي المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن*، ج ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت : لبنان، ١٤١٨ هـ.
١٤. جرادق، جورج سمعان، روايّع نهج البلاغة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٣٧٥ هـ شـ.
١٥. جوادي الأملی، عبد الله، *تفسير قرآن كريم*، المحقق: علي الإسلامي، ج ٢، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨٩ هـ شـ. جوادي الأملی، عبد الله، *تفسير قرآن كريم*، المحقق: حسن واعظي محمدی، ج ٧، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨٨ هـ شـ.
١٦. ———، *وحى ونبيت در قرآن (الوحى والنبوة في القرآن)*، المحقق: علي زمانی قمشه ای، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨٤ هـ شـ.
١٧. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، *تذكرة الحفاظ*، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان، ١٤١٩ هـ.
١٨. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، *الإتقان في علوم القرآن*، المحقق: فواز أحمد زمرلي، ج ٢، دار الكتاب العربي، بيروت : لبنان، ١٤٢١ هـ.
١٩. ———، *الدر المنشور في التفسير بالمنثور*، ج ٦، المكتبة العامة لآية الله العظمى المرعشى النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.
٢٠. شحور، محمد، *الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة*، دار الساقی، بيروت، ٢٠١٦ مـ.
٢١. ———، *الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحاكمية*، ص ٣٧٨، دار الساقی، بيروت، ٢٠١٤ مـ.
٢٢. ———، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، دار الساقی، بيروت، ٢٠١٢ مـ.
٢٣. ———، *دراسات إسلامية معاصرة (١)؛ الكتاب والقرآن: روایة جدیلة، الأهالی*، دمشق.

تقييم نقدی لرؤیة الدكتور شحرور حول دائرة علم النبي الأکرم ﷺ ♦ ٢٢٩

٢٤. ———، دراسات إسلامية معاصرة (٥)؛ تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي، دمشق، ٢٠٠٨ م.
٢٥. الطبراني، سليمان بن أحمد، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبراني)، ج ١، دار الكتاب الشفاف، إربد: الأردن، ٢٠٠٨ م.
٢٦. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصحح: فصل الله اليزدي الطباطبائي، ج ١، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ.
٢٧. الطبری، محمد بن جریر، تاريخ الأمم والملوک، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهیم، ٤، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
٢٨. ———، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبری)، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢ هـ.
٢٩. الطرجي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المحقق: المصحح: أحمد حسیني الأشکوري، ج ١، نشر مرتضوی، طهران، ١٣٧٥ هـ.
٣٠. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملی، ج ٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣١. العالمة الطباطبائي، السيد محمد حسين، المیزان في تفسیر القرآن، ج ٧، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠ هـ.
٣٢. العیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسير العیاشی)، ج ١، المکتبة العلمیة الإسلامية، ١٣٨٠ هـ.
٣٣. الفخر الرازی، محمد بن عمر، التفسیر الكبير (مفاییح الغیب)، ج ٢٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٣٤. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
٣٥. گیورگیو، کونستان فیجل، محمد بیغمبری که از نو باشد شناخت (محمد النبي الذي يجب أن

١٧. *يُقْرَأُ من جديد*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقى فخر داعي، نشر أمير كبير، ١٣٥٢ هـ.
١٨. الماتريدي، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة* (تفسير الماتريدي)، تحقيق: مجدى باسلوم، ج ٧، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢٦ هـ.
١٩. الماوردي، علي بن محمد، *النكت والعيون* (تفسير الماوردي)، ج ١، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، ج ١، دار الفكر، عمان: الأردن، ١٤٣٠ هـ.
٢٠. مسلم، بن حجاج التيسابوري، صحيح مسلم، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، دار الحديث، مصر: القاهرة، ١٤١٢ هـ.
٢١. معرفت، محمد هادي، *التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب*، ج ١، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٨ هـ. البغوي، حسين بن مسعود، *تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل*، ج ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت: لبنان، ١٤٢٠ هـ.
٢٢. النحاس، أحمد بن محمد، *إعراب القرآن*، ج ٢، دار الكتب العلمية، محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢١ هـ.
٢٣. اليعقوبي، أحمد بن واضح، *تاريخ اليعقوبي*، ج ٢، دار صادر، بيروت.

مناقشة حول رأي الدكتور شحرور حول آية تعدد الزوجات في ضوء تأريخية الآيات^١

زهراء محمدى^٢

الخلاصة

إن من بين الأحكام المعقّدة وذات الصلة بحقوق المرأة، مسألة جواز تعدد الزوجات. والدليل الأهم على مشروعية هذا الحكم هو الآية الثالثة من سورة النساء؛ حيث تبيّح للرجل أن يتزوّج أكثر من امرأة واحدة إلى أربع زوجات. وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين، من أمثال الدكتور محمد شحرور، خلافاً للاحتجاه السائد بين المتقدمين وبعض المعاصرين السائرين على خطى العرف والتفسير المشهور للنصوص في تفسير هذه الآية، من الذين احتكوا بالحداثة وشعروا بضرورة التغيير في النظرة إلى مسائل النساء على أساس أصول مثل تأريخية الآيات، فأخذوا يفسرون هذه الآية في ضوء رؤيتهم المتبلورة في تفسير الآيات. وعلى هذا الأساس لم يعتبروا هذه الآية تأييداً لتعدد الزوجات، وإنما

١. تعرّيف: حسن علي مطر الحاشمي.
٢. طالبة في جامعة الأديان والمذاهب.

طبقاً للنسيج التاريخي تعدّ مجرد ناظرة إلى كيفية التعامل مع اليتامى في ظل شرائط خاصة لنزول الآيات. وهو الأمر الذي يلغى الحكم بجواز تعدد الزوجات، بسبب عدم مصداقته في العصر الحاضر، وعدم وجود الأرامل ذوات الأيتام بسبب فقدانهن أزواجاً في الحروب والمعارك. نسعى في هذا المقال، من خلال الاتجاه التوصيفي - التحليلي، واستناداً إلى المصادر المكتبة، إلى مناقشة هذه المسألة على أساس تأريخية الآيات في رؤية الدكتور شحور، ونقداها عند الضرورة.

المقدمة

إن تشريع تعدد الزوجات هو من الأحكام التي كانت موجودة بين مختلف الشعوب، وكذلك الأديان السابقة على الإسلام، وقد صادق الدين الإسلامي على صحة هذا الحكم. وقد تمّ بيان جوهر المطالب حول تعدد الزوجات في الآية الثالثة من سورة النساء. هناك بين المفكرين الإسلاميين اتجاهان رئيسان حول هذه المسألة. طبقاً للاتجاه التقليدي الذي يذهب إلى التفسير المشهور للنصوص، يُستفاد الحكم بياضه تعدد الزوجات بشكل مطلق وبشأن جميع النساء. وأما الاتجاه الآخر، فهو الاتجاه التنويري والإصلاحي الذي أحسّ بعد الاحتياط بالتجديد والحداثة بضرورة تغيير النظرة إلى مسائل النساء، ولا سيّما فيما يتعلق بتعدد الزوجات، واتخذوا بزعمهم مساراً جديداً ومتناسباً مع العصر الراهن في هذا الشأن.

بالالتفات إلى أهمية مسألة تعدد الزوجات بوصفها مسألة اجتماعية، وكذلك بالنظر إلى طرح هذا البحث في الجمعيات الدولية التي تعنى بحقوق الإنسان، والإشكال على الإسلام تحت ذريعة نقض حقوق المرأة وظلمها بسبب الحكم بجواز تعدد الزوجات، فإن البحث في هذا الشأن في إطار مناقشة ونقد أحد الاتجاهات

الجديدة التي تقدم قراءة حديثة لتفسير آية تعدد الزوجات على أساس تأريخية آيات القرآن، يمكن له أن يشكل آلية مناسبة لحل التحدي الراهن والإجابة عن جميع الإبهامات حول مسألة تعدد الزوجات. لأن مسألة عدم انسجام تعدد الزوجات حالياً مع اتجاه حقوق الإنسان إلى هذه المسألة قد تم افتراضه من البداية بحيث أن أي خطوة يتم اتخاذها في الإجابة عن هذا التحدي، منها كانت صغيرة، يمكن لها أن تعد خطوة هامة في سياق الإجابة عن هذه المشكلة الماثلة.

هناك الكثير من الكتب التي تم تأليفها في خصوص مسألة تعدد الزوجات. وإن أكثر هذه الكتب قد تناول هذه المسألة من الزاوية الفقهية والحقوقية. ولكن لم يتم حتى الآن تأليف أثر يتناول بشكل خاص نقد أفكار الدكتور شحرور في خصوص تعدد الزوجات وعلى مبني تأريخية آياته. إن هذه المقالة بعد بيان مفاهيم مصطلح تعدد الزوجات، قد اشتغلت على رؤية إجمالية إلى الجذور التاريخية لتعدد الزوجات وتوجه علماء الإسلام في هذا الشأن، وبعد بيان تأريخية الآيات من وجهة نظر الدكتور شحرور، تعرّضت إلى تقرير آية تعدد الزوجات على أساس هذا المبني. وفي القسم الأخير تمت مناقشة ونقد رؤية الدكتور محمد شحرور في هذا الشأن.

تعدد الزوجات

إن «تعدد الزوجات» عبارة مركبة من كلمتين، هما: «تعدد» و«الزوجات». وإن «التعدد» لغة يعني: التكثير، وازدياد العدد، وإضافة عدد إلى شيء، والكثرة وما إلى ذلك.^١ و«الزوجات» جمع زوجة، بمعنى زوج الرجل، وقد وردت في قبال الزوج أيضاً.

١. دهخدا، علي أكبر، لغت نامه دهخدا (دورة جديدة)، ج ٢٠، ص ١١٩، انتشارات دانشگاه

إن المرادف الإنجليزي لـ «تعدد الزوجات» هو (polygamy) الذي يتتألف من بادئة (poly) ولاحقة (gamy). وإن بادئة (poly) مشتقة من الكلمة اليونانية (polys) بمعنى: كم، وكثير، ولا يحصى.^٢ ولاحقة (gamy) بمعنى: العرس، والزواج، والاتصال الجنسي.^٣

وبطبيعة الحال هناك اختلاف بين «تعدد الزوجات» في اللغة العربية، وبين «polygamy» في اللغة الإنجليزية. فإن مصطلح تعدد الزوجات إنما يطلق على الرجل الذي تكون لديه عدّة زوجات في وقت واحد، في حين أنـ «polygamy» يعني تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج (بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة) في وقت واحد. وبعبارة أخرى: إن المصطلح الإنجليزي يطلق على اتخاذ الزوج الواحد عدّة زوجات، أو اتخاذ الزوجة الواحدة عدّة أزواج، [أو اتخاذ عدد من الأزواج عدّاً من الزوجات].^٤ ومن هنا فإنـ «polygamy» يشتمل على ثلاثة أنواع، وهي: «تعدد الزوجات»، و«تعدد الأزواج»، و«تعدد الزوجات والأزواج».^٥

١. طهران، ط ١، ١٣٣٠ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٢. م. ن، ج ١٦، ص ٥٣٢.

٣. كاشاني، آريانپور، عباس ومنوچهر، فرهنگ جامعه شناسی انگلیسی- به فارسي، ج ٢، ص ١٦٧٠، نشر سپهر، ط ١٦، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش. (مصدر فارسي).

٤. م. ن.

٥. ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا. (المغرب).

٦. كاشاني، آريانپور، عباس ومنوچهر، فرهنگ جامعه شناسی انگلیسی به فارسي، ج ٢، ص ١٦٧٠. (مصدر فارسي).

٧. آبرکرامي، نيكولاس وآخرين، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پويان، ٢٢٨، نشر چاپخشن، طهران، ١٣٦٧ هـ. ش.

وعلى هذا الأساس فإن مصطلح «تعدد الزوجات» يطلق على حالة ما لو اتخذ الرجل لنفسه أكثر من زوجة واحدة^١، ويأتي ذلك على واحد من ثلاثة أشكال، وهي: ملك اليمين^٢، وزواج المتعة (أو الزواج المنقطع)، والزواج الدائم. والذي نقصده في هذه المقالة من تعدد الزوجات هو تعدد الزوجات في الزواج الدائم. إن هذا المصطلح يُتنزع من مفاد الآية الثالثة من سورة النساء، وربما لوضوح وبداهة معناه لم يكلف الفقهاء أو المفسرون أنفسهم عناء تقديم تعريف خاص لهذا المصطلح.

نظرة إجمالية على السابقة التاريخية لتعدد الزوجات واتجاه علماء الإسلام بشأن البحث

إن مسألة تعدد الزوجات من القوانين التي كانت موجودة قبل الإسلام ، بل وإلى ما يسبق بقرون؛ حيث كان شائعاً في المجتمعات المختلفة، وذلك على نحو اتخاذ ما لا يُحصى من الزوجات^٣؛ بحيث كان يُعدّ اتخاذ الزوجات الكثيرات دليلاً على الشرف والمكانة الاجتماعية. كان تعدد الزوجات في النظام المضطرب من العلاقات بين الرجل والمرأة في الهند غير خاضع لتحديد بعدد معين، ولم يكن مقيداً بعدد خاص بين المندوب^٤.

١. جعفري لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق (المبسوط في مصطلحات الحقوق)، ج ٢، ص ١٢٧٨ ،نشر كتابخانه گنج دانش، ط ٣، طهران، ١٣٨٦ هـ. (مصدر فارسي).

٢. الحلبي، سيد حمزة بن علي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والنحو، ص ٣٦٠، مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، قم، ١٤١٧ هـ.

٣. عبد الحميد محمد، محمود، حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى، ص ١٤٧ - ١٤٩ ، القاهرة، ١٤١١ هـ.

٤. ديلورانت، ويليام جيمز، تاريخ تمدن (تاريخ الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، وع.

وكان هناك في الصين قانون باسم «ليكي» يسمح بمحاجة للرجل أن يتزوج من زوجة.^١ وكانت الأسر المصرية الشربة تبالغ في تعدد الزوجات، ولم تكن تقف في ذلك عند حد معين.^٢ وكان هذا التقليد سائداً بين البابليين وجوارهم، كما كان مقبولاً عند الآشوريين أيضاً.^٣ وفي عصر الجاهلية حيث لم يكن هناك أي حرمة تُرْعى للمرأة، كان تعدد الزوجات قائماً دون تحديده بعدد معين.^٤ وعلى هذا الأساس فإن أصل تعدد الزوجات كان شائعاً بين الفرس والرومان بأشكال متعددة، كما كان شائعاً في الأديان التوحيدية، مثل اليهودية، والأديان غير التوحيدية، من قبيل: الأديان الهندوسية والصينية والبوذية والكونفوشيوسية.^٥

وعلى هذا الأساس فإن مسألة تعدد الزوجات ليست من القوانين التأسيسية في الإسلام، وإنما يُعد من قوانينه الإ مضائية. وقد تم الاعتراف بتعدد الزوجات في النظام الحقوقي للإسلام مع إضافة قيود وشروط. وبعبارة أخرى: إن قانون الزوجية من وجهة نظر الإسلام هو أساس عالم الخلق، وهو يعني واحداً لواحد. ومن هنا فقد تم نسخ الزوجات غير المحدودة والجماعية بعد ظهور الإسلام، وتم الإقرار بتعدد الزوجات ضمن شروط، من قبيل: رعاية العدالة، وتحديد العدد بأربعة لا أكثر.

پاشائي، وأمير حسين آريان پور، ج ١، ص ٤٦٥، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ط ٤، طهران، ١٣٧٢ هـ.

١. فقي، رسول باجوري، جمال محمد، المرأة في الفكر الإسلامي، ج ١، ص ١٧٤، ١٩٨٦ م.
٢. م. ن، ص ١٧٤ - ١٧٥.
٣. م. ن، ص ١٧٤.

٤. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٤٠٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، قم.

٥. عبد الحميد محمد، محمود، حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى، ص ١، ١٤١١ هـ.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن القرآن الكريم إنما أجاز تعدد الزوجات في ظلّ ظروف وشروط خاصة، وإن المسار الطبيعي لحياة أتباع القرآن الكريم هو الحياة المشتركة بين رجل واحد ومرأة واحدة.^١

فيما يتعلق باتجاه المفكرين الإسلاميين حول تعدد الزوجات، نشاهد اتجاهين رئيسيين؛ الاتجاه الأول: الاتجاه التقليدي الذي قال بأصل جواز تعدد الزوجات بشكل مطلق تبعاً لتفسير المشهور للنص ذي الصلة.^٢ إن هذا الاتجاه قد استند إلى مجرد مضمون النصوص الدينية وفهم المشهور في الفقه التقليدي، دون الالتفات إلى شرائط العصر الراهن وتحديات الحداثة. أما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه التسويري والاجتهادي الذي أخذ يتعاطى مع هذه المسألة بعد الاحتكاك بالمدنية الجديدة في الغرب والشعور بضرورة التغيير في الرؤية إلى مسائل النساء بنظرة خاصة إلى آيات تعدد الزوجات.^٣ من خلال مطالعة كلمات الدكتور محمد شحرور في هذا الشأن، على ما سيأتي ذكره، يتضح أنه يميل إلى الرؤية من النوع الثاني.

التاريخية والمنهجية في آثار الدكتور شحرور

إن المسألة الأساسية لدى الدكتور شحرور في حقل دراسة المفاهيم الدينية والقرآنية،

١. الأعراف (٧): ١٨٩.

٢. الألوسي، سيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ص ٤٠٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ؛ مغنية، محمد جواد، تفسير الكاشف، ص ٢٤٩، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٢٤ هـ؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٦٦؛ السيوطي، جلال الدين، الدر المنشور في التفسير المأثور، ج ٢، ص ١١٩، مكتبة آية الله المرعشبي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣. مدرسي، سيد محمد تقى، من هدى القرآن، ج ٢، ص ٢٠، دار محبى الحسين، طهران، ١٤١٩ هـ.

ولا سيما في حقل النساء والآيات الخاصة بأحكام النساء، تدور حول محور مسألتين رئيسيتين، وهما: واقعية المجتمع المعاصر للمسلمين، والأخرى التعاليم الإسلامية التقليدية. إذ يذهب إلى الاعتقاد صراحة بأن رسالة النبي الأكرم، بسبب خاتمته، وبسبب شمول نبوّته رسالته لجميع العصور والقرون والأمكنة، يجب أن تكون قابلة للتطبيق دائمًا وفي جميع الأمكنة، ولا يمكن ذلك إلا إذا كانت عناصر رسالته متغيرة؛ ليغدو بإمكانها تلبية حاجة جميع العصور.^١ ومن هنا فإنه يسعى إلى تطبيق أسلوب في تفسير آيات القرآن الكريم، وهو تلقيق من كلتا المسألتين في رؤيته؛ وهو الأسلوب الذي يتجلّ في إطار الاعتقاد بتاريجية الآيات. وعلى أساس هذا الاتجاه فإن الذي يكتسب ضرورة في تفسير الآيات هو الاهتمام بخلفيات نزول الوحي أو أسباب النزول.

وقد اهتم الدكتور شحور بهذه النقطة في المسائل المتعلقة بالنساء وأيات أحكام النساء، والتي هي من المسائل التي تحظى بأهمية كبيرة عند الدكتور شحور، ولذلك فإن من بين نقاط الضعف المنهجي في تفسير هذه الآيات هو تجاهل تاريجية ومرونة النص. وعلى هذا الأساس رغم أن الدكتور شحور يذهب في البداية إلى رفض القول بالتساوي المطلق بين المرأة والرجل، ويرى أن هذا التساوي يجب أن يكون محدودًا بقيود؛ كي يصبح تحقق التساوي بين المرأة والرجل أمرًا ممكناً^٢، إلا أنه بسبب عدم الوصول إلى مقياس موثوق في المواجهة مع التفكير الحداثوي والاتجاه نحو

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٤٤٦، الأهالي، ط ١، دمشق، ١٩٩٠ م.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٥٤، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١،

دمشق، ٢٠٠٠ م.

العصرنة، وكذلك الاهتمام بتداعيات وتبعات الالتزام بالاختلافات الحقوقية، فقد اتجه إلى اتخاذ منهج وأسلوب تأريخي في تفسير الآيات. ومن هنا فإنه في الوقت الذي يدعو إلى إبطال تفاسير وأفهام العلماء السابقين للآيات، قام بإعادة قراءة الكثير من الآيات، ولا سيما منها تلك الآيات المتلقة بالنساء، ومن خلال فصل التفسيرات الرجولية عن نظام التجنيس الموجود في القرآن، والاستفادة من الاتجاه التأريخي، يقدم تفسيرات تتطابق مع الدعوة إلى المساوات بين حقوق الإنسان العالمية في حقل التجنيس.

وعلى هذا الأساس فإن سيطرة هذا الخطاب قد ترك آثاره بشكل واضح في حقل تفسير النصوص، ولا سيما منها الآيات الخاصة بالنساء، ودفعت بالدكتور شحرور ومن على شاكلته الفكرية نحو قراءة جديدة للنصوص المقدسة. إنها نوع نظرة تأريخية إلى الآيات تحمل المؤمنين بها، ضمن الالتفاتات الخاص لسبب النزول الآيات، على اعتبار تشريع الآيات ليس دائمًا، وإنما هو مناسب لمجرد حل المشاكل في الحالات الطارئة والخاصة بذلك العصر. ومن هنا فإن المراد من تأريخية آيات القرآن هو أن الوحي قد تحقق في برهة من التاريخ، وأنه يرتبط بفضاء ذي صبغة تاريخية وثقافية وجغرافية خاصة على طول التاريخ.^١ وعلى هذا الأساس لو أن سبب نزول آية كان عبارة عن واقعة خاصة، فسوف تزول الماهية ما فوق التأريخية للقرآن، وسوف يستلزم انحصار ذلك بتلك الواقعة.

١. رمضاني، رضا، «تأثير نگرش تاريخ مندي بر گفتمان زبان قرآن» «تأثير الرؤية التأريخية للخطاب اللغوي في القرآن»، مجلة بینات، العدد: ٧٤، ص ١٤٧ ، السنة التاسعة عشرة، ١٣٩١ هـ شن. (مصدر فارسي).

إن لزوم هذا التفسير لآيات القرآن على أساس المسائل المستحدثة في تفكير الدكتور شحور، قد تسفل إلى دائرة السنة والفقه، ودفعه إلى الإشكال على فهم الفقهاء والمفسرين السابقين للآيات، واعتبر ذلك أمراً متأثراً بالنزعة الذكورية التي تسيطر على المجتمع، وإن تأثير هذا الأمر، من وجهة نظره، واضح على الفقه الإسلامي.^١ وعلى هذا الأساس فقد ذهب الدكتور شحور إلى القول بأن الفقه المعاصر، المقتبس من مباني وأساليب الفقهاء السابقين، غير مقنع حتى بالنسبة إلى الشخص المسلم في القرن الحادي والعشرين للميلاد، ناهيك عن غير المسلم.^٢ وقد أدى هذا الرأي بالدكتور شحور إلى اعتبار الكثير من الروايات الموجودة بشأن النساء، والتي تركت تأثيرها على نمط تفكير الفقهاء تجاه النساء، عديمة القيمة وفاقدة للاعتبار.^٣ وبطبيعة الحال فإن التأثر بالنزعة الذكورية في المجتمع لم يعمل الدكتور شحور على توجيهه نحو الفقهاء والمفسرين فقط، وإنما وجه نصيباً منه إلى تفكير اللغويين أيضاً؛ إذ لم يبرئهم من هذه النزعة، وقال بأنهم قد استفادوا بدورهم من هذا التفكير.^٤

وعلى هذا الأساس فإن أحد أهداف الاتجاه التأريخي للدكتور شحور وأضرابه بشأن الآيات، هو الإشكال على الأفهام الذكورية من القرآن. ولذلك فإنه من خلال

١. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٥٩، ٢٠٠٠ م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٤٤٦، ١٩٩٠ م.

٣. م. ن، ص ٣٥٤.

٤. م. ن، ص ١٢١.

تأكيده على التوجهات التاريخية والأساليب التفسيرية، والتدخل في النص من طريق الأفكار الهرمنيوطيقية، يسعى إلى تقديم قراءة بديلة عن الأفكار الذكرية.^١

تقرير آية تعدد الزوجات على مبني تأريخية الدكتور شحرور

لقد تم التعرض إلى موضوع تعدد الزوجات في عدد من آيات القرآن الكريم، ومن أهمها الآية الثالثة من سورة النساء. وضمن تأييده لهذا الأمر ذهب الدكتور شحرور إلى عدّ تعدد الزوجات من الأمور البارزة التي اهتم بها الله تعالى بشكل خاص، وأشار إليها في بداية سورة النساء.^٢ لقد تبلور الرأي المختار للدكتور شحرور في بيان هذه الآية على أساس عدّة مراحل:

أ) ملاحظة أجواء نزول الآية

إن من بين القواعد الهامة والتي تستعمل كثيراً في علم التفسير، وتنفع في الكثير من الموارد من أجل رفع الغموض عن الآيات، هي ملاحظة شأن وسبب نزول الآية. يصطلاح على الحديث أو السؤال الذي أدى إلى نزول شيء من القرآن بالتزامن معه أو بعده، في مصطلح المفسرين والعلماء المختصين في الشأن القرآني، بسبب النزول.^٣

١. مير خاني، عزت السادات، «إحياءً جري تفكير ديني: مطالبات زن مسلمان و خيزش دو تفكر فمینیسم اسلامی و اجتهاد اصول گرا» (إحياء الفكر الديني: مطالب المرأة المسلمة وانطلاق فكري النسوية الإسلامية والاجتهاد الأصولي)، مجلة مطالعات راهبردی زنان، العدد: ٢٠، ص ١٨-١٩، ١٣٩٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٠١، ٢٠٠٠ م.

٣. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن (منهج تفسیر القرآن)، ص ١١٩، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ط ٣، قم، ١٣٨٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).

وفي مورد الآية الثالثة من سورة النساء، وهي الآية النازلة في مورد تعدد الزوجات، يمكن للاهتمام بشأن نزول الآية أن يسلط ضوءاً على الجوانب الغامضة والمهمة من هذه الآية، ويساعد على اختيار التفسير الصحيح لها.

إن من بين الموارد التي أكد عليها الدكتور شحور بشكل خاص في تفسير آية تعدد الزوجات، واتخذ منها في الحقيقة جسراً إلى توجيه القراءة الجديدة للآية، بالتزامن مع مسائل حقوق الإنسان المعاصر، هو الاهتمام بشأن نزول وسياق الآيات. بحيث أنه قد أخذ صراحة على موقف المفسرين والفقهاء عند تفسير الآيات والغفلة عن سياقاتها، وأشكال عليهم في هذا الشأن. وهو السياق الذي يُجسّد، من وجهة نظره، صلة مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام بشكل واضح.^١

وعلى هذا الأساس فإنه في الآية الأولى والثانية من سورة النساء، بعد أن يأمر الله سبحانه وتعالى بإيصال أموال اليتامي وعدم أكلها بالباطل، يسمح للرجال في الجزء اللاحق، في الآية الثالثة، بأن يتزوجوا من الأرامل ذوات الأيتام عدداً لا يتجاوز الأربعة. وبطبيعة الحال فإن هذا الجواز لم يكن بشكل مطلق، ولذلك فإنه يطلب منهم الاكتفاء بزوجة واحدة إذا خافوا أن لا يعدلوا بين اليتامي، وأن يحذروا من اتخاذ أكثر من زوجة: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَأُنْكِحُوهُمَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَا تَعُولُوا»^٢.

لقد اهتم الدكتور شحور في البحث عن مسألة تعدد الزوجات وجواز هذا التعدد، بسياق الآيات المذكورة بشكل خاص، ويطلب من كل شخص متأنّ

١. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٣٠١، ٢٠٠٠ م.

٢. النساء (٤): ٣.

ومنصف أن يلاحظ سياق الآيات عند قراءة القرآن الكريم، وأن يركز على الصلة القائمة بين تعدد الزوجات ومسألة الأيتام. وعلى هذا المبني يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن الخطاب في قوله تعالى: «فَإِنْ كِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» متوجه إلى الرجال المتزوجين ولديهم أولاد؛ إذ لا معنى هنا لأن يكون الخطاب متوجهًا إلى غير المتزوجين من الرجال، بدليل أن هذه الآية تبدأ بالزواج الثاني وتنتهي عند الزواج الرابع: «مَئْتَى وَثُلَاثَةٍ وَرُبَاعَ». وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحرور إنما قال بإمكان تعدد الزوجات في هذه الحالة عند تتحقق شرطين، وإلا لن يكون ذلك جائزًا؛ الشرط الأول: أن يكون الزواج الثاني والثالث أو الرابع من أرملة ذات أولاد. والشرط الثاني: أن لا يخشى الزوج من عدم إقامة العدل والقسط بحق اليتامي من أولاد هذه الأرملة التي ينوي الزواج منها. ومن الطبيعي أنه عند عدم تحقق أحد هذين الشرطين، يكون جواز تعدد الزوجات لاغيًّا¹.

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نستنتج أن الدكتور شحرور يرى أن تشريع حكم جواز تعدد الزوجات يرتبط بالأرامل فقط، وذلك من أجل إيجاد حلًّا لمشكلة الأيتام، وأما في الظروف العادية فلا يجوز للرجل أن يتزوج أكثر من امرأة واحدة.

ب) المصالح المرتبطة على جواز تعدد الزوجات

إن من بين الأبحاث التي يتم طرحها على هامش هذه المسألة، هو بحث المصالح المتاحة والممكنة لجواز تعدد الزوجات. فإن تعدد الزوجات، كما سبق أن أشرنا، كان شائعاً في الصور السابقة على الإسلام، سواء بين الأمم والشعوب أو الأديان المختلفة أيضًا. وقد ذكر المحققون أسباباً ومقتضيات لجواز تعدد الزوجات، حيث تُعد هذه الأسباب بوصفها

1. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٠٣، ٢٠٠٠ م.

حِكْمَـاً لهذا التعـدد. وإن بعض هذه الـحِكْمَـ ينطوي على أسباب فردية، من قبيل: العـقم أو المـرض أو اليـأس لدى بعض الزوجـات، وللبعـض الآخر أسباب اجتماعية، من قـبيل: الـحـروب وقتلـ الكـثير من الرجال خـلال خـوضـهم لـتلك الـحـروب.^١

وفي هذا الشـأن هناك من ذهب حتى إلى القـول بأن تـشـريع حـكم تـعدـد الزوجـات إنـما يـأـتي في سـيـاق الحـفـاظ على حقوقـ ومـصالـح النساء قبل أن يكونـ حـافظـاً لمـصالـح الرجال؛ بـمعنى أنـ قـانـون جـواز تـعدـد الزوجـات في الإسلامـ إنـما يـتـم وضعـه في الحـقـيقـة منـ أجل تحـديـدـ الرجلـ وـضـبـطـه رـعاـية لـحقـوقـ المرأةـ؛ ولو كانـ المرـادـ هوـ الانـحـيـازـ إـلى جـهةـ الرـجـلـ، لـكانـ عـلـىـ الإـسـلامـ أـنـ يـعـطـيـ الرـجـلـ نـفـسـ ماـ يـعـطـيـهـ العـالـمـ الغـرـبـيـ لهـ؛ مـنـ اـتـخـاذـ ماـ يـشـاءـ مـنـ الـخـلـيلـاتـ وـالـعـشـيرـاتـ دونـ أـنـ يـلتـزمـ بشـيءـ لـأـيـةـ وـاحـدـةـ مـنـهـنـ أوـ الـاعـتـرـافـ بـبـيـنـوـةـ الـأـوـلـادـ الـذـينـ يـنـجـبـهـمـ مـنـهـنـ، وـ كـلـ ذـلـكـ يـكـونـ مـبـاـحـاـ لـهـ بـحـكمـ الـقـانـونـ الغـرـبـيـ. وـأـمـاـ فيـ الإـسـلامـ فـإـنـ الرـجـلـ الـذـيـ يـعـقـدـ عـلـىـ اـمـرـأـ يـعـتـرـفـ مـسـؤـلـاـ عـنـهـاـ مـنـ النـاحـيـةـ الـقـانـونـيـةـ وـالـأـخـلـاقـيـةـ وـالـشـرـعـيـةـ وـالـعـرـفـيـةـ، وـيـجـبـ عـلـيـهـ أـنـ يـوـفـرـ لـهـ وـسـائـلـ الـحـيـاةـ وـالـمـعـاشـ مـدـدـةـ حـيـاتـهـ بـمـاـ يـتـنـاسـبـ وـشـأنـهـ وـشـأنـ أـسـرـهـ، وـإـنـ قـصـرـ فـيـ ذـلـكـ فـسـوفـ يـعـاقـبـهـ الـقـانـونـ وـالـعـرـفـ وـيـجـبـهـ عـلـىـ الـقـيـامـ بـوـاجـبـاتـ تـجـاهـهـاـ.^٢

إنـ الفـضـاءـ النـزـوليـ الـذـيـ يـأـخـذـهـ الدـكـتورـ شـحـورـ بـنـظرـ الـاعتـبارـ، وـيـرىـ أنـ مـسـأـلةـ تـعدـدـ الزوجـاتـ إنـماـ تـدورـ حـولـ مـحـورـهـ الأـسـاسـيـ (الـيـتـامـيـ)، أـدـتـ بـهـ إـلـىـ رـفـضـ جـمـيعـ التـبـرـيرـاتـ وـالـحـكـمـ وـالـمـقـتضـياتـ الـتـيـ ذـكـرـهـاـ الـآخـرـونـ لـلـقـولـ بـجـوازـ تـعدـدـ الزوجـاتـ

١. المـطـهـريـ، مـرـتفـعـ، مـجمـوعـهـ آثارـ (الأـعـمـالـ الـكـاملـةـ)، جـ ١٩ـ، صـ ٣٢٦ـ ـ ٣٣٤ـ، اـنـتـشـارـاتـ صـدـراـ، طـ ٦ـ، طـهـرانـ، ١٣٨٥ـ هــشـ. (مـصـدرـ فـارـسيـ).
٢. مـ. نـ، صـ ٣٣٠ـ، مـكـارـمـ الشـيرـازـيـ، نـاصـرـ، تـفـسـيرـ نـموـنـهـ (الـتـفـسـيرـ الـأـمـثـلـ فـيـ تـفـسـيرـ كـتـابـ اللهـ المـنـزـلـ)، دـارـ الـكتـابـ الـإـسـلامـيـةـ، طـهـرانـ، ١٣٦٦ـ هــشـ.

في الموارد الخارجية عن فضاء نزول الآية (في غير مورد اليتامي)، واعتبارها مجرد ذرائع وتحريصات. وعلى هذا الأساس فإنه يرى في تحجيز بعض الفقهاء لحكم تعدد الزوجات في المجتمعات التي لا تشهد حرباً، وكذلك في المجتمعات التي يتساوى عدد الرجال فيها مع عدد النساء، أمراً مضحكاً وسخيفاً، وهو على كل حال يمثل مصداقاً لظلم المرأة.^١

ومن هنا فإن ما ذهب إليه البعض من أن عقم النساء هو الذي يشكل مسوّغاً لجواز تعدد الزوجات، يثير لدى الدكتور شحرور هذا التساؤل؛ إذ يقول: إذا كان عدم إنجاب المرأة هو الذي يحizin للرجل أن يتزوج مرّة ثانية وثالثة [ورابعة]^٢؛ فإن هذا يدعونا إلى التساؤل والقول: هل العقم آفة تصيب النساء خاصة ولا تصيب الرجال؟! وهكذا يُقال بالنسبة إلى ما ذكره البعض من أن الشهوة الجنسية لدى الرجل هي التي تبرّر تشريع جواز الزواج له لأكثر من مرّة؛ إذ يقال: أوليست المرأة مثل الرجل في هذه الناحية، إذا لم نقل، كما يذهب البعض، إن الشهوة الجنسية لدى المرأة أكثر منها عند الرجل؟ وهكذا لو كان عجز المرأة عن القيام بمسؤوليتها (بسبب مرضها لمدة طويلة) هو السبب في تشريع الزواج المتعدد للرجل، نقول: هل يجوز للمرأة أن تتزوج ثانية وثالثة إذا مرض زوجها لفترة طويلة؟ والكثير من الأسئلة الأخرى التي تثار في قبال هذا النوع من الادعاءات. ومن هنا فإن الدكتور شحرور يرى أن جميع هذه الادعاءات خاطئة، ولم يرد أي شيء منها في القرآن الكريم.

إن وجود معيار واحد (وهو مسألة اليتامي)، وتقديم تفسير على أساسه، هو

١. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٠٤، ٢٠٠٠ م.

٢. ما بين العقوفتين إضافة توضيحية من عدننا. (المغرب).

الذي دفع الدكتور شحور إلى رفض جميع المعايير والتبريرات الأخرى، باستثناء ذلك المعيار. ومن هنا فإن ما قاله البعض من أن قوله تعالى: «فَإِنْ خَفْتُمُ آلَّا تَعْدِلُوا» يقصد به «عدم رعاية العدالة بين النساء في علاقة الزواج»، لايعد صحيحاً من وجهة نظر الدكتور شحور، ويراه فاقداً للاعتبار. لأنه قد اعتبر سياق الآيات حاكياً عن تعدد الزوجات بمفهومه الاجتماعي والإنساني، دون مفهومه الجنسي، ولذلك يمكن القول: إن سياق الآيات يدور «حول اليتامى والإحسان إليهم وبسط العدل بينهم»^١. إن ملاحظة هذه النقطة قد أدت بالدكتور شحور إلى اعتبار مسألة تعدد الزوجات أمراً مشروطاً، وأنها قد صدرت في حالة تحقق هذه الشروط ومن أجل حل مشكلة اجتماعية - إنسانية، قد تحدث أحياناً وقد لا تحدث. ولذلك يتعين علينا عند حدوث هذه المشكلة (وجود الأرامل ذوات الأولاد اليتامي) أن نشرع قانون تعدد الزوجات، وفي غير هذه الحالة يتعين علينا اجتناب ذلك.^٢

ج) الإعراض عن فضاء نزول الآية وربط تعدد الزوجات بـ«عرف المجتمعات
 يتضح مما سبق أن بعض الأحكام الإسلامية، تختص، من وجهة نظر الدكتور شحور، بزمان ومكان النزول، ولا تحتوي على اعتبار تنفيذه في العصور الأخرى. إن من بين الأدلة الهمامة والتي يمكن الاستناد إليها، قيام التعاليم والأحكام على أساس نظرية التطبيق مع بيئه ومجتمع صدر الإسلام؛ ولذلك فإنه مع تغير البيئة، تتغير الأحكام وال تعاليم بدورها أيضاً. وفي مورد مسألة تعدد الزوجات تم بيان مثل هذا الأمر، وكما سبق أن ذكرنا فإنه قد ذهب، بحسب القاعدة، إلى القول بأن حكم

١. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٠٣ - ٣٠٤، م. ٢٠٠٠.

٢. م. ن.

تعدد الزوجات هو حكم مؤقت، وأنه يراه منحصرًا بعصر النزول، وذلك في حال وجود اليتامي فقط. ولا سيّما في هذه المرحلة الراهنة حيث لا يمكن لمثل هذه الشروط أن تتحقق، وعليه يتم الحكم بعدم جواز تعدد الزوجات. ييد أن الدكتور شحرور ذهب في موضع آخر، على خلاف هذا الاتجاه وفي استدارة كاملة، إلى الإعراض عن كلامه هذا وما يترتب عليه من تبعات، فقال بأن مسألة تعدد الزوجات ترتبط على نحو وثيق بالسياق التاريخي لأنواع المجتمعات والأعراف والتقاليد السائدة فيها، وتجاهل تحقق وعدم تتحقق الشرط، المتمثل بوجود الأرامل ذوات اليتامي، بشكل كامل. في حين سبق له أن علق جواز تعدد الزوجات على تتحقق هذا الشرط.

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحرور يرى أن تعدد الزوجات كان أمراً شائعاً في السابق بين مختلف المجتمعات، وكان هناك إقبال اجتماعي على ذلك دون تقيد بعده. ولكن مع نزول القرآن الكريم تم تحديد هذه المسألة بشروط معينة. وقد عمّد الدكتور شحرور إلى بيان وإيضاح هذه المسألة من خلال مثال؛ إن هذه المسألة تشبه قول الله سبحانه وتعالى؛ إذ يقول: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَفْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خَفْتُمْ أَنْ يَقْتَنِسُوكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا»^١، طبقاً لهذه الآية فإن الله قد أذن للمسافر بأن يقصر في الصلاة الرباعية إذا خاف من فتنة الكافرين وإيذائهم، فيصليها ركعتين بدلاً من أربع ركعات. فإذا لم يكن هناك في البين مثل هذا الخوف، لا يكون هناك قصر للصلاة. ومع ذلك لو أن المسافر قصر في صلاته تكون صلاته صحيحة، كما أنه لو جاء بها تامة تكون

صحيحة أيضًا؛ لأن حكم الصلاة الرباعية بالنسبة إلى المسافر، متزوك إلى مجرد اختيار المسافر سواء تحقق الشرط أو لم يتحقق.

وعلى ذات الشاكلة، على الرغم من أن الدكتور شحور يذهب في مورد المجتمع، سواء كان تعدد الزوجات شائعاً أم لا، إلى اعتبار ثبّيت وجواز تعدد الزوجات مشروعًا بتحقق أو عدم تتحقق الشروط المنظورة في هذه المجتمعات، إلا أنه في كلام الموردين يعتمد على إحصاء وأراء الناس في كل مجتمع، ويحكم على أساس ذلك بجواز تعدد الزوجات أو إبطاله. وهنا يمثل الدكتور شحور بيلدين من البلدان الإسلامية، ويقول: إن الحكم بنفي تعدد الزوجات في بلد مثل سوريا يُعدّ أمراً صائبًا؛ كما أن الحكم بجواز تعدد الزوجات في بلد مثل السعودية يُعدّ صحيحاً أيضًا. وكلا هذين الحكمين في كلتا الحالتين (سوريا وال سعودية) ليس دائمًا^١.

وعلى كل حال يمكن القول إن الإنسانية بتطورها التاريخي تتقلّل من تعدد الزوجات إلى وحدة الزوجية، ومن هنا لا يكون هناك اليوم موضع للآية الثالثة من سورة النساء (آية تعدد الزوجات)؛ وذلك لأن هذه المسألة غير مقبولة ومرفوضة من الناحية الاجتماعية.^٢ وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحور في استدارة محسوسة تمامًا، ينسجم في البداية مع الحداثة وتحديات العصر الراهن، ويرى أن تعدد الزوجات أمراً منحصرًا بعصر النزول، وأنه فاقد للقيمة العملية في الزمن الحاضر، ولكنه بعد ذلك ومن خلال نسبة هذا الاتجاه إلى ثقافات وتقالييد المجتمعات أصدر حكمًا بتجويزه إلى حدّ ما، وفي الختام اعتبره أمراً مرفوضًا وغير مقبول من الناحية الاجتماعية.

١. م. ن، ص ٣٠٦.

٢. شحور، محمد، *الإسلام الأصل والصورة*، ص ٢١٧، طوى للثقافة والنشر- والإعلام، ط ١، لندن، ٢٠١٤ م.

وبعبارة أخرى: إن الدكتور شحرور على الرغم من ذهابه في بداية الأمر إلى القول بأن جواز تعدد الزوجات أمر مشروط بوجود الأرامل ذوات الأيتام، وهو أمر كانت له قابلية التتحقق في صدر الإسلام فقط بالنظر إلى كثرة الحروب، إلا أنها في الوقت الراهن بسبب انتهاء الحروب لا نجد مصداقاً لهذه الحالة، ولذلك يحكم بعدم جواز تعدد الزوجات. بيد أنه تخلى بعد ذلك عن هذه الرؤية في كتاب آخر له، واعتبر تعدد الزوجات، دون التفات إلى اتجاه تأريخي الآيات، أمراً تابعاً لتقاليد وثقافات المجتمعات، وعلى هذا الأساس يُعلن عن جواز هذا الحكم حتى من دون تحقق الشرائط التي سبق له أن ذكرها.

د) خروج تعدد الزوجات عن دائرة الأحكام الإسلامية

إن استدارة الدكتور شحرور عن الاتجاه الأول حول مسألة تعدد الزوجات، والانتقال بعد ذلك إلى تعريف هذه المسألة بوصفها أمراً تابعاً لأعراف وثقافات المجتمعات، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما انتقل بعد ذلك إلى الخطوة الأخيرة، وهي الخطوة التي يعمد الدكتور شحرور فيها إلى القول بأن مسألة تعدد الزوجات خارجة عن دائرة الحلال والحرام الإلهي، ولذلك فإنه يرى أن مشكلة الفقه الإسلامي تكمن في عدم اهتمامه برأي الناس حول مسألة لا ترتبط بالحلال والحرام مثل تعدد الزوجات. وقد رأى أن جذور هذه المشكلة تعود إلى أن الفقهاء قد قصرروا اهتمامهم على الحاكمة الإلهية فقط، وأرادوا امثال هذه الحاكمة بأحكامهم الفقهية التي لم تُعبر رأي اهتمام للناس وآرائهم.^١

وعلى هذا الأساس يذهب الدكتور شحرور، من خلال هذا الاتجاه، إلى الاعتقاد

بأنه لو تم حظر تعدد الزوجات في بلد، ومع ذلك خالفة شخص وتزوج ثانية، لن يُعد مثل هذا الشخص زانياً ومرتكباً للفاحشة، وإنما يكتفى بتغريميه بوصفه متتهجاً لقانون ذلك البلد. إذ أن مسألة تعدد الزوجات، كما أسلفنا، لا تتعلق بالحال والحرام.^١

وعلى هذا فإن مسألة تعدد الزوجات وحكمها قد مرّ عبر العديد من المراحل، فكان في البداية حكماً قرآنياً وضمن دائرة الأحكام الإسلامية، وكان جوازه أو عدم جوازه مشروطاً بتحقق شرطين، وهما شرطان لم يكن لها قابلية التحقق إلا في صدر الإسلام فقط. ثم تم تعميم هذا الحكم ليخرج من نطاق الدائرة الزمانية والمكانية لنزول الآية، ليتم اعتباره أمراً عرفيًّا وتابعًا للثقافات الاجتماعية؛ فإن كانت مثل هذه الثقافة قائمة في المجتمع حكم بجواز تعدد الزوجات. وفي الخطوة الأخيرة لم يعتبر أن تعدد الزوجات مجرد أمر تابع لعرف المجتمعات الإسلامية فحسب، بل ورآه أمراً خارجاً عن دائرة الأحكام الإسلامية أيضاً، وأنه لو ارتكبه شخص لا يكون قد ارتكب خلافاً شرعياً، ولا تتعلق عقوبة على مرتكبها.

تقييم رأي الدكتور شحور

إن بيان الدكتور شحور فيها يتعلق بمسألة تعدد الزوجات يُعبر عن أنه، في التنازع ما بين الأصالة (السنة) والتتجديد، يسعى إلى البحث عن طريق لا يفضي إلى نفي السنة بالطلق، ولا يتنهى إلى القبول بالتجدد تماماً. ومن هنا فإنه يسعى إلى حل المشكلة من خلال اختيار الاتجاه القائل بتاريخية الآيات. وهو الطريق الذي لم يجده شيئاً في حل

المشكلة، بل وزاد من غموضها بالإضافة إلى التناقضات التي نجمت عنها أيضًا. وإن الإشكالات الواردة على هذا الاتجاه جديرة بالذكر من عدّة أبعاد:

١. إن النقطة الأولى التي تبدو للوهلة الأولى في تقييم رأي الدكتور شحورو، أنه لم يقدم رؤية واحدة في هذا الاتجاه، وإنما كان له في هذا الشأن نوع من الاستدارة المتردّجة من الرؤية الابتدائية، والانسياق بعد ذلك إلى جهات أخرى. فإن هاجس المواجهة مع الحداثة وعلى رأسها مسائل حقوق الإنسان، ولا سيما حقوق المرأة، قد دفعه في بادئ الأمر إلى القول بالنفي المطلق لمسألة تعدد الزوجات، وحصرها بمرحلة عصر النزول. وهو الرأي الذي تحقق في إطار الاعتقاد بتاریخية الآيات القرآنية. ثم انتقل بعد ذلك إلى أبعد من اقتصار هذا الحكم على عصر نزول الوحي، والقول بأنه أمر تابع لعرف وثقافة المجتمع. وفي المرحلة الأخيرة ومن خلال إخراج هذه الحكم من دائرة الحلال والحرام، وعدم اعتبار تعدد الزوجات معصية، رأى أنه قد تمكّن من حل هذه المشكلة.

وفي معرض توضيح اتخاذ الدكتور شحورو مثل هذا الاتجاه، يبدو أنه، كما سبق أن ذكرنا، يواجه حقيقتين، وهما: المجتمع الإسلامي المعاصر، والتعاليم والأحكام التقليدية. فهو من جهة لا يستطيع التخلّي بالكامل عن التعاليم التي تمسّك بها المسلمون على مدى أربعة عشر قرناً، ولم يصدر عن الفقهاء حكم على خلافها طوال هذه القرون، ومن ناحية أخرى لا يستطيع تجاهل التحوّلات التي تحدث في المجتمعات الإسلامية الراهنة. ومن هنا فإنه يؤثّر أن يتّخذ موقفاً حذراً فيما يتعلق بمسألة تعدد الزوجات، ورأى أن الاعتقاد بتاریخية الآيات القرآنية يمثل طريقة حلّ هذه المشكلة.

إن هذا النوع من الاتجاه الحذر في الجمع بين الحقائق والواقعيات، أدى بالدكتور

شحور إلى الواقع في نوع من التفسير بالرأي. لقد كان منهج المفسّر في هذا الأسلوب قائماً على أساس الآراء والمعطيات الشخصية، ومن هنا نرى أن رأي الدكتور شحور لم يستند إلى مسار علمي مستدل، وإنما كان من البداية إلى النهاية يسعى إلى عرض نظرياته إلى المجتمع الإسلامي في إطار فهمه للقرآن. إن هذا الأسلوب الذي تمّ شجبه وإنكاره من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام^١، كان هو الذي شكل أرضية وإطاراً لتفكير واستنباط المفسّر، كما أن الدكتور شحور قد عمد منذ البداية إلى اتخاذ فرضيات مسبقة لنفسه دونأخذ مضامين القرآن بنظر الاعتبار، وشقّ طريقه إلى تفسير آيات القرآن في إطار تلك الفرضيات.

٢. النقطة الثانية هي أن القول بتارikhية القرآن ليس لا يجيب عن مشكلة تعدد الزوجات وما شاكلها من المسائل الجزئية فحسب، بل ويؤدي إلى مشكلة أكبر تشكيك في جميع القرآن بل وحتى فلسفة نزوله أيضاً. إذ لو أردنا أن نتعاطى مع الأحكام الإسلامية، مثل الدكتور شحور، من خلال النظرة التارikhية إلى آيات القرآن، ففي مثل هذه الحالة كلما قرر الإسلام حكمًا في موضع أو أجرى تعديلاً عليه، أمكن لنا اعتباره مختصاً بعصر النزول وفاقداً للاعتبار والجدوائية. وبذلك سوف تفقد سائر الأحكام الحقوقية والجزئية والاجتماعية في الإسلام شموليتها وعالميتها، وسوف يكون بمقدور كل المجتمعات أن تعمل على تغيير الأحكام والحقوق

١. الكليني، محمد بن يعقوب، *أصول الكافي*، ج ٨، ص ٣١١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ ابن أبي جمهور، محمد بن علي الأحسائي، *علالى الالاكي*، ج ٤، ص ١٠٤، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥ هـ.

الإسلامية من خلال اعتبار المرجعية لُعرف شعوبها أو الظواهر الاجتماعية في الثقافة العالمية المعاصرة.

٣. إن قسّك الدكتور شحور بالنسيج التأريخي لإدراك مفهوم الآية، والعمل بعد ذلك على استنباط المعاني العامة منها، وإن كان صحيحاً، وقد ورد ذكره في كلام أغلب المفسرين ذيل تأثير أسباب النزول في فهم آيات القرآن الكريم، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنه طبقاً للقاعدة الأصولية القائلة بـ«عدم تحصيص الحكم بالمرور»، فإن الواقعة التي نزلت الآية بشأنها لا تحصص الحكم ولا تجعل القاعدة العامة والكلية مختصة بمورد خاص. وبعبارة أخرى: لا بد من الالتفات إلى طبيعة ارتباط أسباب النزول مع الآيات، وهل يؤيد ذلك مسألة تأريخية الآيات؟ إن المراد من سبب النزول هو الحادثة أو السؤال الذي نزلت الآية بسببه. ومن الواضح أن جميع الآيات ليس كذلك. وعلى هذا الأساس لا يمكن تعليم بحث أسباب النزول على جميع القرآن الكريم. هذا في حين أن الدكتور شحور قد عَمِّ القول بتأريخية الآيات على جميع القرآن، ولم يعترف بحدود لذلك.

وبعبارة أخرى: إن بحث أسباب النزول يثبت أن بعض الآيات مرتبط بالواقع والأحداث الخاصة (الموجة الجزئية)، بيد أن التأريخية تدّعي أن نصّ القرآن نصّ خاص قد تبلور ضمن الارتباط مع الشرائط التاريخية والواقع الاجتماعية، وهذا الادعاء كليّة وعموم يشمل جميع الآيات (الموجة الكلية). يضاف إلى ذلك أنه في موارد وجود سبب النزول، يجب بحث طريقة الارتباط؛ فهل كان الارتباط في هذه الموارد بحيث يثبت التأريخية؟ يمكن القول في الجواب: كلا، و كما قال بعض المختصين في العلوم القرآنية: إن فوائد دراسة أسباب النزول قليلة جدّاً؛ فهي لا تقدّم

لنا سوى فوائد شحيحة عن النص. وعلى هذا الأساس فإن أهمية هذا البحث لا تصل إلى الحد الذي يغلق معه الباب دون فهم النصوص.^١

٤. لو كان سياق الآيات والاهتمام الخاص بموقعها في بيان آية تعدد الزوجات قد أدى بالدكتور شحور إلى اتخاذ مثل هذا الاتجاه، يجب القول: إنه على الرغم من وقوع الآية بين الآيات المتعلقة بأحكام اليتامي واهتمام المفسرين بهذه النقطة، قد اقترن بنوع من التعدد في الآراء والنظريات. طبقاً للسياق الموجود، ذهب البعض إلى فهم الزواج من غير الأيتام؛ من جهة أن الله سبحانه وتعالى قد حذر من ظلم اليتامي، في الآيات السابقة، من الناحية المالية، وقد تعرّضت هذه الآية إلى ذات الموضوع (اليتامي وزواجهم وعدم ظلمهم من هذه الناحية).^٢ وهناك من استنتج مطلقاً؛ أنه كما يجب الاحتياط في مورد اليتامي، ويتم الاهتمام في شؤونهم بالعدل، كذلك يجب الاهتمام بأمور النساء، وعدم الإفراط في الزواج، منهم وعدم ظلمهن، والاقتصار منها على أربع فقط.^٣ وهناك من استنتاج الأمر بالزواج من اليتيمات لرفع المحذور الأخلاقي^٤، أو لرفع عنوان اليتيم عنهن.^٥

١. قائمي نيا، علي رضا، «نقد تأريخيت قرآن» (نقد تأريخيت القرآن)، مجلة: فصلنامه مطالعات تفسيري، العدد: ٦، ص ٢١، السنة الثانية، ١٣٩٠ هـ. (مصدر فارسي).

٢. مغنية، محمد جواد، تفسير الكاشف، ص ٢٤٩، ١٤٢٢ هـ.

٣. الطبرى، محمد بن جرير، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٥، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٤. البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٨، بنیاد بعثت، قم، ١٤٢٠ هـ.

٥. صادقى طهرانى، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ٦، ص ١٦٧، فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٦٥ هـ.

والم ملفت أنه خلافاً لرأي الدكتور شحرور، الذي استنتاج الزواج من الأرامل ذوات الأولاد اليتامي على أساس من سياق الآية، ذهب البعض من ذات السياق إلى استنتاج الزواج من غير أمّهات اليتامي. وقد استدل لذلك بأنه بسبب الحرور والنزاعات الكثيرة يرتفع عدد الأرامل ويشتّد التنافس بين الرجال في الزواج من أكبر عدد من الناس، ولكن عندما يزداد عدد الأفراد الذين يدخلون تحت كفالة رجل واحد بسبب تعدد الزوجات، ويرتفع لذلك مقدار نفقاته، يتوجه إلى أموال اليتامي، ويتصرف فيها ظلماً؟ وقد أدى هذا الأمر إلى نزول هذه الآية؛ حيث قال الله تعالى: إن كنتم تخافون إذا تزوجتم من الكثيرات أن يؤدي ذلك إلى ظلم في حق من تت肯فلوهم من أولادهم ومتندأيديكم إلى أموالهم، وعليه لا تغرنّوا في الزواج، واقتصرروا على أربع نساء، وإن واجهتم مشكلة في الزواج من الرابعة؛ فاقتصروا على ثلات أو أقل.^١ وعلى هذا الأساس في ضوء الرؤية التاريخية إلى الآيات كما يحتمل الرأي الذي رأه الدكتور شحرور بشأن تعدد الزوجات وعلى أساس ارتباطه بسياق الآيات، كذلك سائر الآراء والنظريات المحتملة الأخرى الواردة في هذا الشأن جديرة بالاهتمام أيضاً. وذلك لأن الدكتور شحرور لا يقدم دليلاً مقبولاً على إثبات رؤيته وإبطال سائر الآراء الأخرى. وعليه يمكن القول لا يوجد رجحان لرأيه على سائر الآراء الأخرى.

٥. النقطة الأخرى أن تمكّن الدكتور شحرور بشرائط عصر النزول، وحصر جواز تعدد الزوجات بذلك العصر؛ الذي هو، على حد تعبيره، خاص بالأرامل من

١. أبو حيان التوحيدي، محمد بن يوسف، *البحر المحيط في التفسير*، ج ٣، ص ٥٠٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ؛ الطوسي، محمد بن حسن، *رجال الطوسي*، ص ١٠٤، المكتبة الرضوية، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ.

ذوات الأيتام، والآن حيث لا وجود لمثل هذه الشرائط؛ فقد حكم بعدم جواز التعدد، تمسّك خاطئ وغير صحيح؛ إذ لا شك في أن الكثير من الأحكام الإلهية في القرآن على صلة بالثقافة الجاهلية، ولكنها في الوقت نفسه لا تتحصر بثقافة عصر الجاهلية، ومتعددة على طول الزمان. إن ارتباط القرآن بهذه الثقافة ليس بما هي ثقافة لعصر خاص، وإنما يأتي هذا الارتباط في ضوء خصائص خاصة في هذه الثقافة. وعلى هذا الأساس، كلما تحققت هذه العناصر والخصائص في أيّ زمان، تجلت تلك الأحكام المذكورة. وبعبارة أخرى: إن هذه الخصائص لا تختص بزمن خاص، ويمكن لها أن تتحقق في كل مجتمع على طول الزمان. ويمكن لها أن تترسّب في كل مجتمع بشري وحتى في المجتمعات الحديثة أيضًا. وعلى المفسّر بدوره أن يسعى إلى اكتشاف هذه الخصائص، واستمرار كل واحد منها في المجتمعات الأخرى.^١

إن الاستدلال الذي يقدمه الدكتور شحور عن تعدد الزوجات وارتباطه بثقافة عصر النزول، يبيّن ارتباط القرآن المحدود بالثقافة الجاهلية وشرائط ذلك العصر. في حين يوجد في بين حيّثيات يمكن الفصل بينها. وهما: حيّثية صدور الحكم أو الآية بسبب ارتباطها بظاهرة خاصة ولجهة التحقق في زمان ومكان وشرائط خاصة. أو أن ارتباط الحكم أو الآية بظاهرة خاصة لجهة حيّثيتها الداخلية، وليس بسبب تتحققها في زمان ومكان خاصين. ومن هنا يكون للحكم الصادر قابلية التعميم.^٢

إن كلام الدكتور شحور يثبت أنه قد لاحظ الحيّثية الأولى، ولذلك يصل إلى نتيجة مفادها أن الحكم بجواز تعدد الزوجات ينحصر بعصر النزول، ولا يقبل

١. قائمي نيا، علي رضا، «نقد تاریخیت قرآن» (نقد تاریخیة القرآن)، مجلة: فصلنامه مطالعات تفسیری، العدد: ٦، ص ٢٣ - ٢٤، السنة الثانية، ١٣٩٠ هـ. (مصدر فارسي).

٢. م. ن، ص ٢٥.

التحقق فيسائر المراحل والعصور. فحكم لذلك بعدم الجواز. في حين أنه لا يذكر دليلاً على إثبات أن الحكم المذكور إنما ينحصر بتلك الفترة الزمنية الخاصة. والسؤال الذي يمكن توجيهه إلى الدكتور شحرور، هو: ما هو السبب الذي يمنع من اعتبار صدور حكم تعدد الزوجات من جهة حيثيته الداخلية، لتحكم على أساس ذلك بجواز تعدد الزوجات في جميع العصور عند تحقق هذه الحيثية؟

إن الكثير من الأحكام العامة والشاملة، وليدة الشرائع التاريخية الخاصة، دون أن تسرى تاريخية المنشأ إلى تاريخية القوانين. وعلى هذا الأساس فإن الكثير من الحقائق الموضوعية تشكل ظرفاً لنزول الآية وليس سبباً لنزولها. ومن هنا لا بدّ في هذه الموارد من البحث عن فلسفة الأحكام في طبيعة جبلة المرأة والرجل، وهي طبيعة وجبلة ثابتة، وإن الله سبحانه وتعالى مطلع عليها فيما وراء الزمان والمكان، ولا تغير في العالم المعاصر والحديث، وإنما تظهر على شكل تجليات وأساليب جديدة. ولذلك فإن ذات المصالح التي أدت إلى تشرع جواز تعدد الزوجات في صدر الإسلام، موجودة في المجتمع البشري المعاصر؛ لأن الحكم المذكور يتنااسب مع الطبيعة التي لا تتغير وال حاجات الفردية والاجتماعية والمصالح النوعية للناس، وهي دائمة وثابتة.^١

من ذلك على سبيل المثال: فيما يتعلق بالنساء الالاتي يُتسوف عنهن أزواجاً هن، أو ينفصلن عنهم بطلاق فيؤدي ذلك إلى وحدتهن وعزلتهن، وعليه فإن القول بعدم جواز الزواج الثاني والثالث من مثل هذه النساء، بسبب إدراج مسألة تعدد الزوجات

١ . علوى نژاد، حیدر، «رویکردهای روشنفکری به مسئله زن در قرآن» (الاتجاهات التنویرية إلى مسألة المرأة في القرآن)، مجلة پژوهش‌های قرآنی، العدد: ٢٥، ٢٦٩، ١٣٨٠ هـ. (مصدر فارسي).).

ضمن أبحاث حقوق الإنسان، يحكي عن عدم الإدراك والفهم الصحيح لفلسفة حقوق الإنسان وحقوق المواطن في المجتمع؛ وذلك لأن نتيجة هذا النوع من الرؤية الظاهرية إلى القول بالمساواة في جميع الأمور وحصرها في زاوية الجنس والقانون، تؤدي إلى زيادة الانحراف والفساد، والنساء في الغالب هنّ من أوائل الضحايا لهذا الانحراف والفساد.

٦. إن الإشكال الآخر الذي يرد على أصل نظرية الدكتور شحور في مسألة تعدد الزوجات، عدم التمييز الدقيق بين الضرورات التي تؤدي إلى جواز تعدد الزوجات من وجهة نظره ونظر غيره من المفكرين الإسلاميين. توضيح ذلك أن الدكتور شحور يرى أن تعدد الزوجات محدود ومقيد بشرائط ناشئة عن الضرورات الاجتماعية. وبعبارة أخرى: إن الدكتور شحور يحيّز تعدد الزوجات عند توفر بعض الشرائط في المجتمع. ومن ناحية أخرى فإن بعض المفكرين المسلمين يعتبرون أن العامل الأساس في ظهور تشريع تعدد الزوجات والمبني الأصلي لذلك، يعود إلى بعض الضرورات الاجتماعية الأخرى^١؛ ولم يتضح ما هو وجه الاختلاف بين هذه الضرورات وتلك الضرورات التي يذكرها الدكتور شحور بشكل دقيق، فيكون بعضها موجباً لجواز تعدد الزوجات، وفي الموارد الأخرى لا يستوجب صدور مثل هذا الجواز.

ومن ناحية أخرى، وبرؤية أعمق يمكن القول بأن ربط الحكم بجواز تعدد الزوجات بعرف وثقافة المجتمعات المتعددة، والذي يؤكّد عليه الدكتور شحور، ويعتبره أمراً تابعاً للضرورات الاجتماعية، كلام لم يحضر بتأييد من قبل الفقهاء، ولم

١. المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ص ٤١٢. (مصدر فارسي).

يروه مختصاً بحالات الضرورة. ولذلك هناك إطلاق لجواز التعدد يشمل حالات الاضطرار والاختيار. ولكن من ناحية أخرى علينا أن لا نغفل عن هذه الحقيقة وهي أن مسألة تعدد الزوجات وإن كانت من الأحكام الإسلامية الثابتة والبدئية، بيد أن تحصيل شرائطها في العصر الحاضر صار أصعب من السابق؛ إذ في الحياة القديمة وشكلها البسيط، كان بالإمكان تحقيق العدالة بشكل أيسر، و كان أكثر الناس يستطيعون الوفاء بتحقيق العدالة بين النساء، وأما في العصر الراهن يبدو تحقيق العدالة أصعب. وعلى هذا الأساس من المناسب في مورد جواز تعدد الزوجات الاكتفاء بحدود الضرورة الاجتماعية.

يُضاف إلى ذلك أن تطبيق تعدد الزوجات لو تحقق دونأخذ أهدافه ومقاصده الشرعية بنظر الاعتبار، وأدى إلى إحداث خلل في النظام الاجتماعي وما إلى ذلك، وجب على القائمين على الشأن الديني أن يجعلوا دون تطبيقه وتنفيذه. ومن هنا فإنه يدخل في صلاحيات الحكومة الإسلامية أن تفرض شروطاً، عند اقتضاء المصالح الخاصة للنظام والمجتمع الإسلامي، على تطبيق الزواج الثاني، من قبيل: أن تقيد الزواج الثاني بإحراز القدرة المالية للزوج من قبل المحكمة المختصة أو موافقة الزوجة الأولى، وما إلى ذلك على سبيل المثال.^١ ومن ناحية أخرى وبالالتفات إلى الأعراف والتقاليد السائدة في ثقافة المجتمع، لا يمكن لنا أن ننكر أن الزواج الواحد يمثل الأصل في ثقافة المجتمع، ويعد تعدد الزوجات بوصفه ظاهرة على خلاف الأصل. إن أهمية الاكتفاء بالحد الأدنى في مسألة تعدد الزوجات، كلام علمي يجب أخذه بنظر الاعتبار؛ وذلك لأن الحكم بتعدد الزوجات ضرورة اجتماعية يجب الاستفادة

١. كاتوزيان، ناصر، حقوق مدني خانماده (الحقوق المدنية لـ الأسرة)، ج ١، ص ١١٥ - ١١٧، نشر: بهمن بنا، طهران، ١٣٧٥ هـ. (مصدر فارسي).

منه في حدود ما تفرضه الشرائط الاجتماعية الضرورية فقط. وعلى هذا الأساس، يتعين على المشرعين في مجال القانون في العصر- الراهن، وإن كانوا لا يستطيعون تحويل الحكم الوارد في صريح الشريعة من الجواز إلى الحرمة، أن يعملوا على تحديده بموارد خاصة وفي ضوء القانون المدني.

النتيجة

إن مواجهة الدكتور شحور مع واقعيتين وهما: مجتمع المسلمين المعاصر، والتعاليم الدينية التقليدية، وضعته أمام تحديّ جاد في تفسير آيات القرآن الكريم. ومن هنا فإنه لا يستطيع تجاهل هذه التعاليم بالكامل، كما لا يمكنه تجاهل التحولات المعاصرة في العالم الإسلامي. ومن هنا فقد عمد ضمن الحفاظ على ظاهر النصوص إلى تقديم تأويل جديد على مبني تأريخية النص المقدس من هذه النصوص، وتفسيره على طبق شرائط العصر. وعلى هذا الأساس فإنه من خلال القول بتأريخية الآيات قال بانحصار مسألة تعدد الزوجات بمرحلة عصر النزول، ولم يَرَ وجود أرضية مناسبة لتحقّقها في المرحلة المعاصرة. لأن الله قد أصدر هذا الحكم في مورد الأرامل ذوات الأيتام، وقد أذن الله للرجال أن يتزوجوا أكثر من واحدة من هذا الصنف من النساء. ومن هنا حيث لا توجد حروب في العصر الحاضر تكون الآية قد فقدت مصداقها، ولا يوجد جواز لهذا الحكم. وفي خطوة لاحقة حيث كان الدكتور شحور، على ما يبدو، ملتفتاً إلى عدم صوابية هذا الحكم، ذهب إلى خطوة متقدمة حيث قال بأن تعدد الزوجات أمر تابع لعرف وثقافة المجتمعات وليس لعصر نزول الآيات فقط. وكانت رصاصة الرحمة قد انطلقت من ماسورتها؛ حيث أعلن الدكتور شحور أن تعدد الزوجات أمر خارج عن دائرة الحلال والحرام الإلهي، واعتبر ذلك أمراً جائزاً لا

مناقشة حول رأي الدكتور شحرور حول آية تعدد الزوجات ♀ ٢٦١

تترتب عليه معصية أو عقوبة. وقد جاء اتخاذ مثل هذا الموقف كإجراء حذر في سياق الجمع بين هاتين الواقعيتين. وذلك لأن الدكتور شحرور ليس علماً خالصاً ينظر إلى التعاليم والمفاهيم الدينية بوصفها أموراً غير ذات معنى، وإنما هو شخص مسلم ولكنه مع ذلك لا يستطيع تجاهل التحولات الراهنة التي يشهدها المجتمع الإسلامي المعاصر.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. آبرکرامی، نیکولاوس وآخرين، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پویان، نشر چاپخش، طهران، ۱۳۶۷ هـ.
٣. ابن أبي جمهور، محمد بن علي الأحسائي، عوالي الالئي، ج ٤، دار سید الشهداء للنشر، قم، ۱۴۰۵ هـ.
٤. أبو حيان التوحيدي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ج ٣، دار الفكر، بيروت، ۱۴۲٠ هـ.
٥. الآلوسي، سید محمود، روح المعانی في تفسیر القرآن العظیم، دار الكتب العلمیة، بيروت، ۱۴۱۵ هـ.
٦. البلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسیر القرآن، ج ٢، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲٠ هـ.
٧. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق (المبسوط في مصطلحات الحقوق)، ج ٢، نشر کتابخانه گنج دانش، ط ٣، طهران، ۱۳۸٦ هـ. (مصدر فارسي).
٨. الخلیی، سید حمزہ بن علی، غنیمة النزوع إلى علمي الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، قم، ۱۴۱٧ هـ.
٩. دهخدا، علی أكبر، لغت نامه دهخدا (دوره جدیدة)، ج ٢٠، انتشارات دانشگاه طهران، ط ١، ۱۳۳٠ هـ. (مصدر فارسي).
١٠. دیورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن (تاریخ الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: احمد آرام، وع. پاشائی، وأمیر حسین آریان پور، ج ١، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، ط ٤، طهران، ۱۳۷۲ هـ.
١١. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن (منهج تفسیر القرآن)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ط ٣، قم، ۱۳۸٧ هـ. (مصدر فارسي).
١٢. رمضانی، رضا، «تأثیر نگرش تاریخ مندی بر گفتمان زبان قرآن» (تأثیر الرؤیة التأریخیة

مناقشة حول رأي الدكتور شحورو حول آية تعدد الزوجات ٢٦٣

للحطاب اللغوي في القرآن، مجلة بینات، العدد: ٧٤، السنة التاسعة عشرة، ١٣٩١ هـ ش.
(مصدر فارسي).

١٣. السيوطي، جلال الدين، الدر المثور في التفسير المأثور، ج ٢، مكتبة آية الله المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤. شحورو، محمد، الإسلام الأصل والصورة، طوى للثقافة والنشر والإعلام، ط ١، لندن، ٢٠١٤ م.

١٥. _____، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهلي، ط ١، دمشق، ١٩٩٠ م.

١٦. _____، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهلي للطبعه والنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ٢٠٠٠ م.

١٧. صادقي طهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ٦، فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٦٥ هـ ش.

١٨. الطبری، محمد بن جریر، التبیان في تفسیر القرآن، ج ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢ هـ.

١٩. الطوسي، محمد بن حسن، رجال الطوسي، المکتبة الرضویة، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ ش.

٢٠. عبد الحميد محمد، محمود، حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى، القاهرة، ١٤١١ هـ.

٢١. العالمة الطباطبائی، السيد محمد حسين، الميزان في تفسیر القرآن، ج ٤، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، قم.

٢٢. علوی نژاد، حیدر، «رویکرد های روشنفکری به مسئله زن در قرآن» (الاتجاهات التنویرية إلى مسألة المرأة في القرآن)، مجلة پژوهش های قرآنی، العدد: ٢٥، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢٣. فقی، رسول باجوری، جمال محمد، المرأة في الفكر الإسلامي، ج ١، ١٩٨٦ م.

٢٤. قائمي نيا، علي رضا، «نقد تاریخت قرآن» (نقد تاریخت قرآن)، مجلة: فصلنامه مطالعات تفسیری، العدد: ٦، السنة الثانية، ١٣٩٠ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٢٥. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده (الحقوق المدنیة للأسرة)، ج ١، نشر: بهمن بنا، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٢٦. کاشانی، آریانپور، عباس و منوچهر، فرهنگ جامعه شناسی انگلیسی به فارسي، ج ٢، نشر سپهر، ١٦، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٢٧. الكلیني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج ٨، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ.
٢٨. مدربی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، ج ٢، دار محیی الحسین، طهران، ١٤١٩ هـ.
٢٩. المطہري، مرتضی، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١٩، انتشارات صدراء، ط ٦، طهران، ١٣٨٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٣٠. مغنية، محمد جواد، تفسیر الكافش، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٢٤ هـ.
٣١. مکارم الشیرازی، ناصر، تفسیر نمونه (التفسیر الأمثل في تفسیر کتاب الله المنزل)، دار الكتاب الإسلامية، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش.
٣٢. میر خانی، عزت السادات، «إحياءً لغري تفكير ديني: مطالبات زن مسلمان و خیزش دو تفکر فمینیسم اسلامی و اجتہاد اصول گرگا» (إحياء الفکر الديني: مطالب المرأة المسلمة وانطلاق فكري النسوية الإسلامية والاجتہاد الأصولي)، مجلة مطالعات راهبردی زنان، العدد: ٢٠، ١٣٩٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).

قراءة نقدية لرأي الدكتور شحور حول تعارض الحجاب ومقولة الحرية

زهراء محمد^١

الخلاصة

إن الحرية من المفاهيم الواسعة الاستعمال في حياة الإنسان، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمختلف الحقول الاجتماعية والسياسية والفلسفية والكلامية وما إلى ذلك. وتعدّ مسألة الحجاب من بين المسائل الجدلية ذات الصلة الوثيقة بمسألة حرية الإنسان. ويذهب الدكتور شحور، وهو من المفكرين المستنيرين المعاصرین، من خلال اعتقاده بتجذر حرية الإنسان في الفطرة الإلهية، إلى القول بأن كل إنسان يتمتع بمثل هذا الحق، بحيث لا يمكن سلبه عنه كما لا يمكن سلب حقه في الحياة. وفيما يتعلق بالتعاطي مع مسألة الحجاب وارتباطها بحرية المرأة، ذهب الدكتور شحور في إطار رفضه للحجاب الشرعي المأثور، ونفي وجود جذر لهذا النوع من الحجاب في القرآن الكريم، واعتبر الحجاب مسألة تابعة للعُرف، وإنَّه يختلف من مجتمع لآخر. إن الدكتور شحور يرى أن الحجاب الشرعي مقتبس من النزعة الذكورية التي كانت مهيمنة على المجتمع العربي في

^١. طالبة على مستوى الدكتوراه في جامعة الأديان.

عصر النزول، ورأي الفقهاء بعد ذلك؛ حيث تم فرضه على المرأة باسم الإسلام. وسوف نتعرض في هذه المقالة بأسلوب توصيفي - تحليلي واستناداً إلى المصادر المكتوبة، لبيان ومناقشة رأي الدكتور شحور حول الحجاب وصلته بمقولة الحرية. وفي هذا السياق وبعد إطلالة عابرة على مفهوم الحرية، نعمل على توضيح مراد الدكتور شحور من الحرية في الحقلين الفلسفية - الكلامي، والichel الاجتماعي. ونبين بعد ذلك صلة الحجاب بالحرية من وجهة نظر الدكتور شحور، ونعمل في الختام على تقييم ذلك. وبيدو أن الدكتور شحور قد عمد في بداية الأمر، بمعزل عن آيات القرآن، إلى إظهار رأي منتقى من هواجسه العصرية والتفاتاته إلى المفاهيم الحديثة التي حصل عليها من خلال احتكاكه بالثقافة الأجنبية، ثم قام بعد ذلك من الناحية العملية من أجل توجيه آرائه إلى خلق حاضنة لها من آيات القرآن؛ ليتمكن بهذا الأسلوب من توجيه ذهن القارئ نحو مقاصده.

المقدمة

إن من بين الحقوق الإنسانية الهامة والمتجلّدة في الفطرة الإلهية، هو حق الحرية، ولكن هل هذه الحرية مطلقة أم مقيدة؟ وإذا كانت مقيدة فما هي الضابطة أو الضوابط التي تحدّها وتقيّدها؟ هذا ما يحتاج إلى بحث تفصيلي، وهناك آراء مختلفة في هذا الشأن. وإن من بين المسائل التي تبدو في ظاهرها أنها تنافي الحرية بنحو ما، بحث الستر والحجاب بالنسبة إلى المرأة المسلمة؛ وهو البحث الذي حمل دعوة حماية حقوق الإنسان العالمية على إثارة مسألة الحجاب بشكل جاد.

ومن بين المفكرين التوّيريين المعاصرين الذين يبذّل عليهم حمل هاجس العلاقة بين الدين والتعاليم الدينية ومسألة التجدد ومعطيات المرحلة المعاصرة، هو الدكتور محمد

شحرور. وقد ذهب الدكتور شحرور مدفوعاً بهذا الماجس إلى بحث مسألة الحجاب وحرية المرأة، وقد درس هذا الموضوع في إطار الأدلة النقلية. إنه من منطلق إيمانه بحرية الإنسان، الأعم من الرجل والمرأة، وإن كان بحسب الظاهر يجعل آيات القرآن الكريم معياراً في مسألة الحجاب، إلا أنه ضمن تجاهله للمحتوى الواضح للآيات، قد عمل على إنكار وجود الحجاب في آيات القرآن الكريم. إن الدكتور شحرور بالإضافة إلى بيان فهمه لآيات القرآن والمفاهيم المتعلقة بالحجاب، يشكك في الرأي الرايح للمفسرين، ويعتبر الحجاب الشرعي وليد أفكار الفقهاء في الاستناد إلى آيات القرآن، وكذلك النزعة الذكورية لدى العرب في المجتمع عصر نزول القرآن الكريم. ولذلك فإنه يعتبر الحجاب أمراً عرفيّاً وتابعًا للمجتمعات، ويمكن أن يكون مختلفاً من مجتمع إلى مجتمع آخر.

يبدو أن بيان هذه المسألة، بالالتفات إلى أهمية هذا البحث في العالم المعاصر، ولا سيما مع وجود التحديات والانتقادات التي تثار من قبل جمعيات حقوق الإنسان والجمعيات النسوية وكذلك المستنيرين الإسلاميين، تجاه مسألة الحجاب، ولا سيما إيضاح صلتها بحق حرية المرأة، التي تُعبر في النظرة الأولى عن وجود التقابل بينهما، في إطار مناقشة تفكير أحد هؤلاء الناقدين، أمراً ضروريًا. إن الأهمية التي تحمل معها ضرورة هذا النوع من الرؤية تجاه مسألة الحجاب، قلما حظيت باهتمام الباحثين. ومن هنا لا نجد إلا أعمالاً ومؤلفات قليلة درست مسألة الحجاب في فكر المفكرين المسلمين من المجددين ، وقلما كان من بينها ما يرتبط بمفهولة الحرية وحل مشكلة التقابل الظاهري بين هذين الأمرين. وسوف نبدأ البحث ببيان مفهوم الحرية.

مفهوم الحرية

إن الحرية من المفاهيم الفلسفية الكلية التي يتزعمها العقل بلحاظ خاص عن الحقائق الموضوعية. وقد تم الاهتمام بهذا المصطلح المشهور من زوايا متعددة، وتم تعريفه بتعريف مختلف. وبالإضافة إلى ذلك لم تكن الفرضيات النظرية المسبقة للمدارس الفكرية المتنوعة عديمة التأثير في صياغة تعاريف مختلفة للحرية. وعليه فمن الطبيعي حدوث اختلافات عند البحث في هذا الشأن. وعلى هذا الأساس سوف نعمل في البداية على توضيح مرادنا من هذا المصطلح، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل ومناقشة تعارضه المتصور مع الحجاب من وجهة نظر الدكتور شحور.

يرى الدكتور شحور أن الحرية بكل أقسامها، أي: الحرية الفردية، والحرية العامة، قد اكتسبت معانٍ مختلفة على طول التاريخ.^١ إن الدكتور شحور، حيث يؤكّد على التحليلات اللغوية، يرى أن الحرية كلمة تقع في التراث العربي - الإسلامي على خلاف العبودية.^٢ وعلى هذا الأساس، فإن «الحر بالمفهوم التراخي هو الذي لا يُباع ولا يُشتري، أي: ليس بعد، والحرّة تعني المرأة التي ليست بأمرة»^٣. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نعتبر بداية التحوّل المفهومي لفرد الحرية جاء بتأثير من مفهوم العبودية.

وفي خصوص ماهية الحرية أو منشئها بعبارة أخرى، يذهب بعض المفكرين، من

١. شحور، محمد، الإسلام...الأصل والصورة، ص ٣٤، طوى للثقافة والنشر والإعلام، ط ١، لندن، ٢٠١٤ م.

٢. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٤٣، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، دمشق، ١٩٩٧ م.

٣. م. ن، ص ١٤٣

أمثال هو فيلد، إلى اعتبار الحرية حقاً. إن النظام الحقوقي قد يعطي الأفراد امتيازاً أو حرية خاصة؛ بمعنى أن تعفي الفرد من تعهد خاص يمكن أو يتوجه إليه بالقوّة. وفي الحقيقة فإن عدم توجّه التكليف إلى الشخص بالقوّة، وتحرّره من التكليف، يعني اعتباره شخصاً ذاتياً^١.

ولكن طبقاً للمباني الدينية، حيث يقوم رأي الدكتور شحور في حقل الحرية على هذا المبني، فإن الحرية تنشأ من الفطرة الإلهية التي فطر الله الإنسان عليها؛ ومن هنا

فإن الحرية للإنسان، هي مثل حقه في الحياة؛ وعليه لا يمكن سلبها منه.^٢

إن هذه المفردة تدلّ في التفكير والثقافة الإسلامية وفي الحصول المعرفية المختلفة على تعاريف ومفاهيم اصطلاحية متفاوتة، وبالالتفات إلى أن طبيعة الحرية بحدودها ومساحتها قد استوّجت نوعاً من التأرجح الذهني والموضوعي أو النظري والعملي، فقد تقدم تعريفها بمختلف التعريفات. إن أدبيات الدكتور شحور في توظيف هذه المفردة ثبتت أنه قد استعمل مصطلح الحرية في معناها الفلسفي - الكلامي والاجتماعي.

إن مصطلح الحرية في التحليلات الفلسفية - الكلامية، يشير إلى خصوصية واستعداد في وجود الإنسان يميّزه من سائر الموجودات، ويعطيه إمكانية الاختيار

١. قاري سيد فاطمي، سيد محمد، «تحليل مفاهيم كليدي حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت» (تحليل المفاهيم المفتاحية لحقوق الإنسان المعاصر: الحق، المسؤولية، الحرية، والمساواة، والعدالة)، مجلة تحقيقات حقوقي، العدد: ٣٣ / ٣٤، ص ٢١٣، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. جناتي، محمد إبراهيم، «رويكردي اسلامي به آزادی و حقوق بشر» (الرؤى الإسلامية للحرية وحقوق الإنسان)، مجلة علوم سياسي، العدد: ١٥، ص ٣٤٠، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

بين الخيارات الممكنة بحسب تشخيصه. وعلى هذا الأساس فإن الحرية تعني القدرة على الانتخاب والاختيار، والإرادة المسبوقة بالوعي والإدراك. وبعبارة أخرى: إن الحرية في هذا الاستعمال قد تم استعمالها في واحد من معانٍ مفردة «الاختيار». إن الأبحاث المرتبطة بـ«الحرية» بمفهومها الأنطولوجي، حيث ترك نتائجها تأثيراً حاسماً ومصيرياً على مقولات تكليف الإنسان المدين والثواب والعقاب الأخروي، فقد حظيت باهتمام كبير. وهكذا فإن «الحرية» بالمفهوم الفلسفى والكلامى ترتبط بشكل جوهري مع «الحرية» بمفهومها الاجتماعى في فكر الدكتور شحور.

وفي هذا القسم سوف نبين في البدء مراد الدكتور شحور من الحرية بمعناها الفلسفى والكلامى، ثم نعمل بعد ذلك على بيان مفهومها الاجتماعى من وجهة نظره أيضاً:

الحرية في مفهومها الفلسفى - الكلامى

إن الله سبحانه وتعالى، طبقاً لآيات القرآن الكريم، قد خلق الإنسان حرّاً كي يسلك طريق المعصية والمنكر أو يختار طريق الطاعة والمعروف بإرادته. إن هذه الحرية هي ذات الكلمة الله العليا في الخلق، وهي الكلمة التي خلق الناس على أساسها أحجار في سلوكهم وأفعالهم؛ وهي الاختيار الذي يُعد معياراً أساسياً للثواب والعقاب، وإن الحساب لا يكون له مفهوم إلا من خلال الحرية.^١ طبقاً لتعويل الله على إرادة الناس؛ فقد طلب منهم أن يتبعوا تعاليم الإسلام المنسجمة مع فطرتهم الإنسانية. إن هذا هو الميثاق الذي تحلى في أركان الإسلام بعد الإيمان بالله و يوم القيمة، وهو الميثاق الذي

١. شحور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة التقييم، ص ١٥٦ - ١٥٧، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ١٩٩٦ م.

يكون الله تعالى في أحد طرفيه، ويقع الإنسان بشكل خاص والخلق بشكل عام في طرفه الآخر. وهو ذات الإنسان الذي يختار طريق الطاعة برغبته وإرادته الكاملة ويصل إلى الشواب الدنيوي والأخروي، أو يترک باختياره فيسقط في العقاب الدنيوي والأخروي.^١ إن هذه الحرية هي التي تستوجب حدوث الاختلاف بين الأمم والشعوب، حيث قال تعالى: «وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُبُوْتَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ»^٢، وهذا الأمر يُعد من التواميس والقوانين الإلهية.^٣

إن هذه الحرية التي تم التعبير عنها بـ «حرية المعتقد»، هي، من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور، هبة وهبها الله سبحانه وتعالى إلى الإنسان، ولا يحق لأحد أن يسلب هذه الحرية من الإنسان.^٤ في إطار هذا الحق يحصل الإنسان على حرية الاختيار بين أن يؤمن بالله أو يكفر؛ وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: «وَقَلِ الْحُقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ ...»^٥. إن هذه الآية تبيّن بوضوح كيف أن الله منح الناس حرية لاختيار الكفر أو الإيمان بالتساوي.^٦ وعليه فإن الفقرة الأولى من

١. شحرور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، ص ٣٨٠ - ٣٨١، ١٩٩٦ م.

٢. الزخرف (٤٣): ٣٣.

٣. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٦٩ - ٧٠، ١٩٩٧ م.

٤. م. ن، ص ١٥٣.

٥. الكهف (١٨): ٢٩.

٦. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٤٣، ١٩٩٧ م.

فقرات الحرية التي يجب على كل مسلم أن يعتقد بها هي وجود الكفر، وإن الإيمان لا يُعرف إلا بوجود الكفر؛ فلو آمن أهل الأرض جيّعاً، لما عُرف بالإيمان.^١

إن تجلي هذا النوع من الحرية، أو بعبارة أخرى: حرية العقيدة، في فكر شحرور ونمط فهمه لها، هو كما تجلي في فكر سائر المفكرين من المسلمين أيضاً. يذهب العلامة الجعفري إلى القول بأن الحرية عبارة عن افتتاح الطريق أمام الإنسان ليختار بين الفعل والترك أعم من أن يكون أحد الطرفين أو كلاهما ذا قيمة أو فاقداً لها. وهو يرى أن الذي يجعل الحرية تتصرف بالمعقوله أو غير المعقوله، إنما يرتبط باستثمار الحرية، فإن كان هذا الاستثمار متطابقاً مع الأصول والقوانين الإنسانية النافعة، كانت الحرية معقوله، وإن كان الاستثمار منافياً للأصول والقوانين الإنسانية النافعة، فإنها سوف تكون حرية غير معقوله.^٢

وفيما يتعلق بفلسفة و Mahmoodah وجود هذا النوع من الحرية للإنسان، يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن غاية الله من خلق الإنسان لا تكمن في حصول الإنسان على النفع أو الضر أو الأكل أو الشر-ب أو الجنس، وإنما أراد الله أن يتحقق ذاته في الإنسان. وعليه فإن الله من خلال إعطائه الإنسان إحدى خصائصه، (التي هي الروح وإمكان المعرفة والتشريع)، إنما يعمل على تحقيق ذاته فيه. ولهذا السبب فقد زوّدَه بأدوات المعرفة، وكل ذلك يحتاج إلى إرادة حرة.^٣ وعليه بملحوظة أن الله من

١. م. ن، ص ١٤٥ .

٢. م. ن، ص ١٤٧ .

٣. جعفري، محمد تقى، «حق آزادی در اسلام» (حق الحرية في الإسلام)، ص ١٨١، نشر-آفرين، طهران، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

٤. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٢٩١، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط ١،

خلال نفح الروح، قد حقق ذاته في الإنسان، وبذلك يكون قد عثر على ذاته فيه مجازاً، فإن الصفة الأولى التي سيحصل عليها الإنسان هي صفة الإرادة الحرة، وإن كل من ينزع الإنسان في حريته في الاختيار، يكون لا حالة قد أهان الإنسان الذي حقق الله فيه ذاته، وإن كل إهانة توجّه إلى الإنسان، إنما يتم توجيهها إلى الله مباشرة. وبسبب وجود هذه الحرية قام الله سبحانه وتعالى بتكرير الإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات. وعلى هذا الأساس فإن إحياء وتخليد الإرادة والكرامة الإنسانية هي الغاية الكبرى من خلق الإنسان.^١ وبهذا البيان يمكن القول: إن الحرية تعني عدم منع وحرمان الآخرين أو المجتمع من حرية المعتقد الذي يريد الفرد أن يعتقد به. وبعبارة أخرى: يذهب الدكتور شحور، في بيان فلسفة ونعمة الحرية، إلى الاعتقاد بأن خلافة الإنسان على الأرض، التي كرم الله بها، تعني خلافته في إطار عمارة الأرض، ولا يمكن لهذا الإعمار أن يتحقق إلا من طريق الإرادة الحرة، وهي الإرادة التي تمكّن الإنسان من الطاعة والمعصية وفعل الخير وارتكاب الشر.^٢ وهذه الغاية خلق الله تعالى إيليس^٣؛ وحيث تمتلك نفس الإنسان قابلية الفجور والتقوى، يمكن للإنسان من خلال تركته لنفسه أن يحصل ذاته من سيطرة الفجور على أفعاله وأفكاره.^٤ إن الدكتور شحور، من خلال الاستناد إلى آيات القرآن الكريم وهي زاخرة بأجمعها بالمواعظ والأحكام

-
- . م. ٢٠١٠. بيروت.
١. م. ن، ص ٢٩٢.
٢. م. ن، ص ٢٩٠.
٣. م. ن، ص ٢٩٦.
٤. م. ن، ص ٢٩٧.

والوصايا والنصائح والمعارف والتعاليم في حقل النشاط الإنساني، يعتبر الإنسان صاحب إرادة حرّة^١.

خلاصة كلام الدكتور شحور هي أن الحرية تعني في بعض وجهاتها قدرة الإنسان على اختيار طرق الطاعة أو المعصية، ولا يحق لأحد أن يسلب منه هذه الحرية. إن الحرية نتيجة الكرامة التي منحها الله للإنسان، وربما لو كان الإنسان فاقداً للقيمة والكرامة، وكانت حريته فاقدة للمفهوم والمعنى. بيد أن هذه الحرية مقرونة بالمسؤولية، ولو أراد الإنسان أن يستند إلى حريته فقط، مع التنازل عن مسؤوليته، فإنه سوف يتحول إلى كائن منفلت، وسوف يعود وبال هذا الانفلات عليه بالدرجة الأولى، وعلى المجتمع تبعاً لذلك.^٢

المفهوم الاجتماعي للحرية

إن المفهوم الاجتماعي للحرية يحتوي على خصائص يمكن مشاهدتها انعكاساتها في تفكير شحور على النحو الآتي:

أ) حرية المعتقد وحرية التعبير عن العقيدة (حرية التعبير)

إن الحرية بمفهومها الفردي والاجتماعي على الرغم من تجذرها في حرية التعبير بمعنى الاختيار والإرادة، إلا أن لها مقوله أخرى غير مقوله الحرية في المفهوم الكلامي. إن الحرية على هذا المستوى تشتمل على القيم والحقوق والواجبات التي تتحقق في حقل

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٣١ - ١٣٢، الأهالي للنشر والتوزيع، ط ٧، دمشق، ١٩٩٧ م.

٢. بندرجي، محمد رضا، «شهروني در حقوق أساسی ایران» (المواطنة في الحقوق الأساسية لإيران)، مجلة ماهنامه، العدد: ٤٧، ص ١٦، ١٣٨٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلاقات الفردية والاجتماعية، ويتم الحديث عنها بوصفها من الحريات العامة؛ من قبيل: حرية التعبير، وحرية التفكير وما إلى ذلك.^١

إن موارد الاستعمال والمساحة المفهومية لمفردتي «الحر» و«العبد» في القرآن الكريم؛ ليست بحيث تُلْبِي مراد الدكتور شحور في بيان رؤية القرآن بالنسبة إلى هذا النوع من الحرية، وتعني بها الحرية الاجتماعية. وهو أمر ليس بعيداً عن التوقع؛ وذلك لأن الحرية بمفهومها السياسي والاجتماعي مقوله جديدة ومرتبطة بالعصر الحاضر. وعلى هذا الأساس يذهب الدكتور شحور من أجل فهم رؤية القرآن الكريم تجاه الحرية، إلى مفاهيم من قبيل «الشوري»، ومقولات أخرى مثل: التعاليم والمفاهيم الفردية والاجتماعية والسياسية في القرآن، والآيات الناظرة إلى الغاية، وسيرة الأنبياء في دعوة الناس وما إلى ذلك.

وقد أشار الدكتور شحور، في بيان واحدة من حريات الإنسان في هذه المقوله، إلى حرية التعبير، واعتبرها من الحريات التي منحها الله سبحانه وتعالى إلى الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان بالإضافة إلى تمتّعه بحقه في حرية المعتقد، يتمتع كذلك بحق التعبير وإظهار هذا المعتقد أيضاً، ولا يحتاج في التعبير عن معتقده إلى إذن من أحد. وعليه فإن كل شخص يتمتع بحرية إظهار معتقده بشكل متكافئ مع حرية الآخرين في هذا الشأن.^٢ وعلى هذا الأساس تمس الحاجة إلى مفهوم آخر، وهو مفهوم «الشوري» (الديمقراطية). وقد اعتبر الدكتور شحور الشوري تحققاً للحرية

١. دراويل، جمال الدين، مسألة الحرية في ملَوْنَة الشیخ محمد الطاهر بن عاشور، ص ١٤٤ ، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٦ م.

٢. شحور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، ص ١٤٧ ، ١٩٩٦ م.

في مجموعة من الناس، وقال بأن حرية التعبير عن المعتقد (حرية التعبير) واحدة من دعائم وأعمدة الشوري.^١

وطبقاً لهذه الرؤية تم التعريف بالديمقراطية بوصفها طريقة حلّ حقيقة بين «الجميع» و«الآنا».^٢ إن الشوري تعدّ بوصفها مظهراً من مظاهر الديمقراطية، وقد تمت الإشارة إليها في القرآن الكريم أيضاً؛ إذ يقول تعالى: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ».^٣ ومن هنا يمكن القول في بيان أهمية الشوري: إن الذي يمنع الشوري ولا يؤمن بها، كالذى يمنع من الصلاة والزكاة ولا يؤمن بها.^٤ وعلى الرغم من ضرورة هذه المقوله، هناك، بطبيعة الحال، إمكانية الوقوع في الخطأ في الشوري، ولكن هذا لا يؤدي إلى إلغائها.^٥

إن الديمقراطية في تفكير الدكتور شحور تعنى تحقق الحرية في مجموعة من الناس تربطهم صلة معينة في التوافق مع المرجعية المعرفية والأخلاقية والجمالية والعرفية.^٦ وبعبارة أخرى: هناك في الحكومة الديمقراطية مرجع معرفي وأخلاقي وجمالي واحد للدولة والشعب. ومن هنا وعلى أساس هذه المرجعية يكون بمقدور كل شخص، من الرجال والنساء، أن يسأل الخليفة (الحاكم) عن سلوكه وسياسته.^٧ في هذا النوع من

١. المصدر أعلاه، ص ١٤٨؛ شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٤١، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٧ م.

٢. شحور، الإسلام والإيمان: منظومة التقييم، محمد، ص ١٥١، ١٩٩٦ م.

٣. الشوري (٤٢): ٣٨.

٤. شحور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة التقييم، ص ١٥٠، ١٥١، ١٩٩٦ م.

٥. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٩١، ١٩٩٧ م.

٦. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٤٣٧، ١٩٩٧ م.

٧. م. ن، ص ٥٦٣.

الديمقراطية يجب أن لا يكون هناك أي نوع من أنواع الاستبداد، حتى وإن تحقق عنوان الأكثرية. وعلى هذا الأساس فقد أعطى الله عدداً من المباني الأساسية لضمان الحفاظ على هذا الأمر، ومن بينها هذين المبدين، وهما: حرية المعتقد والاختيار، وحرية إظهار العقيدة (حرية التعبير)، ولا يحق لأحد أن يسلب هاتين الحرفيتين من الإنسان.^١ وعلى أساس هذا النوع من النظام الديمقراطي يتم التأسيس لحرية التعبير وحرية الصحفة.^٢

ب) الحكومة المنبثقة من الديمقراطية

إن الدولة المدنية، التي هي نوع من الحكومات المنبثقة عن الديمقراطية، تحتوي على نظام من العلاقات بين الأفراد الذين يتمتعون بحرية ومساوات وعدالة في الحقوق والواجبات، وتشكلت على هذا الأساس.^٣ إن الشاخص الأصلي في الدولة المدنية الديمقراطية الليبرالية، التي يؤكد الدكتور شحور على ضرورة قيامها، يكمن في تطبيق واحترام حقوق جميع أفراد المجتمع دون النظر إلى العرق والدين والجنس والتفكير؛ وذلك في ظل دولة تضمن الحقوق والحرفيات لجميع المواطنين، بما في ذلك: حرية المعتقد، وحرية التعبير، والمساواة أمام القانون.^٤ وبعبارة أخرى: إن الخصوصية؛ بمعنى عدم التمييز بين أفراد الشعب بسبب انتهاهم القومي دون فرق بين صغير وكبير، ودون التفات إلى جنسهم سواء في ذلك المرأة والرجل، ودون التفات إلى المنزلة الاجتماعية للأفراد، بلا فرق بين غني أو فقير، ودون التفات إلى

١. م. ن، ص ٢٦٨.

٢. شحور، محمد، ص ٢٠٠٠، ٢٠٧ م.

٣. شحور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٣٤٥، ٢٠١٠ م.

٤. م. ن، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

الموقع السياسي؛ فلا فرق بين رئيس ومرؤوس، ودون التفات إلى الانتهاء الديني، فلا فرق بين المسلم والمسيحي واليهودي.^١

وعلى هذا المبني يذهب الدكتور شحور إلى اعتبار أن الدين الإسلامي يحتوي على خصائص الليبرالية والمحافظة معاً. إن ليبرالية الإسلام تكمن في إيمانه بالحرية والكرامة الإنسانية التي هي هبة من الله إلى الرجل والمرأة على السواء. وعلى أساس هذه الخصوصية الليبرالية لم يمنع الإسلام من الاختلاط بين الرجال والنساء في أماكن العمل وفي الشارع، بيد أنه (ووهذه هي خصوصية المحافظة) قد منع من الخلوة مع غير المحارم في الأماكن المغلقة.^٢ والعلامة الأخرى على ليبرالية الإسلام أنه جعل ثياب المرأة والرجل في حدود الدائرة الإلهية وتابعة لعرف المجتمعات. وفي المقابل هناك مجتمعات محافظة، أغلبها مجتمعات ذكورية، أيضًا، بالغت في فرض الشياب وجعلتها في الحدود القصوى، وعلى العكس منها هناك مجتمعات اكتفت بالحد الأدنى من الشياب.^٣ يرى الدكتور شحور أن حكومة النبي الأكرم تمثل النموذج البارز للحكومة الديمقراطية، وذلك حيث أنه ﷺ قد أعطى المرأة حقوقها بحسب ما تسمح به الظروف الممكنة. وفي الحقيقة يمكن القول: إن الذي تحقق في مرحلة حياة النبي الأكرم ﷺ كان باكورة لتأسيس حرية المرأة؛ وهذه الحرية رغم أنه كان هو الذي أسسها، ولكنه لم يستطع تحقيقها بشكل كامل.^٤ ومع ذلك يمكن الادعاء بأن

١. م. ن، ص ٣٤٧.

٢. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٩٨، ١٩٩٧ م.

٣. م. ن، ص ١٨٩ - ١٩٩.

٤. م. ن، ص ٥٦٤.

الديمقراطية في جميع أبعادها قد تحققت في عصر النبي الأكرم ﷺ بالنسبة إلى الأمور التي لم تكن متعلقة بالوحى.^١

والنقطة الوحيدة التي تبقى في خصوص الحرية، هي: هل هذه الحرية مطلقة أم مقيدة؟ وإذا كانت مقيدة، فما هو الشيء الذي يملك صلاحية تقييدها؟ هل يجب الاعتقاد، كما هو شأن أتباع المذهب الوجودي، بالحرية المطلقة للإنسان، أو لا يمكن للحرية أن تكون مطلقة، ويجب تحديد معيار أو ضوابط لتطبيقاتها؟ وإذا كانت الحرية مقيدة، هل يجب أن تصبّ هذه القيود، كما في التفكير الإنسوي، في إطار المصالح المادية للإنسان أيضاً، أم حرية الإنسان، كما في الاتجاه الإسلامي، يجب أن تقوم على أساس المحورية الإلهية وفي مسار تحقق القيم المعنوية والمعالية، وعدم توظيفها في مسار الانحراف والتهتك والانفلات؟

إن الذي نستتتجه من كلام الدكتور شحرور بشأن مقوله الحرية، هو أنه يرى وجوب الفصل بين الديمقراطية وبين قيام البعض بإساءة استغلال هذا الحق والتعسف في استعماله. ومن ها فقد سعى إلى التعريف بشخص للديمقراطية، ليحدد بذلك دائتها وحدودها والإعلان عن عدم السماح بتجاوز تلك الحدود. يقول الدكتور شحرور: إن الديمقراطية لا تعني استنساخ الثقافة الغربية وجعلها ثقافة لنا، كما توهّم البعض، بل إن معيار الديمقراطية يكمن في عدم تجاوز الحدود الإلهية. إن ما يُشاهده البعض أحياناً في برلمانات بعض البلدان الإسلامية من تشريع الشذوذ الجنسي أو السماح بتناول حبوب منع الحمل في المدارس، ويعتبرونه يستهدف الديمقراطية، ويعتبرون ذلك من عيوب الديمقراطية، يجب أن نقول لهم: ليس هناك

أي عيب في الديمقراطية، وإنما العيب في الناس أنفسهم؛ وذلك لأنهم قد اتخذوا من الليبرالية صنّعاً يبعدونه من دون الله، بحيث أخذوا يتتجاوزون الحدود الإلهية، وجعلوا الأمور المحرّمة في قبال الاجتهادات البشرية متأثرة ومتغيّرة. في حين أن المُثل العليا والمحرّمات لا تتأثر ولا تتغيّر في قبال آراء الانتخابات ولا أيّ رأي آخر.^١

إن كلام الدكتور شحور في باب الحرية، يقودنا إلى نتيجة مفادها أنه يقول بحق الحرية الفردية والحرية المدنية للإنسان بشكل واضح. إن الحرية الفردية، المتصوّرة بغض النظر عن تعلقها بالمجتمع، قد اكتسبت مصداقيتها في حرية المعتقد، وعلى أساس ذلك يحق لكل شخص أن يختار لنفسه أيّ دين أو معتقد يشاء. كما أن الاعتقاد بالحرية المدنية، والتي يتمثل نموذجها البارز في إظهار المعتقد (حرية التعبير)، والتي تتحقق فيما يتعلق بارتباط الفرد متممّاً بدعم وأمن قانوني متتحقق في الحقل العام، قد انعكست في رؤية الدكتور شحور بشكل واضح؛ وهي حرية لا يمكن اعتبارها دون حد، وإنما هي مشروطة بعدم تجاوز دائرة الحدود الإلهية.

الحجاب والساتر

إن المسألة الهامة والتي تمثل تحديّاً وترتبط بشكل وثيق بمسألة حرية الإنسان، مسألة الحجاب وساتر المرأة. إن الحجاب يحظى بأهمية كبيرة في حقل مسائل المرأة بوصفه نموذجاً لهوية المرأة في البلدان الإسلامية. وقد تحدّث الدكتور محمد شحور، في ضوء اتجاهه الفكري الخاص والرؤوية التي كان يعمل على بلورتها بالنسبة إلى مقوله الحرية في

١. شحور، محمد، *نحو أصول جدلية المفهوم الإسلامي*، ص ٢١٢، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠ م.

التفكير، بكلمات جديرة بالاهتمام حول الحجاب، حيث تعدد من جهة نقداً للرؤى التقليدية للحجاب، وتعدد من ناحية أخرى معايير جديدة للحجاب.

يمكن لنا في ضوء الإطار الفكري للدكتور شحرور أن نذكر عدّة عناصر فيما يتعلّق بالحجاب، ومع أخذها بنظر الاعتبار يمكن الوصول إلى فهم أصح عن مقوله الحجاب في تفكير الدكتور شحرور:

١. تتمتع المرأة بحق الحرية.
٢. منشأ وكيفية تبلور مسألة الحجاب.
٣. النظر إلى مسألة الحجاب بوصفها أمراً اجتماعياً وتابعًا لعرف المجتمعات الإسلامية.
٤. معيار الحد الأدنى والحد الأعلى من الحجاب.

وسوف نواصل البحث من خلال إيضاح كل واحد من هذه العناصر الأربع:

أ) تمنع المرأة بحق الحرية:

كما تقدّم أن ذكرنا، فإن المعيار الذي يقدّمه الدكتور شحرور لحرية الإنسان، الأعم من المرأة والرجل، يبيّن بوضوح أنه قد تعاطى مع مسألة الساتر والحجاب بشكله الشرعي أيضاً، واعتبر ذلك منافياً لحرية المرأة. وبعبارة أخرى: إن الحجاب يتناهى مع الحرفيات المدنية للمجتمع النسوي، ويرى الدكتور شحرور أنه يدخل ضمن الأمور الشخصية؛ بمعنى أن المرأة يجب أن يكون لها كامل الحق في اختيار نوع الساتر والحجاب الذي تتخذه دون أيّ فرض أو إكراه أو خوف ناشئ عن الضغط، ودون أيّ إفراط أو تفريط. وعليه لا يجوز الانتهاص من المرأة بسبب حجابها، و كذلك «لا يجوز اختزال المسألة بالنسبة إلى المرأة في حجابها، ونسمى المرأة السافرة التي وضعـت

حجاباً بأنها رجعت إلى دينها .. وكأنها كانت خارجة عنه. ويعتبر هذا الاختزال إهانة كبيرة للإسلام من جهة، ولكرامة المرأة من جهة أخرى^١.

وعليه لا بد من الالتفات إلى أن عدم الإلزام بالحجاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحرية الإنسان، وعليه «كما أنه لا إكراه في الدين، كذلك لا إكراه في الحجاب؛ فإذا أرادت المرأة أن تتحجب، فلا إكراه لا الآن ولا في المستقبل، وإذا أرادت أن تبقى سافرة، فلا إكراه لا الآن ولا في المستقبل، والحجاب والسفور لا يخرجها ولا يدخلها في الدين»^٢. وعلى هذا فإن الإلزام بالحجاب يعدّ نوعاً من نقض الحرّيات الفردية، وتدخل في الشؤون الخاصة، ويتناقض مع أصل حرية التعبير وسائر الحقوق الأخرى.

ب) منشأ وكيفية تبلور الحجاب:

يذهب الدكتور محمد شحور في حقل منشأ وكيفية تبلور الحجاب في المجتمع الإسلامي، الذي يراه متنافيًّا بشكل جاذب مع حق المرأة في الحرية، إلى الاعتقاد بأن غلبة الشكل على المضمون في الدين الإسلامي، لا سيما في مسألة حجاب المرأة، وحذف وحصر مضمونه لأسباب متعددة، ومن بينها: ذكرية المجتمع، والتشديد على العباد باسم الدين، قد أدى إلى إيجاد هذا النوع من الحجاب للمرأة. وبعبارة أخرى: بعد انحصر علم العلماء بالشكل (دون المضمون)، واهتمامهم البحث باستيفاء شكل الوضوء والطهارة وعقد الزواج وما إلى ذلك، عجزوا عن فهم مضامين الظواهر الاجتماعية وتخليلها، واحترام حرية الإنسان وتقديسها. إن النزعة

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٢٧، ١٩٩٧ م.

٢. م. ن، ص ٣٢٩

الذكورية التي كانت متجلّدة في العصر الجاهلي، كانت مهيمنة على كل شيء، ولكن بعد ظهور الإسلام وفي عصر النبي الأكرم ﷺ حدثت بعض التعديلات؛ بمعنى أنه على الرغم من بقاء روابس من النزعة الذكورية، تم إعطاء المرأة بعض حقوقها. ومع ذلك كان القضاء على النزعة الذكورية بالكامل يحتاج إلى فترة طويلة. إلا أن الفقهاء في مرحلة ما بعد عصر النبي الأكرم ﷺ أقاموا الفقه على ذات النزعة الذكورية البحتة مجدداً.

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحرور لا يعتبر ما يُسمى بـ «الحجاب الشرعي» مقتبساً من الإسلام وتعاليم الوحي؛ إذ في هذه المرحلة على الرغم من التعديلات التي قام بها رسول الله ﷺ، تم إعطاء المرأة شيئاً نسبياً من حقوقها، وإنما يرى أن الحجاب الشرعي كان ناشئاً مما يعتبره نزعة ذكورية في مجتمع ذلك العصر، بالإضافة إلى فرضه من قبل الفقهاء في مرحلة عصر ما بعد رسول الله ﷺ.

ج) اعتبار مفهولة الحجاب أمراً اجتماعياً ومن عُرف المجتمعات الإسلامية إن الدكتور شحرور بعد اعتباره مفهولة ما يُسمى بـ «الحجاب الشرعي» خارجة عن حقل الدين، ونسبة منشأه وطريقة تبلوره إلى النزعة الذكورية ورأي الفقهاء، قال بأنه مفهوم اجتماعي، واستدل لذلك بأن ستراً للأمة في صدر الإسلام كان مثل ستراً للرجل يقتصر على ما بين الصرّة والركبة، في حين أن المرأة الحرة كانت ملزمة بستر جميع البدن باستثناء قرص الوجه والكفين. وعليه كان الحجاب يُعتبر مفهوماً اجتماعياً للتمييز بين الأمة والحرّة. وفي بيان فلسفة هذا التمييز في الملبس بين المرأة

١. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٣٣٨، ١٩٩٧ م؛ شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٣٢٧، ١٩٩٧ م.

الحرّة والأمة، كان الدكتور شحور يرى أن نوع لباس الأمة كان يؤدّي إلى التعريف بشخصية الأمة؛ فيمكن بيعها وشراؤها، دون الحاجة إلى إجراء عقد النكاح.

وعليه فإن مفهوم الحجاب وستر المرأة الحرّة في القرآن الكريم، إنما يبيّن مفهوماً تعليمياً (خبرياً)، ويتحدّث عن ستر المرأة في عصر النبي الأكرم ﷺ، وليس مفهوماً تشعّرياً (إنشاء حكم). وطبقاً لهذه الرؤية يكون المراد من الحجاب في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا زَوْاجٍ كَوَافِرَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُذِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يُعْرَفُنَّ فَلَا يُؤَذِّنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا»، هو الحجاب الظاهري في إطار العرف، كي لا تتعرّض المرأة للأذى. وإن عبارة «قل لازواجك» مثل شاهداً على تعليمية هذه الآية. وعليه فإن الذي يتم التعبير عنه حالياً تحت عنوان الحجاب الشرعي، إنما هو حجاب المرأة الحرّة في القرن السابع للميلاد، وهو عبارة عن ثياب اجتماعية بحتة ترتبط بالعرف.^٢

بعد بيان هذه العبارات، ذهب الدكتور شحور إلى هذه النتيجة وهي: «إذا كان المنطلق في الفهم واحد، أي إذا كان المقصود بلباس الحرّة هي التي لا تباع وتشتري، وبلباس الأمة هي العبدة الرقيقة، فهذا يعني أن لباس المرأة مفهوم اجتماعي ساد في عصر يضمّ أحراً وأعيدياً، وجاء للتمييز بين الحرّة والأمة الرقيقة، وأنه لا علاقة له أبداً بالإسلام من قريب ولا من بعيد، ومع ذلك يُصرّ على أنها الأفضل على اعتباره حجاباً شرعاً ولباساً إسلامياً مفروضاً على المرأة اليوم، في المجتمعات لم يعد فيها راق ولم يعد فيها عبودية وإماء»^٣. كما أنه لم ير التمييز بين الأمة والحرّة وحده هو السبب في

١. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٩٩٧، ٣٢٥ م.

٣. شحور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، ص ١٧٤ - ١٧٥، الأهلي، ١٩٩٦ م.

فرض الحجاب الشرعي، وإنما «هو التعصب للعروبة في القرن السابع للميلاد لا للإسلام، أي أن التعصب لزي المرأة العربية في القرن السابع، إنما كان يُعبر عن عصبية (عروبة) لا عن سلوك إسلامي (أعمى) صالح لكل قوميات أهل الأرض في كل زمان ومكان»^١.

د) معيار الحد الأعلى والحد الأدنى للحجاب:

يتضح من كلمات الدكتور شحرور أنه يرى أن جذور الحجاب بشكله الشرعي تعود إلى التزعة الذكورية في عصر نزول القرآن، بالإضافة إلى الآراء المفروضة من قبل الفقهاء بعد عصر النزول. وأنه لباس لا ربط له بالإسلام من قريب أو بعيد، بل هو مفهوم اجتماعي تابع لعرف كل مجتمع. بيد أن السؤال الذي بقي عالقاً في ذهن القارئ دون جواب هو: هل يقول الدكتور شحرور بالحرية الكاملة للمرأة فيما يتعلق بالحجاب أم يرى حداً لهذه الحرية؟ وبعبارة أخرى: هل قدم الإسلام حداً لحجاب المرأة أم لا؟

لقد ذهب الدكتور شحرور في جانب من كلامه، بعد بيان تاريخ الحجاب في قانون همورابي، وببلاد فارس، والهند، وفي الديانة اليهودية والمسيحية، في مورد الدين الإسلامي، إلى القول بأن الحجاب في الإسلام إنما كان مفروضاً على زوجات النبي الأكرم فقط، ولا توجد إشارة صريحة على وجوب الحجاب على سائر نساء المسلمين.^٢ وإنما كل الذي طلب منهن هو أن يضربن بخمرهن على جيوبهن (صدورهن)^٣، وأن

١. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٨٧، ١٩٩٧ م.

٢. م. ن، ص ٣٢٨، شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٤٦، ٢٠٠٠ م.

٣. النور (٢٤): ٣٠

يلقين على أجسادهن جلباباً طويلاً، ومن الواضح أن الخمار والجلباب ليسا حجاباً. وعليه فإن ضرب الخمار على الجيوب هو الحد الأدنى للباس الداخلي للمرأة، أما الجلباب فهو اللباس الخارجي، الذي كانت تحكمه الأعراف المحلية والمجتمعية.^٢ وبطبيعة الحال فإن هذه العبارة من الدكتور شحورو لا تعني نفي وجود أي معيار لستر المرأة؛ إذ أنه يرى وجوب حفظ الفروج بالنسبة إلى الرجال والنساء، ويعتبر ذلك باباً من أبواب الفلاح؛ إذ وردت الإشارة إلى ذلك في الكثير من آيات القرآن الكريم.^٣ وفي بيان حد حجاب المرأة قال الدكتور شحورو بوجود اختلاف بين الحد الإلهي وحد رسول الله، واعتبر الحد الأدنى للحجاب من الحدود الإلهية، والحد الأعلى له من حدود رسول الله. ببيان أن النبي الأكرم ﷺ قد بيّن الحد الأعلى من حجاب المرأة بقوله: إن المرأة عورة كلها، إلا ما كان من الوجه والكففين. ومع ذلك يذهب الدكتور شحورو إلى القول بأن هذا الحد من الحجاب لا يتضمن على صفة شمولية وأبدية. بمعنى أن النبي الأكرم ﷺ في الواقع قد أجاز للنساء أن يغطين بدنهن إلا أنه لم يسمح لهن أبداً بتغطية وجوههن وأيديهن؛ وذلك لأن وجه الإنسان يمثل هوية له.^٤

يبدو أن مراد الدكتور شحورو من الحد الأعلى للحجاب، الذي استند فيه إلى كلام رسول الله، هو أنه يرى أن المراد الأصلي للنبي الأكرم ﷺ من هذا الكلام إنما هو في الواقع بيان الحرمة وعدم جواز تغطية الوجه والكففين. وفي هذه الحالة فإن تغطية

١. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

٢. شحورو، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٩٩٧، ٣٢٨، ٣٢٨ م.

٣. النور (٢٤): ٣٠ - ٣١، الأحزاب (٣٣): ٣٥، المعارج (٧٠): ٢٩ م. ن، ص ٨٧.

٤. م. ن، ص ٣٧٣.

المرأة لوجهها وكفيها ينطوي على حرمة. ومن ناحية أخرى، وباعتبار ذات هذا الكلام من رسول الله، يستنتاج منه جواز تغطية جميع البدن باستثناء الوجه والكفين، ولا يستفاد من هذا الكلام، من وجهة نظر الدكتور شحرور، وجوب تغطية جميع البدن باستثناء الوجه واليدين أبداً، بل لا يمكن أن تستنتج منه الجواز فقط.

يرى الدكتور شحرور أن الحد الأدنى من الحجاب للمرأة يتمثل في تغطية الفرج والدبر والصدر وما تحتهما وما بينهما والإبطين.^١ ومن هنا لو أن المرأة تجاوزت الحد الأدنى من الحجاب، ولم تسره، تكون قد خرجمت عن الحدود الإلهية. وكذلك بنفس النسبة لو تجاوزت الحد الأعلى، وقامت بتغطية الوجه والكفين، تكون قد خرجمت عن حدود رسول الله ﷺ.^٢ ومن الواضح أن لباس أكثر النساء في العالم يحافظ على ما بين حدود الله وحدود رسول الله، وهذه هي الفطرة الإنسانية في اختيار الحجاب والساتر.^٣ وعليه فإن تغطية الرأس لا يرتبط بالإسلام أبداً، وإنما هو تابع في ذلك لعرف المجتمع بشكل كامل.^٤

العفاف

إن من بين المفاهيم المرتبطة بمفهوم الحجاب، مفهوم العفة. إن العفاف يتتمي إلى إحدى الصفات الهامة، وهي صفة الحياة المتأصلة في الإنسان، وتعني حالة الانقلاب

١. م. ن، ص ٣٦٤.

٢. م. ن، ص ٣٧٣.

٣. م. ن، ص ٣٧٣.

٤. م. ن، ص ٣٧٨.

والانكسار بسبب الخشية مما يُعد عيباً^١. هناك آراء مختلفة حول العلاقة والارتباط القائم بين الحجاب والعفاف. إلا أنه في نوعية رؤية الدكتور شحور إلى مسألة العفاف، كما سوف نشير إلى ذلك، يمكن ملاحظة موقع وقيمة العفاف من وجهة نظره، وكذلك صلة العفاف والجنس في تفكيره أيضاً.

لقد كان لدى الدكتور شحور فيما يتعلق بمسألة العفاف في بداية الأمر، رؤية انتقادية لأسلوب نظرة الآخرين إلى مسألة العفاف، وكأنهم حصروا مسألة العفاف بالمرأة فقط، وبذلك كان هناك لديهم نوع من أنواع العنصرية بين الرجل والمرأة. إن هؤلاء الأشخاص يتصورون أن الإسلام لم يجرِ على و蒂ة واحدة فيما يتعلق بالفوائح بين الرجل والمرأة، واعتبروا الفاحشة أمراً تختص به المرأة فقط. و كان «واو» الجمع في عبارة «ولا تقربوا» يشمل النساء فقط.^٢ وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحور لا يرى المفاهيم التي ترتبط بنحو ما بالعفة متزرعة من روح التعاليم الإسلامية، وإنما هي منبثقة من التزعة العربية، ويرى أن مرحلة العبودية قد انتهت، وإن صفحة لباس الإمام قد طويت، وأما لباس المرأة الحرة الذي يمثل اللباس الشرعي لها فقد بقي على حاله.^٣ من الثابت لنا على نحو القطع واليقين أن شكل الحجاب المطروح على أساس اعتبار المرأة فتنة للرجل، ليس له أي أساس من الشرع والدين.^٤ إن التزعة الذكورية قد هيمنت على الفقه الإسلامي ورؤيته إلى المرأة، بحيث تم تمرير العادات العربية

١. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ١، ٥٨٢، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طهران، ١٤٠٨ هـ.

٢. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٧٥، ١٩٩٧ م.

٣. م. ن، ص ٣٥٨.

٤. م. ن.

باعتبارها جزءاً من الدين. إن الكثير من المصطلحات التي قامت عليها الحياة الاجتماعية والأخلاقية للعرب منذ الأزمنة القديمة وحتى اليوم، مثل: الشرف، والعرض، والشهامة، والمروءة، مما لم يرد له ذكر في القرآن، مفاهيم محلية وزمانية ومكانية، حتى إذا تم عرضها على اللغات الأخرى، مثل: الصينية والألمانية لا نجد لها ما يقابلها في تلك اللغات أبداً. ومع ذلك نجد هذه المفاهيم فيما يتعلق بالتعاطي مع المرأة ترك أثراً أبلغ من الدين، وتترك على المجتمعات العربية تأثيراً أقوى حتى من تأثير القرآن الكريم أيضاً!

من ذلك على سبيل المثال أن الرجل العربي يتصرف بأنه صاحب عرض وكراهة وسمعة، وأما المرأة فليس لها أي عرض أو سمعة. وشرف الرجل العربي ينحصر بالمرأة؛ بمعنى: أمه وأخته وزوجته وابنته، ولو ارتكبت المرأة فاحشة أو ظلماً بحق نفسها، تكون في الواقع قد أهانت ودنست شرف أبيها وأخيها وزوجها وأبناء عمومتها. وكان المرأة لا تتمتع بشيء من الشرف. حتى أن الرجل إذا ارتكب فاحشة لا يكون قد دنس شرفه أو شرف زوجته أبداً.^١ وعليه فإن العفاف، طبقاً لهذا الكلام، ليس له أي صلة بالحجاب وستر المرأة، بل هو مقوله ليس لها أي علاقة بالإسلام أبداً، وإنما هو مقوله متزعة من الواقع العربي والذي يعبر عن النزعية الذكورية المهيمنة على المجتمع.

تقييم

في معرض تقييم كلام الدكتور شحور حول الحجاب وارتباطه بمقوله الحرية ومتزلة

١. م. ن، ص ٣٥٩.

٢. م. ن.

العفاف في هذا الشأن، يمكن القول: إنه لم يسع إلى التقليل من مكانة الحجاب في المجتمع الإسلامي، وعدم اعتباره من بين الأركان الخمسة أو حتى من بين الأركان العشرة الأساسية من أركان الإسلام فحسب، بل وقد اعتبر أن الكثير من الأمور الأخلاقية الأخرى تفوق مقوله الحجاب في الأهمية.^١ وقد اتبع هذا النهج في مسألة العفاف أيضاً؛ إذ اعتبر أن حصر جميع الفضائل في العفاف أمر خاطئ، وأن العفاف ناشئ في الحقيقة والواقع من التزعة الذكورية المهيمنة على المجتمع العربي، وليس ناشئاً عن التعاليم الإسلامية.

وفيما يتعلق بالحرية التكوينية للأشخاص، التي يرى الدكتور شحور أن الناس، الأعم من الذكور والإناث، يستحقونها، لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن مصطلح الحرية إنما يكتسب قابلية التفسير في ضوء العبودية لله والأسر حيث تقع في قبالها، مع اتباع هوى النفس، وتبعاً لذلك التعدي على حقوق الآخرين.^٢ ولذلك فإن أموراً من قبيل الحرية إنما يتم التعريف بها في الإطار الذي حدّده الله للإنسان. ويتأكد هذا المدعى بوصية الإمام علي لولده الإمام الحسن عليه السلام؛ إذ يقول: «ولا تكون عبد غيرك، وقد جعلك الله حرّاً».^٣

وعليه فإن الغاية من جعل التكاليف الإلهية، من قبيل: الحجاب، هو التحرر من القيود الجسدية المفروضة على الروح، لا أنه يمثل تقييداً للحرية. وبعبارة أخرى: إن الحجاب وستر المرأة يضمن لها الأمان في مواجهة الاستغلال الجنسي الناشئ عن الأهواء النفسية، وبذلك يقلل من شأنها الإنساني، ويجعل منها أدلة إثبات لغريزة الرجل.

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٩٩٧، ٣٢٨ م.

٢. الذاريات (٥١): ٥٦؛ البقرة (٢): ٢٥٦. جوادی آملی، عبد الله، ج ١٥، ص ١٥٣، ١٣٨٦ هـ ش؛ جوادی آملی، عبد الله، ج ١٧، ص ٤٧٣، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدران فارسيان).

٣. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١.

كما أنه في ضوء الحصول على هذا النوع من الأمان يمكن للمرأة أن تمارس نشاطها الاجتماعي، الذي هو من حقوقها المدنية والاجتماعية، وإن أنها رهن برعاية هذه المسألة، ولا يرد على ذلك أي محايدة أو خلل. وهو أمر لا يترتب عليه سوى الحرية المدنية لها. وعليه فإن الحجاب يمثل تدبيراً تسلكه المرأة لضمان قيمتها وحفظ مكانتها في قبال الرجال.^١

الأمر الآخر الذي تم تجاهله في رؤية الدكتور شحور، هو الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنه لا ينبغي اعتبار مجرد الحرية التكوينية دليلاً على جواز الحرية التشريعية؛ لينتددل على ذلك بأنه كما لا يوجد إكراه في الدين، كذلك لا يوجد إكراه في الحجاب والستر أيضاً، وأن الشخص مختلف في تحديد نوع وشكل اللباس الذي يرتديه. ومن هنا لا بد من الفصل بين الآيات الناظرة إلى الحرية التكوينية^٢ والآيات المرتبطة بالحرية التشريعية^٣، كي لا يتم التمسك بظاهر إحدى الحرفيتين لإثبات الأخرى. كما أن آيات القرآن الكريم إنما تدل على الحرية التكوينية في انتخاب الطريقة الاعتقادية^٤، إلا أن الحرية التشريعية على المستوى العملي، لن تنطوي إلا على الإباحية والتقليل من الهوية الاجتماعية للدين.^٥

إن الله سبحانه وتعالى، طبقاً لل تعاليم القرآنية، هو المحور لجميع الأمور، وإن

١. مطهري، مرتضى، مسئله حجاب (مسئله الحجاب)، ص ٦٩، انتشارات صدراء، طهران، ١٣٩٠ هـ.

(مصدر فارسي).

٢. الإنسان (٧٦): ٣.

٣. الإسراء (١٧): ١٠٢.

٤. محمد (٤٧): ٢٥؛ آل عمران (٣): ٨٥.

٥. البقرة (٢): ٢١٧.

الأمور التكوينية في العالم وكذلك نظام التشريع تتبلور بإرادة إلهية حكيمه.^١ إن الإنسان برؤيته الواقعية يدرك نقصانه المعرفي، كما أنه واقف على وجود الرغبات المتنوّعة في دخилته، وإن عدم الاعتدال في إشباع كل واحد منها باعتدال يؤدي إلى ضياع الإنسان وتكييل عقله، ومن هنا يرى نفسه بحاجة إلى هداية كائن أسمى وأكمل، بعيد، بسبب علمه وقدرته وسائر كمالاته اللامتناهية، عن جميع أنواع الخطأ والتأثير بالأهواء. إن الإنسان في هذه الرؤية بنظرته المشككة بمعطيات عقله المحدود وغير المسان من الخطأ، والمتأثر كذلك بالأهواء والميول النفسية، يرى أن حصوله على السعادة والكمال الحقيقي والنهائي إنما يكون في ظل الاتباع الصادق لتعاليم المداة المعصومين المرسلين من قبل ذلك الكائن الكامل واللامتناهي.^٢ ولذلك من الضروري للإنسان أن لا يدخل حريته التكوينية، التي هي هبة من الله تعالى، في دائرة الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، وأن يستسلم في الأمور التشريعية إلى الأوامر الإلهية المتجلية في القرآن الكريم وسنة المعصومين، بشكل مطلق.

ولو سلمنا جدلاً بقبول معيار الدكتور شحور في حجاب المرأة، مع ذلك ينطر هذا السؤال على الذهن، وهو أنه: ما هو المعيار الذي يدفع الدكتور شحور إلى اعتبار تناول حبوب منع الحمل، التي لا يوجد آية في القرآن تدل على حرمتها، خروجاً عن الحدود الإلهية، ولا يقول بجواز حرية الفرد في هذه المقوله وامثلها، في حين أنه في مورد مسألة من قبيل الحجاب، التي تم التأكيد عليها صراحة في العديد

١. نبویان، محمود، «اسلام و اومانیسم» (الاسلام والأنسوسية)، ص ٢٩، مجلة رواق انديشه، العدد: ١٥، ١٣٨١ هـش. (مصدر فارسي).

٢. م. ن، ص ٢٩ - ٣٠.

من آيات القرآن الكريم، قد اعتبرها مسألة تابعة للعرف، ونفي محدودية الفرد في هذه المقوله، ويقول بحرية الحجاب؟ وبعبارة أخرى: ألا تشكل ذات المعاير الم giozة حرية الحجاب، التي رأها الدكتور شحرور تابعة لأعراف المجتمعات، ما يحوز أموراً من قبيل تناول حبوب منع الحمل أيضاً؟

إن رؤية الدكتور شحرور في فهم الحجاب بوصفه أمراً تابعاً للعرف الاجتماعي، رؤية خاطئة؛ وذلك لأن الحجاب بالنسبة إلى المرأة يعتبر من بدويات ومسلمات الدين الإسلامي، وهو أمر تلقته تركيبة الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان المعاصر بالقبول أيضاً. وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار الحجاب أمراً راسخاً ومتجذراً في فطرة الإنسان، وليس هو أمر طارئ قد تسلل إلى حياة الإنسان بشكل متطفل، وأن الدوافع غير الإنسانية هي التي أوجده. يضاف إلى ذلك، يبدو أن حجاب المرأة من وجهة نظر الإسلام، خلافاً لرؤى الدكتور شحرور، بغض النظر عن وجوبه، ومعيار آراء الفقهاء في هذا المورد وعُرفته، التي يراها الدكتور شحرور ناشئة عن هيمنة التزعع الذكورية، يدخل ضمن خصائص الحرير الخاص والشخصي، وإن الحفاظ على هذا الحرير يستدعي رعاية الحجاب.^١

وعلى هذا الأساس، حتى لو افترضنا صحة كلام الدكتور شحرور في القول بعودة واحتياط هذا النوع من الحجاب إلى عصر امتلاك الإمام العبيد وعُرف ذلك العصر؛ حيث كانت الإمام يمتنع بحرية فيها يتعلق بالحجاب، وأن الحجاب كان

١. محسنی، فرید، حریرم خصوصی اطلاعات: مطالعه کیفری در حقوق ایران / ایالات متحده امریکا (حریرم الاستخارات الخاصة: دراسة جزائية في الحقوق في إيران والولايات المتحدة الأمريكية)، ص ۱۳۳ ، انتشارات جامعة الإمام الصادق، طهران، ۱۳۸۹ هـش. (مصدر فارسی).

مختصاً بالحرائر فقط، واليوم بعد إلغاء ظاهرة العبودية، لم يبق موضع لهذا التمايز من الإعراب، ولذلك ينبغي أن تحظى جميع النساء بما كانت تتمتع به الإماماء من الحرية فيما يتعلق بالحجاب أيضاً. نقول في جوابه: بعد زوال ظواهر العبودية، وببداية المرحلة الجديدة التي لا أثر فيها للإماء، لو صار البناء على أن نرث نوع الحجاب، فإننا لن نرث حجاب الإماماء؛ إذ لم يعد هناك من وجود للإماء، بل إن الذي يكون جديراً بالبقاء هو حجاب الحرائر في مرحلة العبودية، للنساء المعاصرات اللاتي هن بأجمعهن من الحرائر. النقطة الأخيرة هي أن أصل الحجاب، بناء على وجهة نظر الإسلام، وإن كان يعمل على إيجاد بعض القيود بالنسبة إلى النساء وحتى بالنسبة إلى الرجال إلى حدّ ما، إلا أن هذه القيود إنما تقوم على أساس التفاوت الطبيعي في الغرائز الجنسية بين المرأة والرجل، وإن من بين الآثار المترتبة على هذه القيود هي الحدّ من الظلم الجنسي.^١ ومن هنا لا يمكن تقييم الحجاب بمجرد مقوله الحرية والحق الذي يتمتع به كل من المرأة والرجل. لا سيّما وأن القرآن الكريم قد ذكر الحيلولة دون التعرّض للأذى الجنسي بوصفه فلسفة لتشريع الحجاب كواحد من فلسفات هذا الحكم.^٢ ولكن من ناحية أخرى فإن هذا الكلام بدوره وإن كان يقول إن الاختلاف الشرعي والحقوقي بين الرجل والمرأة في مسألة الحجاب وإن أسند إلى اختلافات طبيعية وتكونية خاصة، إلا أنه لا يحدد ما هي هذه الاختلافات بدقة. من ذلك أنه لا يمكن أن نستنتج من وجوب رعاية الحجاب، على سبيل المثال، أن هذا الحكم ناشئ من رفع حجم استشارة الرجل في الأمور الجنسية، أو إلحاق الأذى بالمرأة، أو سبب طبيعي

١. بستان (نجفي)، حسين، نابراري وستم جنسي (*علم المساواة والظلم الجنسي*)، ص ١٢٥، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

آخر، إلا إذا تم التصريح بعلته. وعلى هذا الأساس يجب الالكتفاء في فهم هذه الأدلة بالقدر المتيقن منها.^١

النتيجة

إن كلام الدكتور شحرور فيما يتعلق بالحجاب ومفهوم الحرية يوصلنا إلى نتيجة مفادها أنه حيث يعتقد بحق الحرية للإنسان، رجلاً كان أو امرأة، وإن تمسك في مسألة الحجاب بظاهر آيات القرآن الكريم، ويصل بذلك إلى نتيجة مفادها أن المرأة تمتلك كامل الحرية في مورد الحجاب، ولكن يمكن الادعاء في الواقع الأمر أنه في رؤيته هذه إلى الآيات كان متأنّاً برأيه الغرب إلى مفهوم الحجاب، وهي الرؤية القائمة على الأصول الشاملة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن الدكتور شحرور ينكر هذا الأمر في بيان خصائص الديمقراطية بشكل صريح، ويفكّر أن الديمقراطية لا تعني أن نعتبر ثقافة الغرب ثقافة لنا، ولكنه من الناحية العملية وفي مقام بيان الحجاب وغطاء المرأة وبيان صلة الحجاب بمفهوم الحرية، يستخرج ما أنكره.

بيد أن نوع النظرة التي يحملها الإسلام تجاه الحجاب، هي نظرة تقوم على نظام المعتقدات الصحيحة والقيم التي تقوم عليها. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الدكتور شحرور قد طرح في بداية الأمر آراء ناشئة عن هوا جسه العصرية واهتمامه بالمفاهيم الحديثة التي حصل عليها بفعل احتكاكه بالثقافة الغربية، وسعى من خلال فرضياته الذهنية إلى تقديم قراءة جديدة للآيات الإلهية، وسعى، من خلال تفسيراته المخالفة للظاهر والمخالفة للمشهور، ومن خلال تجاهل الأصول والفقه المنهجي، إلى

١. زبياني نژاد، محمد رضا، هويت ونقش های جنسی (الهوية والأدوار الجنسية)، ص ٦، مركز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، طهران، ۱۳۸۸ هـ.ش. (مصدر فارسي).

التدبر والتفكير في مسألة الدين ومواجهته مع العالم المعاصر. وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن القراءة التقليدية ناشئة عن النزعة الذكورية التي كانت مسيطرة على مجتمع ذلك العصر، وغلبة رأي الفقهاء بعد ذلك العصر بشأن الحجاب. وعلى الرغم من أن نتيجة الاعتقاد بإنكار تشريعية آيات الحجاب من قبل الدكتور شحور، واعتباره أن هذه الآيات مجرد آيات تعليمية، لا يؤدي إلى إنكار حجاب المرأة، بل يراه مجرد مفهوم اجتماعي تابع لعرف المجتمع.

المصادر

١. بستان (نجفي)، حسين، نابرايري وستم جنسی (عدم المساواة والظلم الجنسي)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسی).
٢. بندرچی، محمد رضا، «شهر و ندی در حقوق اساسی ایران» (المواطنة في الحقوق الأساسية لإيران)، مجلة ماهنامه، العدد: ٤٧، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسی).
٣. جعفری، محمد تقی، «حق آزادی در اسلام» (حق الحرية في الإسلام)، نشر آفرینه، طهران، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسی).
٤. جناتی، محمد ابراهیم، «رویکردی اسلامی به آزادی و حقوق بشر» (الرؤية الإسلامية للحرية و حقوق الإنسان)، مجلة علوم سیاسی، العدد: ١٥، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسی).
٥. دراویل، جمال الدین، مسألة الحرية في مدونة الشیخ محمد الطاھر بن عاشور، دار المادی للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٦ م.
٦. زیبائی نژاد، محمد رضا، هويت و نقش های جنسی (الهوية والأدوار الجنسية)، مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسی).
٧. شحرور، محمد، الإسلام ... الأصل والصورة، طوى لثقافة والنشر والإعلام، ط ١، لندن، ٢٠١٤ م.
٨. ———، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ١٩٩٦ م.
٩. ———، التعدد القرآني، ج ١، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط ١، بيروت، ٢٠١٠ م.
١٠. ———، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للنشر والتوزيع، ط ٧، دمشق، ١٩٩٧ م.
١١. ———، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، دمشق، ١٩٩٧ م.

١٢. ———، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٧م.
١٣. ———، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م.
١٤. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج١، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طهران، ١٤٠٨هـ.
١٥. قاري سيد فاطمي، سيد محمد، «تحليل مفاهيم كليدي حقوق بشر-معاصر حق، تعهد، آزادی، برابري و عدالت» (تحليل المفاهيم المفتاحية لحقوق الإنسان المعاصر: الحق، المسؤولية، الحرية، والمساواة، والعدالة)، مجلة تحقیقات حقوقی، العدد: ٣٣ - ٣٤، ١٣٨٠ هـ. (مصدر فارسي).
١٦. حسني، فريد، حریم خصوصی اطلاعات: مطالعه کیفری در حقوق ایران - ایالات متحده امریکا (حریم الاستخبارات الخاصة: دراسة جزئیة في الحسوس في ایران و الولايات المتحدة الأمريكية)، انتشارات جامعة الإمام الصادق، طهران، ١٣٨٩هـ. (مصدر فارسي).
١٧. مطهري، مرتضى، مسئله حجاب (مسئله الحجاب)، انتشارات صدراء، طهران، ١٣٩٠هـ. (مصدر فارسي).
١٨. نبویان، محمود، «اسلام و اومانیسم» (الإسلام والإنسانية)، مجلة رواق اندیشه، العدد: ١٥، ١٣٨١هـ. (مصدر فارسي).

المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحورو

محمد عيسى محمد^٢

الخلاصة

تعد العدالة الجنسية من أهم المفاهيم الحقوقية، وكانت على الدوام محورا للأبحاث وأصلاً للنزاع بين الاتجاهات النسوية فيها بینها من جهة، ومع العلماء المسلمين من جهة أخرى. إن معايير العدالة الجنسية لا تنظر إلى التساوي أو المحاباة في الهوية الاجتماعية والاقتصادية وما إلى ذلك فحسب، بل إنها تؤخذ بوصفها نتيجة تنشق من صلب اشتراك المرأة والرجل في الهوية الإنسانية، واحتلافهما في الجنسية الطبيعية. إن نوع رؤية الدكتور شحورو إلى العدالة الجنسية إنما تبلور في إطار تفكيره حول الإنسان، وبعبارة أخرى: إنها تبلور من مبنائه الأنثروبولوجية، وفي هذا السياق عدّ لها بعض الخصائص النظرية، بحيث أن تقديم أي تحليل وتقييم حول خصائص العدالة الجنسية يحتاج، من وجهة نظر الدكتور شحورو، إلى تحليل هذه المبني. إن الدكتور شحورو على الرغم من

١. تعریف: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. طالب على المستوى الرابع والبحث الخارج في حوزة العلمية بقم.

إقراره واعترافه بعدالة نظام حقوق المرأة في الإسلام بالمقارنة إلى ما كان عليه واقعها في الجاهلية، إلا أنه يذهب، من خلال الاعتقاد بعصرية النظام الحقوقي للمرأة وحصره بالواقع الخاص بالمرأة في شبه الجزيرة العربية، إلى إنكار جدوايته ونجاعته في العصر الراهن، وقدّم بياناً جديداً عن النظام الحقوقي للمرأة في الإسلام. نسعى في هذا المقال، من خلال الاتجاه التوصيفي - التحليلي، واستناداً إلى المصادر المكتبة، إلى بيان المعايير والخصائص النظرية للعدالة الجنسية من وجهة نظر الدكتور شحور. وفي هذا الإطار بعد تأمل في مفهوم العدالة، سوف نبحث على التوالي كيفية خلق المرأة والرجل بوصفه المعيار الأول، وسهم المرأة والرجل من التمتع أو اكتساب الفضائل بوصفه المعيار الثاني، ومعيار الاختلاف بين المرأة والرجل بوصفه المعيار النظري الثالث في هذه المقالة. وبعد بحث أواصر المعايير النظرية وارتباطها بالمعايير العملية، نعمل على تقييم هذا الرأي.

المقدمة

إن العدالة من المفاهيم السهلة والممتنعة التي كانت على الدوام محوراً لمختلف الأبحاث والاتجاهات المتعددة. من أجل ربط المفهوم الكلي للعدالة، القابل للتطبيق في مختلف المجالات، بمفهوم الجنسية، وتقديم بيان صحيح عن ذلك، يجب بيان المعايير النظرية والعملية لهذا النوع من العدالة التي هي بلا شك منبثقة عن مبان أنثروبولوجية خاصة، والعمل على بحثها ودراستها، كي نسلك طريق الصواب في معرفة رأي خاص، ونصل من ناحية أخرى إلى جذور هذا التفكير، والعمل وبالتالي وفي نهاية المطاف على تقييمه.

إن تقديم المعايير النظرية للعدالة الجنسية إنما يكتسب معناه ويتبلور مفهومه في

إطار نظام منسجم ومتناهٍ مع الأبحاث الاعتقادية والقيمية. وإن أي دفاع أو إعادة نظر في البحث، يجب أن يتم عبر تحليل ونقد وتقييم مبانيه. إن الأنثروبولوجيا (بمعنى رؤية كلية إلى الإنسان لا بالضبط بمعناها علم الأنثروبولوجيا المرسومة) من أهم المباني لكل رؤية أو فكرة، بما في ذلك بحث العدالة الجنسية؛ وذلك لأن أنثروبولوجيا العدالة الجنسية يبين كيف يجب أن ينظر إلى الإنسان في نظام فكري معين، وما هي المعايير التي يجب أخذها بنظر الاعتبار، ليستوجب مثل هذا الفهم عن العدالة الجنسية. وعلى هذا الأساس لكي نتعرّف على آراء الدكتور شحرور في باب العدالة الجنسية وتعيين معاييرها النظرية، نحتاج إلى معرفة هذه المجموعة من مبانيه الفكرية. إن الدكتور شحرور بوصفه شخصاً عايش الحضارة الغربية والحداثة وضرورات العالم المعاصر، وجد أن النظرة المتواضعة، التي كانت موجودة، تجاه المرأة عبر القرون، تتعارض بشكل جاد مع مقتضيات العصر الراهن. ومن هنا فإنه ضمن رفضه لهذه الرؤية، عمد إلى تقديم تفسير جديد للمسائل المرتبطة بحقوق المرأة، ومن بينها العدالة الجنسية.

حيث تمكّن الدكتور شحرور من تحطيم القواعد والأعراف التفسيرية، وتمكن كذلك بسبب تقديم نظريات جديدة في خصوص المسائل المطروحة في القرآن، وكتب في هذا الخصوص بعض الأعمال النقدية، وهي أعمال من قبيل: الفرقان والقرآن قراءة إسلامية معاصرة مؤلفه: خالد عبد الرحمن العك، القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنظيم» مؤلفه: سليم الجابي، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان مؤلفه: أحمد عمران، القرآن وأوهام القراءة المعاصرة مؤلفه: م. جواد عفانة، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مؤلفه: قطب الريسوبي. وفي حقل

مسائل المرأة كانت مسألة الحجاب هي التي حظيت باهتمام الدكتور شحور أكثر من أيّ مسألة أخرى.

إن معرفة موقع ومتزلة المرأة في أية رؤية، والوصول إلى الأنثروبولوجيا الجنسية، ترتبط بشكل مباشر بمعارف الشخصية والطبيعة الوجودية للمرأة والرجل، والمنزلة والمكانة القيمية والأخلاقية لكل واحد منها، ومعرفة اختلافاتها في مختلف الأبعاد، وتأثير ذلك في الآليات الجنسية. إن القيام بتحليل لأنثروبولوجيا الجنسية للدكتور محمد شحور، لا شك يفتح آفاقاً على اتجاهه بالنسبة إلى مكانة المرأة، وعلى الرغم من كونه تفكيراً يقوم على آيات القرآن، وتقديم رؤيته التفسيرية الخاصة لها، إلا أنها تعبر عن هواجس الدكتور شحور تجاه التحديات المعاصرة، وبطبيعة الحال وجود مادة الحداثة في تفكيره.

وسوف نبدأ البحث بالتعرف على بعض المفاهيم في هذا الشأن، لنتنقل بعد ذلك إلى بيان ومناقشة المعايير النظرية للعدالة الجنسية على أساس المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحور.

مفهوم العدالة

بالالتفات إلى أهمية مفردة العدالة في هذا البحث من جهة، والتأكيد الكبير للدكتور شحور على الأبحاث اللغوية من ناحية أخرى، نرى من الضروري أن نشرح مرادنا من هذا المصطلح. إن العدالة تقع في قبال الظلم. ويرادفها في اللغة العربية أو يستعمل في معنى قريب منها، مفردات أخرى، من قبيل: القسط^١، والقصد، والاستقامة^٢، والوسط،

١. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، ج ٤، ص ٣٣٩.

٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، ج ٥، ص ١٧٦١.

المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحرور ٣٠٣

والنصيب، واللحصة، والميزان. وفي قبالمها وإلى الضد منها تقع كلمة «الجور» ومرادفاتها ومشابهاتها، من قبيل: الظلم، والطغيان، والميل، والانحراف.^١

إن مفردة «العدل» في اللغة، اسم مجرّد ومشتق من الفعل «عَدَل»، وهو يستعمل في المعاني الآتية:

١. التقويم، والأمر المعقول، أو التعديل^٢، والأمر الذي يقع ما بين الإفراط والتفريط.^٣

٢. الابتعاد، والانفصال، أو الانحراف عن طريق الباطل والانتقال إلى الطريق الصحيح.^٤

٣. التكافؤ أو المساواة.^٥

٤. التوازن، والموازنة، أو وضع الأشياء في مرتبة واحدة ومتعادلة.^٦

٥. «العدل»، بكسر العين، بمعنى المثل أو الشبيه^٧، والذي يرتبط بالعدالة على نحو مباشر.

١. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، ج ٥، ص ١٧٦٠؛ ابن منظور، ج ١١، ص ٤٣٠، ١٤٠٥ هـ.

٢. الفراهيدى، الخليل بن أحمد، *العين*، ج ٢، ص ٣٩.

٣. الزبيدي، محمد مرتضى، *تاج العروس*، ج ١٥، ص ٤٧١.

٤. ابن زكريا (ابن فارس)، أحمد، *معجم مقاييس اللغة*، ج ٤، ص ٢٤٦.
٥. م. ن.

٦. الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، ج ٤، ص ١٣؛ الفراهيدى، الخليل بن أحمد، *العين*، ج ٢، ص ٣٩.

٧. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، ج ٥، ص ١٧٦٠؛ الفراهيدى، الخليل بن أحمد، *العين*، ج ٢، ص ٣٨.

وقد ذكر ابن فارس لـ «العدل» معنيين متضادين، وهما «الاستواء» و«الاعوجاج»^١ وبذلك يكون من الأضداد. وهذا هو التعريف الذي يستند إليه الدكتور محمد شحور في بيان المعنى اللغوي للعدل. فقد ذكر في تفسير قوله تعالى: «الَّذِي حَلَقَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ»^٢: «عدل في اللسان العربي لها أصلان صحيحان لكنهما متقابلان كالمتضادين أحدهما يدل على الاستواء والآخر على الاعوجاج»^٣. وعلى هذا الأساس فقد استعمل الدكتور شحور العدل في معنيين، وهما: «المساواة»، و«الظلم»؛ حيث فهم من كلمة العدل في قوله تعالى: «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ»^٤ وقوله تعالى: «فَإِنْ خِفْتُمُ آلَّا تَعْدِلُونَا»^٥ المعنى الأول من العدل، وفهم من كلمة العدل في قوله تعالى: «إِلَّا مَعَ اللَّهِ بُلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ»^٦، المعنى الثاني.^٧

طبقاً لأحد الأصول والقواعد اللغوية التي يؤكدها عليها الدكتور شحور، وهو أصل عدم ترادف المفردات القرآنية، قال بأن للعدل والقسط وغيرهما من المفردات المشابهة، معاني متفاوتة. وعلى أساس المعنى المتقدم لكلمة العدل، ذهب الدكتور شحور إلى التمييز بين العدل والقسط، وبذلك فقد جعل القسط بشأن شيء واحد، وجعل العدل فيما يرتبط بين شيئين.^٨

١. ابن زكريا (ابن فارس)، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٢٤٦.

٢. الانططار (٨٢): ٧.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٢٨٦ وص ٥٩٨.

٤. الشورى (٤٢): ١٥.

٥. النساء (٤): ٣.

٦. النمل (٢٧): ٦٠.

٧. شحور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٢٨٦ وص ٥٩٨، ١٩٩٧ م.

٨. المصدر أعلاه، ص ٥٩٨.

وعلى هذا الأساس فإنه طبقاً للتعاريف المذكورة أعلاه، يكون المعنى اللغوي لـ «العدل» مزيج من القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهو يشمل مفردات من قبيل العدل والإنصاف والتوازن والتعديل والصدق والصواب.

تم إبداء مختلف النظريات من قبل المدارس الفكرية المتنوعة في حقل العدالة. إن معيار العدالة في المجتمع الذي يفترض قدرة الإنسان على تحديد جميع مصالحه، يختلف عن معيار العدالة في المجتمع الذي لا يقول بقدرة الإنسان على ذلك. ففي المجتمع من النوع الأول يتبلور معيار أو معايير بواسطة التوافق الضمني أو النشاط الرسمي. إن هذا النوع من العدالة التي تتخض من رحم التعاطي بين توقعات البشر والشروط القائمة، تسمى بالعدالة الإيجادية أو العدالة الوضعية. وفي المجتمع من النوع الثاني يتم الحديث عن القدرة الإلهية أو ما فوق الإنسانية، والتي تضمن المصادر أو الأصول الأساسية للنظم العام، وفي ظلها يتبلور معيار محدد من العدالة. إن العدالة التي تنشأ من هذا المصدر الإلهي الأعلى قابل للتطبيق والتنفيذ بالنسبة إلى جميع الناس، وتعمل على بلورة نوع من العدالة تسمى، في قبال العدالة الوضعية، بالعدالة الإلهية أو العدالة السماوية أو الوحيانية.

فيما يتعلق بالعدالة ومنتجها، يذهب الدكتور شحرور إلى القول بأن كلاً من التشريع الوحياني والقانون الإنساني، يشتمل على خصائص الشمول الاجتماعي، ويرى أن العدالة الاجتماعية ليست أمراً فردياً، بل هي أمر كلي؛ وعلى هذا الأساس فإن كل نوعي التشريع؛ أي: التشريع الوحياني والقانون الإنساني، يحتاج إلى التطابق مع البيانات الموضوعية أو الشروط الظرفية؛ لإيضاح ما إذا كانت العدالة قد تحققت في مورد خاص على نحو فعلي أم على نحو افتراضي؟ ولذلك فإن السؤال الجدير بالطرح، من وجهة نظره، يقول: ما هو المعيار الذي تنطبق العدالة المطلقة، في

ضوئه، على كل فرد على حدة، وتجعله صاحب حق أو فاقداً له؟ إن الدكتور شحور يرى أن هذا المعيار هو ذات العدالة الإلهية المطلقة، وهو الأمر الذي يعمل خارج نطاق التشريع والقانون، ولا يمكن لأي فرد أو مجتمع أن يصل أو يحيط بهذا المعيار وظروفه. ولذلك فإنه يرى ضرورة التمييز بين العدل الإلهي المطلق وبين تطبيقات هذه العدالة. وبعبارة أخرى: إن العدل هو من جهة واحد من الصفات والأسماء الإلهية الحسنة، وبذلك تكون العدالة أزلية، ومن ناحية أخرى فإن تطبيق هذا النوع من العدالة تطبيق نسبي، ويتحقق بالنسبة إلى كل إنسان على انفراد.^١

وقد مثلّ الدكتور شحور للعدل الإلهي بقصة النبي موسى عليه السلام والعبد الصالح، وذهب إلى الاعتقاد بأنه لا يحق لأي شخص في مثل هذه القصة أن يتدخل في التشريع بسبب عجزه وعدم قدرته؛ وإلا فإنه في غير هذه الحالة سوف يؤدي إلى القضاء على جميع المجتمع. فبسبب مخالفة خرق السفينة لشريعة النبي موسى عليه السلام، نجد النبي موسى يعرض على هذا العمل بوصفه شخصاً مسؤولاً في مقام الرسالة. وعلى هذا الأساس فإن العدالة الاجتماعية، التي تنظم العلاقة بين الإنسان (الفرد) والمجتمع (الكل)، لا تقبل الاستثناء. إن موقف النبي موسى عليه السلام أعلاه هو موقف الدولة والقانون والقضاء، وإن موقف العبد الصالح بدوره هو موقف العدالة الإلهية المطلقة في الأمور الجرئية؛ حيث خرق السفينة وأغرقتها كي لا تقع لسوء استغلال من قبل الغاصبين والظالمين. يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن الشرائع والقوانين الوضعية لا يحق لها التدخل في هذا النوع من الأمور.^٢

إن المثال أعلاه يثبت أنه لو عجز شخص عن الوصول إلى حقوقه، أو عجزت

١. شحور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
٢. م. ن، ص ١١١ - ١١٢ .

القوانين عن إيصاله إلى حقه، يجب عليه الاعتماد على العدل والرحمة الإلهية.^١ وعلى هذا الأساس يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بعدم صوابية المقارنة بين العدل الإلهي والعدل الإنساني؛ لأن هذا سوف يؤدي إلى التناقض. وبعبارة أخرى: عندما تتم مقارنة العدل الإلهي بمقاييس العدل الإنساني؛ سوف يتضح عن ذلك أن الله غير عادل؛ في حين أن الله متّز عن ذلك.^٢ طبقاً لهذا الكلام يتضح أن الله سبحانه وتعالى، في رؤية الدكتور شحرور، هو الذي ينظم العلاقة المتبادلة بين الإنسان والعالم، وإن جعل الأحكام والقوانين من مختصاته. ومن هنا فإن العدالة بدورها تفهم في ضوء معيار العدل الإلهي أيضاً.

بعد بيان مفهوم العدالة ومعياره من وجهة نظر الدكتور شحرور، يجب إيضاح مصداق العدالة أيضاً؛ لأن كل استدلال يتم التمسك فيه بأصل العدالة، تشکل صغرى ناظرة إلى تعين مصداق العدالة، وكبرى ناظرة إلى وجوب اتباع العدالة. وإن الذي يحتاج إلى الكثير من الاهتمام في بحث العدالة، وذلك في مقوله خاصة مثل الجنسية، والذي من شأن تجاهله أن يؤدي إلى مشكلة هو صغرى المسألة، دون كبرتها. ومن الواضح، بالالتفات إلى الأبحاث الناظرة إلى مسألة «الوجود / الوجوب»، أن الاختلافات الطبيعية لا يمكن لها أن تهدى إلى تحديد مصداق العدالة، لا سيما عندما يتضح أن الدكتور شحرور يقر بهذه الاختلافات. من ذلك، على سبيل المثال، أن القوة الجسدية لأكثر الرجال هي الأكبر بالقياس إلى النساء، لا تعدّ دائمًا هي النموذج الخاص

١. م. ن، ص ١١٤.

٢. م. ن، ص ١١٥ - ١١٦.

لتوزيع الأدوار بين الزوج والزوجة في مورد موقع القوامة بوصفها المصدق الوحيد للعدالة.

وعلى هذا الأساس فإن كل من يسعى إلى تحديد مصداق العدالة في حقل الجنسية، لا مندوحة له من الانجرار نحو دائرة القيم والمعتقدات، وهي دائرة التي تقوم بدورها على المبني الأنثروبولوجية. ومن هنا، لكي نتعرّف على رؤية الدكتور شحور في حقل العدالة الجنسية، سوف نخوض في بيان المبني الأنثروبولوجية للدكتور شحور بوصفها من المعايير النظرية للرأي المذكور. ويمكن بيان المعايير التي توصل إليها الدكتور شحور من خلال الاستناد إلى آيات القرآن الكريم، على النحو الآتي:

قراءة الدكتور شحور لكيفية خلق المرأة والرجل

هناك الكثير من الآيات التي تدلّ في القرآن الكريم على كيفية خلق الإنسان. وفي ضوء بعض هذه الآيات يتنهى نسل البشر الموجود حالياً إلى شخص اسمه آدم، وأن الله قد خلق هذا الإنسان من تراب. وفي هذا النطاق لا بدّ من الالتفات إلى أن فلسفة خلق الإنسان تعدّ من أهم أقسام الأنثروبولوجيا الدينية. لقد أكد الدكتور شحور، من خلال الاستناد إلى الكثير من آيات القرآن الكريم، وبمختلف الأ纽اء على التساوي بين المرأة والرجل في الخلق، وضمن بيان بعض الشواهد الأخرى، رفض الدعوى الدالة على نقصان خلق المرأة.

إن المجموعة الأولى من الآيات العامة التي يتمسّك بها الدكتور شحور لإثبات المساواة بين الرجل والمرأة في الخلق، هي الآيات التي يخاطب الله فيها جميع الناس، الأعم من الرجال والنساء، بشكل واحد وبعبارات عامة، من قبيل: «ياؤها الذين

آمنوا»، و«يا أيها الإنسان»، و«يا بني آدم»، حيث تم توجيه الخطاب في هذه الآيات إلى الرجال والنساء على السواء. وعليه عندما يقول الله تعالى: «إِنَّ حَالَقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ»^١ فإنه يشمل بذلك الرجل والمرأة معًا.^٢

توضيح كلام الدكتور شحرور هو أن تلك الطائفة من الخطابات القرآنية والتعاليم الدينية التي يكون المخاطب بها الهوية المذكورة؛ أي: ذات ونوع الإنسان، كما في مورد أصل الإيمان بالتوحيد والنبوة والمعاد «مقوله العقائد»، قد وردت بأجمعها بشأن جنس المرأة وجنس الرجل على السواء، ولا معنى للاختلاف بين الرجل والمرأة في هذا النوع من الموارد؛ لأن الأمور الاعتقادية إنما ترتبط بنفس الإنسان مباشرة، وحيث لا يوجد تفاوت واختلاف في تلك المرحلة، فلا معنى لأن يختلف نوع الإيمان المطلوب من المرأة عن نوع الإيمان المطلوب من الرجل. وعلى هذا الأساس فإن الخطابات القرآنية العامة تثبت أن الخطاب الأصلي للآيات موجه إلىحقيقة الإنسان وإنسانيته، ولن يكون هناك احتمال للعنصرية والمحابة الجنسية في أكثر القيم تجذرًا. وعليه عندما يتم توجيه الخطاب إلى جميع الناس بالفاظ ومفردات من قبيل مفردة «البشر»، التي تدل على الأعم من المرأة والرجل، فهذا يدل على أن الرجل والمرأة يتضمان بمستوى واحد من البشرية، وأنهما يحظيان بدرجة واحدة ومتقاربة من الخلق.

إن الطائفة الثانية من الآيات التي يتمسك بها الدكتور شحرور في إثبات التساوي بين الرجل والمرأة في الخلق، هي الآيات التي تتحدث عن خلق الرجل والمرأة مباشرة. يرى الدكتور شحرور أن قوله تعالى: «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا

١. ص (٣٨): ٧١.

٢. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٣١٨.

رَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامَ تَسَانِيَةً أَرْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَإِنَّى تُضَرِّفُونَ^١ يمثل حلقة كاملة في نظرية الخلق، حيث تبيّن كيفية خلق الإنسان بشكل متكم. وعلى هذا الأساس فقد بدأت هذه الآية بعبارة «خَلَقْكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةً»، حيث تشير إلى هذه النقطة وهي أن أساس خلق الإنسان يقوم على المساواة والوحدة، وليس على أساس الزوجية. وبذلك عندما تشكّلت الحياة على الأرض، كانت المادة الأولى لجميع الناس واحدة، ثم تكاثروا عبر الانقسام في مرحلة لاحقة: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجَ نَبْتَلِيهِ»^٢، وصاروا على شكل أزواج.^٣

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحورو يرى أن ما نقله أصحاب التلمود بشأن خلق حواء، والحديث عن الخالق التبعي لحواء بعد خلق آدم، وأنها خُلقت من ضلعه الأيسر، مأخوذ من قصص البابليين والآشوريين والكنعانيين والحمريين والمصريين، وأن ذلك يتعارض مع ما ورد في آيات القرآن الكريم^٤ في هذا الشأن.^٥

وعلى أساس من هذا الاتجاه يذهب الدكتور شحورو، على هامش الحديث عن معنى مفردة «النساء»، إلى مناقشة كلام المفسرين؛ إذ كانوا يعتقدون بأن الله قد خلق آدم أو لا ثم خلق حواء بعده. إذن فالمرأة في وجودها متأخرة عن الرجل، وهذا السبب أطلق على

١. الزمر (٣٩): ٦.

٢. الإنسان (٧٦): ٢.

٣. شحورو، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٢٠٢، ١٩٩٧ م.

٤. البقرة (٢): ٩، الأعراف (٧): ٢٠، طه (٧): ١١٧.

٥. م. ن. ٣١٨.

جماعتها عنوان «النساء»^١. وإن مستند هؤلاء المفسرين في قوله هذا هو قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»^٢. يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأنه في بداية ظهور الحياة، على ماتقدم، لم تكن هناك زوجية في البين، وبعد تطور الكائنات الحية، ومن بينها الإنسان، امتازت الكائنات فيما بينها ما بين ذكور وإناث. إن تعبير القرآن الكريم بالنطفة بدوره يُشير إلى هذه المادة الأولى لخلق الإنسان، والتي تم بيانها بغض النظر عن الامتياز ما بين الرجل والمرأة، وبعد ذلك ظهر الذكور والإإناث: «فَجَعَلَ مِنْهُ الرَّوْجَيْنَ الدَّكَرَ وَالْأُنْثَى»^٣. إن هذه الآية من القرآن الكريم تشير إلى هذه النقطة، وهي أن الرجل والمرأة كانوا في الأصل معاً؛ ثم انفصلت الأنوثة بعد ذلك، ومن هنا أطلق عليها عنوان النساء. وعليه فإن إطلاق لفظ النساء على كل شيء متأخر، أمر ممكن.^٤

إن منشأ الاختلاف بين المفسرين في تفسير الآية الأولى من سورة النساء يعود إلى كلمة «منها» في عبارة «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا». فقد ذلك الكثير من المفسرين إلى القول بأن «من» في الكلمة «منها» تدلّ على التبعيّض، وقالوا بأن خلق حواء كان من جزء من جسم آدم، وأن الله سبحانه وتعالى قد خلق حواء من بعض أجزاء آدم^٥.

١. وذلك باعتبار أن لفظ النساء ماخوذ من الإنسنة بمعنى التأخير. (المغرب).

٢. النساء (٤): ١.

٣. القيامة (٧٥): ٣٩.

٤. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٦٤٣، ١٩٩٧ م.

٥. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٩٩؛ الرازبي، ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٨٥٢؛ الزمخشري، محمود، الكشاف، ج ١، ص ٤٩٢؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان، ج ٣، ص ٨.

وذهبت مجموعة أخرى من المفسرين، ومن بينهم الدكتور شحور، إلى القول بأن «من» في كلمة «منها» تدلّ على الجنس، ويرون أن الآية تدل على خلق حواء من جنس آدم، والغرض من ذلك هو بيان اتحاد نوع المرأة والرجل في المنشأ الوجودي لها.^١

وعلى هذا الأساس فإن الرجل والمرأة، من وجهة نظر الدكتور شحور، يحظيان برتبة متساوية في الخلق.^٢ وإن أصل وحدة النوع بين المرأة والرجل، يُعدّ هو الأصل الأهم والأكثر تجذّراً وشمولاً في خلق الرجل والمرأة. وهي حقيقة كان خلق الإنسان فيها يتجاوز ملاك الجنسية، ولا يوجد فيها اختلاف بين جنس الرجل والمرأة. يذهب العلامة الطباطبائي في هذا الشأن إلى الاعتقاد بأن المشاهدة والتجربة قد أثبتت هذا المعنى، وهو أن الرجل والمرأة قد خلقا من نوع وجوه واحد، وهو الجوهر الذي يُسمّى بالإنسان؛ إذ أن جميع آثار الإنسانية التي تشاهد في الرجال يمكن مشاهدتها في النساء دون أدنى اختلاف. ولا شك في أن ظهور آثار النوع خير دليل على تحقق ذات النوع نفسه. إن هذان الصنفان يشتركان في بعض الآثار، ولكنهما مختلفان من حيث الشدة والضعف، إلا أن مجرد الشدة والضعف في بعض الصفات الإنسانية لا يؤدّي بنا إلى القول بأن النوعية قد بطلت في الصنف الضعيف وأنه لذلك لم يعد إنساناً.^٣

يرى الدكتور شحور أن خلق نوع الإنسان بشهادة الله في آيات القرآن الكريم كان

١. الرازمي، فخر الدين، *تفسير الرازمي*، ج ٩، ص ١٦١؛ الطبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ج ٤، ص ٢٩٧؛ الطباطبائى، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٤، ص ١٣٦.

٢. شحور، محمد، *الإسلام ... الأصل والصورة*، ص ٧٠.

٣. الطباطبائى، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٤، ص ٨٩، ١٤٠٢ هـ.

بشكل متغير وعلى نحو تدربيجي^١، وأن هذا الخلق قد تحقق على نحوين: الخلقة الحيوانية وهي مشتملة على الغرائز، وتحذب الإنسان إلى الناحية الحيوانية والمتطلبات الجسدية، ويتحقق لكل إنسان أن يشبع هذه الغرائز، والقسم الثاني هو البعد العقلاني الذي يفرض على الإنسان القوانين الأخلاقية.^٢ طبقاً للتقسيم الثنائي لشحرور لخلق الإنسان، يمتلك الإنسان ناحية يشتراك فيها مع الحيوان، وناحية أخرى يمتاز بها منه. وبهذا البيان فإن وجود غرائز من قبيل الحفاظ على الذات وصيانتها والتناسل، يعكس الطبيعة المشتركة بين الإنسان والحيوان؛ لأن هذه الغرائز مشتركة بين جميع الحيوانات، بيد أن لكل نوع حيواني، بالإضافة إلى الغرائز المشتركة، يمتلك صفات وسلوكيات خاصة به أيضاً. بمعنى أن الإنسان يمتلك طبيعة خاصة به أيضاً، وهي التي ورد التعبير عنها في كلام الدكتور شحرور بالناحية العقلانية. وبعبارة أخرى: إن امتلاك العقل وجود قوة التعقل لدى الإنسان خاصية يتمتع بها الإنسان فقط وتمثل وجه التمايز بين الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى.

وبالإضافة إلى الآيات الآف ذكرها، أورد الدكتور شحرور شواهد وقرائن أخرى تؤيد كلامه في الخلق المتساوي بين الرجل والمرأة. إن نوع النظرة إلى مكانة المرأة المعاصرة تشهد على تأييد ذلك؛ هو واقع المرأة الراهن في نهاية القرن العشرين للميلاد؛ حيث تحظى المرأة في كافة أنحاء العالم بحرف وفنون ومناصب مختلفة في مختلف حقول العلم، الأمر الذي يثبت أن المرأة ليست أدنى من الرجل في خلقها، بل إنها ليست بأقل منه درجة حتى في مقدراتها العقلية أبداً.^٣

١. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٢٥٢، ٢٠١٠ هـ.

٢. شحرور، محمد، *الدين والسلطنة*، ص ٢٣٩، دار الساقية، ط ٢٠١٤، ١ م.

٣. شحرور، محمد، *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي*، ص ٣١٦.

ومن منطلق هذه الرؤية يذهب الدكتور شحور إلى القول ببطلان رأي الذين يستندون إلى قوله تعالى: «الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ»^١ في الاعتقاد بأن الرجال يمتلكون قوامة فطرية على النساء في أصل الخلقة، بمعنى أن جنس الرجال قوام على جنس النساء خلقاً وفطرة، وينكر ذلك بشدة، ويعتبره فاقداً لأي قيمة علمية.^٢ ويرى الدكتور شحور أن السيوطي هو من بين القائلين بقوامة الرجل على المرأة استناداً إلى هذه الآية. فقد ذهب من خلال التمسك بكلمات تروى عن النبي الأكرم ﷺ، من قبيل: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، و«النساء ناقصات عقل ودين»، وشهادة امرأتين بشهادة رجل واحد، للقول بنقص عقل المرأة، كما استدل بحيف النساء وعدم صلاتهم للقول بنقص دينهن. لقد اعتبر الدكتور شحور أن جميع هذه الأقوال باطلة وغير صحيحة، وأن الكثير من العلماء قد رفضوها وأنكروها.^٣

قراءة شحور لموقع المرأة والرجل في الاتصال بالفضائل الإنسانية واكتسابها

إن من بين المعايير الهامة في معرفة هوية الإنسان، ومن بعدها بيان موقع الجنسية في هذه الهوية، والمعنى المشود من العدالة الجنسية، هو الاهتمام بالحقائق الروحية والتعريف بمعايير وملالك القيمة. وإن موقع الإنسان في نظام الخلق، والمهدف الغائي للإنسان، وما إلى ذلك، هي من أهم الأصول المؤثرة في حقل الأبحاث القيمية:

١. النساء (٤): ٣٤.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٦.

٣. م. ن، ص ٣٢١؛ شحور، محمد، الإسلام ... الأصل والصورة، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

أ) امتلاك الروح

طبقاً لأنثروبولوجيا الدكتور شحرور، يتمتع الإنسان، خلافاً للرؤى المادية، ببعد روحي، بالإضافة إلى البعد الجسماني.

إن الدكتور شحرور يرى أن نفح الروح يعني سريان الجسم اللطيف في الجسد؛ والذي يؤدي إلى انبعاث الحياة في جسم الإنسان.^١ وبعد نفح الروح يخرج الإنسان من الحالة الحيوانية بالتدرج، ويصل إلى المرحلة الإنسانية التي تؤهله لتأسيس وبناء المجتمع الإنساني^٢، وطبقاً لظاهر بعض الآيات فإن الله من خلال نفح الروح في البشر، يحقق ذاته في الإنسان على نحو مجازي.^٣

إن الإنسان في مرحلة المملكة الحيوانية يمتلك طبيعة حيوانية، وينحصر اهتمامه في هذه المرحلة في السعي إلى إشباع غرائزه، وعلى رأسها غريزة البقاء، وأما ظهور المجتمعات فلا يكون إلا بعد نفح الروح وظهور الإنسانية.^٤ بعبارة أخرى: إن الإنسان في بعده الجسماني حيوان مثل سائر الحيوانات، ويحتوي على جميع صفاتها وخصائصها، ولكن بعد نفح الروح الإلهية يكتسب الناس بعض الخصائص ما فوق الحيوانية، حيث يكون تأسيس المجتمعات من أبرز هذه الخصائص. ولذلك فإن الإنسان بعد حصوله على الروح، وهو القاسم المشترك بين الله والإنسان، يتقدم على سائر الموجودات الأخرى.^٥

١. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٢٧٩، ٢٠١٠ م.

٢. شحرور، محمد، *الدين والسلطة*، ص ٢٠٩ - ٢١٠، ٢٠١٤ م.

٣. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٢٩٢، ٢٠١٠ م.

٤. شحرور، محمد، *الدين والسلطة*، ص ٢٨، ٢٠١٤ م.

٥. شحرور، محمد، *الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)*، ص ١١١، ١٩٩٧ م.

إن من بين أبرز خصائص الإنسان الذي يمتلك الروح، هو القدرة على التمييز بين الخير والشر، وبالتالي التمييز بين الحق والباطل الناشئ من مقدراته العقلية، وإن هذه القوّة العقلية هي حصيلة نفح الروح وانتقاله من المملكة الحيوانية إلى المملكة الإنسانية.^١

بالالتفات إلى المفهوم الذي يقدمه الدكتور شحور عن كلمة «آدم»، لا يكون المراد من «آدم» شخص بعينه وهو الذي نعرفه بـ«النبي آدم»، وإنما هذه الكلمة تشير إلى جنس الآدميين. وبعبارة أخرى: إن هذا اللفظ يشير إلى إحدى مراحل تطور الجنس البشري، ورتبتها بعد الخروج من المملكة الحيوانية.^٢ ومن هنا فإن لفظ «آدم» يشمل الرجل والمرأة على السواء، وذلك لأن الآدمية تمثل أصل الإنسان^٣، وإن البشر يمثل إشارة إلى الشكل المادي والفيسيولوجي للإنسان قبل نفح الروح، وأما بعد نفح الروح فإنه يتحول إلى إنسان.^٤ إن هذا النوع من الخلق الواحد الذي يتم التعبير عنه بالبشر، يتکاثر ويتناضل بحكم الخلق التكويني، مثل سائر الحيوانات، عبر التزاوج بين المرأة والرجل.^٥

ب) الخلافة وتعلم الأسماء

إن من بين خصائص القيمة الأخرى للإنسان، حصوله على مقام الخلافة وتعلم

١. شحور، محمد، الدين والسلطة، ص ٢٣٨، ٢٠١٤ م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٢٩١، ١٩٩٧ م.

٣. شحور، محمد، القصص القرآني، ج ١، ص ٢٧٨، ٢٠١٠ م.

٤. م. ن، ص ٢٥٢؛ شحور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٢٨٠، ١٩٩٧ م.

٥. م. ن، ص ٢٧٨.

الأسماء. إن الدين الإسلامي يضع الإنسان من ناحية في أفضل وأسمى المنازل، ومن ناحية أخرى لا يرى تحقق هوية الإنسان ولا يرى للإنسان معنى ومفهوماً إلا في الارتباط مع الخالق وكل الوجود. لقد وضع الإسلام الإنسان في أرفع منزلة حيث جعله خليفة لله، وهذه ميزة لم تُعط لغير الإنسان، وبذلك تم تمييزه من سائر المخلوقات.^١

إن الدكتور شحرور يرى في آيات القرآن دليلاً ومؤشرًا إلى أن آدم بعد نفخ الروح وتعلم الأسماء، أصبح جديراً وأهلاً للحصول على مقام الخلافة.^٢ إن الدكتور شحرور من خلال البيان والتفسير اللغوي الذي يقدّمه لكلمة «آدم»، حيث يراه مرحلة متوسطة ما بين مرحلة «البشر» ومرحلة «الإنسان»^٣، يصل إلى نتيجة مفادها أن كلمة الله في مورد الاستخلاف على الأرض وتعليم الأسماء، مقام أعطى لكل من آدم وحواء، ولم ينحصّ به آدم فقط. وعلى هذا الأساس فإنه بالالتفات إلى عودة نسل الناس إلى المخلوقين الأوّلين، أي: آدم وحواء، يرى أن الكلام الموجود بشأن خلقة حواء ساقط عن الاعتبار، ويُصرّ على أنها متساويةان في الخلق وفي سائر الأمور، ويذهب إلى الاعتقاد بأن حواء كانت مكملة مثل آدم تماماً، ويستدل بذلك بأنه لم يرد في موضع من القرآن الكريم أن آدم قد علم زوجته شيئاً، كما لم يرد في القرآن أن آدم كان رسولاً بعثه الله إلى حواء ليدعوها إلى عبادة الله. وعليه فإن كلام الله في مورد جعل الخليفة وتعليم الأسماء كان شاملًا لكل من آدم وحواء ولم يكن مقتصرًا على آدم فقط. وأما سبب توجيه الخطاب في بدأه الأمر إلى آدم، وعدم وجود أي ذكر

١. البقرة (٢): ٣٠.

٢. شحرور، محمد، *القصص القرآني*، ج ١، ص ٢٨٦، ٢٠١٠، م.

٣. م. ن، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

لزوجته؛ فلأن استعمال الكلمة «آدم» في القرآن الكريم، إنما يدل ويُشير إلى مرحلة ما بين مرحلتي «البشر» و«الإنسان»، وليس شخص آدم (بما هو زوج لحواء). وهذا يدل دلالة واضحة على أن القرآن الكريم قد أسس وحدة أساسية وأصلية للمجتمعات، وهي الزوجية وليس الفردية.^١

وعلى هذا الأساس فإن الاستخلاف ومقام خلافة الله على الأرض، لم يكن يتضمن عنصرًا جنسياً، وبالتالي فإنه يشمل الرجل والمرأة على حد سواء. وإن هذا التساوي في الاستخلاف يقترن بأبعاد أخرى، من قبيل: المساواة في قيمة الأعمال، والمساواة في الأجر والثواب وملائكة، والمساواة في معيار الفضالية المتمثل بالتقوى أيضًا.^٢

إن الدكتور شحور لا يرى خلافة الإنسان بمعنى خلافته المباشرة لله، كما أن القرآن الكريم بدوره لم يُشر إلى ذلك، ولم يقل: «إن الإنسان خليفة الله»، وإنما ورد ذكر الخلافة في القرآن الكريم بشكل مستقل ومجرد، ولم يُضاف إلى لفظ الخلافة «الله».^٣ وإنما المراد من خلافة الإنسان، هو خلافة أسماء الله، وليس خلافة الله نفسه.^٤ عندما يقول الله سبحانه وتعالى لملائكته: «إِنَّ جَاعِلَ الْأَرْضَ خَلِيقَةً»^٥، فمنذا يكون خليفة الله غير الإنسان؟ ومن هنا فإن خلافة الإنسان على الأرض تعني إعطاء الإنسان شيئاً من سلطة الله سبحانه وتعالى. إن سلطة الله على المخلوقات من مقام

١. المصدر أعلاه، ص ٣٢٠.

٢. حكمت نيا، محمود، فلسفة نظام حقوق زن (فلسفة نظام حقوق المرأة)، ص ١٨٧.

٣. م. ن، ص ٢٨٧.

٤. م. ن، ص ٢٨٩.

٥. البقرة (٢): ٣٠.

ربويته، وإن إعطاء مثل هذه السلطة للإنسان، يجعل الإنسان مالكاً للأرض والسماء، ويكون بذلك قادراً على التصرف فيهما واستعمارهما، ويحصل بذلك على القوانين الربوية المتجلدة في الأشياء. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان، سواء المؤمن أو الكافر، هو في مقام الربوبية خليفة الله على الأرض.^١ وفي قبال الخلافة التي أعطاها الله للإنسان، وبإزار الربوبية التي منحها له، طلب منه في المقابل أن يطيع أوامرها ونواهيه.^٢ وعلى هذا الأساس، تكون خلافة الإنسان التي هي تعبير مباشر عن ثقة الله بالإنسان^٣، طبقاً لهذا الرأي، منزلة رفيعة منحها الله للإنسان، الأعم من الرجل والمرأة، وبذلك جعله موضعًا لسجود الملائكة.^٤

ج) الكرامة الإنسانية

إن الكرامة الإنسانية هي الأخرى من الخصائص والنعم التي من بها الله سبحانه وتعالى على الإنسان. وإن لأصل الكرامة قسمين، وهما: الكرامة الذاتية، والكرامة المكتسبة. إن الكرامة الذاتية يختص بها الإنسان بما هو إنسان، وإن الدليل على هذا النوع من الكرامة هو الأمر المشترك بين الله والإنسان، والذي يعني به الروح. بمعنى أنه بسبب الصدور المباشر للروح من قبل الله، وصيرورة الإنسان إنساناً، استحق الحصول على مثل هذه الكرامة.^٥ في الاستدلال على ذلك استند الدكتور شحرور إلى

١. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ١٢٣ - ١٢٤، ١٩٩٧ م.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٢٤ .

٣. شحرور، محمد، الدين والسلطة، ص ٤٤٥، ٢٠١٤ م؛ شحرور، محمد، الإسلام...الأصل والصورة، ص ٤٩ .

٤. الحجر (١٥): ٢٩ .

٥. شحرور، محمد، التخصص القرآني، ج ١، ص ١٦٧، ٢٠١٠ م.

قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرِمْتَنَا بَنِي آدَمَ»^١، والمأثور عن رسول الله ﷺ: «أَكَبَرُ الْعَمَلِ بَعْدِ الإِيمَانِ بِاللَّهِ: التَّوْدِيدُ إِلَى النَّاسِ، وَاصْطِنَاعُ الْمَعْرُوفِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ»، وَكَلَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي عَهْدِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ النَّخْعَنِيِّ: «النَّاسُ صِنْفَانٌ: إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^٢.

وحيث أن جميع الناس متساوون في الإنسانية، ويتمتعون بالروح الإلهية، فإن مثل هذه الكرامة قد أنعم الله بها على الناس بالتساوي دون تمييز بين الرجل والمرأة.^٣ وعلى هذا الأساس فقد تحدّث الدكتور شحرور عن الكرامة الشائعة في الثقافة الجاهلية قبل الإسلام، وكذلك الكرامة الشائعة بين الفقهاء بعد النبي الأكرم في مورد المرأة، واعتبرها غير الكرامة التي منحها الله للإنسان. ومن هنا فإنه يُشكّل على هذه الكرامة. يذهب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن التزعة الذكرية كانت هي السائدة في المجتمع قبل الإسلام، وبعد ظهور الإسلام وفي عصر النبوة تم إجراء بعض التعديلات والإصلاحات. وحيث يحتاج القضاء على التزعة الذكرية في المجتمع إلى فترة طويلة، فإنه بعد رحيل رسول الله ﷺ، ظلت التزعة الذكرية هي السائدة في جميع المجالات الاجتماعية، باستثناء تلك التي تم إصلاحها على عهد رسول الله ﷺ. وبعد هذا العصر عمد الفقهاء إلى تأسيس فقههم على أساس ذات المجتمع الذكري. حيث تم تشييء المرأة، وصارت، مثل سائر الأشياء والبضائع والأدوات، تحتاج إلى مالك يتولّ مهمّة الحفاظ عليها، وأن يضع الرجل عليها العيون، ويفعل دونها الأبواب بالأقفال

١. الإسراء (١٧): ٧٠.

٢. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٢٦٨، ١٩٩٧ م.

٣. م. ن، ص ١٩٨.

المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحرور ❁ ٣٢١

والسلالس. وتحولت رعاية المرأة وحمايتها إلى مفهوم ملكية الأشياء الشمينة، وقد أطلق على هذه الظاهرة اسم التكريم نفاقاً^١.

إن الدكتور شحرور لا يرى غلبة هذا النوع من النزعة الذكورية مقتصرًا على الفقهاء والمفسرين فقط، بل يرى هذه النزعة سارية حتى بين اللغويين أيضًا، وقال من الطبيعي أن يكون علماء اللغة قد تأثروا في ذلك بعرب الجاهلية، وهي الصفة التي لا تزال سارية حتى يومنا هذا. ومن هنا فقد ذهب اللغويون إلى الظن بأن مخاطبة النساء بصيغة المذكر يعد تكريماً للمرأة، وأما مخاطبة الرجل بصيغة التأنيث يُعد إهانة وتحقيراً للرجل. ولذلك تم فتح باب في اللغة عنوانه «التغليب»، وبموجبه صار من الممكن مخاطبة مجموعة من النساء بصيغة المذكر إذا دخل رجل واحد بينهنّ. في حين أن هذا ينافي المساواة الموجودة في القرآن الكريم.^٢

إن الدكتور شحرور لم يَرِ هذا النوع من الكراهة الإلهية والتفضيل مقتصرًا على أفضلية الإنسان على الحيوان فقط، بل ويراه شاملة لمجموعات بشرية أخرى أيضًا كانت تعيش قبل هذه المجموعة البشرية أو إلى جوارها أيضًا.^٣ وفي معرض بيان مصاديق هذه الكراهة اعتبر هبة الذكور والإنساث إلى الإنسان، و كذلك هبة الحكمة بتصريح قوله تعالى: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^٤، وهبة الرزق الحلال

١. م. ن، ص ٣٢٦.

٢. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ١٢١، ٢٠٠٠ م.

٣. شحرور، محمد، التخصص القرآني، ج ١، ص ٢٧٦، ٢٠١٠ م؛ شحرور، محمد، الإسلام... الأصل والصورة، ص ٤٩، ٢٠١٤ م.

٤. البقرة (٢): ٢٦٩.

المذكور في قوله سبحانه وتعالى: «وَإِنْ يَمْسِسْكُ بَخْرِ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^١، وشرح الصدر لاعتناق الإسلام، من مصاديق هذه الكرامة.^٢ وقال في موضع آخر: إن الله من خلال إعطاء الإنسان حرية الإرادة قد كرّمه على سائر المخلوقات، وإن احترام إرادة الإنسان والكرامة الإنسانية هي الهدف الأكبر من وراء خلق هذا الإنسان.^٣

يرى الدكتور شحور أن الإنسان بالإضافة إلى الكرامة الذاتية، لديه القدرة على تحصيل الكرامة المكتسبة أيضاً، وذلك عندما يقع عقل الإنسان تحت مظلة الإيمان والتقوى والعمل الصالح؛ وعلى هذا الأساس فإن الكرامة الاكتسابية هي الكرامة التي يحصل عليها الإنسان من خلال تنويمه لقبلياته الداخلية وكماه الروحي والمعنوي، ويقترن ذلك بالإيمان والعمل الصالح. إن هذا النوع من الكرامة يتبع عن جهود وإيثار الإنسان، وهي معيار للقيم الإنسانية، وملاءك التقرب إلى الله سبحانه وتعالى. من خلال هذا الكرامة يمكن اعتبار إنسان أفضل من إنسان آخر حقيقة. هذا هو نوع النظرة والرؤى التي كان الدكتور شحور يعتقد بها، ومن دون إبداء هذا النوع من التقسيم للكرامة (الكرامة الذاتية، والكرامة المكتسبة)، قال بأن ملائكة التفضيل يقوم على أساس التقوى الإلهية. وقد استنتج من خلال استناده إلى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا هَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ إِنْدَ اللَّهِ أَنْقَاصُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَسِيرٌ»^٤ أن المرأة والرجل متساويان عند الله،

١. الأنعام (٦): ١٧.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ١٩٩٧، ٣٥٧ م.

٣. م. ن، ص ٢٩٢. وانظر أيضاً: شحور، محمد، الدين والسلطة، ص ٣٤٩، ٢٠١٤ م.

٤. الحجرات (٤٩): ١٣.

وأن معيار التكريم والتفضيل عند الله هو العمل الصالح، وليس أيّ معيار آخر.^١
إن الدكتور شحرور بالالتفات إلى الآية أعلاه، و كذلك قوله سبحانه وتعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرِمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^٢، قال إن المخاطب بذلك هو الإنسان العاقل الذي يتمتع بالرُّوح، وإن الله عندما يبدأ كلامه بعبارات من قبيل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، إنما يخاطب الرجال والنساء جميعاً. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد كرم جميع الناس، وأشار لهم في الإنسانية، ولم يفضل أحداً على أحد إلا بالعمل الصالح.

وعلى هذا الأساس فإن تكريم أيّ امرأة لا يقلل من كرامة أيّ رجل.^٣

وبعبارة أخرى: حيث لا تكون الجنسية هي الملاك والمعيار في التفضيل، بل إن الذي يمنح الإنسان قيمته هي التقوى والورع، فإن كل واحد من المرأة والرجل كان هو السباق إلى اكتساب الفضائل الأخلاقية، كان هو الأفضل من الآخر؛ وعليه فإن المرأة التي تمتلك درجة من الدرجات العليا في الإيمان، أو كانت زاحرة بالعلم، أو كان لها عقل ناضج ومتين، أو كان لها نصيب أكبر من الفضائل الأخلاقية، فإن هذه المرأة من وجهة نظر الإسلام في ذاتها أكثر كرامة ، وتكون من حيث الدرجة أرفع وأسمى من الرجل الذي لا يدان بها في ذلك، أيّاً كان ذلك الرجل.^٤

د) الغائية والإيمان بالمعاد

إن الله سبحانه وتعالى قد خلق العالم على أساس غائية وهدفية الوجود، ويهديه إلى

١. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٥٤، ٢٠٠٠ م.

٢. الإسراء (١٧): ٧٠.

٣. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٥٩٧، ١٩٩٧ م.

٤. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٠، ١٤٠٢ هـ.

هدف خاص. من خلال التدقيق في المصادر الإسلامية يمكن اصطياد هذه الحقيقة بشكل واضح، وهي أولاً: إن العالم لم يخلق عبثاً ومن دون هدف. ثانياً: إن الإنسان، بوصفه جزءاً من نظام الخلق، إنما خُلِق للحصول على هدف وغاية. إن هذه المدفأة في خلق هذا الكائن، تستلزم أن لا تقف حياة الإنسان عند هذه الدنيا الفانية. وعلى هذا الأساس فقد افترض الدين الإلهي حقوقاً وتكاليف على البشر.

إن الاعتقاد بهذه الغاية يتجلى في كلام الدكتور شحور بوضوح. إنه في الوقت الذي يتحدث عن الغاية الأخروية، يرى للإنسان غاية دنيوية أيضاً، وهو يؤكد على هذه الغاية بشدة. إن الدكتور شحور يهاجم رأي أولئك الذين يعملون على بلورة ثقافتهم ومعارفهم الموجودة في ثقافتهم على أساس معارف القرون المجرية الأولى ويرونها معارف ثابتة، ويدعون الناس إليها أيضاً، ويقول: لو سألنا هؤلاء عن غايتهم، فسوف يعتبرون الآخرة وحدها هي الغاية لهم، ولا يرون أيّ منزلة للغاية الدنيوية! في حين كما أن الدنيا مزرعة الآخرة، وأن الشواب والعقارب ويوم الحساب موجود في الآخرة، ولا وجود للدنيا من دون الآخرة، كذلك وبينفس النسبة لا وجود لآخرة من دون الدنيا.^١

وفيما يتعلق بتعريف الغاية الدنيوية للإنسان، نجد عبارات مختلفة في كلام الدكتور شحور. فهو في بعض كلماته يرى أن الحياة والحرية ورفاه الإنسان هي غايتها الدنيوية، وأن الجنة هي الغاية الأخروية.^٢ وقال في موضع آخر إن الغاية الدنيوية هي

١. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٤٨ ، ٢٠٠٠ م. م. ٢. م. ن، ص ٣٤

المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحرور ٣٢٥

عبادة الله، حيث حكم الله بذلك إذ يقول: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»^١، كما أن امتلاك الإنسان حرية في العبادة، وإطاعته بإرادته، وعصيائه بإرادته، والتحرر من القسر والجبر والإكراه، هي الأخرى من الغايات الدنيوية للإنسان.^٢

لقد ورد في قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ»^٣، معنيان مترنان؛ لقد خلق الله الجن والإنس أحراراً، ومنحهما حرية الاختيار. فقام بعضهم بعبادة الله بمفهوم الخضوع والطاعة، وقام بعضهم الآخر بعبادة الله بالمفهوم المضاد لذلك، بمعنى أنهم كفروا وتکبروا على الله سبحانه وتعالى. إن هذه الآية قالت بأن الغاية من خلق الإنسان هي حرية الإنسان؛ حيث قال تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ»^٤.

إن الدكتور شحرور، من خلال ذكر الآية الثالثة والعشرين والآية الرابعة والعشرين من سورة الزخرف، قال بأن سبب عدم الإيمان بالرسل من قبل أنفسهم، هو تقليد الأسلاف، واعتبر ذلك مخالفًا للهدف والغاية التي خلقوا من أجلها. وبعبارة أخرى: إن المهدى والغاية من خلق الإنسان هو الحصول على المعارف والاجتهاد إلى رسول الله خاتم الأنبياء ﷺ.^٥

والنتيجة هي أنه بالالتفات إلى الخصائص والحقائق والمقامات المعنوية التي ينظر

١. الذاريات (٥١): ٥٦.

٢. شحرور، محمد، الإسلام...الأصل والصورة، ص ٢٠١٤، ٥١ م.

٣. الذاريات (٥١): ٥٦.

٤. الكهف (١٨): ٢٩.

٥. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٣٢٩ - ٣٣٠، ١٩٩٧ م.

٦. شحرور، محمد، الدين والسلطنة، ص ٩٢، ٢٠١٤ م.

الدكتور شحور إلى الإنسان من خلاه، يمكن القول: إنه بالاستناد إلى القرآن الكريم، خلافاً للرؤيا الإنسانية التي تنظر إلى الإنسان بعين ضيقه تختزل البؤرة في الميل والرغبات المادية، يعمل على التخطيط للإنسان، ويرى أنه يحتل مقام الخلافة الإلهية، وأنه يتمتع بالكرامة والفضيلة الذاتية. إنها الكرامة المنبثقة من مقام إنسانيته، ومن هنا لا يكون هناك تأثير للجنسية في التحلّي بهذه الصفات، وإن كلا الجنسين يحظيان بهذه الخصائص، وإن الجانب الوحد الذي يميّز الإنسان، الأعم من المرأة والرجل، ويعطيه الأفضلية على غيره هو التقوى والورع الذي يتحقق بواسطة الحركة في المسير الذي اختطه الله للإنسان تحت عنوان الغاية من الخلق.

قراءة الدكتور شحور للتساوي بين المرأة والرجل ومعيار الاختلافات القائمة

إن المعيار الثالث المشود في تحقق العدالة الجنسية على المبني الأنثربولوجي للدكتور شحور، هو التصرّح بوجود اختلافات بين المرأة والرجل، والمعيار المشود في بيان هذه الاختلافات. وبعبارة أخرى: بعد بحث ماهية المرأة والرجل، واتحادهما في الخلق، وموقعهما الواحدي في الاتصال بالفضائل، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو نوع التساوي الذي يريده الدكتور شحور؟ هل هو التساوي بشكل مطلق أم التساوي بشكل نسبي؟ إذا كان مراده هو النوع الثاني من التساوي؛ إذن لا شكّ في أنه يستتبع نوعاً من الاختلاف بين المرأة والرجل. وفي مثل هذه الحالة يرد على الذهن هذا السؤال القائل: هل هذه الاختلافات تكوينية وذاتية أم هي اختلافات عرضية؟ وإذا كانت هذه الاختلافات دائمية وتكونية، هل تستوجب أفضليّة جنس على جنس آخر أم لا؟

اتضح حتى الآن أن رأي الدكتور شحرور يدور بنحو من الأنحاء حول محور التساوي بين المرأة والرجل. وأما فيما يتعلق بالمراد الدقيق من التساوي، فإن الدكتور شحرور قبل بيان مراده من التساوي، ولا سيّما التساوي بين المرأة والرجل، قال:

«عندما تتحدّث عن التساوي بين شيئين، وخاصة في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يجب تحديد الجهة التي يتساوى فيها ذانك الشيئان. من ذلك، على سبيل المثال، عندما يرد الحديث عن التساوي بين الرجل والمرأة، لا يكون من المناسب الحديث عن التساوي بينهما بشكل مطلق؛ بمعنى المرأة بشكل مطلق، والرجل بشكل مطلق؛ إذ هناك جهات لا يمكن فيها تحقيق التساوي بين المرأة والرجل إطلاقاً، كما في الجهات الفسيولوجية مثلاً. وأما في مورد فرص العمل والأجور وحق الاختيار، فيمكن أن يكون هناك تساوٍ بين الرجل والمرأة»^١.

وعلى هذا الأساس فإنه في الخطوة الأولى عمد الدكتور شحرور إلى رفض فرضية التساوي المطلق بين الرجل والمرأة، وذهب إلى الاعتقاد بأنه في البحث عن التساوي بين الرجل والمرأة، يجب أن يتم تحديد هذا التساوي بقيود؛ ليكون تحقيق التساوي بين الرجل والمرأة في ضوئها أمراً ممكناً. إن الأدلة القرآنية والعقلية والتجريبية التي يسوقها الدكتور شحرور في معرض بيان المبني الأنف ذكرها، كلها تحكى عن أنه يرى أن الناس متساوون فيما بينهم من حيث «الإنسانية». وبعبارة أخرى: إن «الإنسانية» مفهوم متواطئ، ويصدق على جميع أفراده على نحو واحد دون شدّة أو ضعف. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن هذا التساوي في أصل «الإنسانية» لا يعني نفي الاختلاف الذي يمكن أن يوجد بين الرجل والمرأة بسبب العوارض

١. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٦٧، ٢٠٠٠ م.

والصفات بين الناس. إن الاختلافات التي يكون نفيها وادعاء المساواة بين الرجل والمرأة من جميع الجهات، أمراً مخالفًا لطبيعة الناس. إن الدكتور شحور في استناده إلى التساوي بين المرأة والرجل في الإسلام، قد تمسّك بكتاب الله، وقال:

«إننا من خلال التأمل في كتاب الله ندرك أن الله تعالى لم يفرق بين المرأة

والرجل، وإن التساوي بين المرأة والرجل قد ذكر بوضوح في أكثر آيات القرآن.

وإن الذكر المتزامن للرجال «المؤمنين» والنساء «المؤمنات» في سياق واحد في

أكثر مواضع القرآن الكريم، إنما يأتي كتأكيد على هذا التساوي. بل إن الخطاب

الإلهي الموجه إلى الذين آمنوا، حتى في ضوء كلام أهل اللغة، على الرغم من

صيغة التذكير، يشمل الرجال والنساء على السواء»^١.

وعلى هذا الأساس فإن النصوص الدينية قد صرّحت بالتساوي الإنساني والقيمي بين المرأة والرجل. إن آيات القرآن الكريم التي ترى أن الرجل والمرأة من نفس واحدة، وأنهما من ذوي التفكير، وأنهم يحصلون على نتائج أعمالهم الصالحة، ويستحقون الحياة الطيبة وجنة الخلد^٢، والآيات التي ترى المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ومسؤولين عن نشر الدين^٣، والتي تراهم أصحاب مسؤولية مشتركة ولهم أعداء مشترين^٤، تشير إلى المنزلة المتساوية بين الرجل والمرأة عند الله سبحانه وتعالى. وهناك من آيات القرآن ما ذهب إلى أبعد من ذلك واعتبرت بعض النساء، في معرض التعبير

١. م. ن، ص ٣٥٤.

٢. آل عمران (٣): ١٨٩ - ١٩٥؛ النساء (٤): ١٢٤؛ النحل (٦): ٩٧؛ غافر (٤٠): ٤٠؛ الفتح (٤٨): ٤٨؛ الحديد (٥٧): ١٢.

٣. التوبية (٩): ٧١.

٤. البقرة (٢): ٣٥ - ٣٦؛ الأعراف (٧): ١٨ - ٢٢؛ طه (٢٠): ١١٧ - ١٢١.

عن منزلتهن، أسوة تتحذى لجميع الناس بمن فيهم الرجال أيضاً.^١
وعلى هذا الأساس فإن الدكتور شحرور يرى أن الكثير من الروايات، التي
تركت تأثيرها على طريقة تفكير الفقهاء تجاه المرأة، والتي ترى أن المرأة عورة يجب أن
تحبس في البيت، وأنها ناقصة عقل ودين، وأن أكثر أهل النار من النساء، بالمقارنة إلى
الآيات التي تجعل المرأة متساوية للرجل، غير ذات قيمة وفاقدة للاعتبار، واستند في
ذلك إلى آيتين في إثبات التساوي بين المرأة والرجل، إذ يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا
خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَاوَرُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ
أَتْقَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيبٌ»^٢؛ حيث يتضح من هذه الآية أن المرأة والرجل متساويان
عند الله، وأن معيار التفضيل بينهما عند الله هو العمل الصالح، وليس أي معيار آخر.
ومن خلال استناد الدكتور شحرور إلى قول الله سبحانه وتعالى: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا
لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتْ نُوحَ وَامْرَأَتْ لُوطٍ»^٣، وقوله تعالى: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا
امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ»^٤، فقد استنتج أن الاختلاف في الذكورة والأنوثة غير مطروح عند الله
سبحانه وتعالى.^٥

بعد اتضاح رأي الدكتور شحرور في التساوي بين المرأة والرجل، مع اعتقاده
بعدم إطلاق ذلك؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه يقول: ما هو المعيار والمقياس في التمايز
بين المرأة والرجل؟ إن ضرورة الإجابة عن هذا السؤال تكمن في أن الافتقار إلى

١. التحرير (٦٦): ١١.

٢. الحجرات (٤٩): ١٣.

٣. التحرير (٦٦): ١٠.

٤. التحرير (٦٦): ١١.

٥. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٣٥٤، ٢٠٠٠ م.

مقاييس موثوق بالالتفات إلى تبعات الالتزام بالاختلافات الحقوقية، يدفع بالفرد على ما يبدو إلى إنكار كليّة الموضوع. هذا في حين أن الشخص المسلم بسبب استناده إلى الوحي المعصوم عن الخطأ، يحصل على اطمئنان نسبي في هذا الموضوع. وإن الله، وهو الخالق الحكيم، قد لاحظ في مقام التقنين والتشريع مقدار تأثير كل واحد من الخصائص.

لقد تحدّث الدكتور شحور في موضع من كتابه، في معرض تعريف المرأة، عن مستويين موجودين بين المرأة والرجل، وذهب إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه قد عرّف بالرجل والمرأة ضمن مستويين مختلفين؛ المستوى الأول: البشري الفسيولوجي، والمستوى الثاني: الإنسان العاقل والمدرك. وفي بيان المستوى الأول، كما قال الله سبحانه وتعالى: «وَإِنَّهُ خَلَقَ الرِّزْقَجِنَ الدَّكَرَ وَالْأُنْثَى»^١، وقال أيضًا: «وَمَنْ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْحَجِنِينَ»^٢، فقد تم ذكر المرأة والرجل في هذا المستوى إلى جوار جميع المخلوقات العاقلة وغير العاقلة وكذلك الأشياء. إذن فالمرأة من نوع البشر ومن جنس الإناث كما هو الحال بالنسبة إلى الإناث في الحيوانات الأخرى؛ فهي ذات تركيبة فسيولوجية خاصة تجعلها قابلة للتخصيب والحمل والإرضاع وتربية النسل والذرية. وفي هذا المستوى لا يوجد أي فرق بين المرأة من بني البشر والإنسان من المخلوقات الحيوانية الأخرى. والرجل بدوره زوج المرأة ويقع في الطرف المقابل لها، ويقف في صلة تقابلية معها، وتكون لديه القدرة والقابلية على تخصيبها. وفي هذه الحالة لا يوجد أي

١. النجم (٥٣): ٤٥.

٢. الذاريات (٥١): ٤٩.

تمايز واختلاف بين الرجل من بنى البشر والذكور في أنواع وأصناف الحيوانات الأخرى.^١

وفي المستوى الثاني يندرج الإنسان العاقل والمدرك، وهو الإنسان الذي امتاز بسبب نفح الروح من سائر المخلوقات. وبالالتفات إلى هذا المستوى، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُونَا وَقَبَائِلَ لِتَعْسَارِفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَيْرٌ»^٢، وقال أيضًا: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^٣. وعلى هذا الأساس فإن الله سبحانه وتعالى، عندما يخاطب الناس أو الأشخاص العقلاء، ويببدأ كلامه معهم بعبارة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، إنما يخاطب الرجل والمرأة معاً. ولذلك فإن الله تعالى قد كرم جميع الناس، وأشرفهم في أشرفهم في الإنسانية، ولم يفضل أحداً على أحد إلا بالعمل الصالح. وإن تكرييم الله لأيّ امرأة لا يقلل من كرامة أيّ رجل.^٤

إن الاختلاف الموجود بين المرأة والرجل في المستوى الأول، هو، من وجهة نظر الدكتور شحرور، اختلاف طبيعي يشتراك فيه الناس مع سائر الحيوانات والبهائم. ومن هنا فإنه لا يرى في الاختلافات الطبيعية ما يُسوّغ احتقار الجنس الآخر أبداً. وعلى هذا الأساس فإن روایات نقصان عقل المرأة ونقصان دينها، و كذلك سائر الصفات غير اللائقة التي يتم إلصاقها بالمرأة، وتحتقر تركيبتها وبنيتها الطبيعية والفيزيقية، هي من وجهة نظر الدكتور شحرور من السقوط وعدم الاعتبار بحيث

١. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٥٩٦، ١٩٩٧ م.

٢. الحجرات (٤٩): ١٣.

٣. الإسراء (١٧): ٧٠.

٤. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص ٥٩٧، ١٩٩٧ م.

لا يوجد شك في بطلانها. يرى الدكتور شحور أن الاختلافات الفيزيقية بين الرجل والمرأة أبعد من أن يتم اتخاذها لاحتقار المرأة؛ وذلك لأن الله قد أوجد هذه الاختلافات لغرض أسمى يتمثل بالحفظ على نوع البشر. وقد قال في هذا الشأن: إن الله سبحانه وتعالى أكبر وأكثر حكمة من أن يجعل من حوض المرأة، الذي أوجده لحفظ واستمرار النسل، وسيلة لاحتقار المرأة واعتبارها ناقصة دين. كما يُستفاد من آيات القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى بروعيته الواقعية والإيجابية تجاه موقع وقيمة المرأة عنده؛ بحيث جعلها مثالاً يحتذى للمؤمنين من الرجال والنساء، كما جعلها مثالاً لاعتبار الكافرين من الرجال والنساء أيضاً. وهذا شيء لا يعلمبه أكثر الناس.^١

وعلى هذا الأساس فإن النظرة الدونية إلى المرأة، هي ثمرة ذلك الشيء الذي يراه الدكتور شحور متأثراً بالنزعة الذkorية في المجتمع وتأثيرها على الفقه الإسلامي؛ بحيث أدى إلى تسلل تقاليد وعادات العرب في الدين الإسلامي.^٢ في حين أن الله سبحانه وتعالى في الكتاب قد وضع المرأة والرجل في مرتبة متساوية على مستوى الحقوق والواجبات والعقوبات، وإن الله سبحانه ورسوله أسمى وأرفع من أن تنسب إليهم مثل هذه الأقوال والكلمات.^٣ ومن هنا فقد سعى الدكتور شحور، في قراءة الكثير من آيات القرآن الكريم ومن خلال فصل التفسيرات الذkorية عن المنظومة الجنسية الموجودة في القرآن، والاستفادة من رؤيته لاعتقادية، إلى تقديم تفسيرات تتطابق مع المحكمات الأخلاقية والتحدي القرآني في حقل الجنسية.

١. م. ن، ص ٣٥٤.

٢. شحور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٣٥٩، ٢٠٠٠ م.

٣. م. ن، ص ٣٦٠.

ارتباط المعايير النظرية للعدالة الجنسية بالمعايير العملية وتقدير الرأي
من خلال بحث العلاقة القائمة بين هذين المعيارين (المعيار النظري والمعيار العملي)،
وقد تقدم الحديث عن المعايير النظرية بالالتفات إلى رأي الدكتور شحور، ترد عدّة
ملاحظات وإشكالات على هذه الرؤية:

١. فيما يتصل بالعلاقة القائمة بين عنصري التساوي بين الناس والعدالة الجنسية،
هناك سؤالان أساسيان، وهما أولاً: هل التساوي بين المرأة والرجل في الدائرة
النظرية، يعني التساوي في الدائرة العملية والتكاليف والحقوق أيضًا؟ وهل يمكن
للجنسية أن تكون من عناصر تصحيح الاختلافات الحقيقية؟ وبعبارة أخرى: هل
التساوي بين الرجل والمرأة يؤدي إلى نتيجة مفادها أن التقنين والتشريع يجب أن لا
يقع في مسار مخالف لطبيعة المرأة والرجل من خلال تجاهل الاختلافات؟ ومن ناحية
أخرى، إذا كان الدكتور شحور يؤيد التساوي بين الجنسين في الحقوق، فهل ستكون
نتيجة ذلك هي التساوي الموضوعي بمعنى التشابه بين المرأة والرجل في جميع
القضايا الحقيقية، أم أن التساوي المجموعي بمعنى إعطاء الحقوق والمسؤوليات
الخاصة لكل واحد من الجنسين بحيث يضمن تساويهما في المجموع يمكن له أن
يكون مصداقاً للتساوي المنشود أيضًا؟

يمكن القول في الجواب: كما سبق أن رأينا فإن الاعتقاد بالعدالة الجنسية لا يؤدي
بالدكتور شحور من خلال توظيف الألفاظ الخلابة مثل «نفي العنصرية»، إلى
استخدام المغالطة، وبدلًا من معرفة الاختلافات وبيانها بشكل صحيح، يسعى
بالاعتماد على التساوي بين الناس إلى السعي في إبطال جميع الاختلافات الموجودة
حقيقة، ويمكن لها أن تكون منشأ لمختلف الآثار. وبطبيعة الحال فإن الالتفات إلى
هذه الاختلافات والدور الذي تلعبه هذه الاختلافات في بيان حقوق وتكاليف المرأة

والرجل من وجهة نظر الدكتور شحور، يحتاج إلى المزيد من التدقيق، ويجب بيان العلاقة بين هذين الأمرين في تفكير الدكتور شحور بوضوح.

لا يقوم منهج الدكتور شحور على امتلاك المبني التفسيري المتناغمة للتعاطي مع آيات القرآن من أجل اكتشاف المراد الإلهي منها، والعمل على تفسير القرآن من خلال الاستفادة من الفرضيات أو المعتقدات الإيمانية أو العملية. ولا حتى أن يعده مسبقاً مجرّد إطار محدّد، ثم يتوجه إلى النص ويبحث جميع القضايا النصية المخالفة لهذه الأصول، بل إنه يلتفت إلى النص بما يشتمل عليه من اللوازם اللغوية، ويقدم تفسيراً عصرياً ومتماشياً مع متغيرات العالم المعاصر استناداً إلى مجرّد فرضية وجود التساوي بين المرأة والرجل في تفسير الآيات. ومن هنا فإنه لم يقف طويلاً، في بحث التساوي الإنساني والقيميّ، عند الاختلافات التكوينية وتأثيرها في العناصر الأسرية والاجتماعية والحقوقية، وакفى من ذلك بالكلمات الظاهرة في هذا الشأن فقط.

٢. إن كلام الدكتور شحور على هامش بيان المستويين الإنسانيين المذكورين آنفاً، يثبت أن الخصائص الطبيعية التي تميّز بين الرجل والمرأة، هي، من وجهة نظر الدكتور محمد شحور، ذات معنى، وأن السعي إلى إزالتها، على فرض التحقق، أمر مخالف للنظام الطبيعي والاتجاه الهدف للخلق، ولا يكون مطلوباً. إلا أن مفهومية الاختلافات هذه لا تؤدي بشخص مثل الدكتور شحور، الذي يحمل في ذهنه حاجس مسائل الحقوق البشرية، ولا سيّما التساوي والعدالة الجنسية، إلى استنتاج الاختلاف الحقوقي بين الرجل والمرأة. وذلك لأنّه يرى، ولا شك في أنه قد تأثر في ذلك بالخطاب السائد في العالم الغربي، أن الاختلافات التكوينية لا يمكن أن تشكل عقبة تحول دون إعطاء المرأة والرجل حقوقاً متساوية في الأسرة والمجتمع وتحقيق العدالة الجنسية. وبعبارة أخرى إن الاختلافات الموجودة بين المرأة والرجل لا

تستتبع الاختلاف في الأحكام والحقوق الاجتماعية، بما يتناسب وحاجة وموقع وأداء كل واحد من الجنسين.

إن وجود الاختلاف في الرغبات والاتجاهات والسلوكيات وردود الأفعال النفسية والسيكولوجية وما إلى ذلك، بين النساء والرجال أمر وجداً ومحسوس. وهي اختلافات أصبحت منشأً لأداء دور مختلف في الحياة الأسرية والاجتماعية. إن البارز في رؤية وتفكير الدكتور شحور هو أنه يرى إنسانية الإنسان تكمن في الروح المقتيسة من الروح الإلهية، وهو الأمر الذي يشتراك فيه الرجل والمرأة على السواء، ولا يوجد أي فرق بينهما من هذه الناحية. بل إن الذي يستوجب الفرق والتباين بين المرأة والرجل هي البنية الفسيولوجية، وبعبارة أخرى: إن منشأ الاختلاف بينهما يكمن في التركيبة الجسمانية لكل واحد منها. إن هذه الإنسانية المتساوية والفسيولوجية المختلفة عندما تدرج في إطار بعض الثقافات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، ولا سيّما منها الثقافة العربية، تتم الغفلة عن إنسانيتهما، وبمجرد النظر إلى التركيبة الفيزيقية بينهما، تبلورت العنصرية والقول بأفضلية واستعلاء الرجل على المرأة، وتوجه انخفاض شأن المرأة قياساً إلى الرجل. هذا في حين أن الإسلام والتعاليم القرآنية الخاصة تلقي نظرة متساوية إلى كلا الجنسين.

وفي بحث هذه الفكرة والرؤى، يمكن القول: إن المرأة والرجل يُنظر إليهما في التفكير الإسلامي وفي النظام الحقوقي للإسلام، الذي يتبع منطقاً وإطاراً خاصاً بشأن الإنسان ونظام الحياة البشرية، من الزاوية الأنثروبولوجية والقيمية بنظرية واحدة، حيث يتمتع كلا الجنسين بمكانة و منزلة متساوية، وهي الرؤية الملحوظة بوضوح في جميع معايير العدالة الجنسية المأخوذة من المبني الأنثروبولوجي للدكتور شحور. وبعبارة أخرى: إن الرؤية العصرية والمنسجمة مع الحداثة إلى المسائل، وتقديم تفسير عصري للتعاليم والمفاهيم القرآنية، لا يفرض على الدكتور شحور أن

يتماشى مع بعض النسوين، وينكر الاختلافات الطبيعية بين الجنسين. وهذا هو الإنكار الذي أدى بالكثير منهم إلى اعتبار المساواة في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والحقوقية هدفًا مشتركة لهم؛ ومن هنا فإن البعض منهم (النسويون من التيار الثاني) قد وظفوا كل جهودهم من أجل إثبات المساواة الطبيعية بين المرأة والرجل، وحصروا الاختلافات الطبيعية في موارد محدودة جداً.

صحيح أن المساواة بين المرأة والرجل في الإنسانية، تستوجب المساواة بينهما في المسائل الحقوقية، إلا أن هذه المساواة الحقوقية ليست مطلقة، بل هي من بعض الجهات ممكنة، ومن بعض الجهات الأخرى غير ممكنة وربما كانت مخالفة للعدالة الجنسية أيضاً. إذ أن الشيء الواضح هو أن خصائص المرأة والرجل، ولا سيما الخصائص الفسيولوجية بينهما، مختلفة، ولا يمكن تجاهل الاختلاف في هذه الخصائص، بحججة العدالة الجنسية. وبعبارة أخرى: إن الذي يمثل عين العدالة، هي هذه الخصائص الفردية والحكم على طبقها!^١

٣. إن النقطة الأخرى التي يجب الالتفات إليها في اتجاه الدكتور شحور بالنسبة إلى النصوص، هي اعتبار القرآن الكريم، دون إعطاء أي اعتبار للروايات والسنة الشريفة. ومن هنا فإن التفات الدكتور شحور إلى الاختلافات بين المرأة والرجل هو أقل من ذلك الشيء الموجود حقيقة. ومن الطبيعي أن لا يكون للسنة على مبناه، وهو الذي يُعدّ من القرآنين، مكانة بطبيعة الحال، وأما على أساس المباني الكلامية الصحيحة، فلا ينبغي تجاهل دور السنة النبوية والعترة عليها السلام في بيان الدين وفهم القرآن الكريم.

١. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١٩، ص ١٣٦.

يبدو أن حصيلة وثمرة اتجاه الدكتور شحرور في بحث العدالة الجنسية، هي القول بذات التأثير التي كان النسويون الليبراليون يبحثون عنها. توضيح ذلك أن بين الرجل والمرأة من وجهة نظر الإسلام، كما سبق أن أشرنا، اختلافات طبيعية في بعض الموارد، وإن النسوية والرجلوية مفهومان طبيعيان ويستندان إلى ذات الجنسين، وليسما مفهومين تاريخيين وثقافيين وعريفين. إن نسوية المرأة ورجلية الرجل تتجل في البنية السايكولوجية والشخصية والقوى والظرفيات. وبعبارة أخرى: إن منشأ الاختلافات بين المرأة والرجل تكمن في طبيعتيهما، وليس في البيئة وال العلاقات والتربكيات الاجتماعية والثقافية والسنن السائدة عليهما. إن هذه التربكيات الحياتية المختلفة تعدّ الأرضية لتبلور أدوار وحقوق متمايزة ومتوازنة، تعمل على تذليل حركة ونشاط كل جنس في مساره المنشود والمتوقع، والذي يضمن الأهداف العامة للخلق ومصالح الجنس والنوع، رغم اعتراف الدكتور شحرور بذلك. وهذا الكلام يقف إلى الضد من رأي النسوين الليبراليين الذي مال إليه الدكتور شحرور بنحو من الأنجاء.

إن المساواة بين الناس، طبقاً للمبني الأنثروبولوجي للنسوية الليبرالية، واحدة من أهم الأصول، ولا سيما المساواة الحقوقية فيما بينهم. إن النسوية الليبرالية تؤمن بالتساوي التام بين المرأة والرجل، وأن لها ماهية واحدة ومتساوية، وعلى أساس ذلك ترى النسوية لها حقوقاً متساوية في جميع المجالات. يذهب هؤلاء إلى القول بأن جذور هذه المساواة تعود إلى الماهية الواحدة للإنسان والمساواة الطبيعية؛ إذ يعتقدون أن الطبيعة قد خلقت الناس بشكل متساو، وإن الاختلافات الجنسية القليلة صورية

وليس متوجّدة، ولا ينبغي أن يكون لها تأثير وتدخل في الاختلافات الجنسية.^١ إن هذه المجموعة ترى أن العامل الأصلي لخض مكانة النساء يكمن في الافتقار إلى الحقوق المدنية، و كذلك الاعتقاد الخاطئ بالزعنة الذكرية في الثقافة وال العلاقات الاجتماعية.

٤. إن نوع الرؤية المتبلورة لدى الدكتور محمد شحور تجاه آيات القرآن، والتي يستنتج منها المساواة بين المرأة والرجل في الخلق و اكتساب الفضائل وما إلى ذلك، قد دفعته إلى طرح فكرة المساواة الحقيقة بين المرأة والرجل، وتوصل بذلك إلى الاعتقاد القائل بوجوب تفسير الكثير من المفاهيم والأحكام القرآنية المتعلقة بالمرأة، من قبيل: تعدد الزوجات، والحجاب، والمسائل الحقيقة، بشكل آخر ينسجم مع العصر الراهن. وذلك لأن التمييز والعنصرية التي لحقت بالنساء، ليست وليدة التعاليم القرآنية الأصيلة، وإنما هي معلولة للقراءات الذكرية للقرآن الكريم.

في حين أن عدم رعاية الاختلافات وال العلاقات الطبيعية، وجعل التكاليف والحقوق المخالفة للطبيعة، في حد ذاته هو المخالف للعدالة والحكمة الحقيقة. إن الاختلافات الطبيعية عندما تتصف بالدوار والغلبة العامة والتأثير الاجتماعي في العلاقات الإنسانية والاجتماعية، سوف تكتسب أثراً حقوقياً، وحيث أن هذه العناصر الثلاثة موجودة في الاختلافات الجنسية بين المرأة والرجل، فإنها سوف تستتبع اختلافات في الأدوار والحقوق. وعلى الرغم من اعتراف الدكتور شحور وإقراره بأصل هذا الادعاء، إلا أنه مع ذلك تجاهل النتائج والنتائج المترتبة عليه، واتخذ لنفسه منهجاً مغايراً.

١. فeminism وdansh های فمنیستی، ترجمة وتحليل ونقد مقالات دائرة المعارف روتاج، دفتر مطالعات وتحقيق زنان (مركز الدراسات والتحقيق النسوي)، ص ٢٤.

ومن هنا فإنه على الرغم من ذهاب الدكتور شحرور إلى الاعتقاد بأن حقيقة وجود المرأة والرجل واحدة، وأنهما متساويان من هذه الناحية، ولكن فيما وراء هذه الحقيقة وفي فضاء عوارضها الوجودية هناك اختلافات قد غفل عنها الدكتور شحرور، ونعني بذلك الاختلافات التي جعلت من الرجل رجلاً ومن المرأة امرأة. إن هذه الاختلافات حقائق ذات حكمة أوجدها الله سبحانه وتعالى بحكمته وتدبره.

وعلى هذه الشاكلة فإن اشتراك المرأة والرجل في الإنسانية يخلق أرضية للاشتراك التشعري بينهما في الكثير من الحقوق والتكاليف، ويوضع على عاتقهما بعض المسؤوليات، بيد أن الاختلافات الطبيعية بينهما تقتضي بدورها أن لا يكون الرجل والمرأة متساوين ومتباينين من الناحية الحقيقية والجزائية وتقبل المسؤوليات الفردية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس فإنه بالالتفات إلى فطرية الدين الإسلامي وتناغمه مع الطبيعة الإنسانية، سواء في دائرة المسؤوليات والشؤون الأسرية أو في المجالات الاجتماعية، فقد قبل بهذه الاختلافات بوصفها حقائق اقتضتها الحكمة وأنها غير قابلة للإنكار، وأخذها بنظر الاعتبار بوصفها مبني للحقوق والتكاليف في كل واحد من الأحكام والقرارات الحاكمة على الأفعال والمعاملات الإنسانية.

النتيجة

يمكن أن نستنتج مما تقدم ذكره، الأمور الآتية:
إن للرجل والمرأة، في الرؤية الأنثروبولوجية للدكتور شحرور، ماهية وجودية وأنطولوجية واحدة، بحيث تتجلى هذه الرؤية في دائرة العدالة الجنسية وخصائصها. إن المرأة والرجل متساويان في الخلق بحيث أن مادتهما الأولى واحدة، بيد أن الكثرة

تتجلى على شكل المرأة والرجل في مرحلة لاحقة. إن هذين الجنسين يشتراكان في التحليل بالفضائل واكتسابها، كما يشتراكان في التحليل بالروح التي تعمل على تكوين الجوهر الأصيل للإنسانية. وإن كلا الجنسين يحظى بمقام الخلافة الإلهية والتتمتع بالكرامة الإلهية، وإن الغائية والمعاد يتحقق بالنسبة إليهما معاً. إن كرامة وأفضلية كل من المرأة والرجل إنما تكتسب قيمتها بالتقوى والعمل الصالح واكتساب الفضائل، وليس للجنسية أي تأثير في الحصول على هذه الكرامة.

إن الذي يمثل نقطة الاختلاف والامتياز بين المرأة والرجل، في أدبيات الدكتور محمد شحور، ليس هو جنسيتهما، وإنما بعض الاختلافات الفسيولوجية والطبيعية. وهي الطبيعة التي أقرّها الله سبحانه وتعالى في إطار تحقيق الغاية من الخلق والحفاظ على النوع. وهي الطبيعة التي خلقت المرأة قابلة لأن تُخَصِّب، والرجل قابلاً لأن يُخَصِّب. بيد أن هذا النوع من الاختلاف لا يؤدي إلى اختلاف المرأة عن الرجل في دائرة الحقوق، بل المرأة والرجل كلاهما يحظيان بوظائف وحقوق متساوية. وعلى هذا الأساس يبدو أنه لا يرد إشكال على أصل المعايير النظرية للعدالة الجنسية من وجهة نظر الدكتور شحور، بغض النظر عن بعض الإشكالات التي أثيرت في توضيح مفادها، فإن الروح في ذاتها ظاهرة مجردة لا معنى لأن تتصف بالأنوثة والذكورة، وأن المرأة والرجل كلاهما يحظيان بالكرامات الذاتية والمكتسبة، وإن المعيار القييمي الوحيد المؤثر في الاختلاف بينهما هو التقوى، كما يعدّ هذا المعيار بنفسه هو معيار الاختلاف والتفاوت بين أفراد الصنف الواحد أيضاً. إن ادعاء العدالة الجنسية على هذا المستوى وعلى أساس هذه المبنى، من الممكن قبوله، وإن كان البحث حول المبني الأخرى المؤثرة في رأي الدكتور شحور بشأن حقوق المرأة بشكل عام والعدالة الجنسية بشكل خاص، يحتاج إلى دراسات لاحقة. إن عدم الالتفات إلى السنة والمصادر الروائية المعتبرة، واعتئاد التفاسير المخالفة للظاهر

وغير المشهورة من قبل الدكتور شحرور، ومبانيه الخاصة باللسانيات، وضعف بعض مبانيه الفلسفية، ومن بينها معرفة النفس، من جملة نقاط الضعف التي يمكن طرحها بشأن أفكار الدكتور شحرور حول الموضوع مورد البحث. والكلمة الأخيرة هي أنه على الرغم من أن المعايير النظرية الثلاثة المذكورة في هذه المقالة حول العدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور شحرور موضع تأييد بشكل عام، ولكن بعض النظر عن نقاط الضعف الآتية، إلا أن الإشكال الأهم يعود إلى الرابط الموجود بين المعايير النظرية مع المعايير العملية لنظريته حول العدالة الجنسية؛ إذ يرى إمكانية تحقق حقوق متساوية لكلا الجنسين دون تأثير لاختلافات الوجودية بينهما.

المصادر

١. ابن زكريا (ابن فارس)، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج ٤، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ج ٥، دار العلم للملائين، ط ٤، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٣. حكمت نيا، محمود، فلسفة نظام حقوق زن (فلسفة نظام حقوق المرأة)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ط ١، ١٣٩٠ هـ. (مصدر فارسي).
٤. الرازي، ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥ هـ.
٥. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، ج ١٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٦. الرمخري، محمود، الكشاف، ج ١، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦ م.
٧. شحور، محمد، الإسلام...الأصل والصورة، دار طوى للثقافة والنشر والإعلام، ط ١، لندن، ٢٠١٤ م.
٨. ———، الدين والسلطة، دار الساقى، ط ٢٠١٤، ١، ٢٠١٤ م.
٩. ———، القصص القرآني، ج ١، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط ١، بيروت، ٢٠١٠ م.
١٠. ———، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة للنشر والتوزيع، ط ٧، ١٩٩٧ م.
١١. ———، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٧ م.
١٢. ———، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، دمشق، ٢٠٠٠ م.

المعايير النظرية للعدالة الجنسية على المبني الأنثروبولوجي للدكتور محمد شحرور ٣٤٣

١٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان، ج ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، لبنان، ١٤١٥ هـ.

١٤. الطبرري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج ٤، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، ١٤٠٢ هـ.

١٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.

١٧. الفراهيدى، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج ٢، مؤسسة دار المجرة، ط ٢، قم، ١٤٠٩ هـ.

١٨. فمینیسم ودانش‌های فمنیستی، ترجمه و تحلیل و نقد مقالات دائرة المعارف روتلچ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان (مرکز доказаний та твірчості) ، مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، قم، ١٣٨٢ هـ. (مصدر فارسی).

١٩. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القامس المحیط، ج ٤، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیرون - لبنان، ١٤١٥ ق یا ١٩٩٥ م.

٢٠. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١٩، صدرا، طهران، ١٣٨٩ هـ. (مصدر فارسی).

دراسة القراءة التنويرية للدكتور محمد شحور حول قصص القرآن

د. عبد الله مير أحمدي^٢

لالة ترابي^٣

الخلاصة

يعدّ الدكتور محمد شحور، المفكر التجديدي السوري، من أتباع التيار الفكري الاعتزالي الجديد. إن الاكتفاء بالقرآن، والنظرة التاريخية، والقول ببنية فهم القرآن، يُعدّ من أهم خصائص المباني الفكرية للدكتور شحور في إعادة بناء التراث الإسلامي. يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن توظيف المباني العلمية والمعرفية والإبداع الفكري في القصص القرآني، يستعمل على مكانة خاصة في إعادة بناء العقل الإسلامي. إنه ضمن إقراره باختلاف إعادة بناء الفهم الديني عن النظام المعرفي التقليدي، يؤكّد بشكل خاص على فصل السنة عن النصّ؛ ومن هنا فإنه يرى أن

١. المطبوع في مجلة: «دو فصلنامه اندیشه معاصر مسلمین»، الدورة السادسة، العدد: ١١، ص ١٦٥ - ١٩٢، ربيع وصيف عام ١٣٩٩ هـ ش.

تعرّيف: حسن علي مطر المهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في مجموعة علوم القرآن والحديث في جامعة الخوارزمي.
٣. طالب على المستوى الرابع في حوزة الرفيعة المصطفى العلمية.

فصل الأيديولوجيا عن النص والتزوع إلى البحث والتحقيق هو الشرط في القراءة الجديدة للقصص القرآني. يذهب الدكتور شحور، من خلال النظرية ما بعد الرسالية إلى القصص القرآني، إلى القول بمحدودية استعمالها. كما أنه حصر المحور المركزي للقصص بالشخصيات التي تدور حولها الأحداث والتاريخ. ومن خلال الاستناد إلى أصل عدم وجود الترافق في القرآن، يؤكّد الدكتور شحور على الفصل بين مفهوم النبي ومفهوم الرسول، ويقسّم الكتاب النازل على النبي الأكرم ﷺ إلى قسمين وهما: كتاب النبوة، وكتاب الرسالة. وقد ذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن القصص القرآني يدخل ضمن كتاب النبوة والسنّة النبوية؛ حيث لا تنطوي على غير الوعظ والإرشاد. وكذلك فإنها خلافاً للسنّة الرسولية، النازلة في إطار الوحي على النبي الأكرم وفي أم الكتاب، لا تعمل على إيجاد الأحكام الشرعية.

المقدمة

منذ ما يقرب من القرنين من الزمن والتيار الفكري الاعتزالي الجديد يعمل على إعادة بناء التراث الإسلامي بما يتناسب مع الاحتياجات المعاصرة.^١ إن المفكرين من الطيف المتأخر والمتطرّف من هذا التيار، خلافاً للطبقة الإسلامية المتقدّمة، ذهبوا إلى أبعد من ذلك واعتبروا القرآن نتاجاً ثقافياً قد تأثر بالظروف الثقافية والاجتماعية لعصر النزول. وفي هذا البين ذهب بعض المفكرين، من أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، مستندين إلى آراء العلماء الغربيين، ولا سيّما مبنائهم الفلسفية الحديثة واتجاهاتهم الهرمنيوطيقية، إلى العمل على تجديد وإصلاح الفكر

١. گلی، جواد / يوسفيان، حسن، جريان شناصي نو معتزله (معرفة التيار الاعتزالي الجديد)، مجلة: معرفت کلامی، العدد الأول، ص ١١٤، السنة الأولى، ١٣٨٩ هـش. (مصدر فارسي).

الديني. وإن مفكرين من أمثال الدكتور شحور، ضمن اتباعه الاتجاه التجديدي سعى إلى إعادة النظر في التراث الإسلامي في حدود الإمكان على أساس آيات القرآن. وفي هذا الإطار قد انصبّ كل اهتمامه في دراسة القرآن على كيفية قراءة النص. وقد صرّح في لقاء له بأن اختلاف اتجاهه التفسيري عن باحثين من أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، يكمن في محورية النص؛ حيث يقوم على أساس الأفق المعرفي دون المزاج الشخصي.^١

إن الذي يركز الدكتور شحور اهتمامه عليه في اتجاه محورية النص، هو أنه يضع جميع الألفاظ القرآنية في معرض التحليل اللغوي، ولا يرى اعتباراً للأحاديث والحقيقة الشرعية. إن الدكتور شحور من خلال التشكيك في الكثير من المسلمات والأصول القرآنية، دعا إلى إصلاحها وإعادة النظر فيها. وفي هذا البين يرى دوراً هاماً للقصص القرآني في التأسيس للعقلانية الإسلامية المتطابقة مع المباني العلمية والمعرفية المجددة في المحتوى والأسلوب. وهو المبني الذي يشير إلى إعادة النظر في الفهم الديني من خلال نقد الأنظمة المعرفية التقليدية. ومن هنا فإنه ينظر إلى القصص القرآني بوصفه مرحلة للتقدم الإنساني ومرتبطاً بمرحلة ما بعد الرسالة، من أجل تقوية وإظهار العقل.^٢

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن شرط القراءة التجديدية لقصص القرآن يكمن في نبذ الأيديولوجيا عن النص، بالإضافة إلى التزوع نحو البحث والتحقيق. وفي الحقيقة فإنه يسعى من خلال القصص القرآني إلى بناء رؤية تجديدية عبر القول

١. لقاء الدكتور شحور مع مجلة الجليل، تحت عنوان «محمد شحور، سؤال المقدس».

٢. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ١٩ - ٢٢٠٠ م.

بفصل السنة عن النص، وبواسطة نقد الأنظمة المعرفية التقليدية. وإن محتوى هذه الرؤية يتألف من مقدمتين، وهما كالتالي:

المقدمة الأولى: يتم في القصص القرآني طرح مراحل التكامل والتطور الإنساني. وإن هذا التطور يحصل في مسار انتقال الناس من الإدراك المحدد إلى الرؤية المجردة من طريق الوحي في مسار التشريع.

المقدمة الثانية: إن تكامل القوانين الإلهية من الحزم والتشدد إلى الرؤية القيمية من الحدود والضوابط العامة، يتحقق من تنوع الآداب والتقاليد ضمن إطار عام متصل في الارتباط بالله تعالى.^١

وبشكل عام فإن الدكتور شحور من خلال الاتجاه التاريخي يؤمن بالفاعلية المحدودة القصص القرآني، ويحصر جدواه بالشخصيات التي تدور الأحداث حولها. وهو يرى أن قيمة هذه القصص تقف عند حدود العبر والمواعظ، ولا تعدّ مصدرًا للتشريع.^٢

نسعى في هذه المقالة، من خلال استخراج الفرضيات البدئية المتمحورة حول النص للدكتور شحور بشأن القرآن الكريم، إلى بيان آرائه وعناصر قراءته التجديدية لقصص القرآن. وفي هذا السياق سوف نعمل حتى الإمكاني، من خلال الرجوع المباشر لأعمال مؤلفات الدكتور شحور، ولا سيما منها كتابيه قصص القرآن: قراءة معاصرة، والكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، إلى بحث اتجاهه التجديدي، والعمل على نقاده في بعض الموارد.

وبشكل عام فإن الدكتور شحور يرى أن القصص القرآني يندرج ضمن الآيات

١. م. ن، ص ٢٣.

٢. م. ن، ص ١٢٣.

المتشابهة القابلة للتأويل، ومن أجزاء متغير القرآن والإمام المبين، وليس لها أي ارتباط بالشريعة أبداً. ومن هنا سوف نعمل، بعد الخوض في الآراء والمباني الصرحية للدكتور شحور حول القصص القرآني، على بيان اتجاهه بشأن تقسيم الآيات وأجزائها.

فرضيات الدكتور شحور في القراءة التجديدية للقصص القرآني
من خلال الرجوع إلى آراء الدكتور شحور حول القصص القرآني، يمكن لنا أن نستنبط بعض الفرضيات القائمة على الأصول المنهجية والأبسطولوجية. وإن من بين أبرز فرضياته في هذا الشأن، عبارة عن:

١. إن القصص القرآني الوارد في نصوص الوحي من الباب التاريجي للواقع التاريجية وعناصرها ليس على شكل بصري وخاص. كما أن العاية من روایة هذا القصص ليست هي التسلية ومداعبة الخيال، بل إن للقصص القرآني بنية موحدة ومتكاملة لبيان حركة التاريخ والقوانين العامة الحاكمة على المتغيرات وظواهرها. إن القصص القرآني لا يقتصر على مجرد تقرير الظواهر من حيث الواقع وكيفية الحدوث، بل هي ألقاب وأسماء رمزية وتمثيلية يتم التعبير عنها بالظواهر القابلة للتتجديد.^١ من قبيل ظاهرة العصر الفرعوني الذي هو ليس ظاهرة مضت وانتهى أثرها بانتهاء متعلقاتها الأولى، بل إن وقوعها يكون قابلاً للتتجديد.^٢
٢. إن القصص القرآني يعمل على بناء فلسفة تاريخية إنسانية. وإن هذه الفلسفة

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص

. م. ٢٠١٠، ١١٢

. ٢. م. ن، ص ١٤ - ١٥

التاريخية ليست من نوع الفلسفات التاريخية التي وضعها الأشخاص حيث تقوم على أساس التخمين والظن والاحت�ال أو على أساس العصبية الدينية والأيديولوجية، بل إنها بحسب نصّها تقوم على القطع واليقين.^١

٣. إن مختلف الآيات في القصص القرآني بشكل عام والقصص المحمّدي بشكل خاص، تعدّ بوصفها مصدراً للقوانين وال تعاليم والتوجيهات والإرشادات التي لا تحتوي على إرثام تشريعي، وليس لها أيّ علاقة بالأحكام الشرعية الواجبة في دائرة الواجبات والمحرمات. وكذلك حيث أن هذه الآيات تعمل على شرح نهوض وسقوط الحكومات والحضارات، فإن الله سبحانه وتعالى دعا الإنسان إلى ضرورة التفكير والتدبّر فيها بقصد الإستلهام وأخذ الدروس والعبر.^٢

٤. إن جميع نصوص الوحي النازلة لتغطية نشاط وغزوّات النبي الأكرم ﷺ، والتي تعمل على بيان اجتهد النبي، وتعبّر عن أول تعاط للخطاب الاتزاعي مع الأرض في عصر النزول، تعدّ بوصفها من القصص المحمّدي في الأبعاد الدينية جزءاً من السيرة النبوية. إن هذا النوع من النصوص يُعدّ جزءاً من القرآن ويقى على أصله (الشيء الأول الذي نزل)، ولم تشبه غيرها، ومن هنا يجب الإيمان والتسليم بها. وفي المقابل فإن ما يصطلاح عليه بـ«السيرة النبوية»، من قبيل (سيرة ابن هشام)، والذي يعكس جوانب تاريخية من سيرة النبي، لا يُشبه (النص) الأصلي؛ من قبيل الأبعاد الأسطورية والثقافية والاجتماعية

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ١٤؛ شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ٦٧٥.

٢. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٢٣. م ٢٠١٠، ٢٣

والعامية التي وردت فيها. إن هذه الأمور ليست جزءاً من الدين، ولا يجب الإيمان والتسليم بها. وهذا النوع من التصور يشمل جميع أنواع قصص الأنبياء والرسل^١.

٥. إن القصص القرآني يحمل مفهوم التكامل والترابط الجمعي، ولا سيما في حقل الوعي والإدراك الإنساني؛ إذ اشتمل على تحولات ومتغيرات من هذه الناحية. وكذلك من طريق اتساع دائرة إدراكه لبيئته والعالم المحيط به والانتقال من إدراك الشخص إلى إدراك المجرد على مدى المراحل المتواتلة من التاريخ، فإن هذا القصص قد اشتمل على قفزة تاريخية. ولو لم تتحقق هذه القفزة والانتقال، لما تحققت مظاهر التنمية والتحضر بالنسبة إلى الإنسان. الحال أن دور الوحي قد انعكس بوضوح في جميع هذه التحوّلات، وتعدّ بوصفها عاملًا بناءً ومحفزًا، وليس خدرًا^٢.

٦. إن القصص القرآني بوصفه مساراً يصنع الإنسان على طول التاريخ قد تحقق بواسطة الانتقال من المرحلة البشرية إلى المرحلة الإنسانية بواسطة نفخ الروح؛ وذلك لأن الروح، كما تعرف بشكلها التقليدي، تمثل سرّ الإنسانية، وليس سرّ الحياة. ومن هنا يكتسب مفهوم الخير والشر والحلال والحرام وكل

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (من نوح إلى يوسف)، ص ٩٨ - ٩٩، ٢٠١٢،
شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ١،
٢٠١٠، م ١٥.

٢. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ١٤ - ١٥، م ٢٠١٠؛ شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (من نوح إلى يوسف)، ج ٢، ص ٧، ٢٠١٢،
شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ٩٨ - ٩٩، ١٩٩٠، م.

ما يعمل على بلورة السلوكيات وال العلاقات الوعية للإنسان على طول التاريخ الإنساني.^١

٧. إن التنمية الإنسانية، في ضوء نظرية الدكتور شحور، تظهر في ثلاثة محاور، وهي: محور التشريعات، ومحور الأخلاقيات، ومحور الرجوع الانتقادي إلى قصص الأنبياء والرُّسل السابقين.^٢ من ذلك فإن الصلاة في حقل الشعائر، على سبيل المثال، قد طرأ عليها تطورٌ منذ عصر النبي إبراهيم

الله

 إلى عصر النبي الأكرم محمد

الله

، على مستوى الصورة والكيفية والعدد وما إلى ذلك، واحتلاتها أو تنوّعها في إطار العلاقة العامة مع الله، وقد تجلّت جميع هذه التنوّعات في تضاعيف آيات القصص القرآني.^٣

القواعد المنهجية للدكتور شحور في قراءة القصص القرآني
إن الدكتور شحور قد استند في قراءة القصص القرآني على قواعد عمل على وضعها وإيرسائتها بنفسه، وإن بعض هذه القواعد على النحو الآتي:

١. من خلال قراءة قصص القرآن، من قبيل: انتصار الحق، لا يمكن تحقيق شيء سوى الاعتبار. كما أن كتب التفسير والتاريخ في تعاطيها مع القصص تعمل

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٠٨، ١٩٩٠ م؛ شحور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ١٤ - ٢٠١٠، ص ١٥.

^٢

٢. شحور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ٦٣، ٢٠١٠ م.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٦٧٥، ١٩٩٠ م.

على نحو مشابه؛ حيث ترکَّز على انتصار الحق على الباطل والقضاء على أعداء الله.

٢. إن قراءة القصص القرآني تُظهر معارف وركاماً من القيم، وتعمل على ربطها بأداء الوحي ودوره في تنمية الوجدان الإنساني والضرورات الشرعية.

٣. هناك علاقة وارتباط بين المعجزة وثقافة المجتمع في قراءة القصص.

٤. إن العلاقة بين الإنسان والوجود تحول وتتغير بفعل تكامل الوحي.^١

٥. إن «الترتيل» في قوله تعالى: «وَرَأَلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا»^٢، يعني فهم الآيات الخاصة بموضوع، ووضعها بعد بعضها على التوالي. وليس المراد من الترتيل هي التلاوة وتسكين النفس.^٣

٦. إن من بين أهم قواعد التأويل عند الدكتور شحور، هو أن علينا التعجيل، وقبل فوات الأوان، في إخذ القرآن من يد الوعاظ الذين يعرفون بالعلماء والفضلاء أو رجال الدين؛ لأن دورهم لا يعلو الوعظ، وإن معلوماتهم لا تزيد على المعلومات العامة.^٤

٧. النظر إلى قصص القرآن نظرة اعتبار بوصفها بمنزلة التأويل والترتيل، والتي تعد من أهم الأصول والأسس القرآنية، وتستعمل في رفع توهם الناسخ

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٨٤، ١٩٩٠ م؛ شحور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ١٧٥ - ١٨٢، ١٩٩٠ م.

٢. المرّمل (٧٣): ٤.

٣. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٩٧، ١٩٩٠ م.

٤. م. ن، ص ١٩٦.

والمنسوخ بين النصوص القرآنية، حيث يتم دفع توهم ناسخية قوله تعالى: «فَإِذَا أَنسَلَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوهُمْ لَهُمْ كُلَّ مَرْضِدٍ»^١ بالنسبة إلى الآيات الناظرة إلى نوع من السلوك والتعامل السلمي مع أعداء الدين، من قبيل قوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ في الدِّينِ»^٢، و«وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»^٣، و«إِذْ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحَسَنُ»^٤؛ هذا في حين أنَّ كلام الدكتور شحور بشأن آية السيف غير صحيح، وذلك لأنَّ هذه الآية هي من جملة آيات الأحكام، وليس من آيات القصص والآيات الخبرية في القرآن. وفي الحقيقة فإنَّ الدكتور شحور لم يتمكن من التمييز بين آيات القصص وآيات الأحكام.^٥

٨. لقد عبرَ الدكتور شحور عن قصص القرآن في نصِّ الوحي المُنْزَل بمسار صنع وبناء الإنسان، حيث ينتقل البشر في ضوئها إلى مرحلة الإنسانية بواسطة نفح الروح بشكل تارخي. وعلى هذا الأساس فإنَّ الروح سرّ بناء

١. التوبة (٩): ٥.

٢. البقرة (٢): ٢٥٦.

٣. البقرة (٢): ٨٣.

٤. النحل (١٦): ١٢٥.

٥. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ١٢٣ - ٢٠١٠، م.

٦. كنفودي، محمد، «القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحور؛ القصص القرآني وهُم التحول المنهجي والمعرفي»، ص ١٠، مركز تفسير للدراسات القرآنية، آدرس سایت: <https://tafsir.net>

الإنسان، وليس سرّ الحياة على ما هو معروف على المستوى التقليدي.^١ وإثر ذلك يتضح مفهوم الخير والشر والحلال والحرام وكل ما هو حاكم على السلوك والعلاقات الوعية للإنسان في التاريخ الإنساني. هذا هو الشيء الأكثر بداعه والذي يطلق عليه الدكتور شحرور، بواسطة إشارة أصل التنمية والتراكم في مستوى القيمة العليا والإبداعات الإنسانية المطلقة، مصطلح أنسنة الثقافات. وإن دراسة هذه الموارد تمثل مقدمة لإيجاد أسس مرحلة ما بعد الرسالة، والتي تتحقق التنمية الإنسانية العامة في ضوئها.^٢ وبشكل عام فإن التنمية الإنسانية، في رؤية الدكتور شحرور، تظهر في ثلاثة محاور أساسية، وهي: محور التشريعات، ومحور الأخلاقيات، ومحور الرجوع الانتقادي إلى قصص الأنبياء والرسل السابقين. كما تظهر هذه المحاور الثلاثة بين تضاعيف القصص القرآنية أيضًا.^٣

غاية الدكتور شحرور من قراءة القصص القرآني

إن قصص القرآن تمثل، من وجهة نظر الدكتور شحرور، ذات الجدال القائم بين الإنسان ذاته وبينه وبين الطبيعة والمجتمع. وعندما لا يكون هذا الجدال قائماً،

١. شحرور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ١٤ - ٢٠١٠، م؛ شحرور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ١٠٨، ١٩٩٠، م.

٢. شحرور، محمد، *الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية*، ص ٩٤، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٤.^٤

٣. شحرور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٦٣، ٢٠١٠، م.

تحوّل قصص القرآن إلى أحداث تاريخية معقدة، وتظهر أساليب تفسيرية خرافية، وتحوّل روایات أهل الكتاب إلى سند محكم للقرآن الكريم، وتؤدي إلى تحريفه.

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بوجوب إيجاد اتجاه جديد لقراءة قصص القرآن، ومن خلال الضرورة التي تمتلكها السلطة السياسية للإسلام تجاه تثبيت أركانها، يجب أن تقوم أيديولوجيات المجتمع على أساس الدين؛ وهذا السبب يسعى أصحاب السلطة إلى أشخاص يُشرّعون لهم سلطتهم، وعلى هذا الأساس فقد اتجهوا إلى روایات تفسّر الروایات المنشودة لهم على طبق إرادتهم. ومن هنا فقد أصبح الصحابة وبعض التابعين مقدسين، وأحاطت بهم قلعة حصينة تحول دون انتقادهم.^١ يُضاف إلى ذلك أن وجود الإسرائيليات في التفاسير، قد ساعد، من وجهة نظر الدكتور شحور، على خلق الرؤية المغلقة إلى التاريخ. من ذلك، على سبيل المثال، أنهم يرون أن الإنسان إذا خرج من الجنة، فإن سبب ذلك يعود إلى أخطائه، ومن هنا يكون الإنسان عاصياً إلى الأبد، وإنه لذلك يحتاج إلى تكرار التوبة؛ هذا في حين أن الإنسان بسبب رغباته وطبيعته الإنسانية يُصرّ أبداً على إنكار كونه مذنبًا، ولكي يُحرر روحه من هذا السجن المادي، يضطر إلى إضفاء الشرعية على جزئيات حياته، من خلال الحصول على فتاوى لتشريع وتبصير سلوكه. ولهذا السبب يعمل الإنسان على توسيع دائرة الفتوى والتحليل لجهة البيان الموضوعي للنفس الإنسانية وتكوينها. ومن هنا فإن قصص القرآن الكريم هي ذات الأحداث التاريخية حيث يختلف ترتيبها وأسلوب كتابتها بين الكاتب والأشخاص الآخرين. ولهذا

السبب تمس الحاجة هنا إلى قراءة تحرر القرآن الكريم من الابهامات التي تحول دون أداء دوره الصحيح في الحياة.^١

كما يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأننا إذا إرددنا فهم القصص بوصفها موضوعاً للقراءة، وأن نقدر على اكتشاف دورها، تعين علينا تحديد أهداف وغايات هذه القراءة كما هي في القرآن الكريم، أو أن نطرح ما يمكن فهمه من القصص. كما أنه يرى أن دراسة تكامل الإنسان تعدّ أمراً هاماً في فهم حركة الإنسان في واقعه وتفكيره في عصر الرسالات. إن سبب هذه الأهمية يكمن في أنه عندما تمت عملية جمع أكثر تفاصير القرآن على يد المفسرين والمؤرخين، وتم ذكر الحكايات الشائعة في شبه الجزيرة العربية تم تضييع النصوص، وتحريف الأجزاء التي كان يجب أن يتم تكميلها بواسطة النصوص.

لقد ذهب الدكتور شحور إلى الادعاء بأن علماء الإسلام قد اكتفوا بالنقل دون العقل، حيث قال في موضع:

«أصبح الإسلام دين نقل، ومات العقل والنظرية النقدية إلى النصوص، وعند مشايخنا فهم القرآن هو: عن .. عن، وقال مجاهد وعكرمة وابن عباس وابن كثير والزمخشري، علمًا بأن أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا، ولكن لها قيمة تراثية أكاديمية بحثة».^٢.

كما يرى الدكتور شحور أن أغلب القراءات والتفسيرات قد أهدرت كنوز ومصادر القصص، وتخلت عن أسلوب البحث والتحقيق التاريخي الذي حث عليه

١. م. ن، ج ١، ص ١٧٨ - ١٧٩، ٢٠١٠ م.

٢. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٢٠٩، ١٩٩٠ م.

القرآن الكريم. كما حولوا البحث التاريخي إلى مجرد تجمّع للروايات المعاشرة وغير الثابتة. وقد عملوا في فهم تلك الروايات بشكل مزاجي واعتباطي. في حين أن التفاسير الموجودة هي بمنزلة الإدراك والفهم المؤقت والتاريخي، وأن الوهم فيها أكثر من الحقائق، ولا يوجد فيها أسلوب علمي في التعاطي مع القرآن الكريم.

يرى الدكتور شحور أن القصص القرآني يمثل اختباراً لصدق الإنسان عند تعامله مع التاريخ المنصرم. ومن هنا عندما يتم نقد القرآن ويتم إثبات صحة الأحداث الماضية، يعمل القصص القرآني بواسطة الأدلة التاريخية على إثبات مصداق واقعيته بغض النظر عن قداسته^١.

كما أن قصص الوحي في قبال العقل تبقى بوصفها خبراً محضاً، إلى أن يثبت البحث التاريخي وقوعها. وفي هذاحين لا ينبغي بنا تعطيل وإلغاء القصص ما لم يتم إثبات صدقها وصوابيتها؛ وذلك لأن القرآن الكريم في حديثه عن القصص قد التفت إلى السير في الأرض، وعندما نعمل على مطابقة المراحل التاريخية، التي كشف عنها القرآن الكريم، بالحقائق التاريخية، التي توصل الإنسان إليها، تكون قد حصلنا على صدق وصوابية القصص. ومن ناحية أخرى على الرغم من أن الغاية من القصص هي الكشف عن السنن التاريخية، وإن دراسة الأحداث التاريخية توفر فرصة لإثبات مصداقية واعتبار الوحي؛ إلا أن القرآن الكريم مع ذلك لم يثبت الأحداث التفصيلية الكبرى، وفتح الباب أمام القول باعتبار ما نقل من الأحداث التاريخية وأوضاع الأمم السالفة.

وبشكل عام فإن غرض الدكتور شحور في قراءة القصص يقوم على شرط

١. شحور، محمد، م. ن، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٢٠١٠ - ١٧٩.

أساسي، وهو الحصول على الأهداف من متن القرآن الكريم. وإن هذا الشرط يتم اكتشافه من محتوى القصص على أساس القراءة التي يحصل عليها الإنسان المعاصر بكل ما يمتلك من أدوات المعرفة. وبعد ذلك يضطر الدكتور شحور إلى تعريف فلسفته على أساس القواعد التي يحصل على مصداقيتها من طريق القرآن والعقل العملي. وفي الختام بعد تعريف المفاهيم ذات الصلة ومعرفتها، يؤكّد على تأسيس فلسفته حول القصص القرآني.^١

رأي الدكتور شحور حول قصص القرآن الكريم

إن الدكتور شحور يرى أن القصص القرآني يندرج ضمن الآيات المشابهة القابلة للتأنويل، ومن أجزاء متغير القرآن والإمام المبين، وليس لها أي ارتباط بالشريعة أبداً.

رأي الدكتور شحور حول تقسيم آيات القرآن

لقد عمد الدكتور شحور إلى تقسيم آيات القرآن الكريم، إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١. الآيات المحكمات (أم الكتاب): وهي الآيات المحكمة التي تبيّن رسالة النبي الأكرم ﷺ، وتشمل: العبادات، والحدود، والأخلاق، والأحكام، والتعاليم العامة، وال تعاليم الخاصة. وإن هذه الآيات، باستثناء العبادات والأخلاق والحدود، لها قابلية الاجتهاد على أساس الشرائع والظروف الاجتماعية والاقتصادية.

١. شحور، محمد، م. ن، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ١٧٥ - ١٨٢، ٢٠١٠، م؛ شحور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، ص ٩٥، ١٩٩٠.

٢. الآيات المتشابهة (القرآن والسبع المثاني): وهي الآيات المتشابهة التي تبيّن نبوة النبي الأكرم ﷺ، وهي عبارة عن: جميع العقائد الكلية (اللوح المحفوظ)، والعقائد الجزئية (الإمام المبين) بالنسبة إلى جميع حقائق و المعارف عالم الوجود منذ الأزل إلى الأبد. إن المراد من التشابه هنا يعني ثبات النص وتغيير المحتوى؛ ولذلك فإن هذه الآيات قابلية التأويل، وهي في ضوء المعرفة البشرية ذات معرفة نسبية.

٣. الآيات التي لا هي محكمة ولا هي متشابهة (تفصيل الكتاب): وهي الآيات التي تبيّن جانباً من نبوة النبي الأكرم ﷺ، وتعمل على إيضاح محتويات الكتاب والقرآن وأم الكتاب والفرقان.^١

ثم ذهب الدكتور شحور بعد ذلك إلى الاعتقاد بأن تحليّي جميع الناس بالإعجاز، إنما يتحقق في الآيات المتشابهة (القرآن والسبع المثاني)، ولا يتحقق إعجاز في الآيات المحكمات أو تفصيل الكتاب. وقد بيّن غايته من هذا التقسيم بالقول: إن هناك اختلافاً جوهرياً بين الكتاب والقرآن، وكذلك بين الذكر والفرقان. إن الآيات المتشابهة المنوطة بالتأويل تشتمل بمرور الزمان، مع ذات ثبات النص، على حركة في المحتوى؛ بمعنى أن محتواها يكون قابلاً للتغيير والتحول. إن القرآن قد نزل من غايته بهذه الآيات المتشابهة، وإن النبي الأكرم ﷺ بدوره قد تعمّد الامتناع والإحجام عن تأويل القرآن. بمعنى أن القرآن يتمّ تأويله ولا يتمّ تفسيره، وإن كل تفسير للقرآن تراث يمثل تحليّاً من الفهم النسبي.^٢

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٣٧، ١٩٩٠ م. ٢. م. ن.

نقد رأي الدكتور شحرور حول تقسيم الآيات

وقد أشكل المعارضون لرؤيه الدكتور محمد شحرور على تقسيمه المبتدع ببعض الانتقادات، ومن بين أهم هذه الانتقادات ما يلي:

١. إن غرض الدكتور شحرور من هذا التقسيم [الثلاثي] الجديد لآيات القرآن الكريم، هو الوصول إلى قابلية النصوص للتأنيل الذي لا يقوم على قاعدة ثابتة؛ في حين أن العلماء قد قسموا آيات القرآن إلى محكمات ومتشبهات، ولم يذهبوا إلى القول بوجود قسم ثالث لآيات القرآن، واستندوا في ذلك إلى قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكُ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ»^١.

٢. إن ادعاء الدكتور شحرور القائل بأن تحدي القرآن الكريم لجميع الناس إنما يقتصر على الإعجاز في الآيات المتتشابهة فقط، ولا يوجد إعجاز في الآيات المحكمات وآيات تفصيل الكتاب، إنها ينشأ من عدم إدراكه ومخالفته للحقيقة. هذا في حين أن النص يبيّن أن القرآن كله معجزة، وليس هناك من خالف في ذلك. وعلى هذه الأساس يقع الدكتور شحرور في تناقض مع آيات التحدي، حيث لا يرى تفاوتاً بين تحدي القرآن بالقرآن أو السورة.^٢

٣. إن إقحام آيات العقيدة ضمن قسم المتتشابهات من آيات القرآن الكريم، أمر

١. آل عمران (٣): ٧.

٢. ناضرين، بدر بن محمد، موقف د. محمد شحرور من أركان الآيات (من خلال كتابه الكتاب والقرآن)، ص ١٤، ١٤٢٨ هـ.

٣. عفانة، جواد موسى محمد، القرآن وأوهام القراءة المعاصرة (رد علمي شامل على كتاب: الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة لمحمد شحرور)، ص ٢١، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.

بالغ الخطورة؛ وذلك لأن الاعتقاد الذي يريده الله من عباده هو في غاية البساطة والوضوح، ولا يمكن أن يكون من قسم المتشابهات. وفي الحقيقة فإن الله قد أراد التسهيل على عباده، ولم يرد لهم التعقيد والمرج.^١

٤. إن الآيات المحكمات التي تبيّن الأحكام والمسائل الشرعي، من قبيل: التشريع في موارد الإرث، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، والأحوال الشخصية، والمحرمات. وقد وضع الدكتور شحور هذه الآيات ضمن الرسالة. وطبقاً لهذا التقسيم فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل آية الإرث من القرآن؟ يجيب الدكتور شحور عن هذا السؤال بالقول: كلا، ليست هذه الآية من القرآن (النبوة)، وإنما هي من قسم أم الكتاب (الرسالة)، وهذا من أهم أجزاء وحدود الرسالة.

إن نفي إطلاق عنوان «القرآن» على آية الإرث خطأ واضح؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد أطلق التحدي بإعجاز آيات القرآن الكريم، بلفظ القرآن. وعلى هذا الأساس فإن الذي ينفي تسمية بعض آيات القرآن باسم القرآن، إنما يقوم في الواقع على نفي الإعجاز أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن آيات الإرث لا تعدّ معجزة، من وجهة نظر الدكتور شحور، ويمكن للناس أن يأتوا بمثلها.^٢

رأي الدكتور شحور حول أجزاء القرآن الكريم
يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن القصص القرآني إنما هو للعبرة والوعظة

١. ناصر بن عبد الله، موقف د. محمد شحور من أركان الآيات (من خلال كتابه الكتاب والقرآن)، ص ١٣، ١٤٢٨ هـ.

٢. فطاني، فوزي بن عبد الصمد، شحور مفسداً لا مفسراً، ص ١٠ - ١١، موقع مركز السلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية، العدد: ٦٣.

وليس له أيّ صلة بالشريعة. وهكذا فإنّه يعمل، من خلال المنع من توظيف القصص القرآني من أجل تحصيل الأحكام المرتبطة بالعقيدة والشريعة، على تضييق الأفق الواسع الذي قصده القرآن الكريم. وبشكل عام فإن آيات القرآن متساوية في إشارتها إلى قوانين الوجود. إن هذه القوانين جاءت من اللوح المحفوظ في الكتاب المكnon، إلا أن القصص القرآني من الإمام المبين. وفي هذا البين جمع القرآن بين المعلومات الواردة من اللوح المحفوظ والمعلومات الواردة من الإمام المبين، وهناك اختلاف بين اللوح المحفوظ والإمام المبين في كتابه (الكتاب والقرآن).^١ ومن هنا فإن القرآن من وجهة نظر الدكتور شحرور قد تكون من موضوعين وجزئين أصليين، وهم عبارة عن:

١. الجزء الثابت: يشار إلى هذا الجزء المعبر عنه بـ «اللوح المحفوظ» في قوله تعالى: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَحِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ». إن هذا القسم يشتمل على القوانين العامة والكلية التي تحكم جميع الكون والوجود ابتداءً من خلق العالم إلى يوم القيمة والنفح في الصور والبعث والجنة والنار. إن هذا القسم لا يتغير بالنسبة إلى أيّ شخص، ولا يخضع لتأثير دعاء الإنسان. فحتى لو دعا جميع سكان الأرض بمن فيهم الأنبياء من أجل تغييره، فإنه لن يتغير أبداً. وبشكل عام فإن اللوح المحفوظ بالنسبة إلى الوجود بمنزلة القانون الصارم الذي لا يُستثنى منه أحد.

٢. الجزء المتغير: لقد تم أخذ هذا الجزء من الإمام المبين، والذي عبر عنه الله تعالى بقوله: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارُهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ

١. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٧٤ - ٨١، ١٩٩٠ م.

٢. البروج (٨٥): ٢١ - ٢٢.

مبين^١). وإن محتوى الإمام المبين بدوره على نوعين، وهما:

أ) **القوانين والحوادث الجزئية للطبيعة**: من قبيل: تصريف الرياح، واختلاف الألوان، وإعطاء الذرية والأولاد من الذكور والإإناث، ونزول المطر، والصحة والسقم، والرزق والمعاش، الذي يطلق عليه الدكتور شحرور عنوان كلام الله المحدث والإرادة الظرفية لله سبحانه وتعالى. إن هذا هو الشيء الذي عبر عن الله تعالى في القرآن الكريم بقوله: «إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^٢، وسمى ظاهره بالأيات الإلهية التي هي ذات الكتاب المبين. كما أنها موضوع علم الإنسان للطبيعة وموضوع السير من الله والإنسان والدعاة؛ لأن (هذه المسائل) غير ثابتة، وإن كانت لا تخرج عن القانون العام في اللوح المحفوظ. وعلى هذا الأساس فإن الموت حق، إلا أن الحوادث الجزئية في الطبيعة يمكن لها أن تطيل الأعمار أو تقصر - منها. وعلى هذا الأساس فإن تغييرها لصالح طول أو قصر العمر ليس للقضاء على الموت.^٣

ب) **أعمال الإنسان الواقعية**: وهي القصص، وإن الله سبحانه قد أكد في كتابه على أن القصص من القرآن؛ كما في قوله تعالى: «كُنْ نَفْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ»^٤، إذ يُشير إلى أن الأفعال بعد وقوعها تدرج ضمن الإمام المبين، ومتنازع من اللوح المحفوظ، وإن القصص جزء من القرآن. وإن القرآن

١. يس (٣٦): ١٢.

٢. مريم (١٩): ٣٥.

٣. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٧٤ - ٧٥، ١٩٩٠ م.

٤. يوسف (١٢): ٣.

الكريم إنما سمى القصص وظواهر الطبيعة بـ «الكتاب المبين»؛ لأن

كليهما يوحى من الإمام المبين، وليس من اللوح المحفوظ.^١

إن اللوح المحفوظ من وجهة نظر الدكتور شحور هو لوح ضبط وإدارة الوجود الواعي إلى مرحلة الفعلية، حيث تمت برجمة القرآن الكريم في صلب هذا اللوح، وإن القرآن بنحو من الأنجاء مثال للوح المحفوظ.^٢ وفي المقابل فإن الكتاب المكنون هو ذات البرنامج الذي تجري القوانين العامة في العالم بوصفها معلومات على أساسه. وإن الإمام المبين بدوره يحتوي على القوانين الجزئية للطبيعة (الظواهر الطبيعية المتغيرة)، وهي ذات الآيات الإلهية. إن الحوادث التاريخية بعد وقوعها تم تسجيلها في الإمام المبين، وإن قصص القرآن من الإمام المبين. واللوح المحفوظ، كما سبق أن ذكرنا، برنامج للقوانين الصارمة التي تحكم الوجود ولا ينفع معها الدعاء، ولا تقبل التغيير من أجل أيّ أحد. وإن الأحداث بعد وقوعها في العالم تسجّل في القرآن. وإنما سمى القرآن قرآنًا لأنّه على مستوى معلومات الإمام المبين واللوح المحفوظ.^٣

وبشكل عام ليس هناك ما يثبت كلام الدكتور شحور بشأن الإمام المبين أو اللوح المحفوظ، وإن تأويلاته تنبثق عن فرضياته المسبقة وتصوراته العقلية عن العالم.^٤

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٧٥-٧٦، ١٩٩٠ م.

٢. م. ن، ص ٧٦.

٣. م. ن، ص ٨٠.

٤. فطاني، فوزي بن عبد الصمد، شحور مفسّداً لا مفسّراً، ص ٩.

الدكتور شحور وفهمه للقصص القرآني بوصفه نصّاً قرآنياً

قال الدكتور شحور بتاريخية القرآن متأثراً بالاتجاه المرنبوطيقي لعلماء الغرب. إنه طبقاً لهذا الافتراض يرى أن القصص القرآني مصدرًا للاعتبار، دون أن يستعمل على أحكام تكليفية مُلزمة. ثم إنه بعد ذلك ومن خلال القول بكون القصص المحمدى وقائع تاريخية، أكد على أنها من الأباء.

رأي الدكتور شحور حول تأريخية القرآن الكريم

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم كتاب مادي وتاريخي، ولا يستعمل على الأخلاق والتقوى والتدبر. ولا تنطبق عليه تعابير من قبيل: أجمع الفقهاء على ذلك، أو هذا ما يقوله الجمهور، وإننا في القرآن والسبع المثانى غير مقيدين بشيء مما قاله المتقدمون. إننا مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتفكير الموضوعي، والأرضية العلمية لعصرنا؛ لأن القرآن حقيقة موضوعية خارجة عن وعينا سواء فهمناها أم لم نفهمها، وسواء قبلناها أو لم نقبلها. وإن الشيطان بدوره عندما يريد أن يتسلل إلينا من طريق فهم القرآن، إنما يتسلل عبر الأخلاق والنبل والتدبر. وعلىه فإن القرآن حقيقة مادية وتاريخية، ولا موضوعية فيه لإجماع الأكثريّة حتى لو تشكل من المتدينين، وهو تابع للبحث العلمي حتى إذا كان جميع الناس من غير المتدينين.^١

إن مفهوم السنة التارikhية من الزاوية الإنسانية، في رؤية الدكتور شحور، تقوم ماهيته على أساس عدّة عوامل دخلية فيه، من قبيل: العوامل الدينية والثقافية

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٩١، ١٩٩٠ م.

والاجتماعية وغيرها. ولذلك يكون توقعه أو ثبوته وقطعيته وقابليته للتكرار مثل قوانين الطبيعة مستحيلاً؛ إذ في غير هذه الحالة سوف تقضي على كينونة وحرية إرادة الإنسان ومسار تنميةوعيه الذي يشتمل على الدور الأكبر في كينونة وغاية نوعه. ومن هنا فإن هذا تغيير جاد وحتمي ولا يمكن اجتنابه، وقد وصفه الله تعالى بقوله: «فَهُلْ يُنْظِرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»^١ على أنه لا يقبل التغيير والتحول. وإن سبب وصف الله لهذا السنة بأنها سنة لا تقبل التغيير، هو وجودها في الإمام المبين أو الإرشيف التاريخي للحوادث والواقع. ومن هذه الزاوية لا نستطيع أن نقيم تناغماً بين الرؤية النظرية إلى مسألة الطبيعة والخلق وبين الرؤية التاريخية والاجتماعية.^٢

يرى الدكتور شحور أن التدقيق في القصص القرآني يبين الرؤية المتعالية للتجاهل الواقعية التاريخية. وعلى هذا الأساس فإن إرادة الأشخاص هي التي تتحقق وتحدث بما يتناسب مع العصر وشرائطهم وظروفهم وطريقة تعاملهم مع الوحي المقدس. وعليه فإن بيان القصص ليس من ناحية تعبير الإرادة الإلهية المطلقة.^٣ وإن مسار أرشفة وضبط وتبسيب الحوادث بعد وقوعها في الكتاب المبين، قد تتحقق من قبل الإمام المبين.^٤ ومن

١. فاطر (٣٥): ٤٣.

٢. شحور، محمد، م. ن، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ٢١٨ - ٢٢٣، ٢٠١٠، م.

٣. شحور، محمد، م. ن، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ٢٢٣، ٢٠١٠، م؛ شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (من نوح إلى يوسف)، ج ٢، ص ٢٠١٢، ٨، م.

٤. شحور، محمد، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ج ١، ص ٣١٤، ٢٠١٤، م؛ شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (من نوح إلى يوسف)، ج ٢، ص ٩٦، ٢٠١٢، م.

هذه الناحية يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن إراد الناس هي التي تصوغ مصائرهم، وبعد تحقق هذا المصير وتسجيله في الكتاب المبين، تعاد حكايتها في القصص القرآني. وعلى هذا الأساس فإن القصص القرآني لا يعمل على بيان حوادث ثابتة ومتعددة على نحو سابق، كما أنه قال بعد ذلك: ليس الغرض من القصص مجرد بيان الأخبار والأنباء الزمنية بشكل متلاحق، بل الغاية منها هو الاعتبار واستلهام العبر من هذه القصص؛ لا سيما إذا علمنا بأن جوهر القصص القرآني عبارة عن الحق والحقيقة؛ كما قال الله سبحانه وتعالى: «أَنْتُ نَقْصٌ عَلَيْكَ نَبَاهُمْ بِالْحَقِّ»^١، و«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضِيُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»^٢.

بالإضافة إلى ذلك فإن القصص، من وجهة نظر الدكتور شحور، ليست من الموارد الموضوعية، وإنما هي من الأمور الرمزية. ومن هنا لا يكون الوحي النازل بقصد البيان التفصيلي للأحداث الموجودة في القصص، وإنما يكتفي منها بذكر ما يجلب المصلحة والمنفعة والحلولة دون المفسدة والضرر على الإنسان.^٣ إذا كان الوحي النازل شكلاً على نحو كامل نظري ومنطوفي للذكر، فإن القصص سوف تكون جزءاً منها، سواء أكانت متعلقة بالرسل والأنبياء وأقواهم أو بالنبي محمد ﷺ طوال مرحلة النزول في عصر النبوة. وعلى كلتا الحالتين تعد القصص تاريخية،

١. الكهف (١٨): ١٣.

٢. الأنعام (٦): ٥٧.

٣. شحور، محمد، تجذيف منابع الإرهاب، ص ٣٤، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، ٢٠٠٨م؛ شحور، محمد، م. ن، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ٢١٤، ٢٠١٠م.

٤. شحور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة (من نوع إلى يوسف)، ص ٩٧، ٢٠١٢م.

ومصدراً للعبر والتوجيه والإرشاد، وليست مصدراً للأحكام التكليفي والإلزامية بصيغة الأمر والنهي. كما أن حقيقة أن القصص المحمدي، ولا سيما آياته، تاريخية، ولا تحدّد الأحكام الشرعية خارج إطار عصر ومكان محمد النبي ﷺ.^١

إن الدكتور محمد شحور يعدّ جميع الآيات الناظرة إلى تعطية حروب وغزوات النبي الأكرم ﷺ، وجميع النصوص المعبرة عن اجتهاداته من أجل تنظيم الشرائع والظروف المدنية لعصر النزول، من أقسام القصص المحمدي.^٢ يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن السور والأيات الدالة على القصص المحمدي في القرآن، عبارة عن: سورة الأنفال، ومحمد ﷺ، والتوبه، والفتح، والأحزاب، وأيات من سورة آل عمران، من قبيل: الآية رقم ١٥٩، وجميع الآيات التي تبدأ بعبارة: «يا أيها النبي»، وأيات من سورة الشورى، مثل الآية رقم ٣٥، وأيات الحج من سورة الحج مثل الآية رقم ٢٥ وغيرها. إن أمثلة الآيات التي يستند إليها الدكتور شحور في إثبات تاريخية القصص المحمدي، عبارة عن:

١. قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا رَوَاحِكَ وَبَنَاتِكَ وَذَرَّاسِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْبِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَّابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفَنَ فَلَا يُؤْدِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا»^٣.

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (من نوح إلى يوسف)، ص ٩٨-١٤٨، ٢٠١٢، م؛ شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ص ٢٢-٢٢، ٢٠١٠، م.

٢. شحور، محمد، *الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية*، ج ١، ص ٩٤، ٢٠١٤، م؛ شحور، محمد، *تحقيق منابع الإرهاب*، ج ٢، ص ١٣٦، ٢٠٠٨، م.

٣. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

طبقاً للتقسيم الذي ذكره الدكتور شحور الذي ذكره بين دلالة مفهوم «النبي» و«الرسول»، فإن نص القرآن يشتمل على تعليم أو حكم توجيهي مؤقت حول المظاهر العامة التي كان يجب على المرأة المؤمنة مراعاتها في تلك الحقبة الزمنية. ومن هنا فقد تم تعليمها أن تستر أجزاء من جسمها، وإنما إن أظهرت هذه الأجزاء سوف تتعرض للأذى الطبيعي أو الاجتماعي أو كليهما معاً. وإن العقاب الذي يترتب على خالفه هذا الحكم في تلك الفترة هو ذات التعرض إلى ذلك الأذى الطبيعي أو الاجتماعي، دون أن يترتب على مخالفته أو تبعيته ثواباً أو عقاباً. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الحجاب للمرأة يندرج ضمن دائرة العيب والحياء، ولا يدخل ضمن دائرة الحلال والحرام أو الإسلام والإيمان.^١ وعلى هذا الأساس فإن العبرة التي يمكن الحصول عليها من النص القرآني وتوصيفه للقصص المحمدي، وبالالتفات إلى أن أساس القصص المحمدي إنما هو للاعتبار واستخلاص العبر، وليس لتشريع الأحكام، ندرك أن الحجاب أو ثياب المرأة المؤمنة في جميع الأزمنة والأمكنة تابع للتقاليد والأعراف ومستوى الوعي والصناعة والتجارة والإقليم وما إلى ذلك، ولا غير.^٢

١. شحور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٦٨، ١٩٩٠ م.

٢. كنفودي، محمد، «القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحور؛ القصص القرآني وهُم التحول المنهجي والمعرفي»، ص ١٤ - ١٥، مركز تفسير للدراسات القرآنية، آدرس سایت: <https://tafsir.net>

٢. الآيات الناظرة إلى المشورة، من قبيل قوله تعالى: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^١، وقوله تعالى: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^٢.

طبقاً لهذه الآيات، يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن الأحكام والقوانين حيث تعمل على تنظم النشاط الفردي والجماعي للإسلام، فإنه من غير المناسب أن تناط بمنطق الفتوى والافتاء، بل يجب بدلاً من ذلك أن تجعل رهناً لمنطق التصويت والمصادقة البرلمانية. وكذلك الاستشارة بوصفها قيمة إنسانية هامة وعامة، فإنها تقضي بها على مستوى تنشيط الناحية الفنية، وتجعلها تابعة لأصل التكامل على أساس بلوغ الوعي والإدراك لدى الناس وشرائطهم وظروفهم العمرانية. وإن قيمة المشورة قد طورت من الناحية التاريخية، حتى وصلت إلى مرحلة الديمقراطية. وإن الديمقراطية بدورها تمثل شكلاً فنياً يقوم على المشورة، وإن الذي يكون مناسباً على مستوى بنية الدولة، هو أن تكون الدولة مدنية، لا أن تكون دينية.^٣

وعليه فإن العبرة التي تستلهم من آياتي سورة الشورى، هي أن الديمقراطية الليبرالية أمر ضروري؛ لأنها أحدث وأنسب آلية للتدریب على المشورة، والتي تقوم بشكل عام على أساس الدستور والقانون والميثاق والفصل بين السلطات و كذلك المواطننة أيضاً.^٤

١. آل عمران (٣): ١٥٩.

٢. الشورى (٤٢): ٣٨.

٣. شحور، محمد، الدين والسلطة قراءة معاصرة للاحكمية، ج ١، ص ٣٤٩، ٢٠١٤ م.

٤. م. ن، ص ١٣٥.

نقد رأي الدكتور شحور حول تاريجية القرآن

١. يدّعي الدكتور شحور أن الأحكام والتکاليف الواردة في المصحف، لا يطلق عليها لفظ القرآن، في حين كان رسول الله والمؤمنون وسائر العرب يفهمون من لفظ القرآن أنه يُطلق على جميع الآيات التي نزلت على النبي محمد ﷺ، وتم جمعها في المصحف. وفوق ذلك يذهب الدكتور شحور إلى الادعاء بأن لفظ القرآن إنما يُطلق على بعض آيات المصحف وهي الآيات التي تخبر عن واقعية موضوعية وتاريجية.^١ ومن ناحية أخرى فإن هذا الادعاء القائل بأن القرآن لا يشتمل على الأخلاق والتقوى، مخالف لتصريح نص آيات القرآن.
٢. إن الدكتور شحور يعرف الشيطان بوصفه سداً حقيقياً بين الفهم الواقعي للقرآن من قبل الأسلاف. وهذا الكلام ينطبق عليه المثل القائل: «رمتنى بدائها وانسلت». في حين أن هناك فهم أفضل للقرآن في القرون السابقة أيضاً.^٢
٣. كما طالب الدكتور شحور بأن يُنظر إلى القرآن بوصفه نصاً موضوعياً وتاريجياً، وأنه قد نزل في أرضية خاصة وفي مجتمع خاص. وعليه فإن العبرة محدودة بظروف وشروط تقترب بزواله، وليس بعموم الألفاظ والدلالات. وعلى هذا الأساس فإنه يعمل على تحديد شمولية الإسلام والاعتبار به من قبل جميع الناس، وهذا على خلاف كلام الله تعالى إذ يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً»

١. حبنكة الميداني، عبد الرحمن بن حسن، التحرير المعاصر في الدين، ص ٦٩ - ٧٠، دار القلم، دمشق، ١٤١٨ هـ.

٢. الشدی، عادل بن علی، الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، ص ٢٧١، مدار الوطن لنشر، الرياض، ١٤٣١ هـ.

لِلنَّاسِ^١). كما أنه يحول نص القرآن إلى نص تغيير دلالته بحسب الظروف والشروط التاريخية.^٢

رأي الدكتور شحور حول نبأية قصص الأنبياء

إن قصص الأنبياء تدخل، من وجهة نظر الدكتور شحور، في عداد الأنباء، ولا تُعد من الأخبار؛ كما قال تعالى: «تَأْلُكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ»^٣. ثم قال في بيان اختلاف الخبر عن النبأ:

«إن الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب، ولا يكون من الغيب، ولا بد أن يكون راويه حاضراً يشهد وقوعه بعينه، وأن يكون طويلاً وفي المقابل فإن النبأ هو ذلك الشيء الذي يحتمل الحقيقة والوهم، ويكون من الغيب، وإن الرسول حامل للنبأ. وإن النبأ إما أن يكون حدثاً وقع في الماضي مثل قصة نوح وإبراهيم، وإما أن يكون حدثاً سيقع في المستقبل، ومثاله قوله تعالى: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ»؛ إن النبأ من مقام النبوة وليس من مقام الرسالة؛ من قبيل قصة نوح؛ مع أنه لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، ومع ذلك لم تتجاوز أنباءه في القرآن سوى بضعة أسطر. كما هو الحال في عصرنا الحاضر حيث تغطي وكالات الأنباء خبر زيارة رئيس جمهورية بلد ما بعد آخر لمدة ثلاثة أيام

١. سبأ (٣٤): ٢٨.

٢. الشدي، عادل بن علي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، ص ٢٧١، ١٤٣١ هـ.

٣. هود (١١): ٤٩.

٤. الغاشية (٨٨): ١.

في عدّة سطور، وأما إدارة المخابرات التي تعدّ تقريراً عن هذه الزيارة؛ فتفعل

ذلك في عشرات الصفحات ذاكرة كل التفاصيل بإسهاب^١.

وقال في معرض الحديث عن قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجْسُ فَلَا يَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا»^٢، على سبيل المثال: «إن سورة التوبة بوصفها من القصص المحمدي، عبارة عن حادث تاريخي صار قرآنًا بعد حدوثه لا قبله، لذا فإن هذه السورة لا علاقة لها بالإزال الذي حدث في ليلة القدر؛ لأنها كانت أخباراً بالنسبة لأهلها، أما بالنسبة لنا فقد صارت أنباء، ومن هذا المنطلق فهي ليست من الرسالة ولا تحمل أي أحكام تشريعية، والطريقة العلمية المثلث لإعادة قراءة هذه السورة هي النظرة إليها نظرة تاريخية كباقي القصص القرآني لاستخلاص العبر منها ... كما أن الخطاب فيها موجه إلى فئة معينة ومحضوّصة تاريخياً وهم أتباع النبي الأكرم

محمد ﷺ في تلك الحقبة الزمنية^٣.

رأي الدكتور شحور بشأن صلة قصص القرآن بالنظريات الجديدة
كما سبق أن ذكرنا فإن الدكتور شحور يقول بالنظرية التاريخية إلى القصص القرآني، ويؤمن بالدور البارز لقصص القرآن في بلورة العقل الإسلامي. وفي هذا بين فإن من جملة مباني قراءته الإبداعية بيان وتطبيق الآيات مع العقل السليم والعلم

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٥، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٠ م.

٢. التوبة (٩): ٢٨.

٣. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (من نوح إلى يوسف)*، ج ٢، ص ١٤٨، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٢ م.

الصحيح. ومن بين النظريات التي اعتبرها الدكتور شحور بمنزلة العلم الصحيح، نظرية التكامل لشارلز داروين. وهو يرى أن قصة النبي آدم عليهما السلام قابلة للتطابق مع نظرية التكامل. إن الدكتور شحور يعتبر قصة آدم عليهما السلام من أقدم القصص الإنسانية وأكثرها إثارة للعجب، وهي زاخرة بالقصص والأساطير والخرافات والعجائب الغريبة والمخيفة.^١

يرى الدكتور شحور أن قصة آدم عليهما السلام، الواردة في الروايات التاريخية والتفسيرات الإسلامية، تتطابق بشكل كامل مع نصوص التوراة والتلمود. إن هذا الموضوع يعكس تسلل الإسراطيليات دون تصفية أو غربلة. وفي هذا البين تغلب المنطق التقليدي الحاكم، الذي يقوم على الثقة والخصوص الإيماني، على منطق التحليل وإعادة النظر القائم على النقد والتشكيك. وال الحال أن المنطق الثاني له القدرة على تمييز الغثّ من السمين.^٢ إن من بين تداعيات هذه الغلبة، ملء فراغات القصص القرآني بمساعدة من الإسراطيليات، ونتيجة لذلك حدث تزلزل وانحراف في القصص القرآني؛ وهو التزلزل والانحراف الناشئ عن الرؤية التقليدية. بالإضافة إلى القيم المصطمعة التي تنسب إليها.^٣

يرى الدكتور محمد شحور أن قصة آدم عليهما السلام تعمل على بيان نقاط يمكن اقتباس نظرية التكامل منها. وإن أهم المحاور التي يمكن تطبيقها على نظرية التكامل من هذه القصة، عبارة عن:

١. إن هذه القصة تشير إلى خلق الإنسان وتطوره الفيزيقي والعقلي، ولكي نفهم

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وتقصية آدم)*، ج ١، ص ٢٢٧ -

٢٠١٠، ٢٢٨ م.

٢. م. ن، ص ٢٣٧ .

٣. م. ن، ص ٦٠ - ٦١ .

هذه المسألة، يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار مجموعة من العلوم، من قبيل: علم الآثار، والأنثروبولوجيا، والفسيولوجيا وغيرها.^١

٢. يشار في هذه القصة إلى خصائص التكامل الإدراكي والاجتماعي للإنسان وانتقاله وتكامله حيث كان شبّهًا بالقرد (الحيوان المتّوهش) إلى الإنسان الكامل. وهذه هو الشيء الذي عبر عنه الوحى بانتقال آدم من مرحلة البشرية إلى مرحلة الإنسانية والتكمال. ولهذا السبب كان مفهوم البشر، من وجهة نظر الدكتور شحور، يعكس الشكل المادي والحيواني والفسيولوجي للإنسان. وإن مفهوم الإنسان بدوره يعكس الأنس و أنه قد تحول إلى شخص يأنس بالآخرين ويميل إلى الحياة الاجتماعية وغير الوحشية. وعلى هذا الأساس فقد ذهب الدكتور شحور إلى القول باعتبار نظرية التكامل لشارلز دارون، سوى أن الحلقة المفقودة في نظرية داروين تمثل، من وجهة نظر الدكتور شحور، في مرحلة نفح الروح، وقد استند لإثبات مدعاه بعدد من آيات القرآن الكريم، ومن بين أبرزها قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقْتُمْ أَطْوَارًا﴾^٢، و﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ فَسَوَّاكُمْ فَعَدَلَكُمْ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَبُّكُمْ﴾^٣:

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٢٢٩، ٢٠١٠ م.

٢. نوح (٧١): ١٣ - ١٤.

٣. الانفطار (٨٢): ٧ - ٨.

٤. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٤.

٣. إن آدم لا يعتبر أباً للبشر، وإنما هو أب للإنسان؛ لأن مرحلة الإنسانية والمجتمع الإنساني وظهور المعرفة والعلم قد بدأ بآدم.^١
٤. إن آدم بعد تحقق مرحلة الإنسانية بجميع أبعادها، تم اختياره للخلافة، وإن هذا «الجعل» والاستخلاف كان بعد الخلق التكاملى له.^٢
٥. لقد اشتغلت قصة آدم على مجموعة من الجدليات الحاكمة على وجود الإنسان، ومن بين أهمها عبارة عن: جدلية الحرية والمعرفة، وجدلية التقوى والفحور، وجدلية الطاعة والمعيشة، وجدلية القيم العليا والغرائز، وجدلية الإنسان والشيطان.^٣

نقد رأي الدكتور شحرور بشأن ارتباط قصص القرآن بالنظريات الجديدة

١. يذهب الدكتور شحرور إلى القول بأن تشارلز داروين قد قدم التأويل الأفضل والأمثل للآيات القرآنية. كما أنه لا يرى في هذا الشأن ضرورة لاطلاع داروين على القرآن حتى؛ وذلك لأن داروين كان يبحث عن الحقيقة في أصل الإنسان. كما أن القرآن بدوره قد وضع الحقيقة في أصل الإنسان أيضاً. وعلى هذا الأساس إذا كان تشارلز داروين على حق، وجب أن يتطابق رأيه مع القرآن أيضاً. وفي نهاية المطاف يصل إلى نتيجة مفادها أن نظرية داروين بشأن أصل البشر في إطارها العام صحيحة.^٤ في حين أن نظرية «أصل

١. م. ن، ص ٢٧١.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ص ٢٩٣ - ٣١٥.

٤. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ١٠٦، ١٩٩٠ م.

الأنواع» لا تقبل الالتباس إلى القرآن، ولا يوجد دليل على تأويل الآيات الدالة على الاستقلال النسلي للإنسان.^١

٢. إن بناء الله خلقه على أساس من نظام العلية والمعلولية والأسباب والمسبيات، لا ينهض دليلاً على أن يتم ذلك من طريق المسار التحولي من أحاديث الخلية إلى الخلية الأمثل أو من الحيوان إلى الإنسان، بل إن هذه المسألة قاعدة فلسفية وكلية يمكن تصوّرها وتحقّقها بأشكال متعددة. وعلى هذا الأساس فإن قاعدة العلية بمجردتها لا تثبت نظرية تكامل الأنواع الداروينية، ولا تنفيها.^٢

٣. إن المستفاد من ظاهر القرآن الكريم هو أن الأجيال الحالية كلها من نسل آدم عليه السلام وحواء، وليس هناك أيّ واسطة تناسلية أخرى بينهم. ولذلك حتى إذا كان هناك بشر آخرون كانوا يعيشون على الأرض قبل آدم، إلا أنه لم يحصل اختلاط بينهم وبين النبي آدم عليه السلام والأجيال التي جاءت بعده.^٣

٤. إن القول بإنسانية الكلام الإلهي ورفع صفة القداسة عن الوحي الإلهي، يفتح باب الإصلاح والتخطئة وجميع أنواع التأويل والاستفادة من القرآن. وفي الحقيقة فإن هذا هو شأن كل شيء بشري، ولا ينسجم مع الكمال المطلق، ويفصل القرآن الكريم عن كونه إلهياً.

٥. كما أن إزالة صفة الوحي، الذي هو من عالم الغيب، واعتباره بوصفه نتاجاً بشرياً وعملاً طبيعياً يفتح الطريق بدوره للقول بتاريخيته وعدم صلاحيته

١. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٥٥.

٢. شاكرین، حمید رضا، بررسی ها ویاسخ ها (أسئلة وأجوبة)، الكتاب السادس والعشرين: راز آفرینش (ستر الخلق)، ص ٧٠.

٣. م. ن.

لكل زمان ومكان. وفي الحقيقة فإن هذا هو شأن كل شيء مادي، ولا ينسجم مع الغيب.

رأي الدكتور شحرور بشأن العلاقة بين النبوة والرسالة

إن الاتجاه الخاص للدكتور شحرور حول مفهوم النبي والرسول أدى به إلى القيام بفصل وتفكيك واسع النطاق بين مصاديق السنة النبوية والسنة الرسولية. وقد أدى هذا الرأي الشاذ والاستحساني بالدكتور شحرور إلى اعتبار رؤيا الأنبياء دليلاً على النبوة دون الرسالة.

دائرة القصص القرآني وتفكيك مفهوم النبي والرسول

إن التأكيد على عدم وجود الترافق في آيات القرآن، يُعدّ واحداً من أصول بحث النص عند الدكتور شحرور. ومن هنا فإنه في حقل الفصل المفهومي بين النبي والرسول يؤكد على الفصل بين مصاديقهما، من قبيل: السنة النبوية، والسنة الرسولية. يرى الدكتور شحرور أن الخلط بين النبوة والرسالة، يتمخض عن استنتاج عميق مفاده وجوب إطاعة النبي في جميع ما صدر عنه على نحو الإجبار في حياته وبعد وفاته دون استثناء، دون تفريق بين ما جاء عنه من الوحي في التنزيل الحكيم وما نقل عنه من قوله وفعله وتقريره.^١ ثم يصل الدكتور شحرور إلى نتيجة مفادها أن إطاعة النبي ﷺ إنما تجب في مقام الرسالة فقط، وأما مقام النبوة فمن جهة أخباريته فهو يقترب بإمكان واحتمال التصديق والتکذیب. وعلى هذا الأساس فإن إطاعة السنة النبوية، خلافاً

١. شحرور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (من نوح إلى يوسف)*، ج ٢، ص ٥٥، ٢٠١٢.

لاستمرار إطاعة السنة الرسولية، تاريخية، وإن الأشخاص أحراز في تصديقها أو تكذيبها^١.

إن النبوة، من وجهة نظر الدكتور شحور، هي مجموعة من المعلومات أوحىت إلى النبي الأكرم ﷺ. كما أنها تشمل جميع الأخبار الواردة في الكتاب. وفي هذا البين تدرج الأبحاث المرتبطة بعالم الوجود والإنسان والفلسفة والتاريخ، التي هي من الآيات المشابهة، ضمن موضوعات النبوة. وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن النبوة ترافق العلوم. وفي المقابل يعتبر الرسالة مجموعة من التشريعات التي أوحىت إلى النبي الأكرم بالإضافة إلى المعلومات، من قبيل: الأبحاث المرتبطة بالإرث والعبادات والأخلاق والمعاملات والأحوال الفردية والآيات التي هي من الآيات المحكمات. وعلى هذا الأساس تعتبر الرسالة، من وجهة نظره، مجموعة من الأحكام.

إن الرسالة، من وجهة نظر الدكتور شحور، هي التشريع المشتمل على الأمر والنهي، والذي يهدي المؤمن إلى الفلاح والسعادة في الآخرة. وفي المقابل فإن النبوة عبارة عن العلوم التي يختص بها الله كل واحد من عباده الصالحين الذين يحبونهم؛ فهم أنبياء علمهم الله وأنزل إليهم الوحي. وفي هذا السياق هناك علمان يبرزان من بين سائر العلوم بشكل أكبر، وهما: علم التوحيد، بمعنى العلم بوحدانية الله، وعلم الغيب المتعلق بالماضي والمستقبل؛ كما أن قول الله سبحانه: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكُمْ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقَوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ»^٢ يشير إلى الغيب المتعلق بالماضي. وأيات: «عَلَيَّتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ

١. م. ن، ص ١٠٦ - ١١٠.

٢. آل عمران (٣): ٤٤.

وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * ... »^١، و«أَوْجَحْنَا إِلَيْهِ لَثْبَتَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»^٢ تدلان على الغيب المتعلق بالمستقبل. إن المراد من غيب المستقبل ليس هو ذلك الغيب الذي سوف يحدث لاحقاً، بل هو بعض الأحداث التي كشفها الله لأنبيائه ورسله؛ لتكون دليلاً على صدق رسالتهم وإثبات نبوتهم. وقد ورد الكثير من هذه الأمور الغريبة الخاصة بالمستقبل في قصص الأنبياء أيضاً.^٣

لقد تحدث الدكتور شحور بشأن الاختلاف بين السنة النبوية والسنة الرسولية، بعد الفصل بين مفهوم النبي ومفهوم الرسول، قائلاً:

«إن السنة النبوية التي تنقسم إلى القصص المحمدي، واجتهادات النبي الأكرم ﷺ، تأريخية ولا تعمل على بلورة الأحكام الشرعية. وفي المقابل السنة الرسولية المشتملة على منظومة القيم والشعائر ونظرية الأحكام والحدود، وهي الرسالة الحمدية التي أنزلت وحيًا على قلبه ﷺ، والواردة في أُم الكتاب».^٤

إن الدكتور شحور بعد إدراجه القصص القرآني ضمن كتاب النبوة والسنة النبوية، قال في موضع آخر بشكل صريح:

«نرى أنه لا يمكن اعتبار القصص [القرآن] جزءاً من الرسالة التي بعثها الله وحيًا وقصدًا من عنده، والتي تضمنت وصايا الله للإنسان، فحوت وصايا بتشريع معين تفاعل مع إنسان ذلك العصر. وتبقى وظيفة القصص مقتصرة على تبيان هذا التفاعل وعلى تصديق لهذه الرسالة؛ أي: مظنة للعبرة

١. الروم (٣٠): ٢.

٢. يوسف (١٢): ١٥.

٣. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة*، ج ٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨، ٢٣٨، ٢٠١٢ م.

٤. شحور، محمد، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، ص ١١٣، ٢٠١٢ م.

والادّكار الناتجين عن قراءة واعية بحدل العلاقة بين مضمون الرسالة وبين

الواقع التاريخي الذي كانت فيه»^١.

وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن قصص القرآن بمنزلة الحقيقة والموعظة والتذكير، رغم أن هذه القصص لا تؤسس لأحكام شرعية مُلزمة، بحيث يمكنها السيطرة على سلوك الإنسان في مجال العقل العملي.^٢

العلاقة بين النبوة والرسالة من طريق الرؤيا

يرى الدكتور شحور في تأويل الأحلام من قبلنبي مثل النبي يوسف عليه السلام، دليلاً على نبوته، لا على رسالته. ببيان أن المنامات مجموعة من الواقع الرمزية، ولا يمكن للمنام أن يكون تشريعًا، ومن هنا فإن تأويل المنام لا يكون دليلاً على رسالته. وكذلك فإن التأويل غير التفسير؛ فإن التأويل هو رؤية الغيب الذي سوف يتحقق على الأرض في المستقبل، وذلك حيث يتحول النبأ إلى خبر. وفي هذا السياق فإن الرواية المأثورة عن النبي الأكرم عليه السلام إذ يقول: «رؤيا المسلم جزء من أربعين جزءاً من النبوة»^٣، تدل على صحة مدعانا. ببيان أن الرؤيا لا يمكن أن تكون من شؤون الرسالة، ولو حلّت الرسالة في هذه الرواية محل النبوة لما كان ذلك صحيحاً؛ إذ ليست كل الرؤى قابلة للتأنويل.^٤ ثم أشار الدكتور شحور بعد ذلك إلى نقطتين، وهما أولًا: إن لقب الصديق

١. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)*، ج ١، ص ٢٠١٠، ١٢٣ م.

٢. م. ن، ص ٢٢.

٣. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ج ٢٦، ص ١١٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ هـ.

٤. شحور، محمد، *القصص القرآني قراءة معاصرة* ، ج ٢، ص ٢٠١٢، ٢٣٦ م.

يلازم ويقارن النبوة والرؤيا النبوية، وثانياً: هناك اختلاف بين الرؤيا والمنام؛ فالرؤيا تحصل أحياناً لصاحبها خلال النوم أو الموت أو اليقظة؛ فتكون نوعاً من الكشف والإلهام؛ من قبيل ما رأه العبد الصالح (الخضر ﷺ)، من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار. ومع ذلك هناك اختلاف بشأن ما إذا كان الخضر ﷺ نبياً أو هو مجرد عبد صالح؟ والراجح أنه نبي، وعندها يكون علمه وحيناً من الله سبحانه وتعالى.^١

نقد رأي الدكتور شحرور بشأن الارتباط بين النبوة والرسالة

١. إن الدكتور شحرور، من خلال تغيير المعنى والمفهوم المشهور للسنة، وتقسيمهما إلى قسمين: السنة الرسولية، والسنة النبوية، عمل بنحو على تقليل اعتبار السنة. ومن ناحية أخرى يحمل قابلية التحول والزوال إلى السنن الإنسانية على السنة النبوية. فهو يرى أن السنة الرسولية وحيانية ومستمرة، وإن كون النبي أسوة ناظر إلى هذا الأمر؛ في حين أن السنة النبوية تاريخية وإن اجتهاد النبي يتنااسب مع زمانه.

٢. على الرغم من أن علماء الإمامية يذهبون، مثل الدكتور شحرور، إلى القول باختلاف لفظ النبي عن الرسول من حيث المفهوم، إلا أنهم في المقابل يرونها متساويان من حيث المصداق ومقام الانطباق. وعلى هذا الأساس كلما استعمل لفظ «النبي» للدلالة على شخص، وجب أن يتتوفر على ملائكة العلم

بالغيب، وكلما أطلق على الشخص العالم بالغيب عنوان «الرسول»، كانت خصيصة إبلاغ الخطاب مطروحة أيضاً^١.

٣. إن آراء الدكتور شحرور حول القرآن، حيث تستند إلى التوظيف المزاجي والذوقي وغير العلمي، تواجه تحديات جادة، ولا يمكن لها أن تكتسب صفة الحجية في فهم وتفسير القرآن الكريم.

٤. إن الدكتور شحرور لم يبين مبناه في تقسيئاته لآيات القرآن والسنة، وإنما اكتفى بالاستناد إلى أدلة متفرقة ومشتتة والإشارة إلى بعض الآيات. دون أن ييدي اهتماماً بالمبني الذي استخرج هذه المصطلحات على أساسها، وما هو مبني تعين وبيان حدود وثغور هذه التقسيمات.^٢

٥. وفي نقد رأي الدكتور شحرور القائل بحصر وجوب إطاعة النبي الأكرم ﷺ في النظام بمقام الرسالة فقط، يمكن القول: إن مقام النبي الأكرم ﷺ في النظام الإسلامي، لا يقتصر عليه بوصفه نبياً ورسولاً، بل يتجلّى مصداقه في جميع المناصب الحكومية والسياسية والاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس حيث أن الله قد أعطاهم مثل هذا الحق، تكون إطاعة حكمه في الحقيقة إطاعة لحكم الله.^٣

١. سبّاحاني، جعفر، منشور جاوید (الرسالة الخالدة)، ج ١٠، ص ٢٦٧، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم، ١٣٨٦ هـ.

٢. أحمد زاده، سيد مصطفى، «شبهات در موضوع قرآن و زن - نقدی بر دیدگاه‌های محمد شحرور» (شبهات در مسأله القرآن والمرأة - نقد علی آراء محمد شحرور)، مجله: پژوهش‌های قرآنی، العدد: ٢٧-٢٨، ص ١٤٤.

٣. محصل، مرضية / بادینده، هالة، «تحليل و نقد نگرش محمد شحرور در باره سنت نبوی» (تحليل و نقد رؤیه محمد شحرور حول السنة النبویة)، مجله: فصلنامه آینه معرفت، العدد: ٦٠

٦. إن الدكتور شحرور يعمل على تقييد إطاعة بعض أحكام النبي الأكرم ﷺ بعصر حياته؛ في حين أن نص القرآن، مثل الآية السابعة من سورة الحشر، لم تذكر أي قيد على إطاعة أوامر وتعاليم النبي الأكرم ﷺ.

النتيجة

إن الدكتور محمد شحرور ينظر إلى القرآن بوصفه نصاً موضوعياً وتاريخياً، نزل في ظرف خاص ومجتمع خاص، وأن القصص القرآني يمثل اختباراً لصدق الإنسان في تعامله مع التاريخ الماضي. يذهب الدكتور شحرور، اعتماداً على الاتجاه التاريجي، إلى الاعتقاد بمحدودية أداء القصص القرآني؛ ومن هنا فإنه يحصر جدوائية القصص بالشخصيات التي تدور الأحداث حولها، وقال بأن قيمتها تقتصر- على مجردأخذ العبر التي لا يستخرج منها أي نوع من الأحكام. كما أنه يرى أن القصص القرآني يندرج ضمن الآيات المتشابهة، والقابلة للتأنويل، وأنها من المتغير والإمام المبين. وبشكل عام فإن الدكتور شحرور يشير غيار التشكيك حول الكثير من المسلمات القرآنية، ويدعو الآخرين إلى العمل على التجديد بشأنها. إن سعي الدكتور شحرور حول تقديم قراءة جديدة عن القرآن الكريم تقوم على الأسلوبين الآتيين:

الأسلوب الأول: توحيد عدد من المفاهيم غير المعروفة أو غير المعهودة في التفكير الإسلامي. والأسلوب الآخر: إيجاد مجموعة من التصورات والدلائل

ص ٩٤

١. أحمد زاده، سيد مصطفى، «شبهات در موضوع قرآن وزن - نقدی بر دیدگاه های محمد شحرور» (شبهات في مسألة القرآن والمأة - نقد على آراء محمد شحرور)، مجلة: پژوهش های قرآنی، العدد: ٢٧- ٢٨، ص ١٤٤.

العامة والقطيعة المخالفة للعلوم والمعارف السائدة في التراث الإسلامي. هذا في حين أن القرآن الكريم لا هو كتاب تاريخي، ولا هو بصدق بيان تاريخي عن الأحداث والواقع. كما أن لغة القرآن في حقل القصص القرآني، سواء بلحاظ الأسلوب أو بلحاظ المحتوى، تقوم على أساس الحق والصدق. ومن هنا فإنه لم يتسلل إلى القرآن أيّ أمر غير واقعي أو مخالف للحقيقة، وإن كل ما ذكره القرآن بشأن الأحداث الماضية هو من الحقائق التي تعبر عن الواقع.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، مستند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ هـ.
٣. أحمد زاده، سيد مصطفى، «شبهات در موضوع قرآن و زن - نقدی بر دیدگاه‌های محمد شحور» (شبهات في مسألة القرآن والمرأة - نقد على آراء محمد شحور)، مجلة: پژوهش‌های قرآنی، العدد: ٢٧ - ٢٨، السنة السابعة، ١٣٨٠ هـ. ش. (مصدر فارسي).
٤. حبنكة الميداني، عبد الرحمن بن حسن، التحرير المعاصري للدين، دار القلم، دمشق، ١٤١٨ هـ.
٥. سبحاني، جعفر، منشور جاويه (الرسالة الحالى)، ج ١٠، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٣٨٦ هـ.
٦. شاكرین، حیدر رضا، برسش‌ها و باسخ‌ها (أسئلة وأجوبة)، الكتاب السادس والعشرين: راز آفرینش (سر الخلق)، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٨٦ هـ. ش. (مصدر فارسي).
٧. شحور، محمد، الدين والسلطنة قراءة معاصرة للحكمية، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٤ م.
٨. ———، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، ٢٠١٠ م.
٩. ———، القصص القرآني قراءة معاصرة (مدخل إلى القصص وقصة آدم)، ج ١، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٠ م.
١٠. ———، القصص القرآني قراءة معاصرة (من نوح إلى يوسف)، ج ٢، دار الساقى، بيروت، ٢٠١٢ م.
١١. ———، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠ م.
١٢. ———، تحجيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، ٢٠٠٨ م.

١٣. الشدى، عادل بن علي، الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، مدار الوطن لنشر، الرياض، ١٤٣١ هـ.
١٤. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.
١٥. عفانة، جواد موسى محمد، القرآن وأوهام القراءة المعاصرة (رد علمي شامل على كتاب: الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة لمحمد شحرور)، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.
١٦. فطاني، فوزي بن عبد الصمد، شحرور مفسداً لا مفسراً، موقع مركز السلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية، العدد: ٦٣.
١٧. كنفودي، محمد، «القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور؛ القصص القرآني وهَمُ التحول النهجي والمعرفي»، مركز تفسير للدراسات القرآنية، آدرس سایت: <https://tafsir.net>.
١٨. ———، «القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور؛ القصص القرآني وهَمُ التحول النهجي والمعرفي»، مركز تفسير للدراسات القرآنية، آدرس سایت: <https://tafsir.net>.
١٩. گلی، جواد، یوسفیان، حسن، جریان شناسی نو معزاله (معرفه تیار اعتزالی الجدید)، مجله: معرفت کلامی، العدد الأول، السنة الأولى، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسی).
٢٠. مخصوص، مرضية ، بادیندہ، هالة، «تحليل ونقد نگرش محمد شحرور درباره سنت نبوی» (تحليل ونقد رؤية محمد شحرور حول السنة النبوية)، مجله: فصلنامه آینه معرفت، العدد: ٦٠، السنة التاسعة عشرة، ١٣٩٨ هـ ش. (مصدر فارسی).
٢١. ناضرین، بدر بن محمد، موقف د. محمد شحرور من أركان الإيمان (من خلال كتابه الكتاب والقرآن)، ١٤٢٨ هـ.

التقييم النقدي للقومية من وجهة نظر الدكتور محمد شحورو^١

فاطمة فقيه إيباني^٢

المقدمة

إن مسألة قوامة الرجل على المرأة هي من تلك المسائل التي كانت ولا تزال موضع نقاش جاد في حقل العلاقات بين المرأة والرجل من وجهة نظر الإسلام بين التيارات الإسلامية والتيرات المتتجدة والنسوية. إن الاتجاه الإسلامي يعمل على تعريف الأسرة الإسلامية في ضوء الدور الإداري للرجل، وفي المقابل يذهب النسوين، ضمن التصديق على هذا الأصل في الاتجاه الإسلامي، إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر يتبلور في إطار إعادة إنتاج النظام الأبوي والظلم التاريخي بحق النساء. وفي هذا السياق سعى المفكرون المسلمين، الذين كانوا يرومون التقريب بين التقاليد الإسلامية والاتجاهات الحديثة، من خلال مشروع تفسير الدين بما يتناسب وروح العصر، إلى التوفيق بين ثنائية الأصلة والحداثة.

إن محورية المواجهة مع قيمومية الرجل على المرأة في الثقافة الإسلامية تقوم على

١. تعریب: حسن علی مطر الحاشمی.

٢. طالبة على مستوى الدكتوراه في علم الاجتماع في جامعة العلامه الطباطبائي للله.

تصويرها في القرآن الكريم بشكل عام، والآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء بشكل خاص؛ حيث تشمل على مفاهيم هامة فيها يتعلق بالمرأة والرجل في إطار نص القرآن.

وفي خصوص هذه الآية تم حتى الآن تقديم تفاسير مختلفة على مختلف الاتجاهات.¹ إن لدى الاتجاهات الاجتهادية - الكلامية، ثلاث خصائص أصلية للبيان الفقهي - الكلامي للآيات والنصوص، وهي عبارة عن: مرجعية العقل في استنباط الأحكام الدينية، والاهتمام بالفطرة والطبيعة والحقوق الطبيعية لتحليل مسائل النساء، والاهتمام بعنصر الزمان والعناوين المتغيرة في الدين ودور ذلك في تحول التعاليم الجنسية، وتفسير الآيات على هذا الأساس. وفي المقابل هناك الاتجاه النسووي الذي يقيم تعاليمه على أساس المفاهيم الغربية، ويسعى في ضوء الاهتمام بتعاليم الحركة النسوية إلى تقديم رؤية إسلامية في حقل مسائل النساء. وفي هذا السياق يمكن لنا تصوّر اتجاه ثالث لا يواجه النصوص في إطار القواعد الاجتهادية، ولا يسعى إلى تقديم تفسير غربي، بل هو في الغالب يسعى إلى تقديم قراءة للنص يمكنها أن تمثل جواباً دينياً مقتبساً من نص القرآن في التعامل مع المسائل المنشقة عن العصر. ومن زاوية أخرى، يمكن تقسيم هذه الاتجاهات الثلاثة، باعتبار موقفها من تفسير القرآن، إلى ثلاثة أقسام، وهي: التزعة النصية²، والتزعة القرینية³، والتزعة

1. پژشگی، محمد، صورت بندي مطالعات زنان در جهان اسلام (تبویب دراسات المرأة في العالم الإسلامي).

2. Textualist.

3. Contextual.

شبه النصية^١. وإن النزعة النصية هي من أشهر المداخل المعروفة بين المفسرين المتقدمين وأغلب العلماء المعاصرین من أصحاب النزعة الاجتهادية. إن أنصار هذا المدخل يلجأون إلى التحليل اللغوي للنص من أجل فهم معانی القرآن التي تفترض بوصفها ثابتة وأنها تفوق التاريخ. وإن اتجاه أصحاب النزعة القرینية، وجلهم من المجددین المسلمين، يذهب إلى الاعتقاد بأن تفسیر النص يجب أن يقوم على أساس إدراك الخلفيات أو النسیج الثقافی والاجتماعی و... لعصر نزول الوحي، ولا يكتفى بمجرد التحليل اللغوي فحسب، بل ويعمل على الاستفادة من المهنیوطیقاً^٢، والنزعۃ التاریخیة^٣، والنظریة الأدبیة^٤ أيضاً، ويبحث عن الأسالیب الحديثة لفهم القرآن بغية ربطها بالحياة المعاصرة. وأما أتباع النزعة شبه النصية فإنهم يتبعون أصحاب النزعة النصية في تأکیدهم على التحليل اللغوي للنص، ولكنهم يسعون إلى تقديم بيان وتفسیر عصري للمفاهیم القرآنیة.

إن المفکر السوري الدكتور محمد شحرور، وإن لم يحصل على دراسات رسمية في العلوم الإسلامية، إلا أنه ألف الكثير من الكتب حول الإسلام والقرآن. ويمكن تصنيفه في زمرة أصحاب النزعة شبه النصية وكذلك الأشخاص الذين يندرجون في التبويب الأول ضمن المجموعة الثالثة؛ ونعني بهم القائلين بتطابق القرآن مع حاجات المجتمع المعاصر.

-
1. Semi-textualist.
 2. Hermeneutics.
 3. Historicism.
 4. Literary theory.

وقد ذكر في كتابه الهام (الكتاب والقرآن) هذه الرؤية الأصلية، وهي أن المسلمين المعاصرین بحاجة إلى إعادة نظر ومواجهة مع نص القرآن الكريم.

وقد عمد الدكتور شحور إلى تفسير القرآن الكريم مستعيناً بالمنطق الرياضي والمناقشة اللغوية، ويدعُب إلى الاعتقاد بأن القرآن نص حيوي يحلي معارفه في كل مرحلة زمنية بما يتَّسَبُّبُ مع السقف المعرفي للبشر.^١ وقد أكَّدَ على ضرورة الاستفادة من النقد التاريخي، والاهتمام بالزمان والمكان، وتوظيف العقلانية والفلسفات الإنسانية في فهم وتفسير القرآن الكريم.^٢

إن النواة الأصلية لتفكير الدكتور شحور تكمن في نسبة الفهم البشري، وليس نسبة الكلام الإلهي. ومن هنا فإن تفسير القرآن، من وجهة نظره، إنساني وبشري، لا بمعنى نسبة كتاب الله، وإنما بمعنى نسبة الفهم البشري، وملازمته للغة والتفكير في المعرفة الإنسانية.^٣

إن الدكتور شحور بقصد التأسيس لإطار معرفي - منهجي جديد لفهم القرآن، وعلى هذا الأساس فإنه يسعى إلى إيجاد نماذج وقواعد ثابتة لقراءة القرآن الكريم. ومن هنا فإن الأسلوب الذي يقترحه في هذا الشأن، يُطلق عليه عنوان، حيث يشمل «الرغبة الصريحة إلى إستئصال السنة المتجلّرة في التفاسير، وإحلال أساليب بدائلية لقراءة النص». ويجب من وجهة نظره التعامل مع القرآن بأسلوب جديد. ويجب أن

١. فكري ومساعدوه، *المجددين في العالم العربي*، ص ٦٠٠، ١٣٩٦ هـ. (مصدر فارسي).
٢. شحور، محمد، *القرآن والكتاب: قراءة معاصرة*، ص ٣٥-٣٠، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠ م. م. ن. ص ٣٧.

التقييم النقدي للقومية من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور ♦ ٣٩٣

تتم دراسة أو قراءة القرآن في ضوء التحوّلات في الحقول الأخرى، ومن بينها الفلسفة واللسانيات المعاصرة.

نسعى في هذه المقالة، ضمن بيان مناقشة المبني الفكرية للدكتور شحرور، إلى إعادة قراءة مفهوم القيمومية من وجهة نظره، وما هو التفسير الذي يقدمه للقومية، وكيف يشرحها، وما هي المساحة التي يرصدها لهذا المفهوم.

المدخل التأويلي للدكتور شحرور

إن المناقشة الإجمالية لتفكير الدكتور شحرور وطبيعته الفكرية، تستلزم العمل على معرفة وإدراك ومناقشة مسألة القيمومية والقومية. وعليه من الضروري أن تكون لنا جولة وإطلالة عابرة على المبني الفكرية للدكتور محمد شحرور.

نظريّة التشابه

إن الدكتور شحرور يبيّن فهم القرآن الكريم وأسلوب هذا الفهم من خلال نظرية باسم «التشابه». وإن الأصل المحوري لهذه النظرية يقوم على فصل «النص» عن «فهم النص». ويقوم هذا الفصل بدوره على فرضيتين أساسيتين في تفكير الدكتور شحرور، وهما أولاً: إن نص القرآن من وجهة نظره مقدس وثابت ومطلق، وخلافاً للاتجاهات القرينية، التي تعتبر النص سيلاً، يذهب إلى القول بإبان النص ثابت، بيد أن فهمه نسبيّ ومتغيّر.

إن نسبية الفهم البشري والإنساني يمثل الفرضية الثانية لنظرية التشابه. وهذا يعني أن فهم الإنسان لنص القرآن إنما يتبلور ضمن نسبته إلى الزمان والتراث العلمي أو بعبارة أفضل: إنه يتكون في إطار الخطاب العلمي لذلك العصر.

إن الدكتور شحرور ضمن تأكيده على ثبات كتاب الله، يذهب إلى الاعتقاد بأن

الذات الإلهية قد أنزلت الكتب السماوية هداية جميع الناس. وإن اللغة هي أساس وجود وارتباط الكتاب السماوي مع المخاطب. ومن ناحية أخرى فإن المعرفة الإنسانية والفهم البشري قد تبلور على أساس اللغة.

وإن العلم الإلهي محاط بتبعة الفهم الإنساني إلى اللغة التي هي أمر متغير، كما هو محاط بتأثير المعرفة الإنسانية بخلفية المعرفة. وعلى هذا الأساس فإن القرآن الذي هو آخر الكتب الإنسانية والذي نزل لجميع الأزمنة والأمكنة، قد تنبأ بالفهم النسبي الإنساني لنفسه. وعليه فإن النص ثابت، ويصبح فهمه نسبياً. وبعبارة أفضل: إن المحتوى المطلق قد دخل في قالب نص ثابت، ولكن بحيث يكون قابلاً للتأويل عبر العصور والأزمنة وبحسب علوم ومعارف العصر.^١

إن الدكتور شحور يذهب، في إطار إثبات الإدراك النسبي للإنسان، إلى الاعتقاد بما يلي:

- هناك في كل قراءة ثلاثة عناصر، وهي: المؤلف، والنص، والقارئ أو المخاطب.
- إن القارئ من خلال قراءته لنصلق القرآن يرتبط بالمؤلف، ويتسلى إلى ذهنه.
- إذا توصل القارئ إلى جميع المعنى المقصود للمؤلف، سوف يصبح مثله في الانتفاع والمعرفة.
- بيد أن المخاطب أو القارئ في تعامله مع النص وفهمه، يعمل لا شعورياً على الاستفادة من معلوماته، وإذا لم يتمكن من الاستفادة من معرفته الخاصة لـ يتتحقق فهم للنص. وبعبارة أخرى: إن فهم المخاطب لمعنى النص يمتد بجذوره في المعلومات الخلفية، وهذه المعلومات مؤقتة. إن المعرفة الخلفية تمثل

١. شحور، محمد، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، ص ٣٦ - ٥٨، ١٩٩٠ م.

نوعاً من التعاطي الذهني لإدراك مقولات النص، وما لم يتحقق هذا التعاطي الذهني لا يتحقق الفهم.

- إن معرفة القارئ أو المعرفة الخلفية في حالة من التطور، ومن هنا فإنها تصبح نسبية ولا تكون ثابتة. وإن هذا التطور يمثل الخصلة الذاتية للمعرفة الإنسانية؛ إن الإنسان يتأثر بالزمان، وهذا التأثر لا يمكن التغاضي عنه.

وحيث تكون المعرفة الإنسانية نسبية، لا يمكن أن يتحقق الفهم الكامل والمطلق لنص القرآن لمجموعة من الناس في مرحلة أو مراحل مختلفة. إن الإنسان بسبب محدودية معارفه ومعلوماته التي تمثل مقدمة لفهم النص الإلهي، لا يستطيع الوصول إلى فهم وإدراك جميع معارف القرآن، وإنما يمكنه على طول التاريخ ومن خلال تقدم وتطور العلوم أن يعمل على تأويل النص الإلهي الثابت، وأن يحصل على إدراك نسبي لمحتوى النص بما يتناسب مع المعلومات التي تتوفر في كل عصر.^١

قواعد التأويل في نظرية الدكتور شحرور

- إن القرآن الكريم نص مكتف بذاته: بمعنى أننا لا نحتاج في فهمه إلى أي شيء من خارجه، سواء أكان هذا الشيء من كلام الصحابة أو التابعين أو الفقهاء.

١. شحرور، محمد، *السلوكي والمجتمع*، ص ٤٠، ١٩٩٤ م؛ شحرور، محمد، *تجھیف منابع الإرهاب*، ص ٢٩ - ٣٠، ٢٠٠٨ م؛ رجبى، مهلا / علي سائى، روش شناسی نظریه عقلانیت محمد شحرور (*معرفة منهجية النظرية العقلانية لمحمد شحرور*)، مجلة: دوفصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۱۳۸۳ هـ-ش.

وإنما يكفي لفهم القرآن أن نكتشف المصطلحات في التعاطي والترابط مع

عموم النصّ.^١

- التأكيد على التحليل البلاغي للأية بشكل أكبر من التحليل اللغوي والأدبي:

يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن التحليل اللغوي يقدم فهماً صورياً

لضامين الآيات، ولا يدخل إلى صلب المحتوى. وذلك لأن المتكلم في ما

يتعلق بالتواصل والارتباط مع المخاطب لا يسعى إلى فهم معنى المفردات

اللغوية، وفي الأساس فإن المعنى لا يظهر إلا في عموم النصّ وتمام الجملة.^٢

- تبلور المعنى في الأرضية الاجتماعية: يذهب الدكتور شحور إلى القول بأن

واحداً من وظائف اللغة هي الإبلاغ. إن مثلث المؤلف واللغة والمخاطب لا

يمكن أن يتحقق دون وجود فضاء بين ذاتي^٣ وتوظيف المعرفة الأولية

للمخاطب في إطار فهم المؤلف. ليس أمام المخاطب من طريق سوى

الاستفادة من معلوماته ومدخراته الذهنية، من أجل النفوذ إلى العالم الذهني

للمؤلف، وأنه لا يتبلور المعنى إلا بواسطة تعاطي هذه المعلومات مع مفردات

وبنية الجملة.^٤

- أصل عدم الترافق: يذهب الدكتور شحور إلى الاعتقاد بأن الترافق ضرب

من الخداع في اللغة؛ إذ لا يمكن العثور في اللغة على مفردتين متراافقتين في

١. شحور، محمد، ص ٢٨، ٢٠٠٨ م.

٢. شحور، محمد، ص ٣٥ - ٣٦، ١٩٩٤ م.

3. Intersubjective.

٤. شحور، محمد، *الدولة والمجتمع*، ص ١٤ - ٤٢، ١٩٩٤ م؛ شحور، محمد، *تجسيف منابع*

الإرهاب، ص ٢٩ - ٣٠، ٢٠٠٨ م.

التقييم النقدي للقوامية من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور ♦ ٣٩٧

المعنى، وإن كل كلمة في اللغة تدل على معنى مختلف عن الكلمة الأخرى.^١ كما أنه لا توجد بنية أو تركيب متراافق في التنزيل الحكيم أيضًا؛ إذ لا يمكن أن يستفاد للأثنين، في تركيب كلامي مثل «لَذَّكَرِ مِثْلُ حَظِ الْأَنْثَيْنِ»^٢، معنى يمكن الحصول عليه من قولنا: «لَذَّكَرِ مِثْلُ حَظِ الْأَنْثَى»^٣.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الدكتور شحرور لا يكتفي بالاعتقاد بخلو جميع اللغات من المفردات المتراففة فحسب، بل ويعتقد أيضًا أن الكلمة على طول الزمان وفي مسار التحول والتغيير التاريخي، إما يتم نسيانها بالمرة أو تكتسب معنى جديداً يشتمل، بطبيعة الحال، على المعنى الأولي بنحو ما أيضًا.^٤

- تغيير اللغة بواسطة تطور المعرفة: إن هذا التغيير يشمل المفردات كما يشمل بنية الجمل والعبارات أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن اللغة تعكس الخلفية المعرفية لكل مجتمع، وإن المجتمعات بحسب تطور المعرفة، وخطاب العلم، في عصرها، تسهم في صنع المعاني وإعادة صياغتها. والنقطة الجديرة بالالتفات هي: حيث أن القرآن قد نزل لكل الأزمنة والعصور، فإن لغة القرآن ناظرة إلى إمكان التطورات والتغييرات الملحوظة في عرض وتقديم المعرف. ومن هذه الزاوية لا يمكن الاكتفاء في فهم القرآن بالمفردات والمعاني الموجودة في

١. شحرور، محمد، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، ص ٤٤ - ٤٧، ١٩٩٠ م.

٢. النساء (٤): ١١ و ١٧٦.

٣. شحرور، محمد، ص ٣١، ٢٠٠٨ م.

٤. شحرور، محمد، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، ص ٤٤ - ٤٧، ١٩٩٠ م.

الجاهلية؛ وذلك لأن القرآن يحتوي على مصطلحات لم تكن موجودة في العصر الجاهلي، كما أنه ينطوي على أسلوب بياني جديد أيضاً.^١

معرفة أنواع التفاسير فيما يتعلق بمسألة القوامة

١. الاتجاه التفسيري الاجتهادي

تفسير مفهوم القوامة

هناك بين المفسرين ثلاثة اتجاهات عامة في خصوص تفسير مفهوم قوامة الرجل على المرأة، وهي كالتالي:

أولاً: القوامة بمعنى الولاية

يذهب أكثر المفسرين إلى الاعتقاد بأن شأن الرجل هو إدارة الأسرة والولاية عليها، وقد استعملوا لذلك عبارات مختلفة. فمنهم من ذكر القوامة تحت عنوان إدارة الأسرة^٢، وهناك من المفسرين من شبه قوامة الرجل على المرأة بولالية الأمر على الرعية، وقال بأن حكم الرجال على النساء نافذ.^٣

ثانياً: الرعاية والخدمة

١. شحور، محمد، ص ٤١، الدولة والمجتمع، دمشق، الاهالي لطبعه ونشر و التوزيع، ١٩٩٤

:٣

٢. قرشی بنائی، /حسن الحديث، تهران، بنیادبعثت، ج ٢، ص ٣٥٢، ١٣٧٧ هـ ش.

٣. البضاوي، انوار التنزيل و اسرار التأويل، به تحقيق محمد عبد الرحمن، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ٢، ص ١٤١٨، ٧٢ هـ؛ الزخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ١، ص ٥٠٥، ١٤٠٧ هـ؛ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ١٠، ص ٧٠، ١٤٢٠ هـ؛ معنیة، تفسیر الکاشف، تهران، دار الكتب الاسلامية. ج ٢، ص ٣١٥، ١٤٢٤ هـ؛

التقييم النقدي للقوامية من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور ٣٩٩

ذهبت جماعة أخرى من المفسرين والعلماء إلى القول بأن قوامة الرجل على المرأة تعني القيام بالأمر والحفظ والرقابة والصيانة والرعاية والكفالة والخدمة.^١ وتذهب هذه الجماعة إلى الاعتقاد بأن مفهوم القوامة في هذه الآية هو مجرد القيام بالأمر، وليس السلطة على النساء^٢، وإن وجوب دفع النفقة على الرجل يؤيد هذا القول.^٣

ثالثاً: الولاية والخدمة

ذهب بعض المفسرين الآخرين إلى الجمع بين الرأيين الأولين، وقالوا بأن الرجل ولـي وخادم وقائد ومسؤول ورئيس وحارس وصائر للمرأة.^٤

- مساحة القوامة، الأسرة أو المجتمع

إن العنصر الآخر الذي يمكن على أساسه تقسيم المفسرين إلى اتجاهين عامين، يكمن في حقل قوامة الرجل. حيث يذهب القسم الأول منهم إلى القول بأن المراد من «الرجال» و«النساء» عموم الرجال والنساء، وليس خصوص الزوج والزوجة.^٥

١. مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه ونشر-كتاب، ج ٥، ص ٣٦٠، ١٣٨٠ هـ. (مصدران فارسيان).

٢. مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ج ٥، ص ٣٦٠، ١٣٨٠ هـ. (مصدر فارسي).

٣. مهرباني، قرآن ومسائله زن، تهران، نشر علم، ص ٢٥٨، ١٣٨٦ هـ. (مصدر فارسي).

٤. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ج ٣، ص ٣٦٩، ١٣٧٤ هـ؛ فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٧، ص ٢٣٠، بيروت، دار المالك للطبعه والنشر، ١٤١٩ هـ؛ البلاغي، ج ٢، ص ٤٠، ١٣٨٦ هـ؛ الأردبلي، ج ١، ص ٥٣٦.

٥. الطباطبائي، ج ٤، ص ٣٤٣، ١٤١٧ هـ؛ حسيني طهراني، ص ٤٠؛ قرشی بنائي، احسن الحديث، تهران، بنیاد بعثت، ج ٦، ص ٥١، ١٣٧١ هـ؛ موسوی کلبایکانی، ج ١، ص ٤٤، ١٤٠١ هـ.

تدعى هذه الجماعة أن تعميم العلة يثبت أن الحكم القائم على أساسها (القومة)، لا ينحصر بالزوج تجاه الزوجة، وإنما قوامة الرجال على النساء بشكل مطلق وبالنسبة إلى جميع النساء والرجال في الجهات العامة المرتبطة بحياة النوعين، مثل الحكومة والقضاء.^١

ويذهب الاتجاه الآخر إلى حصر مساحة القوامة بالأسرة والعلاقة بين الزوجين. واستدلّ لمدعاه بوجوب النفقة للمرأة على الزوج، وكذلك شأن نزول الآية أيضًا.^٢

الاتجاهات التفسيرية النسوية

إن الآية الرابعة والثلاثين واحدة من أهم الآيات التي تقع موضعًا للنقاش بين التيارات النسوية المجددة والتفسير الفقهي الاجتهادي لنص القرآن الكريم. بمعنى أن هذا التيار يذهب إلى الاعتقاد بأن التفاسير الخاطئة والمنحازة للكلام الإلهي تؤدي إلى الإضعاف من منزلة النساء.

وذهب بعض المجلدين إلى تفسير كلمة «قوامون» بمعنى «الهدایة المعنویة»، واستنتج من ذلك أن الرجال ليست عليهم أي مسؤولية تجاه النساء. كما فسرها بعض آخر بالذى يكدر من أجل توفير «لقطة العيش»، وقال بأن المراد من هذه الآية هو توجيه الرجال إلى العمل من أجل تأمين معاش الأسرة. وكذلك فإن المراد من

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات إسلامي جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ج ٤، ص ٣٤٣، ١٤١٧ هـ؛ حسيني طهراني، ص ٤٠؛ فضل الله، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار المالك للطباعة والنشر. ج ٧، ص ٢٢٩، ١٤١٩ هـ.

٢. جوادی آملی، عبد الله، زن در آینه جلال و جمال (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص ٣٢٥، إسراء، قم، ١٣٨٦ هـ؟

الفضل، ليس هو المقارنة بين الرجل والمرأة، وإنما هو قياس واختلاف الرجال في القدرة على ضمان وتلبية احتياجات الأسرة^١.

وذهبت جماعة أخرى إلى الاعتقاد بأن القوامة تعني محافظه الرجل على المرأة، ولا تعني أنه مسؤول عنها، وإنما كان ذلك تأييداً على سيادة الرجل. وأما معنى المحافظة فليس على إطلاقه، وإنما هو في خصوص البُعد المادي فقط. يضاف إلى ذلك أن القوامة تقتصر على العلاقة بين الزوجين، ولا تعم جميع النساء والرجال في المجتمع. كما أن للقوامة فترة زمنية، ولا ينبغي تفسيرها بحيث يتحمل الرجال المسؤولية المادية للنساء في جميع سنوات الحياة^٢.

نقد الدكتور شحرور للتخارات الفكرية

قبل بسط الحديث في مفهوم القوامة من وجهة نظر الدكتور شحرور، من الضروري ذكر هذه المقدمة في خصوص انتقاده للتخارات الموجودة في مسألة النساء.

إن الدكتور شحرور يوجه انتقاده إلى الاتجاهين العُرفي والاجتهادي - الأصولي. وفي خصوص الاتجاه العُرفي قال الدكتور شحرور بأن أنصار هذا الاتجاه يميلون في رفع مشاكل المرأة إلى التوجّه نحو خارج الإسلام، ولا يعلمون أن هذه الحلول ليست

1. See: Roded, Women and the Qur'an, In: *Encyclopedia of Quran*, Boston: Brill, Leiden. 2006: 239 Barlas, Asma (2007), Women's readings of the Quran, In: *The Cambridge Companion to the Quran*, New York: Cambridge University Press., 2007: 263.

٢. دود، آمنة، قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن (القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من زاوية المرأة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أعظم بربا زاده ومعصومه أکاهی، ص ٧١ -

إسلامية، ولهذا السبب وبسبب عدم حل المسائل، تبقى النساء المسلمات في حيرة من أمرهم.^١

وفي نقد الاتجاه الاجتهادي - الأصولي يقول الدكتور شحور إن هذا الاتجاه من الإطلاق بحيث كأنه لا يوجد سوى الاتجاه الإسلامي الذي هو اتجاهه. وقد أورد الدكتور شحور عدّة انتقادات على هذا الاتجاه:

«إن هذا الاتجاه لا يفرق بين الحدود الإلهية والتعاليم الدينية في كتاب الله أو الروايات النبوية. وهو يعتقد بأنه على الرغم من تشريع الحدود الإلهية من الحلال والحرام، ولكن مع ذلك هناك في الحدود الإلهية حالات تخلق فرصة للتشريع. في حين لا وجود في التعاليم الدينية حلال وحرام، فهي إما آداب وأعراف أو تعاليم خاصة بالنبي، أو هي تعليم مؤقتة ومرحلية وغير ملزمة تخصّ الناس أنفسهم».^٢

- يذهب الاتجاه الاجتهادي - الأصولي إلى الاعتقاد بأن الحقوق التي حصلت عليها المرأة في حياة النبي كانت حقيقةً كاملة، وهذا يعني أن تحرّر المرأة قد انطلق مع بداية بعثة النبي وانتهى برحيله. حيث قال في انتقاده:

«حيث نعلم أن واقع المرأة في الإسلام هو العبودية الكاملة، والإسلام لا يدي ردة فعل فجائية مثل هذه الأمور؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى انهيار المجتمع،

١. شحور، محمد، الدولة والمجتمع، ص ٥٩٣، ١٩٩٤ م.

٢. بزشكي، محمد، صورت بندي مطالعات زنان در جهان اسلام (تبسيط دراسات المرأة في العالم الإسلامي)، ص ٢٠٧.

وإنما سعى إلى حل ذلك بالتدريج وعلى طول الزمان من خلال وضع بعض الأصول والقواعد في القرآن الكريم^١.

- لقد حدث في الاتجاه الاجتهادي خطأً منهجي في فهم بعض الآيات التي وردت فيها كلمة النساء، وقد أدى هذا الخطأ بدوره إلى خطأ معرفي؛ حيث تم النظر فيه إلى المرأة بوصفها «شيئاً». كما في تفسير الكلمة «النساء» في قوله تعالى: «زُينَ لِلَّذَّانِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ ...»^٢، وقوله تعالى: «نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ...»^٣. وأصبح هذا التشبيه دليلاً على سيطرة الرجل على المرأة، وتغليب القوانين لصالح الرجال.^٤

نظريّة الدكتور شحرور في باب القوامة

إن الأسرة بوصفها النواة الأولى والأصلية في بناء المجتمع، تحتاج إلى مسؤول وإلى مدير. وإن كل مكوّن ومجتمع يفتقر إلى منصب المسؤول أو المدير سوف يكون مصيره المحظوم هو الفوضى والهرج والمرج. والآن علينا أن نرى من زاوية المصلحة، على عاتق من تقع مسؤولية هذا المكوّن وهذه اللبنة الاجتماعية؛ فهل تقع على عاتق الرجل؟ أم تقع على عاتق المرأة؟ أم على كليهما؟ إن مفهوم القوامة المقتبس من الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء يعطي القوامة للرجال على النساء، ويرى سبب ذلك راجعاً إلى الخصائص الإلهية، وكذلك إلى وجوب الإنفاق على الرجل.

بالالتفات إلى الآية الثالثة من سورة النساء، تعدّ الرئاسة في حقوق الإسلام من خصائص الزوج. إن رئاسة الزوج تعني إدارته للأمور المرتبطة بالأسرة، وهناك من

١. م. ن.

٢. آل عمران (٣): ١٤.

٣. البقرة (٢): ٢٢٣.

٤. شحرور، محمد، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، ص ٣٦، ١٩٩٠ م.

أضاف إليها قيد أن تكون إدارة الزوج وقوامته على المرأة مقرونة بالقسط والعدل ومراعاة الحدود الإلهية.^١ بعد هذه المقدمة تنتقل إلى الإجابة عن هذا السؤال: أي واحد من هذه الاتجاهات هو الأنسب بمفهوم القوامة من وجهة نظر الدكتور شحور؟

خصائص فهم القوامة من وجهة نظر الدكتور شحور

إنكار أفضلية جنس الرجل على جنس المرأة:

قال الدكتور شحور في بيان تعريف كلمة القوامة، بأن معناها: «قام على الأمر، أي أحسنَه»، وبذلك فقد رفض منذ البداية قول الذين قالوا بأن قوامة الرجال تعني القوامة الفطرية، وبسبب خلق الرجال على النساء، ويررون أن جنس الرجال مسلط بالفطرة على جنس الرجال. إن هؤلاء يرون أن المراد من «الفضل» في قوله تعالى: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»^٢، أن فضيلة الرجال على النساء تكون في العلم والدين والعقل والولاية على النساء، وهذا كلام يراه الدكتور شحور فاقداً للقيمة والاعتبار، ويستدل لذلك بالقول: إذا كان هذا هو مراد الله، وجب أن يقول: «الذكور قوامون على الإناث»، في حين أنه قد اكتفى بالقول: «الرجال قوامون على النساء»^٣.

١. مغنية، تفسير الكاشف، ج ٢، ص ٣١٥، ١٩٨١ م؛ حسيني طهراني، رساله البديعه، ص ٣٥ - ١٤١٨، ٥٠ هـ.

٢. النساء (٤): ٣٤.

٣. النساء (٤): ٣٤.

٤. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

دلالة معنى الرجال والنساء على جنس المذكر والمؤنث

إن الدكتور شحرور من أجل بيان رأيه وتفسير الآية أعلاه، يعمل على تعريف مفردة «الرجال» و«النساء» بالتفصيل. يذهب الدكتور إلى الاعتقاد بأن الرجل بمعنى المذكر البالغ تعريف متداول وشائع، وإذا كانت الجنسية تحدّي الرجولية، لتمت الاستفادة من كلمات المذكر - الأنثى. هذا في حين أن الجنسية ليست هي العلة في التفضيل، وإنما العلة في ذلك أمر آخر.

-تعريف «الرجل»:

إن كلمة رجل تدل على عضو يقوم على الحركة والسير والقيام، وهي في التنزيل الحكيم، تعني المبادرة إلى الحركة والنشاط والسعى إلى المرأة والرجل كلاهما، وبديل لصفة تقوم على حالة، وليس اسم جنس. كما أن «الرجال» في الآيات أدناه تدل على الرجل والمرأة على السواء:

- «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكَبَانًا ...». فهل كلمة «الرجال» هنا تدل على الذكور فقط ولا تشمل الإناث؟!

- «وَأَدْنُونَ فِي التَّأْسِ بِالْحَجَّ يَأْتُوكُرِجَالًا ...». وهنا أيضًا هل تدل كلمة «الرجال» على خصوص الذكور، أم هي تطلق على كل من يجب عليه الحج، حتى وإن كان من جماعة الإناث والنساء أيضًا؟

- «وَكَلَّ الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلَّا بِسِيمَاهُمْ». فهل كلمة «الرجال» في هذه الآية

١. البقرة (٢): ٢٣٩.

٢. الحج (٢٢): ٢٧.

٣. الأعراف (٧): ٤٦.

بدورها تطلق على خصوص الذكور أو المذكر، بحيث لا يوجد بين الأشخاص المشار إليهم في هذه الآية من يتسب إلى جنس الإناث؟!
إن الدكتور شحور من خلال البحث في مفهوم كلمة «رجال» ومعناها في سياق التنزيل الحكيم، ذهب إلى الادعاء بأن كلمة «رجل» ليس اسمًا للجنسية، وإنما هو صفة تطلق على تحقق خاصية الرجالية.^١

- تعريف «النساء»

قال الدكتور شحور إن «النساء» صيغة جمع لكلمتين مختلفتين، وهما: «النبيء»، و«المرأة». فإن كلمة «المرأة» تجمع على نساء، و كذلك كلمة «النبيء» تجمع على صيغة النساء أيضًا. وإنه بعد بحث جذور الكلمة «النساء» في اللغة العربية، استشهد بآيات من القرآن الكريم، ليثبت أن مفردة النساء قد تستعمل للدلالة على جنس المذكر:

- «فُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ ... أُوْ نِسَائِهِنَّ ...»^٢؛ حيث قال إن الخطاب في هذه الآية لا يقتصر على الرجال فقط.

- «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ ... وَلَا نِسَائِهِنَّ ...»^٣، إن الكلمة النساء في هذه الآية تطلق على الرجال حصرًا.

١. شحور، محمد، موقع رسمي ، فبراير ٢٠١٠ ، المقالات والمحاضرات القوامه (٢)، مجله روز اليوسف.

٢. النور (٢٤): ٣٠ - ٣١.

٣. الأحزاب (٣٣): ٥٥.

وقد ذكر الدكتور شحرور نماذج أخرى من استعمال كلمة النساء في القرآن، ثم قال في الختام: إن كلمة النساء لا تختص بجنس المؤنث، وإن إطلاقها يشمل كلا الجنسين.

إطلاق القوامة على الرجال والنساء

يذهب الدكتور شحرور في هذا البيان إلى الاعتقاد بأن المراد من الجزء الأول من الآية، وذلك حيث ورد التعبير بـ«الرَّجُلُ قَوَّاً مَوْنَ عَلَى النِّسَاءِ»، هو الخدمة. ولكن حيث يتم التعبير بعد ذلك بقوله: «بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، ينتفي هذا المعنى من الخدمة، ويتمّ جعل القوامة لكل من النساء والرجال على السواء. وعلى هذا الأساس فإن القوامة ليست إمكانية تجعل للرجال فقط، بل إن للنساء والرجال حقاً في القوامة يمكن أن يثبت لها كل بحسب قدرته. وويرى الدكتور شحرور أن القدرة على الإنفاق علة يمكن لها أن تحدد من له القوامة.^۱

1. دلالة معنى «الفضل» على الرجال والنساء: قال الدكتور شحرور إن عبارة «بعضهم على بعض» تشمل النساء والرجال، بمعنى أن بعض النساء والرجال أفضل من بعض النساء والرجال الآخرين. وقد لجا الدكتور شحرور في توضيح مراده إلى البحث اللغوي، وقال بأن المراد من قوله تعالى: «بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، يشمل الرجال والنساء معاً. إذ لو كان المراد من «بعضهم» الرجال فقط، فإنه يشمل بعض الرجال لا كلهم، ويلزم من ذلك أن يرد «على بعض» بصيغة «على بعضهن» ويشمل بعض النساء، في قبال بعض الرجال المذكورين في صدر العبرة، وليس جميع النساء. ونتيجة لذلك يكون المراد هو أن الله قد

۱. شحرور، محمد، نحو أصول جدلية للفقه الإسلامي، ص ٦٢٠، ٢٠٠٠ م.

فضل بعض الرجال على بعض النساء. ولذلك يرد هذا السؤال وهو: كيف يكون الشأن بالنسبة إلى الأقسام الباقيّة؟ فهل هذا القسم المتبقّي من الرجال والنساء متساوون في الفضيلة؟ وماذا بشأن بعض النساء الفاضلات الباقيّة هنّ أفضل من الرجال، واللائي لم يخل عصرهنّ؟ ومن هنا فإننا نذهب إلى ترجيح أن يكون المراد من قوله تعالى: **﴿بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾**، شاملًا للرجال والنساء، وبذلك يكون معنى الآية هو أن الله قد فضل بعض الرجال والنساء على بعض الرجال والنساء الأخريات، وهذا المعنى ينسجم مع قوله تعالى: **﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلآخرة أَكْبُرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبُرُ تَفْضِيلًا﴾**^١. كما يصرّح بأن ملاك التفضيل لا يقوم على الجنسية، بل على حسن الإدراة والوعي ومستوى الثقافة.^٢

٢. جعل القوامة بسبب القدرة على الإنفاق والجانب المالي من الآية: وعلى هذا الأساس يعتقد بأن الذي تكون له القوامة هو الذي يُنفق المال الأعم من المرأة والرجل.^٣

٣. مساحة القوامة أوسع من العلاقة بين الزوج والزوجة: إن الدكتور شحور، خلافاً لنهج العلماء والفقهاء، يذهب إلى الاعتقاد بأن القوامة تذهب إلى أبعد من حدود الأسرة، ويرى أنها تشمل حقل المهن والت التجارة والصناعة و مختلف شؤون المجتمع. ويعتبر الواقع الاجتماعي الراهن دليلاً على صحة مدعاه.

١. الإسراء (١٧): ٢١.

٢. شحور، محمد، موقع رسمي، فبراير ٢٠١٠ ، المقالات والمحاضرات مقاله القوامه (١)، مجله روز اليوسف.

٣. م. ن، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

٤. القدرة الجسدية هي الفضيلة الوحيدة للرجال على النساء: على الرغم من أن «الاتصاف والتحلي بسائر الفضائل، مثل: العلم والإحسان، والخلق الحسن» وليس «الذكورة» هي التي تستوجب القوامة، إلا أن هذا الأمر يستوجب منه إنكار أفضلية الرجل على المرأة في القوة والقدرة العضلية، بل يصرّح قائلاً بأن الرجل في خلقه يمتلك قدرة جسدية أفضل، ويرى أنها تمثل المحور الأساسي للحصول على الرزق في الصيد والزراعة والتجارة؛ إذ تحتاج مزاولة هذه الأعمال والحرف إلى قدرة بدنية وقوّة عضلية، بيد أن هذه القدرة لا تعد في المجتمعات المعاصرة هي محور الإنفاق بالضرورة.^١

٥. النشووز مرتبط بحسن أداء القوامة: يرى الدكتور شحرور أن الأسرى من أهم اللبنانيات التي تجلّت فيها القوامة. وفي هذه المؤسسة يتمتع الرجال بدرجة من الاستغناء والعلم والخلق الحسن والقدرة على القيادة، كما أن للنساء درجة من هذه الخصائص، ولا شك في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تتضيّع أن تكون القيادة بيد صاحب الفضل، سواءً كان صاحب الفضل هذا هو الرجل أو المرأة.^٢ ومن هنا فإنه على الرغم من الحديث في صدر الآية عن قوامة الرجال، ولكن ورد التعبير بعد ذلك بالقول: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْعَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ...»^٣ للحديث عن قوامة المرأة، وأن لفظ «الصالحات» يعني النساء اللائي يصلحن للقوامة، وإن الصفات اللاحقة تمثل الخصائص التي يجب على المرأة الصالحة للقوامة أن تتحلّ بها. كما تمّ تفسير لفظ «النشوز» في العبارة

١. م. ن، ص ٣٢٢.

٢. م. ن.

٣. النساء (٤): ٣٤.

اللاحقة من الآية على أساس هذا المعنى أيضًا، بمعنى أن المراد من نشوز المرأة هو الخروج والتخلي عن تلك الصفات الضرورية لاستحقاق القوامة، ونعني بها «القنوت» و«حفظ الغيب»؛ التي يوجب زواها إطلاق الشوز عليها، ومن هنا فإن النشوز لا يعني مجرد الخروج عن طاعة الزوج كما قاله بعضهم في تفسير النشوز.^١

قال الدكتور شحور في مواصلاته لبحث النشوز والقوامة: إذا كانت القوامة بيد المرأة، ثم نشرت عنها، فهناك ثلاثة حلول متصورة (وهي ذات المراحل الثلاث الواردة في خصوص النشوز)، فإن لم تُحيد هذه الحلول نفعاً، فإن الآية اللاحقة تشير إلى حلّ هذا الاختلاف؛ إذ يقول تعالى: «وَإِنْ خَفْتُمْ شَقَّاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا ...»^٢. وعلى حدّ تعبير الدكتور شحور فإن هذه الآية تختص بما لو كانت القوامة بيد المرأة. وأما إذا كانت القوامة بيد الرجل، واتخذ منها وسيلة إلى الاستبداد والنشوز، فقد تمت معالجة هذه الحالة بالآية ١٢٨، إذ يقول تعالى: «وَإِنْ امْرَأَةً حَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلُحُ خَيْرٌ وَأَحْسِرَتِ الْأَنْثُسُ الشُّرَّ ...»^٣.

وهنا يعمد الدكتور شحور طبقاً لمسربه في تأويل الآيات إلى التفريق بين معنى البعل ومعنى الزوج، ويذهب إلى الاعتقاد بأن البعل في اللغة العربية أعم من الزوج، ويشمل كل من له شخص يتتكلف بنفقته. وبعبارة أخرى: إن البعل يمكنه أن يتحول إلى زوج، ولكن ليس كل بعل زوج.^٤

١. م. ن، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

٢. النساء (٤): ٣٤.

٣. النساء (٤): ١٢٨.

٤. شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٦٠٠، ٢٠٠٠ م.

وفي تلخيص رأي الدكتور شحرور حول مسألة القوامة يجب القول إنه في بحث العلاقة بين المرأة والرجل يفرق بين العلاقة العاطفية والعلاقة الاقتصادية والاجتماعية بينهما. وهو يرى أن العلاقة العاطفية في الإسلام هي الحب والعشق. والذي يجب الالتفات إليه في هذه العلاقة هو أن المرأة ليست بضاعة للرجل. وأما فيما يرتبط بالعلاقة الاقتصادية والاجتماعية، فإن الآية الرابعة والثلاثين من سورة «النساء» تضع الولاية على النساء في الوهلة الأولى على عاتق الرجال. ثم إن الدكتور شحرور رأى أن الآية بعد ذلك أعطت الولاية لكتلهم، وقال:

«مع فرض ولاية الرجل يجب أن نرى ما إذا كان سبب هذه الولاية لا يزال قائماً في عصرنا الراهن؟ وإذا زالت العلة هل يبقى المعلول؟ إن الدكتور شحرور يرى أن سبب التفضيل يكمن في القدرة الجسدية – الفيزيقية والاستطاعة المالية أو الانفاق، حيث يرى أن القدرة الجسدية لم تعد في العصر الحاضر تلازم القدرة المالية، وإن الذي يلعب الدور الهام حالياً هو المقدر العقلية. وعلى الرغم من أن القوة الجسدية للرجل في الأزمنة الماضية كان من شأنها أن تكون هي السبب في حصوله على العمل وكسب الرزق وتحصيل القوت، إلا أن هذا السبب لم يعد اليوم قائماً».١

نقد ومناقشة

منذ عصر النهضة الإسلامية في المرحلة المعاصرة، أي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد إلى يومنا هذا، كان الاهتمام بمسألة المرأة جزءاً لا ينفك عن التنظير في العالم الإسلامي. وقد خاض مختلف المفكرين في هذه المسألة، وأنتجوا

١. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص ٦١٩ - ٦٢١، ٢٠٠٠ م.

بعض المحتويات باعتبار عُرفيّة أو إسلامية المرجعية النظرية في هذا الشأن. وإن الدكتور محمد شحور بدوره يُعدّ واحداً من المفكرين المعاصرين الذين ادعوا أنهم يعيشون هاجس التجديد وتقديم قراءة معاصرة للقرآن الكريم. وإنه من خلال القول بنسبية الفهم وتارikhته، قدّم قراءة مختلفة للقرآن. وإن جزءاً من هذه القراءة يختص بفقه النساء والعلاقة بين المرأة والرجل في القرآن الكريم، حيث تم التركيز في هذه المقالة على موضوع القوامة.

- على الرغم من أن الدكتور شحور يتعاطى مع القرآن الكريم بوصفه نصاً إلهياً، ويقف في ذلك إلى الضد من الاتجاهات التي تنظر إلى القرآن بوصفه نصاً بشرياً ويقولون إنه حصيلة تجربة نبوية، ييد أن الأسلوب الذي يقدمه للتأويل، لا يتوج عنه من الناحية العملية غير تعوييم المعنى. من ذلك أنه في تأويلي كلمتي «الرجال» و«النساء»، على سبيل المثال، وإطلاقهما على الجنسين، نجد أن النسبة التفسيرية التي يقدمها لهذه المفردات تبلغ حدّاً بحيث يفرغها من المعنى. من ذلك، مثلاً، أن البيان الذي يبديه لعدم إطلاق كلمة «النساء» على جنس المرأة، في الوقت الذي يفرغ هذه المفردة من دلالتها على المرأة، فإنه يقف إلى الضد من بعض أصوله أيضاً. فإذا كانت كلمة «النساء» تدل على كل من المرأة والرجل، ويقول الدكتور شحور في موضع آخر: إن كلمة «الرجل» لا تطلق بدورها على الرجال فقط؛ إذن ما هو الفرق الدلالي بين هاتين الكلمتين في آيات القرآن الكريم؟! ولو قبلنا بأصل عدم الترادف، الذي يقول به الدكتور شحور، كيف يمكن القول بأن كلمتي «النساء» و«الرجل» تحتويان على مثل هذا التعوييم في الدلالة؟ طبقاً لأصل عدم الترادف تكون لكل كلمة

معناها، والمعنى المشابه ستكون له دلالة مختلفة؛ وعلى هذا الأساس كيف تدل
كلمة «النساء» على الرجل وعلى المرأة؟!

- على الرغم من أن الدكتور شحرور يرى أن القوامة تكون للرجل والمرأة، إلا أن هذه النسبية في العمل وفي حقيقة الحياة الاجتماعية لن تؤدي إلى قاعدة حقوقية وفقهية، بالإضافة إلى أنها سوف تستتبع تشتيتاً وفوضى في الأدوار الجنسية في الأسرة. إن الدكتور شحرور عندما يتحدث عن القوامة الخارجية عن احتكار الرجل، ويتكلّم عن جداره كلا الطرفين وفضلهما في القوامة، لا يبيّن أي ملاك أو قاعدة أو شروط، أو ما هي الآلية التي ثبتت هذه الجدارة والأهلية، وما هو مسار إثباتها بحيث لا تؤدي إلى الاختلافات الجوهرية في كيان الأسرة وفي المجتمع أيضاً. فلو كان لكل من الرجل والمرأة في الأسرة أهلية القوامة من حيث الإنفاق، كيف يمكن لرؤية الدكتور شحرور حول هذا الأصل القرآني أن تحدّد قاعدة، بحيث لا يحدث معها الاختلاف والتناحر عند تصدّي الفرد للائق لمنصب القوامة؟

- إن لتفضيل الرجال في الحياة الاجتماعية، خلافاً للدكتور شحرور، آلية نافذة، وتعمل على تنظيم البنية والتركيبة الإدارية للأسرة. إن تحديد شأن الإدارة وبيان حدودها أفضل بكثير وأجدى من تركها عائمة بين أعضاء مجموعة واحدة مثل الأسرة. ثم إن القوامة منصب يجمع بين الحق والتکلیف في وقت واحد؛ بمعنى أن القوامة وإن كانت تعدّ امتيازاً للفرد وتعود عليه ببعض الحقوق، إلا أنها في المقابل تفرض عليه بعض المسؤوليات والوجبات، وإن تجاهل هذه المسؤوليات يفرض عليه بعض التبعات والتکاليف الفقهية. وبعبارة أخرى: على الرغم من رصد حق التمكين لمن له القوامة، ولكن في

المقابل يتم تكليفه بدفع الفقة. وإن تجاهل الحق والتکلیف کلاهما يستتبع بعض التبعات الحقوقية.

- إن هذا التعاطي مع القوامة يقع مورداً للنقد في الاتجاه الاجتهادي؛ إذ يرى هؤلاء المفسرون أن الأفضلية الكامنة في مفهوم القوامة إنما يرتبط بالمنظومات الاجتماعية والأمور المادية، ولا ربط لها بالعلاقة بين الله والإنسان. إن هذه الأفضلية التي تظهر على شكل مفاهيم من قبيل: حماية وصيانة المرأة أو الولاية عليها وإدارة شؤونها، إنما تقوم على أساس الاختلافات الطبيعية بين الرجال والنساء، وتفرض على الرجل أن يتکفل بسد حاجة المرأة على المستوى المادي، في إطار النفقة الواجبة والمهر وسائر الحقوق المالية الأخرى. وفي الحقيقة فإن مفهوم القوامة الذي يشتمل على دور الولاية وتوفير المعاش، خلافاً لرؤى الدكتور محمد شحور، لا يجعل للرجال قيمة زائدة على النساء عند الله، فالقوامة لا تعني أن الرجال أفضل عند الله من النساء.

- ومن ناحية أخرى فإن إعطاء الإسلام الولاية للرجل في الأسرة، لا يعني ترسيحاً للنزعه الذكورية وإعطاء الرجال سلطة تفوق الزمان والمكان وفي جميع المجالات. إن قوامة الرجل مفهوم حقوقى، ولكنه قابل للتخلص؛ بمعنى أن المرأة إذا كانت تتمتع بالاستقلالية الاقتصادية ومتلك صلاحية إدارة الأسرة وتدبيرها وحمايتها والحفاظ على شؤون البيت، أمكن لها تحديد هذه القوامة بالتوافق مع الزوج في ضمن العقد، كي لا يؤدي ذلك إلى إلحاق الضرر باستقلالها وكيونتها الوجودية.^۱

۱. جوادى آملى، عبد الله، زن در آينه جلال و رجال (المرأة في مرآة المجال وال المجال)، ص ۳۲۷، ۱۳۸۵ ش.

النتيجة

لقد سعينا في هذه المقالة إلى بحث ومناقشة مفهوم القوامة من وجهة نظر الدكتور شحرور. ولهذه الغاية كانت لنا إطلالة عابرة على مبانيه الفكرية. إن الدكتور شحرور على الرغم من اعتقاده بثبات نص القرآن، إلا أنه يرى أن فهم هذا النص متغير عبر الزمن ويتختلف باختلاف الشرائط والظروف الاجتماعية. وعلى أساس هذا المبني قدّم تقريراً يفيد أن القوامة ليست مختصة أو منحصرة بالرجال، بل تشمل كلا الجنسين، وقال بأن أي واحد من الجنسين كان هو الأجرد والأنساب لتولى القوامة بحسب الشرائط كانت له الأفضلية في استلام مقاليد إدارة الأسرة. وفي المقابل فإن الاتجاهات الأصولية وذات التزعة الإسلامية ضمن رفضها لهذا الرأي، ذهبت إلى الاعتقاد بأن القوامة تعني إدارة الرجل للأسرة، بيد أن هذا الأمر لا يعني بالضرورة أفضلية الرجل على المرأة.

المصادر

١. البيضاوي، انوار التنزيل و اسرار التأويل، به تحقيق محمد عبدالرحمن، بيروت: دار احياء التراث العربي ج ٢، ١٤١٨ هـ.
٢. پژشگی، محمد، صورت بندي مطالعات زنان در جهان اسلام (تبسيب دراسات المرأة في العالم الإسلامي)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٩٦ هـ. (مصدر فارسي).
٣. جوادی آمي، عبد الله، زن در آينه جلال و جمال (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، إسراء، قم، ١٣٨٦ هـ.
٤. رجبي، مهلا ، علي سائي، روش شناسی نظریه عقلانیت محمد شحرور (معرفة منهجية النظرية العقلانية لمحمد شحرور)، مجلة: دوفصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، العدد: ٣، ربیع وصیف عام ١٣٨٣ هـ. (مصدر فارسي).
٥. الرخنيري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ١، ١٤٠٧ هـ.
٦. شحرور، محمد، الدولة والمجتمع، دمشق، الاهالي للطبعه و النشر و التوزيع، ١٩٩٤ م.
٧. _____، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر- والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠ م.
٨. _____، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ٢٠٠٠ م.
٩. _____، موقع رسمي www.shahrour.org، فبراير ٢٠١٠، المقالات والمحاضرات مقاله القوامة (١)، مجلة روز اليوسف.
١٠. الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ج ٤، ١٤١٧ هـ.
١١. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ١٠، ١٤٢٠ هـ.
١٢. فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ج ٧، بيروت، دار الملاک للطباعة و النشر. ١٤١٩ هـ.

التقييم النقدي للقوامية من وجهة نظر الدكتور محمد شحرور ٤١٧

١٣. ———، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار المالك للطباعة والنشر. ج ٧، ١٤١٩ هـ.
١٤. فكري ومساعدوه، المجددين في العالم العربي ١٣٩٦ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٥. قرشي بنائي، أحسن الحديث، تهران، بنیادبعثت. ج ٢، ١٣٧٧ هـ ش.
١٦. مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ج ٥، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٧. مغنية، تفسير الكافش، تهران، دار الكتب الاسلامية. ج ٢، ١٤٢٤ هـ.
١٨. المقالات والمحاضرات القوامه (٢)، مجله روز الیوسف.
١٩. مکارم الشیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دار الكتب الاسلامية. ج ٣، ١٣٧٤ هـ ش.
٢٠. مهریزی، قرآن و مسأله زن، تهران، نشر علم. ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢١. ودود، آمنة، قرآن وزن: بازخوانی متن مقدس از منظر یاک زن (القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من زاوية المرأة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أعظم بویا زاده و معصومه آگاهی، انتشارات حکمت، ۱۹۹۹ م.
22. Roded, Women and the Qur'an, In: *Encyclopedia of Quran*, Boston: Brill, Leiden. 2006.
23. Barlas, Asma (2007), Women's readings of the Quran, In: *The Cambridge Companion to the Quran*, New York: Cambridge University Press.

دراسة نقدية في وجهة نظر محمد شحور حول نطاق الدين

د. محمد علي محيطي أردنان^١

الخلاصة

تعتبر مسألة نطاق الدين من المسائل المهمة في مجال علم الكلام وفلسفة الدين. وتتوالى هذه الدراسة مهمة المناقشة في آراء محمد شحور حول هذه المسألة، من خلال تحليل وشرح اللغة والمنطق الخاصين به، بطريقة وصفية تحليلية، وبمنهج نظري. فبحسب رؤية محمد شحور للدين هناك مجالٌ واسعٌ في تاريخ البشرية يمكن تسميته بالإسلام، ويمكن اعتباره أنه مكونٌ من قسمين: «يكون أو لا يكون» و«ينبغي أو لا ينبعي»، وهذا النطاق الواسع هو مضمون نبوة النبي محمد ﷺ ورسالته. ويعتقد شحور أن الآيات المتعلقة بالقسم الأول يتم تأويتها وفهمها عبر التاريخ مع تقدم العلوم وفقاً لقاعدة «استقرار النّص وحركة المحتوى»، وما يسمى بالنبوة يمتد إلى مدى التاريخ البشري. وأما الآيات المتعلقة بالقسم الثاني، فهي أيضاً تخضع للاجتهاد حسب مقتضيات العصر. ومن وجهاً آخر، اعتبر شحور للسنة معنى خاصاً ومجالاً محدوداً للغاية. وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على وجهة نظر

١. استاذ مساعد في قسم الفلسفة في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والابحاث.

شحور في مسألة نطاق الدين، وتبين أنها لا تصمد أمام النقد في مجال مبانيها التّصوّرية والّصديقية.

المقدمة

إنّ مسألة نطاق الدين من القضايا الدينيّة الهامة، التي شغلت أذهان المفكرين الإسلاميين، ويمكن طرحها كأساسٍ مهمٍّ وحاصلٍ للغاية في مختلف العلوم، كما أنها تعتبر في بعض الأحيان مفتاحاً في تصميم المسائل الخلافية والمثيرة للجدل وحلها، مثل أسلامة العلوم. وتتمحور هذه الدراسة النقدية حول وجهة نظر شحور في مجال الدين، من حيث الموضوع ونطاقه الرّماني والمكاني. فقد طرّر شحور نظامه الفكريّ باستخدام مصطلحاتٍ خاصة، ولديه نظرة حديثة للدين. ويبدو أنّ حياته العلميّة كان لها تأثير واضح على رؤيته في مسألة نطاق الدين وقراءاته الجديدة للقرآن الكريم. فمن أهمّ أعماله عمله الأوّل الموسوم بـ«الكتاب والقرآن»، ويمكن اعتبار بقية أعماله الأخرى شرحاً وبسطاً لهذا العمل. واجدر باللاحظة أنّ تأثير الطبيعيات والرياضيات واضحٌ في أفكاره.

إنّ دراسات راقم هذه السّطورة في السابقة التاريخية لهذا البحث حاكية عن أنه على الرغم من وجود الأبحاث القيمة حول أفكار شحور بلغاتٍ مختلفة، في شكل أطروحة ومقالاتٍ؛ لكن لم يفحص أيٌ منها نطاق الدين بشكلٍ مستقلٍ من منظور شحور. ونادرًا ما نُوقشت مسألة نطاق الدين بشكلٍ مستقلٍ وشاملٍ، ليس فقط في أعمال شحور، ولكن أيضًا في أعمال المفكّرين المعاصرين في العالم العربي. وجدير بالذكر أنّ الحصول على رأي شحور في هذه المسألة يمكن من خلال مراجعة محتوى أعماله. وهكذا، تم تنظيم الدراسة الحالية بالتنبيّع والفحص الواسعين في مجموعة

أعماله، وهي دراسة تُعتبر عملاً جديداً من حيث الميكلية والتّحليل النّقدي لهذا الأساس الّاهوتي في نظام فكر شحور. وتجدر الإشارة إلى أنّه نظرًا إلى أنّ ترتيب المباحث بناءً على البنية التقليدية في المباحث الّاهوتية، سيتداخل مع فهم انسجام آراء شحور في الموضوع (قيد المناقشة)، فإنّ هذه الدراسة منظمة بشكلٍ هيكلٍ مختلفٍ وبطريقةٍ مختلفةٍ.

أولاً: توضيح أهم مصطلحات البحث

إن الحاجة إلى تجنب المغالطات، مثل الاشتراك اللغظي، في البحث أمر لا مفرّ منه؛ لذلك من الضروري تحديد مفاهيم البحث، خاصة في أبحاث مثل الدراسة الحالية؛ حيث تم استخدام مصطلحات بمفاهيم ومعاني جديدة تُسهم في فهم النّظرية فهماً صحيحاً ودقيقاً. ويعد الإمام بالمصطلحات التي استخدمها شحور في أعماله أمراً ضروريًا؛ لفهم جميع أفكاره، بما في ذلك موضوع هذه الدراسة. ونظرًا لتداخل نظريات شحور مع مصطلحاته الخاصة، ومن أجل تجنب تكرار المباحث، نحاول تقديم المباحث المرتبطة بنطاق الدين مع شرح المفاهيم ذات الصلة.

١. معنى الدين

بحسب رؤية شحور، فإن الدين من مادة «دِي ن» يعني الطاعة، ويقول في تعريفه ما يلي:

هو جنس من الانقياد والذل، فالدين الطاعة، ومنها جاءت المدينة والمدنية، وسميت المدينة لأنّها تقام فيها طاعة ذوي الأمر، ومن هذا الباب جاء الدين لأنّ فيه طاعة المدين للدائن مقابل أخذ وعطاء.^١

٢. معنى الإسلام

وفقاً لرؤيته، فإنّ الإسلام يعني أساساً الصحة والعافية. وهكذا فإنّ الإسلام هو الخصوّع، والإسلام دينُ خالصٌ من العيوب والتّواقص. من السهل إخضاع مثل هذا الدين، ولا يوجد عائقٌ، مثل التّحجر والتّوقيت والمكان، أمّا الناس للالتزام به.^٢

وفقاً لآيات القرآن^٣، يعتبر شحور كلّ من آمن بالله والنّبي ويوم القيمة وعمل صالحًا يعتبره في زمرة المسلمين.^٤

كما يرى أنّ الآية ٦٢ من سورة البقرة تنطبق على الأديان جميعها، سواءً أكانت سماوية أم غير سماوية؛ لأنّ الجميع يشتّرون في الشرط الأساسي للإيمان بالله ويوم القيمة والعمل الصالح. ولا يقصد بالصابئة أهالي حرّان في شمال شرق سوريا، بل يقصد أولئك الذين، على الرغم من أنّهم يتبعون إحدى الديانات السماوية الثلاث، الإسلام والمسيحية واليهوديّة، لكتّهم يؤمّنون بالله ويوم القيمة^٥

١. شحور، بلا تاريخ، ص ٧١٦.

٢. م. ن، ص ٧١٧.

٣. البقرة: ٦٢ و ١٣٣؛ يونس: ٩٠؛ آل عمران: ٥٢؛ الأنبياء: ١٠٨.

٤. شحور، ١٩٩٦ م: ص ٥٤.

٥. شحور، بلا تاريخ: ٧٢١ - ٧٢٢.

وعلى أساس أفكار شحرور، فإنّ من آمن بالله ويوم الدين وعمل صالحًا فهو مسلم، وفي صدق لقب المسلم عليه لا فرق بين أتباع النبيّ محمد ﷺ والمسيحيين وغيرهم^١.

يؤمن شحرور بعالمية الإسلام^٢- بالمعنى الموضح، ويعتقد أنّ لقب المؤمن في التنزيل الحكيم يختصّ بأتباع محمد ﷺ^٣؛ لذلك، كان الإسلام أعمّ من الإيمان. فهو دين إنسانيّ عامٌ مشتركٌ لجميع سكان الأرض، ولجميع العصور.^٤ ودين الإسلام بهذا المعنى هو الدين الطبيعي^٥ ولهذا السبب، يعتقد شحرور أنّ مثل هذا الدين لا يحتاج إلى رسول أونبيّ.^٦

٣. معنى دين الإسلام

والواقع أنّ الدين بمعناه الإسلامي هو نفسه الذي يخرج الإنسان به من عالم الحيوانية، وتكون طاعته ضروريّة له. والدين لا يشمل العبادة فقط، بل يحتوي على قوانين الوجود في ضوء النبوة، والتشريع في ضوء الرسالة.^٧

١. شحرور، ٢٠١٦ م: ٢٠.

٢. شحرور، ١٩٩٦ م: ٢٣.

٣. م. ن: ٣٨.

٤. شحرور، ١٩٩٦ م: ٥٥؛ شحرور، بلا تاريخ: ٥٤٨.

٥. الروم: ٣٠.

٦. شحرور، ١٩٩٦ م: ١١٣.

٧. شحرور، بلا تاريخ: ٧١٧.

٤. معنى الكتاب

هذا المصطلح له استخدامٌ قرآنٌ في معنيين: أحدهما عام، والآخر خاص^١:

- المعنى العام: مجموعة من الآيات والسور التي نزلت علىنبي الإسلام، وتبدأ من أول سورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس. وهذا المصطلح مرادف لـ «التنزيل الحكيم»، ويضمّن ثلاثة أقسام: «النبوة» و«الرسالة» و«تفصيل الكتاب». وسيتم شرح النبوة والرسالة لاحقاً في مقامات النبي، وهنا نذكر فقط أن المقصود من تفصيل الكتاب هو تلك الآيات التي تُعتبر بمنزلة فهرس لـ «التنزيل الحكيم»، وهذا الجزء من الكتاب ليس من آيات الرسالة ولا من آيات النبوة.

- المعنى الخاص: الكتاب في هذا الاستخدام يحتوي على آيات الرسالة، أي التشريع فقط، وبناءً على هذا المعنى يُطلق على المسلمين واليهود والمسيحيين أهل الكتاب.^٢

٥. معنى القرآن

المقصود من هذا المصطلح ليس معناه المتعارف والمتداول في الأذهان، بل القرآن، في نظر شحور، هو مضمون النبوة ويعبر عنها، ولهذا السبب ورد هذا المصطلح في الآية ١١ من سورة التوبة إلى جانب التوراة والإنجيل. وبحسب هذا المصطلح، فإن القرآن يحتوي على قوانين الوجود التي تحكم الإنسان، والطبيعة، والتاريخ، والمجتمعات. وتوضيح ذلك: إنّه وفقاً لمصطلحات شحور، يأتي القرآن من فعل

١. موقع محمد شحور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م.

٢. البقرة: ٥٣ ؛ آل عمران: ٤٨.

«قرن»؛ لأنَّ القرآن ربطُ قانون الوجود العام بقانون الوجود الخاص في مجرى التاريخ البشري.^١ فالقرآن يعبر عن حقائق موضوعية سواء قبلها أحد أم لا. وبعبارة أخرى، هذه الحقيقة الموضوعية حقيقة خارج الوعي البشري، ويمكن للإنسان أن يدرك قوانين الوجود ويكتشفها من خلال الاستكشاف العلمي في مختلف المجالات المعرفية، مثل: الفلسفة، وعلم الكونيات، والفيزياء، والكيمياء، وما إلى ذلك. ولهذا فإنَّ القرآن حجَّةٌ للجميع.^٢

يشير شحرور إلى أنَّ الانتباه إلى «ال مقامات النبوية الثلاثة» يمكن أن يكون مهمًا، وتعدُّ هذه النقطة إحدى المبادئ التصديقية لوجهة نظره في مسألة نطاق الدين. ولما كانت مقامات النبوة بهذه الأهمية، استوجب البحث أن نتطرق إليها بالشرح، وهي كالتالي:

ثانيًا: مقامات النبي؟ صل؟ الثلاثة

يرى شحرور أنَّ النبيَّ الإسلام صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ ثلاثة مقامات، ولكلَّ منها آثارها الخاصة. واعتمد في ذلك على قوله تعالى^٣ ، وهذه المقامات هي: مقام محمد الرجل (أو الإنسانية)، والنبوة، والرسالة.^٤

وبشكل عام، وفقًا لفكرة شحرور، يمكن اعتبار محتوى الدين جزئين، هما الكتاب والسنة، إلا أنه يؤكّد على الكتاب أكثر، ولا يعتمد إلا على الحد الأدنى من السنة.

١. موقع محمد شحرور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م.

٢. شحرور، بلا تاريخ، ص ١٠٣.

٣. الأحزاب: ٤٠.

٤. العظمة وغيره، ٦١ م: ١٩٩٥.

١. نطاق الدين في مقام الإنسانية

بالنسبة إلى المقام الأول، وهو مقام «محمد الرجل»، فهو مثل غيره من البشر، وبالتالي لا يعلو على غيره من البشر في أي جهة من الجهات. فيرتبط هذا المقام بالحياة الشخصية للنبي. ويستدلّ شحرور بقوله تعالى: «فُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ...»^١ لأنّ نبيّ الإسلام له سلوك إنسانيٌّ طبيعيٌّ كسائر أبناء البشر، ولا علاقة لسلوكياته بالدين أو الوحي، بل هو في الإطار التكويني والطبيعي الخاص بالبشر، ويرتبط بالعرف والعادات السائدة في المجتمع في عصره:

فككل إنسان، كانت للرسول ﷺ سلوكياته الطبيعية الإنسانية، التي لا علاقة لها بالدين ولا بالوحي، بل تدخل في إطار التكوين الطبيعي الخاص به كإنسان، ومرتبطة بالأعراف والتقاليد المتعلقة بمجتمعه يومها.^٢

ومن الواضح أنّ بالاعتماد على هذا الوصف، لا يمكن الإشارة إلى السنة النبوية في مقام الإنسانية على أنها معتبرةٌ وصالحةٌ للدخول في مجال الدين.

٢. نطاق الدين في مقام النبوة

يرى شحرور أنّ الأخبار الغيبية التي أوحاها الله سبحانه على النبي محمد ﷺ جعلته نبيّاً، وبسبب علاقته بإعلان الغيب دُعيَّ نبيّاً.^٣

ووفقاً لقوله هذا، فإنّ السبع المثاني، الحروف المقطعة، والقرآن شكّلت محتوى النبوة، والقرآن يحتوي على ثلاثة أنواع من الغيب، وهي: الغيب الماضي، والغيب

١. الكهف: ١١٠.

٢. شحرور، ٢٠١٦ م: ٨٤.

٣. شحرور، ٢٠١٦ م: ٨٦.

الحاضر، والغيب المستقبل، وينصّ على قوانين الوجود.^١ وعليه، فإنّ محتوى هذا المقام، أي النبوة، هو كلمات الله في الكون، أي الوجود الموضوعي والخارجي للأشياء والظواهر التي تتحقق خارج الوعي البشري. لهذا السبب، كلّما زاد عدد المراكر والتخصّصات العلمية، زاد فهم الناس للقرآن. ولما غابت هذه الظروف عن زمن النبي ﷺ، استند شحور على الآية ٣٠ من سورة الفرقان؛ ليقول إنّ القرآن بقي مهجوراً حتى بين الصحابة، ومنهم الإمام علي رض!^٢

ويرى أيضاً أنّ النبوة قائمةٌ ومستقرّةٌ في العصور جميعها. ودليله على هذا قوله سبحانه: «لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقِرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»^٣. ونتيجة لذلك، فإنّ تطور المعرفة البشرية وتكمالها مرتبطٌ بالنبوة؛ لأنّ محتوى النبوة يتأمّله الناس في كلّ عصر تدريجياً حتى ينكشف معناها، ويتحقق التأويل الحسيّ، وهو أقوى أنواع التأويل في رؤية شحور.^٤

وعليه، فإنّ وظيفة مقام النبوة هي نقل الأخبار الغيبيّة التكوينيّة والتاريخيّة، وهي أخبارٌ تقبل الصدق والكذب، ولا يوجد اجتهاد فيها، خلافاً لمحتوى الرسالة.^٥ ورغم أنها تعتبر نوعاً من الغيب في عصر نزول الوحي، إلا أنه مع التقدّم العلميّ، يتمّ تأويلها في عصورٍ لاحقةٍ، وتُصبح قابلةً للفهم، وبالطبع قد يتمّ الكشف عن خطئها في

١. شحور، ٢٠٠٨م: ٤٥؛ شحور، ٢٠١٦م: ٨٣-٨٤.

٢. شحور، بلا تاريخ: ١٢٩.

٣. الأنعام: ٦٧.

٤. شحور، بلا تاريخ: ١٩٣.

٥. شحور، ٢٠٠٨م، ص ٣٧، ٤٦.

المستقبل^١. وإنّ ما يُميّز هذه الأخبار الغيبيّة والتاريخيّة، مثل تكوين الجنين وتطوره، هو استحالّة وصفه من قبل النبيّ لمعاصريه^٢؛ لأنّ معاصرى الرسول لم يكونوا قادرين على فهم مثل هذه الأخبار، ولهذا السبب لم يكن لأهل عصر الوحي واجب سوى الإيمان بها وقبوها تعبدًا^٣. ومن نتائج هذا الرأي، الاستمرار الزمكni للنبيّة على أساس قاعدة ثبات النّصّ وتغيير الفهم (أو حركة المحتوى)، والتي يُشار إليها بقاعدة «التشابه»^٤. ووفقاً لهذا القاعدة، فإنّ نصّ القرآن ثابت ولا يتغيّر؛ لأنّ الحقيقة الموضوعية ثابتة دائمًا، ولكن فهم الإنسان ومعرفته متغيّران ونسبيان، أي تكشف حقائق الكون بشكلٍ تدرسيجيٌّ وتأوّل باستمرار^٥.

وبحسب رؤية شحور، تنطبق هذه القاعدة على محتوى النبيّة لا على محتوى الرسالة، التي يجب أخذها في الاعتبار عمليًّا، وتم تحديدها بوضوح من خلال الوحي. بالطبع، قبل شحور نوعاً من التغيير والمرونة في هذا القسم أيضًا، من خلال اقتراح الفقه الحدودي، لدرجة أنه، على سبيل المثال، يعتقد بإمكانية تحقيق النتائج باستخدام العلوم الحديثة في مسائل الميراث، فتختلف عن أحكامها في القرن

١. شحور، بلا تاريخ: ٢٠٩.

٢. فهذا النّبأ الغيبي جاء في سطر واحد دون أن يكون النبي قادرًا على شرحه لمن معه، لكن بعد عصور من تبليغه صار معروفاً بعد أن تم تأويله بفضل تطور العلم الحديث، حيث احتاج الأمر إلى مجلدات ضخمة ألّفت تحت مسمى «علم الجنين»، وهذا العلم لم يكن معروفاً في فترة نزول هذا النص إلا عند الله عز وجل دون النبي أو الصحابة». (شحور، ٢٠١٦ م: ص ٨٣).

٣. شحور، بلا تاريخ: ١٣١ - ١٣٠.

٤. شحور، ٢٠٠٨ م: ٣٠، ٣٥ - ٣٧؛ شحور، بلا تاريخ: ١٩١، ٧١٣.

٥. شحور، بي تا: ٢٠٥، ٣٦٠.

الثامن الميلادي^١. وبهذه الفكرة، يتصور شحور أنَّه تخلَّ عن الألفة الابائِيَّة، وحرَّرَ عالميَّة الآيات من قبضة الاستبداد المعرفيِّ.

ومن الأسس الفكرية التي تبنَّاها شحور لطرح قاعدة التَّشَابَه والتَّغْيِير في محتوى النبوة وفقًا للسيارات المعرفية المتغيرة للإنسان^٢، هو أنَّ الله تعالى عالمٌ بعلمه الكلي والمطلق بأنَّه سيكون لأنَّه يعلم بـأتباع القرآن الكريم تفاهاتٌ مختلفةٌ إلى يوم القيمة؛ بسبب اختلاف الأرضيات المعرفية و مجالات علمهم، وهذا السبب فقد رتب النَّص بطريقَةٍ تعكس هذه الميزة:

...بما أَنَّه لا وحي ولا تنزيل بعد محمد ﷺ الخاتم، يضع الأنبياء في مستقرَّها، وبما أَنَّ الله يعلم بعلمه الكلي اختلاف القراء، إلى أن تقوم الساعة، في الأرضية المعرفية وفي المدركات، فجاء تنزيله يحمل ظاهرة التَّشَابَه، أي ثبات النَّص وحركة المحتوى في النبوة.^٣

الافتراض المسبق لهذا التعبير هو التأثير الوعي أو اللاوعي لافتراضات المسبقة الذهنية على فهم النَّص؛ تلك الافتراضات التي هي نفسها متغيرة ونسبة تحت تأثير التعاليم والمعارف الأخرى. ووفقاً لفكرة شحور، فإنَّ الرواية النبوية: «بلغوا عنَّي ولو آية فربَّ سامع أوعى من مبلغ»، تدلُّ على أنَّ معرفة الناس للقرآن في القرن الحادى والعشرين هو أكمل من فهم معاصرى الرسول ﷺ، بل أكثر من فهم النبي نفسه.^٤

١. شحور، ٢٠٠٨م: ٤٤.

٢. شحور، ٢٠٠٨م: ٣٠.

٣. شحور، ٢٠٠٨م: ٣٠.

٤. شحور، ٢٠١٦م: ٨٣، ٨٦.

ويعتقد شحور أن عدم شرح الرسول للأخبار الغيبة ورفضها بتغييرها المنطوفي، هو دليل على إثبات مقام النبوة لجميع العصور والأماكن، ويمكن جمجمة البشر فهم القرآن إلى يوم القيمة، وفقاً لأجواء زمانهم ومدى علمهم.^١ وبالنظر إلى مجموع كلمات شحور، يمكن الوصول إلى نتيجة، وهي أن نطاق الدين في مقام النبوة، والذي يرتبط بمحتوى القرآن، والسبع المثانى، والحروف المقطعة واسع جداً وله أقصى مدى.^٢

٣. نطاق الدين في مقام الرسالة

المقام الثالث والأعلى للنبي هو مقام الرسالة؛ حيث تلقى الرسول آيات أم الكتاب وتفصيله من الله تعالى. وما يميز هذه المجموعة من الآيات أنها ترتبط باختيار الإنسان، وخلافاً للقرآن، فهي قابلة للإطاعة والعصيان.^٣ ويرى شحور أن مقام الرسالة خصائص، من قبيل كونه إلهياً، وخالقاً، عالمياً، وأبدانياً، ورحمه، وهذه الخصائص هي التي تضع هذا المقام في موضع ثابتٍ وغير قابل للتغيير، وتعتبر الشريعة الإلهية صالحة لجميع العصور والأماكن.^٤

ويرى أيضاً أن آيات الرسالة هي جزء من الكتاب، وتكون بدورها من جزأين: الجزء الأول هو أم الكتاب؛ وهذا القسم صالح وقابل للاجتهاد، وله نص ثابتٌ ومضمونٌ كذلك، ومن حيث المحتوى يشتمل على مواضيع مثل المحرمات والأوامر

١. شحور، ٢٠١٦: ٨٦؛ شحور، بي تا: ٢٠٩.

٢. شحور، ٢٠٠٨: ٤٥؛ شحور، ٢٠١٦: ٨٣ - ٨٤.

٣. شحور، بلا تاريخ، ص ١٠٣، ١٠٥.

٤. شحور، ٢٠١٤: ٩٩، ١٠٧؛ شحور، ٢٠١٦: ٨٩.

والنواهي والشعائر والقيم، ويحتوي على تسع عشرة آية محكمة من الكتاب.^١ وتعتبر مسائل ألم الكتاب معتبرةً دائمًا وغير قابلة للتغيير. وأمّا الجزء الثاني هو تفصيل ألم الكتاب؛ وهو تفصيل آيات الجزء الأول، وهي ٩٩٣ آية دون اعتبار لتكرار الآيات.^٢ كما يدعى شحور أنّ عدد هذه الآيات قد تم البحث عنه لأول مرة في تاريخ رسالة محمد، وهذا الرقم قابل للتعديل.

وبهذا التفسير يمكن القول إنّ مضمون الرسالة هو الشؤون الاجتماعية والشرعية، مثل الأخلاق والتقوى. وبعبارة أخرى، ما يجب فعله وما لا يجب فعله، والمعايير التي قد يتم امتثالها أو لا يتم.^٣ وعليه، تُعتبر آيات الرسالة من المحكمات، وإذا لم تكن مرنة مع تغيرات الزمان والمكان من خلال الاجتهاد، فلن تكون صالحة لأي زمان ومكان.^٤

نقلاً عن بعض آيات القرآن الكريم^٥، اعتبر شحور أنّ وظيفة الرسول هي بيان التنزيل الحكيم لا شرحه، أي إعلان الوحي والتَّجنب عن إخفائه وكتئانه.^٦ وعلى هذا الأساس، فإنّ الرسول قد قام بهذه المهمة بأفضل طريقة، ومن واجب الناس أن يفكروا في الآيات التي تمّ بيانها عن طريق الرسول.^٧ ومن خلال توضيح شحور لمقام الرسالة، يمكن اعتبار نطاق هذا الجزء من

١. موقع محمد شحور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م؛ شحور، ١٥ م: ١٧٤ . ٢. الأعراف: ٥٢.

٣. شحور، بلا تاريخ: ١٠٤ - ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٢٥ ، ١٣٦ ، ٢١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٦٠ . ٤. شحور، ٢٠٠٨ م: ٣٧ - ٣٨ .

٥. البقرة: ١٥٩؛ المائدة: ١٥ .

٦. شحور، ٢٠٠٨ م: ٤٣ - ٤٢؛ شحور، ١٦ م: ٩٢ - ٩٣ . ٧. شحور، ٢٠٠٨ م: ٤٣ و ٢٨٩ - ٢٩٠ .

الدين محدوداً من جهة؛ حيث إنّ الرسول في هذا المقام ينقل فقط الوحي المستلم في الأمور المتعلقة بالرسالة. وبالنظر إلى أنّ شحور ينفي العصمة التكوينية عن الرسول، فإنه يعتبر أيضاً أنّ نطاق الدين في مجال السنة محدود للغاية، فهو يقول بالصراحة: «لم يكن معصوماً في كلّ شيءٍ». وفي الوقت نفسه، وفقاً لخصائص مقام الرسالة يمكن اعتبار نطاق عام لمقام الرسالة من حيث الزمان والمكان من منظور آخر، وسننشره في السطور اللاحقة.

حتى الآن، تم شرح نطاق التنزيل الحكيم وفقاً للمصطلحات الخاصة بشحور، ولاستكمال البحث نبين نطاق السنة من وجهة نظر شحور:

٤. نطاق الدين في مجال السنة

قبل التطرق إلى نطاق الدين في السنة، من الضروري أن نتعرّف على معنى السنة في المصطلحات العامة وفي سياق عبارات شحور. وعلى أساس ما ذكره شحور من أنّ الفقهاء عرّفوا السنة بكلّ ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن، من قول أو فعل أو تقرير، ما يصلح لأن يكون دليلاً على حكم شرعي.^١ ويعتقد شحور بامكانية إعادة النظر في هذا التعريف؛ نظراً لأبدية نطاق الرسالة^٢، وتقديم هذا التعريف للسنة من قبل الناس وليس من قبل الله تعالى أو النبي نفسه^٣؛ لذلك فإنّ السنة بهذا المعنى، هي تابعة لأمور زمانية وتاريخ حياة النبي ﷺ الإسلام.

١. شحور، ٢٠١٦ م: ٩٣.

٢. العظمة وأخرون، ١٩٩٥ م: ٥٧.

٣. الأعراف: ١٥٨.

٤. العظمة وأخرون، ١٩٩٥ م: ٥٧؛ شحور، بلا تاريخ: ٥٤٨.

ووفقاً لرؤيه شحور، فإنَّ مآل السنة هو التغيير والتَّحول، وهو ما لم يصرِّح الله في كتابه بشياته فحسب، بل على العكس اعتبرها مستمرةً ومتغيرةً.^١ وقد استشهد بآياتٍ من القرآن الكريم لإثبات وجهة نظره:^٢ ووفقاً لرؤيته، فإنَّ هذه الآيات تنص على أنَّ السنة ليست أبديةً وتعتبر التَّغيير والتسْنَه^٣ هي أهم صفة للسنة.^٤ وأيَّ تعريف يقدمه شحور للسنة، فسوف يقع في الإشكال نفسه الذي وقع فيه في التعاريف الأخرى، ولا يمكن اعتبار تعريفه صحيحًا ومقبولًا لدى الآخرين على أساس مبناه.

ويعتقد شحور أنَّ خصائص مقام النَّبُوَّة ساريةٌ في حياة الرسول فقط، وتنتهي بوفاته.^٥ فإنَّ اجتهادات الرسول وقراراته تمَّ الخاذاها خلال حياة النبي باعتباره ولِي الأمر والحاكم الأعلى للمجتمع فطاعتتها ضروريَّة لأفراد ذلك المجتمع فقط. ويرجع لزوم متابعة أهل المجتمع معاصرِي الرسول لقراراته إلى أنَّ هذه القرارات هي قانون مدنيٌّ تمَّ سنَّه لتنظيم مجتمع معين. لذلك، لا يمكن نقل هذه القوانين وضرورتها أَيّْاعَ
السياسة النَّبُوَّية إلى المجتمع غير النَّبُوي^٦، يقول شحور:

وبهذا تكون السنة الإلهيَّة الأبدية التي لا تتصف بالتبَّدُّل والتَّغيير هي الرسالة الإلهيَّة الأبدية والخاتمة، ممثَّلةً فيما جاء في كتاب الله، وهي التي تسمى السنة الرسوليَّة،

١. م. ن.

٢. الأنفال: ٣٨؛ الحجر: ١٣؛ الكهف: ٥٥؛ الأحزاب: ٣٨؛ آل عمران: ١٣٧؛ النساء: ٢٦.

٣. البقرة: ٢٥٩.

٤. شحور، ٢٠١٦ م: ٩٩-١٠٠.

٥. شحور، ٢٠١٦ م: ٨٩-٩٢.

٦. شحور، ٢٠١٤ م: ٣٧٨.

٧. شحور، ٢٠١٦ م: ٩٠؛ شحور، ٢٠١٤ م: ١٣٢ و ٣٠٣.

وأماماً للإجتهادات التي اجتهدتها من مقام النبوة كقائد أعلى للمجتمع وكقاضٍ له كما رأينا سابقاً، فتسمى السنة النبوية، فهي ليست وحيًا من عند الله، ولكنها نابعةٌ من إجتهاداته، وهي مرتبطة بظروف مجتمعه ومستوى معيشة أفراده ومستوى وعيهم، مما يجعل منها إجتهادات ظرفية وغير صالحةٍ لكل زمان ومكان...^١

بحسب فهم شحور، فإنَّ تعبير «إيتا» في الآية ٧ من سورة الحشر «ما آتاكُم الرَّسُولُ فَخُدُوهُ» يدلُّ على أنَّ الإجتهادات البشرية للنبي تنشأ من فكره ولا علاقة لها بالوحي. ومن ثم، فإنَّ طاعتها أيضًا خاصةً بمعاصري النبي، وفي زمن حياته، كما أنَّ طاعة تشريعات أولي الأمر^٢ في كل زمان هي كذلك.^٣

ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإنَّ السنة ليست في الأساس جزءاً من الدين حتى يتم بحثه في نطاق الدين؛ لذلك، فإنَّ نطاق الدين في قسم السنة ضئيلٌ للغاية؛ لأنَّ شحور يعتبر جزءاً مهماً من القضايا الدينية تاريخياً وثمرته عدم توسيع محتوياته لغير معاصرى النبي ﷺ.

وقد اعتبر شحور أنَّ أساس الدين هو التنزيل الحكيم، ويرى أنَّ نهي الرسول عن جمع أحاديثه تأكيدٌ على هذه النقطة. وإنَّ شحور لا يعتبر الأخبار الأحاداد جزءاً من الدين؛ لأنَّه يعتقد أنَّه إذا كانت هذه الأخبار مهمةً لعامة الناس، فإنَّ الرسول كان يُعلنها للجميع، ولا لشخص أو شخصين.^٤ بالإضافة إلى ذلك، وبحسب قول شحور، فإنَّ الرسول لم يكن يسمح بتدوين قراراته في التشريع والتقنين؛ وذلك

١. شحور، ٢٠١٦ م: ١٠١.

٢. النساء: ٥٩.

٣. شحور، ٢٠١٦ م: ١٠٤ - ١٠٦.

٤. م. ن: ٥٨ - ٦٠.

لأن قراراته المتخذت وفق شروط تاريخ معين ولمجتمع معين، وخلافاً لفهم الفقهاء والرواية، فهي ليست أزلية، وإلا لصار الرسول شريكاً لله في التشريع.^١ وأمّا بخصوص النطاق الموضوعي والزمني والمكاني للأحاديث، فيعتقد شحور أنّه إذا كان الحكم الشرعي الوارد في الرواية غير موجود في القرآن الكريم، فينبعي اعتباره نسبياً، وأن يكون الحكم خاصاً بسرد معين من الزمان والمكان.^٢ وبالنظر إلى فصل شحور بين مفهومات النبي، يمكن تقسيم السنة من وجهة نظره إلى ثالث فئات: سنة الإنسانية، وسنة النبوة، وسنة الرسالة، والوصول إلى نتيجة بالنظر إلى المقدمات السالفة ذكرها، وهي عدم إمكان بناء أي فقه أو شرع على أساس سلوك النبي كرجل.^٣ كما أن طاعة النبي لا معنى لها في مجال السنة النبوية؛ لأنّ مضمونها هو الأمور العقدية والتکوینية.^٤ لكن أحاديث الرسالة بدورها تنقسم إلى نوعين:

(أ) بخاصية الطاعة المتصلة: الطاعة المتصلة تدلّ على أن طاعة الرسول هي بالضبط كطاعة الله، وبما أن الله أبدى، فإن طاعة الرسول أيضاً ضرورية في حياته وبعد موته.^٥

١. م. ن: ٦٧.

٢. شحور، بلا تاريخ: ٥٧٢.

٣. العظمة و همكاران، ١٩٩٥ م: ٦١ - ٦٣.

٤. م. ن: ٦٢.

٥. آل عمران: ٣٢.

٦. العظمة وغيره، ١٩٩٥ م: ٦٢.

ب) بخاصية الطاعة المنفصلة: يعتبر شحور تكرار الطاعة في آية اطعوا الله واطعوا الرسول^١ علامة على اختلاف طاعة النبي عن طاعة الله، ويسمّيها الطاعة المنفصلة. هذه الطاعة ضروريّة فقط في زمن حياة الرسول، كمؤسس للدولة وقائد للمجتمع.

٥. ناطق الدين حسب ديناميات الدين والاجتهداد يقول شحور في توضيح مصطلح الشرك ما نصّه:

الشرك: هو الإيمان بمبدأ الثبات. ولا يلزم في الشرك أن يكون علنياً. وللشرك أنواع عديدة أسوأها شرك التجسيد الذي أشار إليه تعالى بقوله «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِنَّمَا عَظِيمًا»^٢. والشرك بالله هو أن يجعل الإنسان الله شريكًا في العبادة والدعاء. والشرك لسان حال وليس لسان مقال؛ لأنّه لا يوجد إنسان في الأرض قال أو يقول عن نفسه إنّه مشرك^٣. فالشرك هو السكون في الفكر والتوقف عن التطور، كما جاء في قوله تعالى على من أنكر التغيير وأمن بالثبات: «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِتَفْسِيهِ قَالَ مَا أَظْنُ أَنَّ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا»^٤. والثبات على مبدأ الآبائية هو أيضًا شرك كما جاء في قوله تعالى: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ».

الرسالة المحمدية هي نهاية نسخ الرسالات الإلهية وبداية التشريع البشري في

١. النساء، ٥٩.

٢. النساء: ٤٨.

٣. الكهف: ٣٥.

٤. الزخرف: ٢٣. موقع محمد شحور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م.

المؤسسات التشريعية المبنية على أساس تقدم التاريخ والظروف الموضوعية للمجتمعات. وهذه القوانين يتم تطبيقها على أساس الاجتهاد في تفصيل أم الكتاب. لقد نظم النبي محمد ﷺ في زمنه القوانين المدنية حسب الظروف الزمانية والمكانية السائدة آنذاك. وهذه القوانين التي لا تتعارض مع مضمون الرسالة ستتغير بالضرورة في الفترة بعد حياة الرسول^١، طبعاً هناك حدود مثل هذه التغييرات، ولا تتجاوز إطار التنزيل الحكيم. وهكذا يتضح أنه على الرغم من أنّ محتوى الرسالة لا يتغير من حيث النصّ، وهي دائمة وأبدية، إلا أنها قابلة للاجتهاد المستمرّ، ويتم استخدامها في أيّ عصر وفقاً لظروفه.

وبحسب اعتقاد شحور، فإن «الحنيفية»^٢، من خصائص عالمية الرسالة الإلهية، ووفقاً له فإن التشريع البشري يتقدم مع تغيرات الزمان والمكان، وهي عالمة على الرحمة الإلهية للعالمين.^٣ ومن بين الحقائق الموضوعية، يعتبر الله سبحانه وتعالى فقط ثابتاً. وفي التشريع، لم يبلغ الإنسان إلا ١٤ حرماً من قبل الله تعالى في الرسالة المحمدية^٤. وهذه الميزة هي مسوغ التعديل بأشكلها كافة.^٥

ويظهر من آراء شحور حول الثابت والتغيير في الدين أنه يتجنّب التقليد والثبات في فكر المفكرين المسلمين السابقين، ويعتبرها سبباً لتختلف المسلمين. لهذا السبب، يحاول أن ينضم إلى العالم المعاصر والحدث في الأمور التكوينية بطريقه ما، وفي الأمور

١. موقع محمد شحور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الأنبياء: ١٠٧.

٤. شحور، ١٥ م: ٢٥١ - ٣٢٩.

٥. موقع محمد شحور الرسمي، ٤ يوليو ٢٠٢٠ م.

التشريعية بطريقة أخرى، ويعتبر أن نطاق الدين واسع جدًا، بحيث يمتد إلى يوم القيمة، سواء في قسم التكوين أو التشريع.

ثالثاً: دراسة نقدية

عند فحص وجهات نظر شحور حول نطاق الدين، نرکز على أهم مدعياته، ونناقشها بناءً على التحليل المقدم لآرائه. والجدير بالذكر، أن بعض الانتقادات ترجع إلى تعارض أفكاره مع الأسس العقدية المسلمة بين المسلمين، وبعضها يقوم على مبادئ تأسيسية من قبله وعلى افتراضاته الفكرية المحددة. ونعرض أهم الانتقادات في دائرة الموضوع وحسب الأهمية كما يلي:

١. عدم الالتفات إلى رسالة الأنبياء

لأي غرض أرسل الله الأنبياء، وما هدف الدين للبشرية؟ ماهي علاقة محتوى القرآن، حسب ما اصطلح عليه شحور، بسعادة الإنسان؟ هل بعث أنبياء الله ليكتشفوا الحقائق الطبيعية للوجود؟ وفي دراسة أخرى، بينما ما الغرض الأساسي من الدين بالنظر إلى رسالة الأنبياء ﷺ وما هي علاقة الدين بالعلوم الطبيعية.^١ الاتجاه العلمي المفرط هو أحد آفات البحث في العلوم الإنسانية، والتي تأثرت به آراء شحور. والهدف من العلم هو اكتشاف الواقع بشكل مطلق، سواءً كان تجريبيًا أم غير تجريبي. وإن الاعتماد على بيانات العلوم الطبيعية وتأثيرها على تفسير الدين أمرٌ غير صحيح ويتعارض مع محورية الحق في مقام الدراسات الدينية. يقول المفكّر المعاصر الشهيد مطهري في هذا المضمار:

١. محطي أردكان، ١٣٩٦.

«لم يكن أسر العلم واستبعاده في عصر- كعصرنا. لا ينبغي أن يُطلق على هذه الفترة اسم عصر العلم، بل يجب أن يُطلق عليها عصر استبعاد العلم... في جميع الفترات السابقة، كان العلم أكثر حريةً من هذه الفترة»^١.

٢. عدم تلائم رؤية شحور مع مبدأ الهدایة الإلهیة

يبدو أنَّ أهمَّ ما دفع شحور لطرح قاعدة التشابه، هو أنَّه من جهة يؤمِّن بخاتمَة الرسول وخلود الدين، وعليه يلزم له أن يشرح الدين، بحيث يكون وراء الزمان والمكان، ومن جهة أخرى، يرى أنَّ نصَّ التنزيل الحكيم ثابت ونزل في زمان ومكان محدَّدين. وبعبارةٍ أخرى، ينوي النبِّي إرشاد البشر- وهدایتهم في المصوَّر والأمكنة المتغيرة بنصٍّ ثابتٍ ما وراء الزمان والمكان. ولقد وجد الحلُّ في جعل النصَّ ثابتاً والمحتوى والفهم متغيِّراً ونسبياً. وهكذا، على الرَّغم من إيجاد حلٍّ للمشكلة إلا أنَّه يلزم من تقديم هذا الحلُّ التشكيك في مبدأ الهدایة الإلهیة عن طريق القرآن الكريم؛ لأنَّ وفقاً لرؤيته هذه، سيكون فهم القرآن ممكناً بمرور الزمن ومع الإنجازات العلمية لفكري العلوم الطبيعية. وفي هذه الحالة يجب عليه الإجابة على سؤال، وهو لماذا أنزل الله تعالى الآيات في زمن النبي الخاتم؟ ولماذا يحرم أهل عصر الوحي وحتى النبي نفسه من فهم بعض الآيات؟ ولماذا أنزل الله تعالى آيات عدَّة على الرسول وسائل الناس في عصر لم يكن من الممكن فهم جوهرها أساساً؟ أليس نزول هذه الآيات خلافاً لمبدأ الهدایة الإلهیة فيما إذا لم يكن لدى أهل عصر الوحي أي تفسير لهذه الآيات أو كان لديهم تفسير مختلف عن تفسير العصور الأخرى؟

لم ينزل القرآن الكريم لقبوله أيَّ فهم في أيِّ زمان ومكان، وفهم جوهره من

خلال التقىـم العلميـ، وبالتالي تكون التـعالـيم الدينـية المستخلصـة منه متـغـيرـة باستمراـرـ. على العـكـس من ذـلـكـ، يـجـبـ على الإـنـسـانـ، في أيـ عـصـرـ ومـصـرـ كانـ، أنـ يـحاـولـ فـهـمـ مـقـصـودـ اللهـ تـعـالـىـ من تـعالـيمـ القرآنـ الـكـرـيمـ وإـرـشـادـاتـهـ للـوـصـولـ إـلـىـ غـاـيـةـ الـهـدـاـيـةـ وـالـسـعـادـةـ الـأـبـدـيـةـ: «إـنـ هـذـاـ الـقـرـآنـ يـهـدـيـ لـلـتـقـيـ هـيـ أـفـوـمـ» ... لا يـصـحـ أنـ نـفـكـرـ طـبـيـعـةـ الزـمـنـ أـنـ كـلـ شـيـءـ يـبـلـيـ حـتـىـ حـقـائـقـ الـعـالـمـ. ... هلـ يـمـكـنـ قـبـولـ أـنـ جـدـولـ فـيـشـاغـورـسـ قـدـ عـفـاـعـلـيـهـ الزـمـنـ حـيـثـ إـنـ عـمـرـهـ أـكـثـرـ مـنـ أـلـفـيـ عـامـ؟^٢

٣. نـقـدـ المـكـانـةـ الـضـعـيفـةـ لـلـسـنـنـ فـيـ نـطـاقـ الدـينـ

الـرـكـنـ الـأـسـاسـيـ لـرـؤـيـةـ شـحـورـ فـيـ مـجـالـ نـطـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ الـدـينـيـةـ هوـ الـعـقـلـ وـالـقـلـ. لـكـنـ لـيـسـ لـلـسـنـنـ الـنـبـوـيـةـ دـوـرـ فـيـ هـذـيـنـ الـمـصـدـرـيـنـ الـأـسـاسـيـنـ لـلـدـيـنـ؛ لـأـنـ عـقـلـ النـبـيـ حـسـبـ الـأـسـسـ الـفـكـرـيـةـ لـشـحـورـ لـاـ يـتـفـقـقـ عـلـىـ الـعـقـولـ الـأـخـرـىـ كـمـاـ أـتـمـاـ الـسـنـنـ الـنـبـوـيـةـ، وـإـنـ كـانـ تـطـاعـ إـلـىـ حدـ مـاـ فـيـ بـعـضـ الـمـوـارـدـ، وـلـكـنـ لـيـسـ لـهـ دـوـرـ فـيـ فـهـمـ الـقـرـآنـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـتـ مـتـوـافـقـةـ مـعـ حـقـائـقـ الـوـجـودـ. وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ وـإـنـ كـانـ كـلـامـ النـبـيـ يـمـكـنـ قـبـولـهـ؛ لـكـنـ فـيـ الـوـاقـعـ، لـيـسـ لـقـوـلـ النـبـيـ مـوـضـوـعـيـةـ لـلـقـبـولـ هـذـاـ. يـبـدوـ أـنـ شـحـورـ قدـ وـجـدـ طـرـيـقـةـ لـلـتـخـلـصـ مـنـ مـسـأـلـةـ كـيـفـيـةـ جـرـيـانـ الـسـنـنـ الـنـبـوـيـةـ فـيـ الـفـتـرـةـ بـعـدـهـ إـلـىـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ، حـسـبـ رـأـيـهـ، وـلـلـتـخـلـصـ مـنـ الـجـمـودـ وـالـتـخـلـفـ، وـجـدـهـاـ فـيـ الـنـظـرـةـ الـأـقـلـيـةـ (الـمـدـدـ)ـ لـلـسـنـنـ الـنـبـوـيـةـ.

وبـحـسـبـ رـؤـيـةـ شـحـورـ، فـقـدـ أـصـرـ الرـسـوـلـ عـلـىـ جـمـعـ مـضـمـونـ الـوـحـيـ، وـفـيـ الـوـقـتـ نـفـسـهـ كـانـ مـصـرـاـ عـلـىـ دـعـمـ جـمـعـ كـلـامـ الشـخـصـيـ؛ لـأـنـ اللهـ وـحـدهـ هـوـ الـحـيـ الـمـطـلـقـ.

١. الإسراء: ٩.

٢. المطهري، ١٣٧٢، ج ٢٤: ٢١.

لكنه نبيٌّ وطبعاً إنسان^١. هنا، يغضّ النظر عن عدم صحة إصرار الرسول على عدم كتابة أقواله الشخصية، يمكن للمرء أن يسأل شحور عن حجية صدور نفس هذا العمل من النبي ﷺ. وعليه، فلا يمكن نفي حجية السنة إلا بالاستشهاد بها. ومن خلال كلماته، يمكن استنباط أنَّ السنة النبوية، مثل فهم المفسرين للقرآن الكريم، لها قيمة تاريخية فقط، ووفقاً لرؤيه شحور، يمكن القول بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان بهذه القراءة من السنة^٢:

«وبعض رجال الدين شاؤوا أم أبوا، بموت النبي ﷺ والصحابة حولوا القرآن تراثاً، ولم يعلموا أنَّ كلَّ ما فعله النبي ﷺ والصحابة هو الاحتمال الأول لتفاعل القرآن مع العرب في القرن السابع الميلادي (الثمرة الأولى)، وبذلك أصبح الإسلام دين نقل، ومات العقل والنظرة التقدية إلى التصوص، وعند مشائخنا فهم القرآن هو عن... عن، وقال مجاهد وعكرمة وابن عباس وابن كثير والزمخري، علماً بأنَّ أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا، ولكن لها قيمة تراثية أكademie بحثة والقيمة الحقيقة هي للنص القرآني الحي المشابه، وهكذا يمكن لنا أن نقدم التبرير العلمي لإصرار النبي ﷺ على تدوين الوحي، وبالوقت نفسه إصراره على عدم تدوين أقواله الشخصية؛ لأنَّ الله هو الحي المطلق و محمد ﷺ نبيٌّ ولكنَّه إنسان. هكذا فقط، يمكن أن نقول بكلِّ جرأة علمية: إنَّ الإسلام صالح لكلِّ زمان ومكان»^٣.

ويمكن القول إنَّ هذا الرأي غيرُ صحيحٍ لا بالنسبة إلى نبيِّ الإسلام ولا بالنسبة إلى المفسرين؛ لأنَّ فهمهم مبنيٌّ على معايير وضوابط محددة، وعلى الرغم

١. شحور، بلا تاريخ: ٢٠٩.

٢. شحور، بلا تاريخ: ٢٠٩.

من أنه قد يكون هناك خطأ في فهمهم أحياناً. إلا أنه ليس كذلك بالضرورة ودائماً، كما أنَّ فهم شحور أياًً ما ليس خارجاً عن هذه القاعدة. فإذا كان تفكير المفَكِّر قائماً على الواقع، فلن يلعب مرور الوقت دوراً في قيمته المعرفية، وإذا كان الفهم غير منهجيّ، فلن يكون موثوقاً به أبداً. بالطبع، على أساس تحليل أدق يمكن القول إنَّ علم النبي بالتناسب للوحي ليس من نوع المعرفة الحصولية البشرية القابلة للخطأ، بل إنَّ له أصلاً وحياناً، وليس فيه أي خطأ وفقاً لنص القرآن الكريم.^١

يُتَبَّع من آيات القرآن الكريم أنَّه بالإضافة إلى الوحي القرآني، هناك نوع آخر من الوحي، وهو الوحي البصري والمقصود منه أن تفسير وبيان القرآن الكريم وكثير من التعاليم الدينية كان يُعلَّن إلى النبي، ويُعتبر تعليم جرائيل الصلاة والوضوء للنبي من هذا القبيل.^٢ ويقرَّ شحور بهذا النوع من الوحي في مسألة الصلاة والزكاة.^٣

ورغم أنَّ استناد شحور بالأية ٥٦ من سورة التور يثبت ضرورة اتّباع تعليمات النبي في كيفية أداء الصلاة، لكن هذه الطاعة ليست مقيدةً في الآية بمورِّدِ محدثٍ، بل طاعة النبي في هذه الآية مطلقة، وإلا لكان القيد يرد في الآية أو كان يبيّنه النبي. وعلى هذا الأساس، يشمل الدين السنة النبوية أيضاً.

وبالنظر إلى ما يستشهد به المفسرون من شواهد لغوية وروائية، يمكن القول إنَّ المقصود من تعليم ما ورد في الآية ١٥١ من سورة البقرة: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُولًا

١. النحل: ٣ - ٤.

٢. ابن هشام ١٤١٢ هـ: ١ / ٢٦٠.

٣. شحور، ٢٠١٦ م: ١١٢.

مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَبُرَزَّكُمْ وَيُعَلَّمُكُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ وَيُعَلَّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» هو شرح أصول الدين وفروعه مصحوبة بتفاصيلها، وليس مجرد نقل الآيات وإبلاغها^١، ويُشير هذا بصرامة إلى نطاق الدين في دائرة السنة ويتعارض مع فكرة شحور. لا شك أن بعض آيات القرآن الكريم تحتاج إلى شرح وتفصيل؛ لأنّها كلية أو مجملة.^٢

على الرغم من أنّ الآيات المجملة هي في الغالب في مجال الأحكام الشرعية؛ لأنّ كيفيتها غير مذكورة صراحة، إلا أنّ هذه المجموعة من الآيات لا تقصر. فقط على مجال الأحكام الشرعية، بل تشمل أيضًا الآيات العقائدية والمعرفية، منها على سبيل المثال الآية ٢ من سورة الفجر، والآية ٨٢ من سورة النمل، والآية ١٤ من سورة النجم، والآية ٤٦ من سورة الرحمن.

٤. نقد الاستنتاجات المبنية على مقامات النبي الثلاثة

إنّ تشابه النبي مع غيره من البشر في الأمور المتعلقة بالإنسانية والنبوة والرسالة أمرٌ غير مقبول، ولا يمكن لهذا التقسيم أن يتتجاهل قيمة الاجتهادات النبوية، على أساس مصطلحات شحور، وكلمات النبي ذات المنشأ الوحياني، وضرورة الطاعة المطلقة لوصايا النبي ﷺ؛ لأنّه في هذه الحالة، يتم معارضه نص القرآن الكريم المبني على الطاعة

١. راجع: الطبرى، ١٤١٢ هـ: ٢٢٣ - ٣٤؛ ابن أبي حاتم، ١٤١٩ هـ: ج ١: ٢٦٠؛ الطبرانى، ٢٠٠٨، ج ١: ٢٦٨؛ الطوسي، بلا تاريخ، ج ٢: ٣٠؛ الطبرسى، ١٣٧٢، ج ١: ٤٣٠؛ الماوردي، بلا تاريخ، ج ١: ٢٠٨؛ الجرجانى، ١٤٣٠ هـ: ج ١: ٢٦٤؛ الطباطبائى، ١٣٩٠ هـ: ج ١: ٣٣٠.

٢. القرطبي، ١٣٦٤، ج ١٠: ١٠٩؛ ابن عطية، ١٤٢٢ هـ: ج ٣: ٣٩٤؛ فخر الرازي، ١٤٢٠ هـ: ج ٢٠: ٣٨ - ٣٩؛ القرطبي، ١٣٦٤، ج ١: ٢١٢.

للنبي ﷺ! فقد قُرنت في القرآن الكريم طاعة الرسول بطاعة الله تعالى، وكما أمر بطاعة الله تعالى، كذلك أمر بطاعة الرسول. بالإضافة إلى ذلك، فإن إحدى لوازם الإيمان بالله ورسوله هي أن يُطلب من النبي ﷺ أن يحكم عند الخلافات^١، وبالطبع يجب أن يكون اجتهاده أو كلامه فضل الخطاب. فلا يجوز الانتقاص من مكانة الرسول، كما أنه من الخطأ حصر خصائص مقام النبوة في زمن حياة الرسول. ترى! إذا كانت الحقيقة هي ما يعتقد به شحور، فلماذا لم يتم ذكره ولو مرة واحدة في الكتاب أو السنة؟ بل على العكس، كما ذكر، أمر الله سبحانه وتعالى بطاعة النبي وقرن طاعته بطاعته بصورة مطلقة؟

ويبدو أن شحور يعتقد أنه إذا كانت طاعة أولي الأمر ضرورية وواجبة إلى الأبد، فسيكون أولي الأمر شركاء لله سبحانه من هذه الحيثية وفي هذا المجال. وبالنظر إلى هذا الافتراض الخاطئ، يلزم طاعة أولي الأمر في زمن حياتهم فقط. والحق أن طاعة غير الله تعالى لا يجوز إلا إذا أدى إلى طاعة الله تعالى، وإنما فلا يجوز طاعته لا بعد موته فقط، بل في زمن حياته أيضاً. ولا يمكن القول بلزم طاعة شخصٍ في زمن حياته بهذا الافتراض المسبق الخاطئ. علاوة على ذلك، وبالنظر إلى أن الأمر بالطاعة ورد مرتين في الآية ٥٩ من سورة النساء، مرّة لله تعالى ومرة للنبي ﷺ، يمكن القول إن معيار أي طاعة، بما في ذلك طاعة أولي الأمر هو أن أوامرهم لا تتعارض مع سنة نبي الله، وبالتالي الأوامر الإلهية، وبهذه الطريقة يمكننا إظهار المكانة الرفيعة للسنة النبوية من منظور القرآن الكريم.

١. الحشر: ٧.

٢. آل عمران: ٣٢، ١٣٢.

٣. النساء: ٥٩.

٥. عدم وضوح معايير التقسيمات والتصنيفات

كما أوضحنا آنفًا، فإنّ شحور يميّز بين القرآن والكتاب، كما صنّف آيات الكتاب إلى آيات النبوة والرسالة وتفصيل الكتاب، كما قسم آيات الرسالة إلى فئتين، هما: آيات أم الكتاب، وأيات تفصيل أم الكتاب. لقد فهم شحور وفسّر المصطلحات القرآنية من خلال الاعتماد على المباحث اللغوية واللسانيات، وافتراضاته المسбقة ودون الالتفات إلى الفهم العرفي وسياق الآيات، بينما يبقى السؤال حول معايير هذه التقسيمات والتصنيفات. فيمكن طرح سؤال مفاده: ما هو معيار التعاريف والتصنيفات الجديدة التي طرحتها شحور؟ فمثلاً رغم أنّ القرآن الكريم ينصّ على وجود نوعين من الآيات، وهما: المحكمات والمشابهات^١، فهل يمكن اعتبار نوع آخر من الآيات ليست محكمة ولا مشابهة؟! ما هو معيار هذا التقسيم الثلاثي؟

٦. الخروج من الفهم المتعارف والتخصّصي في المبادئ التّصوريّة لمسألة نطاق الدين

لا يتهاشى تفسير شحور للكلمات الرئيسية لهذا البحث مع الفهم المتعارف لعصر نزول الوحي، وكذلك الفهم التّخصّصي للمتكلمين المسلمين البارزين. ويبدو أنّ هذا الإشكال مرتبط برأيه في مجال علم اللغة، بما في ذلك إنكار التّرافق في الكلمات القرآنية، والتي يمكن بحثها في محلّها. نذكر من ذلك على سبيل المثال، مفردة القرآن، فليست تعريفه لهذه المفردة هو معناه المتعارف. فالقرآن، في رؤيته، هو مضمون النّبوة، ووفقاً لهذا المصطلح، فإنّ القرآن يحتوي على قوانين الكون التي تحكم الإنسان

والطبيعة والتاريخ والمجتمعات. لكن المعنى المتفق عليه بين المفسّرين الإسلاميين هو الكتاب الإسلامي المقدس نفسه.^١ وهكذا يمكن البحث في مفردات من قبيل الدين والإسلام ودين الإسلام والكتاب والنبوة والرسالة.

٧. مناقشة في منهجية فهم الدين

إنّ قاعدة ثبات النّصّ وتغيير الفهم ناشئةٌ من قراءة شحور العصرية والأيديولوجية للنصوص الدينية، وتبني على أساس افتراضاتٍ مسبقة متيرة للجدل. ليس كلّ فكر جديد صحيحاً بالضرورة كما أنه ليس كلّ فكر قديم خاطئاً بالضرورة. يجب تحديد صحة الفكرة وعدم صحتها من خلال المعيار المعرفي الصحيح؛ لذلك، لا يمكن اعتبار تغيير الفهم علامة على صحتها بالضرورة. إنّ تأكيد شحور على فصل النّصّ عن فهم النّصّ، ومحوريّة المفسّر في تفسير النّصّ، ودور وتأثير المجتمع والعصر والافتراضات المسبقة في عملية الفهم، يقرب رؤيته إلى هرمنيوطيقا غادامر ونظرية (قبض ووسط توريك شريعت).

بغض النظر عن الإشكالات الواردة على رؤية محوريّة المفسّر في تفسير النّصوص وضرورة الالتزام برؤية خاتمية نبّي الإسلام، فإنّ ادعاء تقدم فهم الوجود في طول الزمان وبصورة مطلقةٍ ليس ب صحيح. وجدير بالذكر أنّه لا يصح التمسّك برواية «بلغوا عنّي ولو آية فربّ سامع أوعى من مبلغ» لتوضيح أنّ معرفة الناس للقرآن في القرن الحادي والعشرين هو أكثر من فهم معاصرى النبي ﷺ؛ لأنّه حتى لو وجدنا رواية بهذا النّصّ في مصادر الفريقين يمكن أن يكون معناها على أساس روایتها الصحيحة أنّه ليس من الضروري أن يفهم كلّ من رواة الأحاديث عمق كلمات

١. التفاسير السنّية والشيعية في الآية ٢١ سورة البروج.

النبي حتى يتسرّى له نقلها، بل يجب نقلها إلى الآخرين منها كانت قصيرة وقليلة؛ حتى يتمكنوا هم أيضًا من الاستفادة من علم النبي الواسع.

٨. نقد منهجية فهم الآيات

يبدو أنَّ فهم شحور بالسبة إلى بعض آيات القرآن الكريم يُواجه مشكلةً؛ وذلك لعدم مراعاة المنهج الصحيح في فهمها. فتأثير الافتراضات الذهنية الخاطئة على عملية التفسير وتجاهل سياق الآيات هو أعلى نسبة من الخطأ في هذا المصمار. وقد انتشرت الآثار المعرفية الواسعة لهذا الخطأ إلى المجالات المختلفة في فكر شحور، بما فيها علم اللاهوت وفلسفة الدين. وعلى سبيل المثال، فقد فسر شحور آية: «لِكُلِّ نَبَّأْ مُسْتَقِرٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ»^١ دون النظر إلى سياق الآيات، واستناداً إلى افتراضاته المسبقة. فالتدقيق في سياق الآيات ٦٥ - ٧٠ من سورة الأنعام يتضح أنها حاكية عن الوعيد الإلهي^٣، ففي الآيات السابقة تم التركيز على قدرة الله سبحانه على العذاب. ووفقاً لهذه الآيات، يمكن القول بأن المقصود من آية استقرار النبأ هو أنه على الرغم من أنَّ الله يمكن أن يُنزل العذاب على الكفار العُنُد، إلا أنه لا ينبغي توقيع العذاب القريب، بل للوعيد الإلهي زمان عندما يحين وقته سيتحقق حتىًّا. ومن الأدلة على هذا

١. الطريجي، ١٣٧٥، ج ١: ٤٠.

٢. الأنعام: ٦٧.

٣. الطوسي، بلا تاريخ، ج ٤: ١٦٤؛ الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ، ج ٧: ١٣٩؛ الطبرى، ١٤١٢ هـ، ج ٧. ١٤٧

التفسير الروايات التي حددت وقت العذاب المذكور ومصادقه^١، طبعاً إن العذاب الإلهي لا يقتصر على مصاديق كهذه.

وبحسب رأي شحور بأنّ نص القرآن تاريني^٢، فقد وقع في التفسير بالرأي في فهم الآيات القرآنية، والإشكالية تنشأ من أنه يعتقد أن الآية القرآنية تارينية، ومن جانب آخر يريد أن يثبت أن الأحكام الإلهية مستمرة إلى يوم القيمة. على سبيل المثال، يعتبر أنّ معنى الآية «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»^٣ منسوخ تارينياً بسبب عدم وجود نظام العبودية في جميع أنحاء العالم، فالكلام حول مدلولها التاريني يعتبر بلا معنى. والحال أن الرسالة المحمدية لجميع العصور والأمصار.^٤ ولحل هذه المشكلة، فإنه يطبق مسألة «زواج المسيار» على الآية السابقة، ولكن لا يوجد دليل قرآنٍ على هذا التطبيق، وقد جأ إلى هذا التفسير للخروج من إشكالية نسخ معنى الآية وتأمينه غرض تعليم مصادقها من عصر النبي إلى سائر العصور.

٩. نقد الفقه الحدودي

يمكن أن يرحب المجتمع العلمي بنظرية جديدة فيما إذا لم تتعارض مع مبادئ الفهم المخصوص في الفروع العلمية التخصصية. فكيف يمكن إبطال فتاوى كبار فقهاء الإسلام عبر القرون والإفتاء بوجود ١٤ حرماً فقط؟! صحيح أنّ الفقهاء ليسوا مصوومين في فهم الكتاب والسنة، لكن على الأقل لا يمكن اعتبار الفهم المشترك لجميعهم فهماً خاطئاً في جميع الموارد، وعرض قراءة جديدة من الآيات بدون

١. الطبرى، ١٤١٢ هـ، ج ٧: ١٤٧؛ الطبرسى، ١٣٧٢، ج ٤: ٤٨٨.

٢. النور: ٣١.

٣. شحور، ٢٠٠ م: ٣٦٩.

الالتفات إلى أصول فهم الدين. ولا شك أنَّ الالتزام بالمبادئ المنشقة وقواعد فهم الدين وتقديمه بشكلٍ صحيح يمكن أن يقنع الباحثين عن الحقيقة، والإجابة على أسئلتهم العصرية والحديثة. فيمكن طرح سؤال على شحور، وهو أنه: إذا كانت الأحكام الإلهية مطابقةً للفطرة البشرية، فكيف يمكن أن تتغير وفقاً للظروف؟ هل نظرية الفقه الحدودي متوافقة إلى حدٍ ما مع ثبات الفطرة البشرية؟ إنَّ ديناميكية الفقه الإسلامي في الإجابة على المسائل الحديثة، على الرغم من الالتزام بقواعد الإسلام الثابتة، يمكن أن تجib على هوا جس شحور دون الحاجة إلى القول بالاجتهاد الذوقى ودون معيار. وإنَّ ثراء الفقه الشيعي لارتباطه بالمصادر الغنية لروايات أهل البيت عليهم السلام ومرورته في التعامل مع المسائل الجديدة يغنى الباحث عن الالتجاء إلى الفقه الحدودي. وبحسب ما قاله الشهيد مطهري:

«منذ فجر الإسلام وحتى القرنين السابع والثامن، عندما كانت الحضارة الإسلامية قيد التطور وتخلق قضايا جديدة كل يوم، كان الفقه الإسلامي يؤدى مهمته الجادة دون مساعدة من أي مصدر آخر. وفي القرنين الأخيرة، إهمال مسؤولي الشؤون الإسلامية من ناحية، والإعجاب المفرط بالغرب من ناحيةٍ أخرى أدى إلى الوهم بأنَّ الشريعة الإسلامية لا تكون مناسبة للعصر الجديد».

١٠. نقد التعددية الدينية

رغم أنَّ الإيمان بجميع الأنبياء وصحَّة تعاليم الديانات السماوية مقبول؛ لكن وفقاً للمبادئ العقائدية الصحيحة، لا يمكن اعتبار أتباع الأديان الأخرى مسلمين حقيقيين اليوم؛ وذلك لأدلة ختم النبوة والرسالة المحمدية. فالإسلام يعني الخضوع

للهدين الحقّ، وهو ينحصر في الإسلام المحمدي في زماننا. وبما أنّه في دراسات أخرى، تمت دراسة الخلفية التاريخيّة ومبادئ هذا الرأي وأدله بالتفصيل، فإنّنا نتجنّب تكرارها^١، لذلك فإنّ التوسيع في معنى الدين والإسلام، وبالتالي التوسيع في نطاق الدين من هذه الحيثيّة وبهذا المعنى ليس صحيحاً.

النتيجة

ليس من العجب أن يعتبر المرء فكرة شحور ديناً جديداً أو تفسيراً جديداً للدين في العصر الحديث. وعلى الرّغم من أنّه يعتبر دائرة الدين واسعةً من حيث الزمان والمكان إلى يوم القيمة، إلا أنّ لديه قراءةً معاصرةً للقرآن الكريم والسّنة. وباستخدام مصطلحاتٍ جديدةٍ، نأى بنفسه عن الفهم المتعارف في الفروع التّخصصيّة العلميّة مثل التفسير، والكلام، والفقه. وعلى أساس تحليلٍ معرفيٍّ ييدوا أنّ النّطاق الواسع للدين في رؤية شحور ليس بسبب طبيعة الدين نفسه، ولكن بسبب عموميّة المصادر المعرفية، مثل العقل والتجربة في فهم حقائق الكون. وفي الأساس، يعتبر تفسيره للقرآن والسّنة مانعاً خطيرًا أمام قبول الدين بمعناه الحقيقيّ كأمٍّ وراء الزمان والمكان. ويسعى شحور لإظهار توافق الدين مع القيم المقبولة في العالم المعاصر، بل وفي أيّ عالم ممكن. هذا هو السبب في توفيق قاعدة التّشابه ونظرية الفقه الحدوديّ لتفسير نطاق الدين من وجهة نظره. وإنّ انعكاس هذا الافتراض في آرائه كبيرٌ لدرجة أنّه وضع السّنة في مكانةٍ ضعيفةٍ، وعلى أساسه تمّ تجاهل نصوص القرآن حول ضرورة طاعة النبي ﷺ، وقدوته، وما إلى ذلك. لذلك، على الرّغم من أنّه يؤمن

١. على سبيل المثال، حسين زاده، ١٣٩٣: ١٢١ - ١٣٤.

بالدين في مجموعةٍ واسعةٍ من الموضوعات ومن حيث الشمول الزماني والمكانى، ونتفق معه في التّيجة، إلا أنَّ رؤيته في نطاق الدين تستند إلى مبادئ تصوّريةٍ وتصديقيةٍ غير مقبولةٍ، وبالتالي يمكن مناقشتها: عدم الالتفات إلى رسالة الأنبياء، وعدم توافق رأي شحور في مسألة نطاق الدين مع مبدأ الهدایة الإلهیّة، وضعف مكانة السُّنة في مسألة نطاق الدين، وعدم صحة الاستنتاجات المبنيّة على المقامات الثلاثة للنبي، وغموض المعيار في التقسيمات والتّصنيفات، والابتعاد عن الفهم المتعارف والتّخصّصي في المبادئ التّصوّرية، وعدم صحة منهجه التّاريني التّأويلي في فهم الدين، وعدم صحة منهجه في فهم الآيات، وعدم صحة مبني الفقه الحدودي وبطّلان التّعدّدية الدينية حاكية عن بعض نقاط الضعف في رؤية شحور حول مسألة نطاق الدين.

المصادر

١. القران الكريم
٢. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (١٤١٩ق). *تفسير القرآن العظيم* (ابن أبي حاتم)، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز.
٣. ابن عطية، عبد الحق بن غالب؛ (١٤٢٢ق)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
٤. حسين زاده، محمد؛ (١٣٩٣)، مبانی معرفت دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
٥. شحرور، محمد؛ (١٣٩٩)؛ دليل المصطلحات الواردة في التنزيل الحكيم. ٤ يوليو ٢٠٢٠، من موقع https://shahrour.org/?page_id=12
٦. ———، (١٩٩٦م)، دراسات إسلامية معاصرة (٣)؛ الإسلام والإيان؛ منظومة القسم، دمشق: الأهالى.
٧. ———، (٢٠٠٨م)، دراسات إسلامية معاصرة (٥)؛ تحجيف منابع الإرهاب، دمشق: الأهالى.
٨. ———، (٢٠١٢م)، السنة الرسولية والسنة النبوية. بيروت: دار الساقى.
٩. ———، (٢٠١٤م)، الدين والسلطة؛ قراءة معاصرة للحاكمية، بيروت: دار الساقى.
١٠. ———، (٢٠١٥م)، أم الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، بيروت: دار الساقى.
١١. ———، (٢٠١٦م)، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، بيروت: دار الساقى.

١٢. ———، (بيتا)، دراسات إسلامية معاصرة (١)، الكتاب والقرآن رؤية جديدة، دمشق: الأهالي.
١٣. الطباطبائي، محمد حسين، (١٣٩٠ق)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٤. الطبراني، سليمان بن احمد. (٢٠٠٨م)، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبراني)، أردن - اربد، دار الكتاب الثقافي.
١٥. الطبرسي، فضل بن حسن، (١٣٧٢)، جمع البيان في تفسير القرآن، مصحح: فضل الله يزدي طباطبائي، تهران: ناصر خسرو.
١٦. الطبرى، محمد بن جرير. (١٤١٢ق)، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، بيروت: دار المعرفة.
١٧. الطريحي، فخر الدين بن محمد. (١٣٧٥)، مجمع البحرين. محقق/ مصحح: احمد حسيني اشكوري، تهران: مرتضوى.
١٨. الطوسي، محمد بن حسن، (بلا تاريخ)، التبيان في تفسير القرآن. مصحح: احمد حبيب العاملی، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٩. العظمه، عزيز؛ عطية، عاطف؛ أبو زيد، نصر حامد؛ فارس، منير؛ شحور، محمد؛ اللبواني، محمد كمال؛ ظاهر، أحمد؛ بيضون، أحمد؛ حرب، علي؛ حيدر، ابراهيم؛ نويهض، ولید؛ الهاشمي، محمود منقذ؛ وطفى، ابراهيم. (١٩٩٥م). العنف الأصولي، نواب الأرض والسماء. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.
٢٠. فخر الرازي، محمد بن عمر، (١٤٢٠ق)، التفسير الكبير (مفآتيح الغيب)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٢١. القرطبي، محمد بن أحمد. (١٣٦٤)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
٢٢. الماوردي، علي بن محمد، (بيتا)، النكست والعيون تفسير الماوردي، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

٤٥٤ ♦ محمد شحرور؛ دراسة النظريات ونقدها

٢٣. محیطی اردکان، محمد علی (اسفند ۱۳۹۶)، رابطه علوم طبیعی و دین از دیدگاه آیت الله مصباح. *ماهنشامه معرفت*، شن ۲۴۳، صص ۱۳ - ۲۶.
٢٤. المطهری ، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، قم: صدرا.

ينضمُّ هذا الكتاب مجموعةٍ من البحوث لدراسة
ونقد قضايا فكرية مفصلةٍ ورئيسةٍ طرحتها محمد
شحرور خطوةً أولى بتظهير مسار تبلور مشروعه
الفكري؛ حيث نقوم بطرح خلفياته ومبانيه وأرائه
ونظرياته. وفي الخطوة الثانية نسعى إلى تبيين
القضايا التي طرحتها في آرائه؛ حيث قمنا بدراساتٍ
تحليلية ذات طابع نقدٍ؛ بغية أنْ تتضح لنا آفاق
هذا المشروع ومدى نجاحه أو فشله في رحاب
أسس الثقافة الإسلامية.



المَركَزُ الْاسْلَامِيُّ لِلْإِرْسَادِ الْاسْتَرَابِيجِيَّةِ

<http://www.iicss.iq>



تطبيق المركز