

[مقدمة تمهيدية]

تفرض الدراسات الأكاديمية، ابتداءً، تعريف المصطلحات الرئيسة موضع البحث، وذلك منعاً للوقوع في الالتباس، ولجللاء الموضوع في ذهن الباحث أولاً، وفي ذهن القارئ ثانياً. وعليه، لا بد من تناول التأويل تعريفاً، من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية. وبما أن البحث متصل بناحية فلسفية، كان لا بدّ، والحالة هذه، من تبيان معنى التأويل فلسفياً أيضاً.

أولاً: التأويل في اللغة العربية:

اختلف اللغويون العرب في الجذر الذي يعود إليه المصدر «تأويل»؛ فمنهم من رأى أن هذا المصدر جاء من الجذر (آل)، بينما رأى آخرون أن الجذر هو (أول). وقد عرض ابن منظور في لسان العرب هاتين الوجهتين، فنقل عن ابن الأثير قوله: «هو - أي التأويل - من آل الشيء يُؤُولُ إلى كذا أي رجع وصار إليه».. وينقل كذلك عن التهذيب اعتراضه على ذلك: «وأما التأويل، فهو تفعيل من أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تأويلاً، وثلاثيه آل يُؤَوِّلُ أي رجع وعاد»^(١).

أما صاحب مختار الصحاح، فيرى: «أول: التأويل ما يُؤُولُ إليه الشيء وقد أوله تأويلاً وتأولّه بمعنى»^(٢). بينما يرى الرّاعب الأصفهاني: أن «التأويل من الأول.. ومنه المويّل»^(٣).

وكنتيجة للاختلاف في تحديد الجذر الذي يعود إليه التأويل، كان ثمة اختلاف في تحديد معناه. ويمكن إدراج المعاني التي عدّها ابن منظور كالتالي: أول: فسر، رجع وصار إليه، جمعه وأصلحه، وصيّرهُ إليه، وأصلحه وساسه. والتأويل: الجزاء والطلب، والمرجع والمصير، وعبارة الرؤيا، والتحري والطلب^(٤).

إشكاليات التأويل المعاصر

*

عند محمد شحرور

خالد أبو حيط

وفي المفردات في غريب القرآن: «التأويل من الأول، أي الرجوع الى الأصل، ومنه المؤئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً.. وتأويله: أي بيانه الذي غايته المقصودة منه. والأوّل: السياسة التي تراعي مآلها»^(٥).

ثانياً: التأويل في الاصطلاح الديني:

وضع المفسرون وعلماء الأصول العرب عدة حدود اصطلاحية للتأويل. فهو عند ابن الأثير: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ». والتأويل عند أبي العباس أحمد بن يحيى: «التأويل والمعنى والتفسير واحد». وقال أبو منصور: «يُقال أُلْتُ الشيءَ أوَّوَلُهُ إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكَلت بلفظ واضح لا إشكال فيه»، «التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه»^(٦).

وحاول أبو هلال العسكري التمييز بين معنيي التفسير والتأويل، فذهب إلى «أنّ التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام (...). وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه تأويل المتشابه (...). وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ولم يقل: تفسيره؛ لأنه أراد ما يؤول من المتشابه إلى المحكم»^(٧).

ولم يقرّر الزّمخشري إلا بعض هذا المعنى حين ذهب إلى أنّه يقال: «أول القرآن وتأويله، وهذا متأول حسن: لطيف التأويل جدا»^(٨).

على أنّ أوضح تعريف اصطلاحى للتأويل، ورد عند الفيلسوف، وقاضي القضاة، الأندلسي ابن رشد في كتابه فصل المقال، حيث قال: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك، بعادة لسان العرب في التّجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^(٩). «ويسمى ابن رشد هذه القاعدة التي وضعها في التأويل بقانون التأويل العربي»^(١٠).

وقوفا على ما تقدم من معاني التأويل اللغوية والاصطلاحية، يمكن التوقف عند الملاحظات التالية حول الإطار الذي حكم حركة التأويل في الفكر الديني والفلسفي عند المسلمين. ويمكن إبراز صفات هذا الإطار على النحو والترتيب التاليين:

١ - موضوع التأويل هو النص اللغوي، وبدرجة أخص هو النص الديني، والقرآن الكريم تحديداً.

٢ - التأويل ليس مفهوما لغويا أو اصطلاحيا، بل هو، بالأحرى، آلية تعاطٍ مع النص، ومنهجية بحث غايتها تبيان ما تشابه من الألفاظ والكلام، والوصول به إلى غايتها الأصلية.

٣ - ليس التأويل هو الأصل، وإنما يُلجأ إليه لعله في فهم اللفظ الأصلي ضمن سياقاته التي جاء ضمنها، وليس لعله في اللفظ ذاته، أو في استخدام ذلك اللفظ في هذا السياق بالذات.

٤ - الباعث على التأويل هو سياق المؤول نفسه؛ أي ما يثيره النص من إشكالية تدفع إلى تجاوز المعنى الظاهر، أو إلى تجاوز المعنى الأول الذي يتبادر إلى الذهن.

٥ - ليس في اللفظ أو العبارة المراد تأويلها عيب أو نقص في أساس وضعها، بل أن هذا اللفظ الذي أثار إشكالية التأويل، هو اللفظ الأكمل والأصح في موضعه الذي جاء فيه؛ وهذا ما أشار إليه الليث تحديدا بقوله: «التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه».

٦ - تنمة لهذه النقطة السابقة، فإنه لا يصح أن لا يكون المعنى المؤول متضمنا في معنى اللفظ الأصلي، وبالكيفية التي يجري عليها اللسان العربي؛ بمعنى آخر: لا يجوز تأويل معنى لفظ بلفظ آخر غير متضمن في معنى اللفظ الأول، على نحو لا يتقبله اللسان العربي.

٧ - الانتقال من اللفظ الأصلي إلى المعنى المؤول يحتاج إلى دليل لا يتم بدونه، وهو ما يوجب بالتالي ذكر الإشكالية التي توجب هذا الانتقال.

٨ - ضمن هذه السياقات جميعها، يصبح التأويل عملية جمع وإصلاح للفظ مع المقاصد الكلية والأساسية للسياق نفسه الذي ورد فيه هذا اللفظ.

ثالثا: التأويل في الاصطلاح الفلسفي:

التأويلية، أو الهرمنيوطيقا كما تعرّف في الفلسفة، ليست جديدة، بل تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية، وبالتحديد إلى سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.) وأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م.)^(١). وقد استخدمت في الإغريقية القديمة بلفظ: Hermeneuein الذي اشتقت منه الألفاظ الفرنسية Hermeneutique والألمانية Hermeneutik والإنجليزية Herme-nautics والإيطالية والأسبانية Ermeneutica^(٢). والتي تعني بحسب هذه اللغات: التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص^(٣).

ويعلق عبد الملك مرتاض على هذا المصطلح بالصيغة التي تناولته بها الثقافة الغربية،

فيقول: «والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية، والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: «التأويل المقدس»، ثم توسّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي، فأُسمى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي»^(١٤).

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى شيء من هذا القبيل، فهو يرى أن مصطلح الهرمنيوطيقا قد بُدئ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية أولاً، ثم انتقل منها إلى كافة الميادين الأخرى، ومنها الفلسفة. وهو يصوغ الفكرة بشكل أكثر تفصيلاً، إذ يقول: «وقد اتسع مفهوم المصطلح - الهرمنيوطيقا - في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور»^(١٥).

غير أن نصر حامد أبو زيد لا يرى الهرمنيوطيقا، بمعناها الاصطلاحي وليس بلفظها، بذلك القَدَم الذي يراه البعض؛ وهو يحدّد العام ١٦٥٤ ميلادية على أنها السنّة التي بُدئ فيها باستخدام هذا المصطلح بهذا المعنى الشامل، ولا سيما في الأوساط البروتستانتية، والذي يتناول تحديداً علاقة المفسّر بالنص^(١٦). وتنبغي الإشارة هنا إلى أن نصر حامد أبو زيد قد بيّن بوضوح أن الكثير من المواضيع التي تطرحها الهرمنيوطيقا الحديثة، كانت موضع بحث ونظر لدى الكثير من علماء اللغة والأصوليين، بل وأصحاب الفرق على مدى التاريخ الإسلامي^(١٧).

[التأويل عند محمد شحرور]

بعد الإشارة إلى الجانب الفلسفي للهرمنيوطيقا، يأتي دور الحديث عن التأويل عند محمد شحرور، وما ينبغي ذكره هنا، هو أن التأويل عنده يبتعد عن كونه منهجاً في النقد الأدبي، ليعود به إلى أصوله الأولى: أي منهجية بحث في النص الديني المقدس، لكن وفق منهجية وأسلوب معاصرين، أو كما يقول صاحبه الذي نشر أول كتبه تحت عنوان: «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة».

والمواضيع التي سيتم تناولها في البحث عن التأويل عند شحرور تشتمل ما يلي: مفهوم التأويل عنده، والقواعد والأطر العامة التي وضعها، ومدى اقتراب التأويل عنده - أو ابتعاده - عن اتجاهات التأويل المعاصر، وأخيراً، معرفة ما إذا كان شحرور قد طبّق فعلاً، في قراءته، المنهجية التي رسمها للتأويل.

بداية، لا بد من الإشارة إلى أن التأويل عند شحرور لم يأت في مقدمة أبحاثه.

فالتأويل عنده - في المكان الذي وضعه فيه - لا يتعدى كونه مبحثاً من مباحث عدّة. وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم التأويل عند شحور، إلا بعد التعرّف إلى سلسلة من المفاهيم والتعاريف التي وضعها ابتداءً. هذه السلسلة من المفاهيم والتعاريف - أو بالأصح من التمييزات - هي نقطة الانطلاق لفهم كافة الأفكار التي يعرضها. وبالتالي، فإنّ التأويل عند شحور - مثله في ذلك مثل الكثير من المفاهيم الأخرى - يتأسس على هذه التمييزات.

أولاً - مقدمات التأويل:

يميّز شحور منذ البداية بين مجموعات من مفردات عدّة وردت في المصحف الشريف، يرى أنّ المسلمين فهموا، على مدى قرون خلت، أنها تدلّ على مسمّى واحد، لكنّها تدلّ في الحقيقة على مسميات مختلفة.

وللتأسيس لذلك، يقول شحور إنه اعتمد «على المنهج اللغوي لابن فارس والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني واستناداً إلى الشعر الجاهلي...» وذلك المنهج الذي يتحدث عنه يقوم على أنّ «كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أنّ الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أنّ تهلك وإما أنّ تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول. وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي». ويضيف شحور قائلاً: «لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أنّ أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس «تلميذ ثعلب» الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم»^(١٨).

وبناءً على ذلك، يرى شحور أنّ مجموعات من مفردات عدّة، وردت في المصحف الشريف لا تحمل - على خلاف الاعتقاد السائد - المعنى (الدلالة) ذاته، وبالتالي فهي ليست من المترادفات، بل تدلّ على معانٍ مختلفة بالضرورة؛ ولذلك فهو يميّز بين مفردات أساسية وردت في المصحف الشريف. وأهم هذه المجموعات، التي لها صلة بهذا البحث، هي: (النبي - الرّسول) و(الكتاب - القرآن - أمّ الكتاب، تفصيل الكتاب) و(الآيات المحكمات - الآيات المتشابهات) و(الآيات البينات - الآيات المبينات) و(اللوح المحفوظ - كتاب مبين - الكتاب المبين) و(القول - الكلام - الذكر)، وهو الأمر الذي يفرض البدء بعرض التّفريق والتمييز، وفق عرض شحور، بين هذه المجموعات من المفردات، على أنّ يؤجّل التعليق عليها إلى حين الحديث، عن نتائج التأويل عنده، وإلى مدى التزامه بالمنهج الذي وضعه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا التمييز جاء متداخلاً في عرض محمد شحور له، وهو متداخل بالفعل في الآيات القرآنية التي استشهد بها؛ لذلك جاء هذا العرض متداخلاً أيضاً، وذلك توخياً للحفاظ على الدقة في عرض أفكار الكاتب.

١ - (النبي - الرسول):

بدايةً، يميّز محمد شحرور بين مستويين للنبي (وللرسول) محمد(ص): مستوى النبوة ومستوى الرسالة. وهو يعرف النبوة بأنها: «مجموعة من المعلومات أوحيت الى النبي(ص) وبها سمي نبياً؛ أي أن كل الأخبار والمعلومات التي جاءت في الكتاب هي النبوة». أما الرسالة، فهي: «مجموعة التشريعات التي جاءت الى النبي(ص) بالإضافة الى المعلومات فأصبح بها رسولا.. فالنبوة علوم والرسالة أحكام»^(١٩).

الكتاب: يستعمل محمد شحرور الكتاب، بمعنيين مختلفين (وهو في ذلك لا يناقض خاصية عدم وجود الترادف التي تحدث عنها، فاللفظ الواحد لا يرادفه لفظ آخر، نعم ربما يحمل أكثر من دلالة):

المعنى الأول: هو الكتاب الموحى من الله سبحانه إلى نبيه الكريم(ص)؛ أي كل ما تضمه دفئا المصحف.

المعنى الثاني: الرسالة، أي مجموعة التشريعات والأحكام^(٢٠).

والكتاب / المصحف عنده ينقسم بالتالي، إلى ثلاثة أقسام:

أ - الآيات المحكمات وهي التي تمثل رسالة النبي(ص)، ويرى شحرور أن الكتاب / المصحف، قد أطلق عليه مصطلح «أم الكتاب»، وهذه الآيات قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ما عدا العبادات، والأخلاق، والحدود.

ب - الآيات المتشابهات وقد أطلق عليها الكتاب / المصحف، وفقا لشحرور، مصطلح «القرآن والسبع المثاني» وهي القابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية وهي آيات العقيدة.

ج - آيات لا محكمات ولا متشابهات وقد أطلق عليها الكتاب، وفق شحرور أيضاً، مصطلح «تفصيل الكتاب»^(٢١).

القرآن: يعرف شحرور القرآن بما يأتي إنه مجموعة القوانين الموضوعية النازمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي ثم جعل لغويا^(٢٢) لقوله عز وجل ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣).

وبحسب شحرور، فإن محتويات القرآن تنقسم إلى موضوعين رئيسين هما:

أ - الجزء الثابت، وهو الموحى من اللوح المحفوظ. قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾^(٢٣). وهذا الجزء هو القوانين العامة النازمة للوجود كله ابتداءً من خلق الكون (الانفجار الكوني الأول)، وفيه قوانين التطور (الموت حق)، وتغيير الصيرورة (التسبيح)، انتهاءً بقيام الساعة ونفخة الصور والبعث والجنة والنار. وهذا الجزء لا يتغير من أجل أحد، وهو ليس منوطاً بالدعاء الإنساني، فهو لا يتغير حتى لو دعا أهل الأرض

بمن فيهم الأنبياء، وهذا الجزء العام هو الذي تنطبق عليه عبارة ﴿لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ .

ب - الجزء المتغير، وهو الذي أُوحِيَ من الإمام المبين، ويحتوي على شقين:

● أحداث وقوانين الطبيعة الجزئية ، وهي الآيات التي تشكل ما سُمِّي «كتاب مبین» .

● الأفعال الإنسانية الواعية ، وهي الآيات التي تشكل ما سُمِّي «أحسن القصص» وكذلك «الكتاب المبين»^(٢٤).

تفصيل الكتاب: يرى شحور أن آيات تفصيل الكتاب ليست أحكاماً، وليست قرآناً، وليست السَّبْع المثنائي، وليست قَصَصاً، بل هي آيات لها وظيفتان:

أ - شرح محتويات الكتاب وليس شرح أحكام الكتاب .

ب - فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض أي أنها مرتبة في المصحف لتفصل مكانيا - لتُباعَد - بين آيات أم الكتاب وآيات القرآن . وهو يعتمد في ذلك على قوله عز وجل ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ نَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَارِيبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧)^(٢٥) . وبحسب ما يرى شحور فإن تفصيل الكتاب جاء معطوفاً على القرآن، واستناداً إلى أن العطف لا يكون إلا للمتغيرات، أو عطف خاص على عام في اللغة العربية، فهو يستنتج أن القرآن شيء وتفصيل الكتاب شيء آخر^(٢٦) .

٤ - مميزات القرآن والكتاب:

يمكن رصد بعض الخصائص المميزة لكل من القرآن وأم الكتاب، بحسب شحور على النحو التالي:

مميزات الآيات القرآنية	مميزات آيات أم الكتاب
- الآيات القرآنية آيات مُعْجِزَة	- آيات أم الكتاب ليست كذلك ^(٢٧) .
- إنها آيات حَقٌّ	- إنها آيات ليست بحق ^(٢٨) .
- آيات بَيِّنَات	- آيات مُبِينَات ^(٢٩) .
- آيات موضوعية	- آيات ذاتية ^(٣٠) .
- هي آيات تشكّل النبوة	- هي آيات تشكّل الرّسالة ^(٣١) .

ثانيا - تعريف التأويل عند شحور:

تأويل القرآن بحسب شحور، هو «ما تنتهي إليه الآية (أي ما تؤول إليه) من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة»^(٣٢) . وهو على شكلين:

الأول: تحويل بعض الآيات إلى بصائر حيّة؛ أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة

الموضوعية، وهذا أقوى أنواع التأويل، أي التأويل الحسي والمباشر^(٣٣). والإبصار، «هو التأويل الحقيقي والنهائي بعينه؛ أي تحويل الآية من علم إخباري إلى علم نظري يدعمه العلم الحسي فيما بعد أو تحويل الآية مباشرة إلى علم حسي»^(٣٤).

الثاني: استنتاج واستقراء لنظريات فلسفية وعلمية حسب الأرضية المعرفية المتوفرة^(٣٥).

ويمكن رصد أهم خصائص التأويل عند شحرور كالتالي:

- ١ - التأويل لا يكون إلا للمتشابه؛ لأنه وحده الذي يحمل صفة «ثبات النص وحركة المحتوى». وبالتالي، فإن ما يؤوّل من الكتاب / المصحف هو آيات القرآن فقط.
- ٢ - التأويل حركة تصل إلى نهايتها المعلومة فيما يتعلق بالقوانين المادية، ولكنه حركة مستمرة فيما يتعلق بالقضايا والمسائل الفلسفية والنظرية والاجتماعية.

ثالثاً- قواعد التأويل وضوابطه عند شحرور:

يضع شحرور عدداً من القواعد والضوابط التي ينبغي اتباعها، والسير على هداها عند تأويل آيات القرآن الكريم. هذه القواعد والضوابط هي:

- ١ - التقيد باللسان العربي على الأسس التالية:
 - أ - اللسان العربي لا يحتوي خاصية الترادف.
 - ب - إن الألفاظ هي خدم المعاني. (الجرجاني).
 - ج - إن الأساس عند العرب هي المعاني، فإذا حصلوا تساهلوا في العبارة عنها (ابن جني).
 - د - لا يفهم أي نص لغوي، إلا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية.
 - هـ - الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي، من حيث أفعال الأضداد في المعاني، وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات.
- ٢ - فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.
- ٣ - الترتيل وهو: أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض. والرتل في اللسان العربي هو الصف على نسق معين.
- ٤ - عدم الوقوع في التعضية، والتعضية هي قسمة ما لا ينقسم.
- ٥ - فهم أسرار مواقع النجوم التي تفصل بين الآيات في الكتاب / المصحف، فكل آية تحمل فكرة متكاملة.

٦ - تقاطع المعلومات: إنتفاء أي تناقض، بين آيات الكتاب كُله في التعليمات والتشريعات.

٧ - علينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤولها في عهدنا قابلة للتطوير، أو النقض على مرّ السنين؛ لأنّ تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة^(٣٦).

تلك هي البنية التأسيسية النظرية التي أقام شحورر منهاجه في التأويل على أساسها، والتي وصفها بالمعاصرة والأصالة في آن واحد. لكن، هل أن هذه البنية معاصرة حقاً؟ وهل أن شحورر، قد التزم بها فعلاً في قراءته؟ هذا ما سوف نعالجه في الفقرات اللاحقة.

التأويل عند شحورر على ضوء اتجاهات التأويل المعاصر

يصرّ شحورر على اعتبار أن قراءته وأفكاره تمتاز بالعصرية؛ وعلى أن هدفه هو تقديم رؤية أو قراءة معاصرة للكتاب الموحى إلى النبي محمد(ص). وإزاء ذلك يُطرح السؤال نفسه حول مدى اقتراب، أو ابتعاد شحورر من الاتجاهات المعاصرة للتأويل؟ ويكتسب السؤال أهمية مضافة؛ لأنّ شحورر نفسه يصرّ على اعتبار الفلسفة أساس كلّ العلوم، وعلى أنّه لا بد من النظر في كافة نظرياتها. يقول شحورر: «لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة التي هي أم العلوم»^(٣٧).

بالطبع يمكن هنا تسجيل اعتراض شكلي - في الظاهر ولكنه جوهرى في الواقع - على هذا الاستخدام المطاطي لمفهوم الفلسفة، فالفلسفة - حتى بالنسبة إلى أشدّ المتعصبين لها - ليست علماً معيارياً يمكن الاحتكام إليه. ثم إنّ هناك اتجاهات وتيارات متداخلة ومتباينة ومتعارضة، بل ومتناقضة داخل الفكر الفلسفي؛ فأية فلسفة يمكن الارتكاز إليها، ولماذا؟

أما تولّد العلوم من الفلسفة، فهذا اتجاه بات يقتصر على أحد جوانب الفلسفة؛ وقد كان صحيحاً في مرحلة باتت سحيقة بالنسبة إلينا اليوم، ولم تعد العلوم جزءاً من الفلسفة اللّهم إلا في الجانب الذي يتعلق بفلسفة العلوم. ثمّ، والأخطر من ذلك كله، كيف أمكن الخروج بمثل هذا الاستنتاج الخطير وهو كون - بكليتها على النحو الذي استخدمه شحورر فيها معرفةً بألّ التعريف التي تفيد الاستغراق والشمول - لا تتعارض مع القرآن الكريم؟ فحتى الفيلسوف الكبير ابن رشد، أكبر الدّاعين إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة، لم يجرؤ على اعتبار الفلسفة، بكل تياراتها واتجاهاتها، مرادفة للشريعة، بل كان يقصد أساساً اتجاهها واحداً في الفلسفة، اتجاه المعلّم الأول أرسطو، بدليل أنّه انشغل

بالرد على «الفلاسفة» الذين كانوا ينقضون آراءه. ثمة كلام كثير جدا يمكن أن يقال بخصوص تصريح محمد شحرور هذا، ليس هنا مجال مناقشته، وإنما نكتفي بتسجيله محيلين مناقشته إلى محل آخر.

حق لسائل أن يسأل هنا إذا ما كان يصح محاكمة شحرور وفق أسس، ونظام، وقواعد الفلسفة الغربية، وهو قد قال ما قاله، في معرض حديثه عن القرآن الكريم. الجواب ببساطة، هو أن من دفع إلى ذلك هو شحرور نفسه، فهو الذي احتكم إلى الفلسفة أولاً. وهو الذي وصف قراءته للقرآن بصفة المعاصرة، فحق أن يسأل عن طبيعة «المعاصرة» التي يقصدها: هل هي معاصرة إسلامية، أم معاصرة غربية؟ فالمعاصرة، كما تفهم اليوم، ترتبط بالتطور في وسائل المعرفة، والتكنولوجيا، والاكتشافات، والإنجازات العلمية والنظريات التي أنتجها العالم مؤخراً. وذلك كله نتاج غربي (وليس المقصود هنا الذم، أو المدح، أو الانتقاص، أو الاعتراض بل تقرير حال). وعلى كل، لا يدع شحرور مجالاً للشك في أنه يتبنى المفهوم الغربي للمعاصرة، على نحو ما هو واضح في كتبه.

المنهج المستخدم في القراءة المعاصرة عند شحرور

هل طبق محمد شحرور فعلاً، منهج التأويل الذي شرحه ووضع له القواعد والضوابط؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير هذا الكم الكبير من النقص التي يعاني منها التأويل عنده؟ مناقشة هذه المعضلة تفترض أحد ثلاثة أمور:

١ - إما أن المنهج التأويلي عند شحرور يحتاج إلى إعادة نظر؛ أي أن ثمة خلل في البنية النظرية للمنهج.

٢ - وإما أن ثمة خللاً في تطبيق هذا المنهج (خلل في البنية التطبيقية).

٣ - وإما أن ثمة منهجاً آخر قد استخدم، سواء بقصد أم بغير قصد.

بالنسبة للأمر الأول، فإن قواعد التأويل التي أوردها شحرور ليست جديدة كلياً على الفكر الإسلامي، وإن كان الجديد فيها أمران:

الأول: التأسيس النظري الذي بني عليه التأويل؛ أي هذا التفريق بين مجموعات المفردات التي مهّدت للحديث عن التأويل.

والثاني: صياغة هذا التأسيس وفق نسق وترتيب مبوب، فمن الناحية العملية، نجد أن قواعد التأويل التي وضعها محمد شحرور تكاد تكون متبعة في كافة كتب التفسير التراثية التي بين أيدينا. وكان يتم أخذ المنجزات العلمية والشروط المعرفية بعين الاعتبار عند

التعرض لآيات الخلق الواردة في القرآن، ونظرة سريعة مقارنة إلى تفسير بعض هذه الآيات عند مفسرين من حُقب مختلفة كافية للدلالة على ذلك.

صحيح، أن ذلك لا يعتبر كافياً، ليمنح هذه التفسيرات أو التأويلات شرعيتها المطلوبة اليوم، ولكن الصحيح أيضاً، أن التأسيس النظري الذي قَدّمه شحورر، والذي قلب سلسلة من الأفكار والمفاهيم رأساً على عقب، لم يتمثل، على المستوى النظري، سوى في إعادة صياغة الماضي بقلب جديد، الأمر الذي قد يكون مخيباً بالنسبة للقراءة المعاصرة عنده.

أولاً: المنطق الرياضي عند شحورر

الملاحظة السابقة دفعت باتجاه إعادة النظر في المنهج الذي اتبعه شحورر في كتاباته، ولا سيما في كتابه الأول (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة).

في البداية، كان أول ما لفت النظر إلى أن ثمة منهجا آخر يسير شحورر على هديه، هو الأخطاء الكثيرة التي ارتكبها في فهمه لبعض وظائف الأحرف في اللغة العربية، ولا سيما الحرف (و). كان لافتاً عند شحورر أن (و) لا تخرج عن كونها حرف عطف أينما جاءت وكيفما حلت. ومعلوم أن (و) في اللسان العربي قد تؤدي أكثر من وظيفة، فكما أنها تفيد العطف، فإنها قد تفيد الاستئناف والمعية... إلى غير ذلك من الوظائف التي تنبّه إليها اللغويون. وفي الحقيقة، فإن شحورر لم يخالف اللغويين صراحة في ذلك، غير أن تطبيقه كان ينم عن شيء آخر.

وكمثال نشير إلى موردين من موارد متعددة:

١ - في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدْيْنَاهُ النُّجُودَيْنِ﴾ (البلد: ٨ - ٩ - ١٠)، يعلّق شحورر قائلاً: «هنا نلاحظ في الآيات الثلاث من سورة البلد كيف ذكر الأعضاء فبدأ بالعينين ثم تلا ذلك اللسان، والشفتين، ولم يقل بصرا ولسانا، أو بصرا وشفتين، وهنا تأتي النتيجة المباشرة بأن النجدين هما أعضاء وهنا بمعنى الثديين، يدلّك على هذا وضع النجوم بين الآيات الثلاث؛ إذ لم يضعها في آية واحدة لتبليان اختلاف الوظائف لهذه الأعضاء». وقد استدللّ شحورر بهذه الآية ليبين كيف يكون عطف الموصوفات^(٣٨).

لا شك في أن (و) التي وردت في هذه الآيات هي واو العطف. لكن عطف ماذا على ماذا؟ هل هو عطف الموصوفات كما يقول شحورر، أم أنه عطف جملة على جملة أخرى، بحيث إن تقدير معنى الآية: (ألم نجعل له عينين. ونجعل له لساناً ونجعل له شفتين.) ثم لو كانت عطف موصوفات، فلماذا تغاضى شحورر عن وجود فعل آخر في الجملة هو فعل

الهداية وهديناه النجدين؛ أي أن النجدين متعلقان بفعل آخر غير فعل الجعل، وبالتالي خرجت الواو في ﴿وَهَدَيْنَاهُ﴾ عن كونها حرف عطف، إلى كونها (و) ابتداء؛ أي أنها تؤسس لجملة جديدة مختلفة عما قبلها. وهذه المشكلة تتجاوز الخطأ في الإعراب أو النحو، وتدخل في كونها خطأ في بنية المنهج المستخدم نفسه.

٢ - استند شحرور إلى الآية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣٩) ليستدل على أن «التشريع قابل للتطور، وقابل للإلغاء والاستبدال» وأن «آيات التشريع، قد طبّقها النبي (ص) حسب الظروف الموضوعية لشبه جزيرة العرب، وأن «عمر بن الخطاب قد ألغى تطبيق الآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١)^(٤٠).

يلاحظ هنا أيضاً أن شحرور، قد استخدم هنا كلا الواوين اللتين وردتا في الآية ٣٩ من سورة الرعد بمعنى واحد، هو اعتبارهما (واو) عطف. صحيح أنه لم يصرح بذلك كما في المثال السابق، إلا أنه يمكن استخلاص ذلك من الاستنتاجات التي أقامها على النص. فلو أنه تنبّه إلى أن الواو في قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، هي واو الابتداء وليست واو العطف، وأنه لا يمكن العطف بالواو بين الجملة وشبه الجملة (عنده: شبه جملة، بينما يمحو ويثبت كل منهما تشكل جملة)، لما توصل إلى هذه النتيجة.

ثم من هو الفاعل في الجملتين (يمحو ويثبت)؟ إنّه لفظ الجلالة، وليس الإنسان. ولو استعرضنا الآيات السابقة لهذه الآية اتضح أن المقصود بالمحو والتثبيت هو التشريعات السابقة، ولتبيين أيضاً أن أم الكتاب هي عند الله عز وجل، مما يرفع من شأنها، ولا يجعلها عرضة للمحو والإثبات من عند البشر. يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٤١).

مرة أخرى، هذا الخطأ يتجاوز الخطأ في الفهم، ليدخل في دائرة الخطأ في المنهج المستخدم.

الملاحظات السابقة حول الطريقة التي تمّ التعاطي بها مع الأحرف، تقوم أساساً على أنّ الحرف الواحد يحمل دلالة واحدة، وكذلك أن بعض الكلمات تحمل معنى واحداً أيضاً (مثلاً: الذكر عند شحرور هو اللسان العربي، ولا يحتمل غير ذلك؛ ولذلك فقد فسّر الذكر

في الآية القرآنية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء : ٧)، فإنّه يقول: «هنا يجب أن نفهم أنّ أهل الذّكر هم أهل اللسان العربي»^(٤٢).

مثل هذا الفهم إنما يتأتى بالدرجة الأولى من أتباع منهج محدد، هو المنطق الرياضي. ففي المنطق الرياضي (المعرب عن اللغات الأجنبية) يحلّ الرمز محل الحرف ومحل الكلمة. فالحرف (و) لا يحتمل في هذا المنطق إلا رمزا واحدا هو الرمز (ح)، وهذا الرمز يستخدم لكلّ أحرف العطف في وقت واحد، والحرف (من) لا يحتمل إلا الرمز (ح)، وهو ما ارتكز إليه شحرور في تفسيره للنصّ القرآني، سواء كان ذلك بوعي، أم من دون وعي.

هذا الاستنتاج، يؤكّده ويعززه ما يلي:

١ - إقرار شحرور، بطريقة ملتبسة، باستخدامه لهذا المنطق. فهو يقول: «والناحية الأخيرة التي نراها في تفصيل الكتاب هذا التداخل في المواضيع في السورة الواحدة، فنرى أنّ قصة موسى في أكثر من موضع، وكذلك آيات خلق الإنسان وخلق الكون، حيث نراها متداخلة مع غيرها ومتناثرة ضمن نسق لا ندري إلى الآن الآلية الرياضية لهذا النسق»^(٤٣). وفي موضع آخر يقول عن الاستنتاجات التي توصل إليها الفقهاء: «واننا لا نلومهم على ذلك؛ لأنّ مفهوم الحدود في «الرياضيات»، والتحليل الرياضي وضعه إسحاق نيوتن في القرن السابع عشر»^(٤٤).

٢ - نظرية الحدود التي وضعها شحرور، والتي أقام على أساسها نظريته في الفقه الإسلامي، حيث اعتبر أنّ الفقه - المتغيّر والمتبدّل والقابل للإلغاء - يرتكز إلى حدّين هما حدا المنطق الرياضي. وقد عبّر عن ذلك بالحد الأعلى (نهاية عظمى) والحد الأدنى (نهاية صغرى) القائمة في رسم منحنى المعادلات الرياضية من الدرجة الثانية: Parabola و Hyperbola، والدرجة الثالثة: Cubic، معتبرا أنّ الزّمن والأعراف الاجتماعية هما المتغيران، وبالتالي فإنّ الحدود تتغيّر تبعاً لتغيرهما. ولكنّ الأغرب من ذلك أنّ شحرور يعتبر أنّ الحركة ضمن هذين الحدّين مسموح بها بلا ضوابط^(٤٥).

ثانياً: قسور المنطق الرياضي:

مناقشة المنطق الرياضي وحدوده ونواقصه مسألة يهتم بها علم المنطق بالدرجة الأولى. وقد أفاض هذا العلم في تبيان فوائد المنطق الرياضي وحدوده، ودرجة خصوبته وموارد قسوره. لكن ما يهم ذكره وتأكّده هنا عدّة أمور، أهمها:

١- صحيح أنّ المنطق الرياضي يختلف عن المنطق الأرسطي الصوري، من حيث درجة

خصوبته؛ أي أنه يؤدي إلى نتائج جديدة غير متضمنة في المقدمة بالضرورة، لكنه يشترك مع المنطق الصوري في بنيته الأساسية؛ أي أن الانتقال من المقدمات إلى النتائج يتم بنفس الطريقة الصورية الآلية. بمعنى آخر، يستطيع المنطق الرياضي، كما المنطق الصوري، التدليل على صدق النتائج ما دامت المقدمات صادقة، غير أنه لا يستطيع أن يناقش المقدمات ذاتها.

في التطبيق عند محمد شحرور، فإن كل من يوافق على المقدمات التي انطلق منها لا يستطيع إلا الموافقة على النتائج. ولذلك جاءت الكثير من الردود عليه قاصرة؛ لأنها انشغلت بالنتائج دون النظر في المقدمات. أكثر هذه الردود كانت ترى أن ثمة خطأ ما، لكنها كانت تركز في جدالها على النتائج «اللا - منطقية»!! (المخالفة للتراث). وكان بإمكان شحرور في كل مرة أن يقول، إنه: غير معني بالتراث، وإنه يناقش انطلاقاً من المصحف الشريف.

٢- لا يستطيع المنطق الرياضي أن يُحمّل الرمز الواحد سوى معنى واحد. ولذلك فإن هذا المنطق عاجز عن الإحاطة باللغة الإنسانية. ذلك أن أية لغة في العالم، حتى لو تم تجاوز الجدل حول الترادف في الألفاظ، تحمل بعض ألفاظها أكثر من معنى ومن مدلول. وبالتالي، لا يمكن الموافقة بحال على استبدال الرموز الرياضية باللغة الإنسانية، وإلا أدى ذلك إلى تحجيم دور اللغة والخروج بها عن كونها أداة التواصل الإنساني - بكل الأبعاد الإنسانية - لتصبح مجرد أداة رمزية يتخاطب بها أهل الاختصاص.

صحيح أن شحرور لم ينكر أن اللفظ الواحد، ربما يحمل أكثر من معنى، إلا أنه يصرّ بلا مبرر واضح، ومسوّغ منطقي على استخدام بعض الألفاظ بمعنى واحد (الذكر مثلاً).

٣- قد تصلح اللغة الرياضية للاستخدام والتداول في القوانين العلمية، ولكنها بالتأكيد لا تصلح للاستخدام في الحياة الإنسانية. فالحياة البشرية أشد تنوعاً وأكثر تعقيداً من العلاقات المجردة الموجودة بين موجودات الطبيعة. ثمة أحاسيس ومشاعر وأفكار وتصورات وتخيلات، وأحلام، وآمال، وخيبات أمل، وقلق، وحسرة، ولوعة، ويأس، ورجاء.. الخ في الحياة الإنسانية. كما أن هناك أساليب متعدّدة في تراكيب الجمل اللغوية (الحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية، والطباق والجناس، والتورية، وغيرها كثير.. والشواهد من النص القرآني أكثر من أن تحصى) مما تقصر عنها ودونها المعادلات الرياضية. وثمة جدل دائر بين الفلاسفة والمفكرين حول إذا ما كانت اللغة نفسها تستطيع أن تعبر عن كل المشاعر والأحاسيس بصدق وأمانة، فما بالك باللغة الرياضية المجردة؟

إصرار شحرور على تعريف آيات القرآن، بأنها تلك الآيات التي تتحدث عن قوانين

الوجود ونواميسه، وكذلك اعتباره - دونما وجه حق أو صواب - أن آيات التشريع ليست حقاً، لا يعطيه الحق في تحويل آيات القرآن إلى لغة رياضية. والاستدلال بالآية القرآنية: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾^(٤٦) (الوصف للقرآن)، لا يجيز تضيق معنى الهدى إلى معنى المعرفة العلمية، فالهدى عملية أكبر بكثير وأشد تعقيداً من المعرفة العلمية التي تغدو كونها أحد عناصر هذا الهدى وليس كليته. والله عز وجل يقول: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٤٧). فهذه الآية تبين بأن البصائر هي هدى ورحمة لقوم يوقنون (واليقين درجة من درجات الإيمان، ولم يطلق في القرآن على غير المؤمنين) بينما يرى شحرور أن البصائر تطلق حصراً على القرآن فقط، باعتباره هدى للناس، وليس للمؤمنين وحدهم.

٤- استخدام اللغة الرياضية بديلاً عن اللغة الإنسانية لا يفسح المجال أمام التفاعل بين الإنسان والنص، بل يسدّ المجال أمام تطوير آية حركة نسبية في إطار المطلق. صحيح أن المعادلات الرياضية، من أية درجة كانت، تختلف قيمتها باختلاف القيمة التي تعطى للمجهول، إلا أنها ملتزمة بنوع هذه المعادلة، وبالتالي هي تجعل الحركة، من أي نوع كانت، أسيرة هذه المعادلة الرياضية. لقد عجزت اللغة الرياضية عن ضبط حركة الجوّ ضمن أطرها، فكيف بالحركة الإنسانية، بل وكيف بالوحي المطلق!؟

٥- لقد استخدم شحرور رسومات التحليل الرياضي، ليضبط بها إيقاع الحدود في التشريع والعبادات. وهو، عندما شرح هذه الرسوم، جعل من الزمن (الوقت) time هو المتغير variable، غير أنه لم يوضح لماذا اتخذ هذا المتغير من الدرجة الثانية أو الثالثة. والأهم من هذا لم يبيّن إلى ماذا استند أساساً للقول بأن الزمن، وبالتالي العرف الاجتماعي، هو المتغير في التشريع والفقهاء الإسلامي؟ إن آيات التشريع والأحكام والعبادات ليس فيها أية إشارة، لا من قريب ولا من بعيد، إلى هذين المتغيرين. والارتكاز إلى التفسير الذي أعطاه شحرور لكلمة (حدود الله) وحده لا يكفي. ثم إن اختلاف الأحكام في القرآن الكريم في القضية الواحدة لم يبيّن، لا من قريب ولا من بعيد، على العرف ولا على الزمن، وإنما على الظروف والشروط والملابسات، كما سيبيّن في الفصل التالي الذي أفرد لمناقشة نتائج المنطق الرياضي عند شحرور، على المستوى التشريعي والفقهي تحديداً.

يتضح من خلال النقاش السابق السبب الرئيس الذي يكمن وراء النتائج التي أدت إلى خروج شحرور بهذه الاستنتاجات التي أثارت حفيظة الكثيرين. وهذا السبب مرده، في المقام الأول، إلى استخدام بنية المنطق الرياضي في التعامل مع النص القرآني.

لم يلتزم شحرور ببنية منهج التآويل الذي رسمه، بل أثر استخدام المنطق الرياضي دونما مسوغ أو مبرر واضحين. ولا تكفي المعاصرة وحدها، ولا الفهم المجتزأ، لتبرير استخدام هذا المنطق، وهو منطق أقل ما يمكن أن يقال فيه أنه لا سبيل له إلى اللغة الإنسانية، فكيف باستخدامه لتآويل وقراءة النص القرآني؟

مناقشة آثار المنطق الرياضي عند شحرور

يتمحور النقاش في هذا الفصل، حول مسألة واحدة من آثار استخدام المنطق الرياضي عند شحرور، هو مستوى التشريع، وذلك لخطورة النتائج التي توصل إليها على المستوى الفقهي، ولما لذلك من تأثير كبير يمكن أن ينعكس على الحياة اليومية للمسلمين. ويمكن للنقاش هنا أن يأخذ منحيتين:

الأول: مناقشة الأسس النظرية (المقدمات الكبرى والصغرى) التي ارتكز إليها شحرور لبناء نظريته، وتبيان بطلان المنهج المستخدم في سبيل ذلك.

والثاني: بيان تهافت النتائج التي توصل إليها شحرور، وعدم صمودها أمام النقد والتدقيق.

أولاً: مناقشة الأساس النظري:

في الواقع، أخذ شحرور يؤسس لنظريته في الحدود (الفقهية) منذ الصفحات الأولى لكتابه. وقد تعرض هذا البحث بالتحديد إلى النقاط التي كان شحرور يبذرها في ثنايا كتابه الأول تمهيدا لما سيقوله في الفقه الجديد المعاصر. ويمكن إعادة التذكير بتلك النقاط على النحو التالي:

١ - ارتكز شحرور على الآية القرآنية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٤٨) ليقول: إن «التشريع قابل للتطور، وقابل للإلغاء والاستبدال». وقد تبين الرد على ذلك في حينه. وثمة إضافة هنا هي: إذا كان شحرور يعتقد بأن القرآن إنما جاء مصدقاً لما بين يديه، وأن الذي بين يديه ليس هو التوراة ولا الإنجيل، وإنما أم الكتاب (وقد يكون على حق في ذلك)، فإن ذلك يثبت أن «أم الكتاب» تتمتع بخاصية أكبر مما جاء مصدقاً لها. وإذا جاءت آيات القرآن - بحسب تعريف شحرور وقوله - لتفصل وتباعد وتحفظ آيات أم الكتاب، من أحكام وتشريعات وعبادات، فذلك يمنح أم الكتاب امتيازاً كبيراً على آيات القرآن التي هي خدم لها. فكيف يصح بعد ذلك القول بأنها يمكن أن تُمحي أو أن تُثبت من قبل الناس، في حين أن شحرور نفسه يقول: إن الله حذر الذين يكتبون الكتاب من عند أنفسهم ثم يقولون هذا من عند الله^(٤٩)، فكيف يستوي كل هذا المنطق؟

٢ - حصر شحور الحَقِّ بآيات القرآن، وأخرج آيات «الرسالة / التشريع» منها. وقد ورد تبيان ذلك والردّ عليه في حينه. ونضيف هنا أنّ ثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تصف التشريع الذي أنزل على الرسول (وليس النبي بحسب شحور) بأنه حق يقول تعالى: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِي * وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٥٠). فهذه الآية الكريمة تتحدث عن التشريع حكما؛ لأنّ سياق الآية يحكم بذلك، ولأنه لو كان الحق هو الوجود الخارجي فقط، فكيف يمكن تلبس الحق بالباطل، بل وكيف يمكن كتمانها! أما قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ فنتركها برسم السيد شحور. وكذلك الآية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٥١). وكذلك: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٥٢) وأيضا: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^(٥٣). وأيضا: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٥٤).

٣ - يقول الله تعالى في سورة الطلاق: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾^(٥٥). فنجد ما يلي:

أ - ما أنزل على الرسول (وليس النبي) هو الذِّكْر، وبالتالي تنتفي مقولة شحور التي مفادها أنّ الذِّكْر محصور بالقرآن فقط. وتلك مسألة تحتاج إلى مزيد إيضاح. فلو أنّ الذِّكْر هو للقرآن - دون آيات أم الكتاب - وأنّ آيات الكتاب كانت تنزّل لدواع ظرفية، فهل هذا يعني أنه يصحّ فيها، ما نفاه شحور عند حديثه عن الذِّكْر، من أنّ الله تعالى يتكلم العربية في آيات أم الكتاب. ولنقي هذه المقولة، ليس ثمة سبيل سوى اعتبار أنّ آيات أم الكتاب تدخل أيضا ضمن الذِّكْر، وبالتالي، فإنها وإنّ تنزّلت لظروف معيّنة، إلا أنها كانت ستُنزّل بتلك الظروف وبدونها.

وبهدف إيضاح هذه النقطة الأخيرة، فإنّ القول بتنزّل آيات الأحكام لظروف موضوعيّة، لا يصحّ البناء عليه للقول بأنّ هذه الأحكام كانت خاصّة بتلك الفترة^(٥٦). ولو

تنبّه شحرور إلى أنّ الوحي كان يهدف إلى بناء شخصية جديدة، من خلال عملية تربوية تخاطب النفس الإنسانية وتأخذ بيدها لتتفاعل مع النص، لتتضح له الحكمة من وراء أسباب النزول. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ثمة أهمية كبيرة للسؤال الذي يطرحه شحرور حول العلاقة بين المطلق والنسبي في التشريع^(٥٧). فهو ينظر إلى السنّة النبوية بوصفها فعلاً نسبياً، ويصرّح أنّ «ما فعله النبي (ص) هو الاحتمال الأول لتطبيق الإسلام في القرن السابع، وفي شبه جزيرة العرب»^(٥٨).

يَحسُن التوقف قليلاً عند هذه المقولة، لنتساءل ما المقصود بها. فقد طرح شحرور هذه المقولة في إطار العلاقة بين المطلق (الوحي) والنسبي (محمد ص)، ليتوصل بالتالي إلى أنّ الفعل النسبي لا يمكن أن يكون إلا لحظة تعيين للمطلق ضمن الظروف والشروط المعرفية النسبية. وهذا استنتاج صحيح، وإلا لفسد المطلق - عبر تعيينه وتحديده وتقييده بفعل نسبي - حتى ولو كان من فعل رسول. غير أنّ السؤال هنا: ما العلاقة بين المطلق (الوحي) وفعل النسبي (محمد ص) والمسلمين من بعده؟ لقد جهد شحرور كثيراً للتمييز بين النبي والرّسول، واستند في ذلك إلى الكثير من الآيات القرآنية. غير أنّ ذلك لا يحل الإشكالية القائمة.

في الواقع، ترتسم العلاقة، وفقاً لشحرور، على اعتبار السنّة لحظة تعيين المطلق، وأنها أحد احتمالات هذا التعيين. ولكن السؤال يدور بالضبط حول هذه النقطة. هذه التعيينات المختلفة للمطلق ما الضابط لها، وما الناظم الذي ينظم حركتها؟ لا يمكن القول إنّ الضابط هو المطلق، وإلا لوقعنا فيما نفرّ منه. بقي إذناً أن يكون الضابط هو المقاصد الكلية. أي الأهداف التي يتوخاها المطلق، والتي حققتها سنة النبي في لحظة تاريخية معينة. وبعبارة أخرى، العلاقة بين النسبي والمطلق هي ذات العلاقة بين الأهداف والوسائل، أو بتعبير أدق، هو ما أطلق عليه الفكر التراثي الإسلامي: «مقاصد الشريعة».

صحيح أنّ هناك جدالاً يدور حالياً حول مقاصد الشريعة وحول بنية المنطق الأرسطي التي تأسست عليها، وأنّ ثمة محاولات لاستعاضة تلك البنية من قبل البعض بالمذاهب البراغماتية الحديثة، غير أنّ ذلك كلّه لا ينفي حقيقة وجود تلك المقاصد والأهداف الكلية.

استطاع شحرور البرهنة على أنّ تقنين العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي وفق نمط واحد يشكّل حالة صنميّة ووثنية، وبأنّها الشرك الذي حذر منه الكتاب الكريم. غير أنّ تغيير الكلام عن المقاصد بالذات، هو ما أوقع شحرور في فخ استبدال العرف الاجتماعي بالمقاصد. وأصبحت الأعراف والتقاليد الاجتماعية، بالتالي، عند شحرور هي الناظم

للعلاقة بين المطلق والنسبي، ولا سيما فيما يتعلق بسنة الرسول (ص) التي يفرّق شحورور بينها وبين سنة النبي^(٥٩)، استناداً الى التفرقة التي أقامها بين أم الكتاب والقرآن. وهي مقاربة غير صائبة، ولا تشكّل حلاً للإشكالية في الواقع؛ لأنها تجعل من النسبي، على عكس ما هو مأمول، مهيمناً على المطلق، ومقيّداً له.

ويمكن في هذا المقام التنبيه الى أمرين: الأول: أنّ التشريع الذي ورد في كتاب الله تشريع مطلق يصلح كما هو (بلفظه ونصّه) لكل زمان ومكان (وسنوضح ذلك في الخاتمة). والثاني: أنّ هذا التشريع ذاته، وبالكيفية التي تنزل بها ﴿عَلَىٰ مُكْتَبٍ﴾^(٦٠)، يراد منه الوقوف على الظروف التي يجب أن تتصافر ليكون تطبيق الحكم التشريعي تطبيقاً صحيحاً. بمعنى آخر، يحمل التشريع في ذاته، وبنصّه، حركته. لذلك، عندما تأوّل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، آية الأنفال فإنه لم يخرج عن التشريع، بل التزم بغاياتها، وهو ما عبّر عنه بمقاصد الشريعة.

وهذا ليس سقوطاً ولا عودة إلى الذي يقول به شحورور، فثمة فارق كبير بين ما يقوله وبين المقاصد. إنّ ما فعله عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، لا يدخل، لا من قريب ولا من بعيد، لا ضمن متغيّر الزمن، ولا ضمن متغيّر الأعراف، وإنّما ينبع من معرفة دقيقة بأهداف التشريع ومقاصده. لقد تأوّل عمر بن الخطاب الكثير من آيات الأحكام. والآية التي استشهد بها شحورور هي إحدى تلك الآيات، ولكنّه كان يوضح في كل مرّة الحكمة المتصلة بالتشريع من وراء تأويله. وهذه الحكمة تقوم على أنّ التشريع لا يخرج عن كونه رحمة للمؤمنين. فإذا أدّى تطبيق حكم من الأحكام التشريعية إلى إلحاق الضرر بالمجتمع الإسلامي كان الأولى توقيفه (وليس إبطاله أو إلغاؤه كما يرى شحورور)، إلى أن تعود حركة المجتمع إلى طبيعتها، وتنسجم ضمن نظامها.

وثمة فارق آخر أهمّ من ذلك، هو أنّ توقيف عمر لحكم تشريعي إنّما حدث في قلب مجتمع يقوم على الإسلام أصلاً. أمّا الذي يذهب إليه محمد شحورور فننأجه (وربما أهدافه، لا ندري) ستكون شرعنة المجتمعات القائمة بالفعل؛ أي إضفاء الشرعية على الفعل الإنساني الحالي، وهو ما عبّر عنه بالعرف.

ب - هذه الآية تصف - بصراحة - بأنّ ما أنزل إلى الرسول (وليس النبي)، هو (آيات الله مبينات). ومعلوم، أنّ سورة الطلاق بمجملها تتناول قضايا تشريعية، وفي موضوع محدد هو الطلاق. صحيح أنّ الآية الأخيرة من السورة تتحدّث عن خلق السماوات والأرض، إلا أنّ سياق الآية واضح لجهة ربط الآيات المبينات بالتشريع، وبالآيات التي قبلها، وبخاصة أنها اشترطت العمل، وتحدّثت حصراً عن الذين آمنوا، وعملوا الصالحات،

وليس عن النَّاسِ قاطبة (وآيات القرآن بحسب شحرور لا تقتضي العمل، بل الاستكشاف): ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾. وليس ثمة مشكلة في ذلك، فشحرور نفسه يصف هذه الآية بقوله: إنها من آيات الرسالة^(٦١) ولكنَّ الغريب أنَّ شحرور نفسه يقول في موضع آخر: «ولانرى في الكتاب آية من آيات العبادات والأحكام ذكر فيها أنها من آيات الله، فلم يقل عن الصلاة أو الصوم أو الحج تلك آيات الله أو كلماته»^(٦٢). رغم أنَّ هذه الآية تنصَّ صراحة على أنَّ الأحكام والتشريع المتعلق بها إنما هي من آيات الله: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾.

٤- ثمة مسألة أخرى يركز إليها شحرور كثيراً، لبناء نظريته في التشريع (الفقه الإسلامي، وهي مسألة «الحنيفية». وفي هذا المعرض، يرى أنَّ الحنيفية نقیض الاستقامة، حيث يقول: «هذه الخاصية - أي صلاحية الرسالة لكلِّ زمان ومكان - لا يمكن أن نفهمها، إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين متميزتين من صفات الدين الإسلامي بشكل عام، وهما من المتناقضات، حيث إنَّ الحركة الجدلية بينهما هي حركة تناقضية تفرزها التناقضات الداخلية للحياة الإنسانية في مجال المعرفة، وعلوم الاجتماع، والاقتصاد، والتي ينتج عنها دائماً مجالات جديدة في التشريع كماً ونوعاً. وهذان النقيضان هما: الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع، وبالتالي تطوره وبدونهما يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً، والافتناع بصلاحيته لكلِّ زمان ومكان»^(٦٣).

إنَّ أوَّل ما ينبغي تأكيده هنا، هو ضرورة عدم الدمج والخلط بين الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي، وبين الارتكان إلى مفهوم الحنيفية - على أساس أنها نقیض للاستقامة - في تبرير هذا التجديد.

يرى محمد شحرور أنَّ الحنيفية ضد الاستقامة، وهي بالتالي ضد الثبات: «وهذه الصفة - الحنيفية - هي صفة الميل والانحراف في التشريع، وفي الطباع، والعادات، والتقاليد والتي نقول عنها صفة التغير و«المتغيرات». فإذا كان الأمر كذلك، فيجب أن يكون هناك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحويل «مستقيمة» بل تنسب إليها المتغيرات»^(٦٤). وعن هذه العلاقة بين «المتغيرات» و«المستقيمات» يُدخل شحرور مفهوم التحليل الرياضي، وبخاصة ما يسمى التوابع المستمرة، أو رياضيات نيوتن والتي ظهر فيها مفهوم التحليل الرياضي ومفهوم النقاط المميزة ذات الطبيعة الخاصة بها؛ وهذه النقاط المميزة هي ما يطلق عليه شحرور اسم «الحد الأدنى» و«الحد الأعلى»^(٦٥).

ارتكز شحور إلى اللغة العربية لتبرير فهمه لكلمة «حنيف» بمعنى التغيير . فهو يقول : «اشتق «الحنيف» من «حنف»، وتعني في اللسان العربي الميل والانحراف، ويقال للذي يمشي على ظهور قدميه «أحنف» والحنف اعوجاج في الرجل إلى الداخل . وهو بالتالي يجعل «الاستقامة» و«الحنيفية» صفتين للدين وردتا في آية واحدة: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٦٦) . ثم يعلق على ذلك بقوله: «هنا نلاحظ أن عزم الدين وسيطرته تأتي بهاتين الصفتين معاً الاستقامة والحنيفية، حيث جاءتا معاً في آية واحدة وأن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً»^(٦٧) . أما في استشهاده بقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٦٨)، فيعلق بقوله: «فهنا ﴿حَنِيفًا﴾ حال والحال تصف الفعل، وأول فعل قبلها هو فطر . وقد شرحتُ - والقول لشحور - معنى «فطر» في فصول سابقة، ومنها جاءت الفطرة «القانون الطبيعي»: أي أن طبيعة السموات والأرض والوجود المادي كله في هذا الكون الثنائي هي طبيعة حنيفية متغيرة»^(٦٩) .

ولمناقشة هذا كله، ينبغي تبين ما يلي :

أ- إن كون لفظ الحنيفية بمعنى الميل مطلقاً وهو المفهوم الذي ارتكز إليه شحور كأساس لغوي - ينطوي على مغالطة كبيرة . ففيروزآبادي يقول في معجمه (القاموس المحيط)، عكس ذلك: «الْحَنَفُ: محرّكة: الاستقامة، والاعوجاج في الرجل، أو أن يُقبِل إحدى إِبْهَامَيْ رِجْلَيْهِ عَلَى الأُخْرَى، أو أن يمشي على ظهر قدميه من شِقِّ الخَنْصَرِ، أو ميل في صدر القدم»^(٧٠) . ويقول الأصفهاني في (المفردات في غريب القرآن): «الحنف: هو الميل عن الضلال إلى الاستقامة.. والحنيف هو المائل إلى ذلك .. والأحنف: من في رِجْلِهِ ميل، قيل: سَمِيَ بذلك على التفاؤل، وقيل: بل استعير للميل المجرد»^(٧١) . ويقول ابن منظور في (اللسان العرب): «الْحَنَفُ فِي القدمين: إقبال كل واحدة منهما على الأخرى بإبهامها.. الأحنف: هو الذي يمشي على ظهر قدمه من شقها الذي يلي خَنْصَرَهَا.. وحنف عن الشيء وتحنف: مال، والحنيف: المسلم الذي يتحنف عن الأديان؛ أي يميل إلى الحق.. قال ابن عرفة: الحنف الاستقامة.. قال أبو منصور: معنى الحنيفية في الإسلام الميل إليه والإقامة على عقده»^(٧٢) .

أما ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) - الذي يرتكز إليه شحور كثيرا - فيقول: «الحاء والنون والفاء أصل مستقيم، وهو الميل . يقال للذي يمشي على ظهور قدميه أحنف . وقال قوم - وأراه الأصح - أن الحنف اعوجاج في الرجل إلى داخل . ورجل أحنف، أي مائل الرجلين، وذلك يكون، بأن تتداني صدور قدميه ويتباع عقباه . والحنيف المائل إلى الدين المستقيم . قال الله تعالى ﴿وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ (آل عمران : ٦٧) والأصل هذا، ثم

يُتسع في تفسيره فيقال الحنيف النَّاسك، ويقال هو المختون، ويقال هو المستقيم طريقة. ويقال هو يتحنَّف، أي يتحرَّى أقوم الطَّريق»^(٧٣).

والمقصود أن أمَّهات المعاجم والقواميس اللغوية، بما فيها معجم مقاييس اللغة لابن فارس، لم تذكر الحنف والاستقامة بوصفهما لفظتين متضادتين، بل على العكس تماماً، عدًّا لفظين متتامين، يتمُّ أحدهما الآخر. وللحقيقة، فإنَّ فهم اللغويين للحنف كان فهمًا متميِّزًا، فهو يعني «الميل ولكن على طريقة واستقامة واحدة»، وهو ما ظنَّ شحرور أنَّهما من المتناقضات. ويعرِّز ذلك ويؤكدُه أنَّ مشي الرجل الأحنف، لا يكون مشياً مضطرباً «متغيِّراً» كما تصوَّر محمد شحرور، بل مشياً يميل إلى جهة واحدة وليس إلى جهات متعددة، وهذه هي الاستقامة.

ب - أخطأ شحرور أيضاً في تقدير ﴿حَنِيفًا﴾، فرأى أنَّها تعود على الدِّين، والحقيقة أنَّها ليست كذلك. صحيح أن لفظ ﴿حَنِيفًا﴾ في الآية ٧٩ من سورة الأنعام، والتي استدلَّ بها شحرور، جاء في محل نصب على أنَّها حال، ولكنَّ من غير الصحيح أنَّ الحال «تصف الفعل»، كما ذهب شحرور، وإنما هي تصف الفاعل لحظة وقوع الفعل. ويؤكد ذلك استقرار الآيات التي ورد فيها لفظ «حنيفاً» في المصحف الشريف. فقد ورد هذا اللفظ اثنتي عشرة مرة: ست منها تصف نبي الله إبراهيم، بأنه كان حنيفاً وما كان من المشركين (وهي الآيات: البقرة: ١٣٥ - آل عمران: ٦٧ و ٩٥ - النساء: ١٢٥ - الأنعام ١٦١ - النحل: ١٢٠)، والست الباقيات (وهي الآيات: الأنعام: ٧٩ - يونس: ١٠٥ - النحل: ١٢٣ - الحج: ٣١ - الروم: ٣٠ - البيئَة: ٥) تأمر المسلم، بأن يكون حنيفاً على ملَّة إبراهيم (ع) في إقامة الدِّين. هذا يعني بالتالي أنَّ الدِّين لم يوصف في أي من هذه الآيات بأنه حنيفي، وإنما بأنه دين قيِّم. الأمر الذي يقود بالتالي إلى أنَّه لا معنى لما ذهب إليه شحرور من الارتكان إلى مفهوم الحنيفية الذي ورد في النص الشريف، ليقم عليه نظريته في الأحكام والحدود والعبادات. أو للقول إنها نسبية بالمعنى الذي يذهب إليه؛ أي أنَّها أنزلت في لحظة تاريخية معينة، هي القرن السابع الميلادي، وفي مكان محدد هو شبه الجزيرة العربية، وأنَّه يمكن اليوم استبدال هذه الأحكام والشرائع، أو إلغاؤها، أو إبطالها..

وقبل مناقشة النتائج، يمكن للمرء أن يحكم، بناء على المناقشة السابقة للأسس النظرية (المقدِّمات)، ببطلان النتائج التي انبثقت عنها. لكن، وبما أنَّ بطلان المقدمات، لا يؤدي بالضرورة إلى بطلان النتائج، وحسماً للجدل كذلك، كان لزاماً مناقشة هذه النتائج انطلاقاً من زاوية التأويل بالذات..

ثانياً: مناقشة النتائج:

تمّ التعرض في سياق البحث إلى القصور وعدم ترابط النتائج التي يقود إليها المنطق الرياضي الذي استخدمه شحورور ليقوم على أساسه نظرياته. وبالطبع يضيق المجال في هذه العجالة عن التعرض لكل المسائل التي طرحها، ومناقشتها الواحدة تلو الأخرى. غير أنه تنبغي الإشارة هنا إلى أنّ محمد شحورور، قد أقام الحدود التشريعية للأحكام التي وردت في الكتاب / المصحف على النحو التالي:

١ - حالة الحد الأعلى: ويمثل له بعقوبة السارق والسارقة، حيث يرى أنّ قطع يد السارق والسارقة هي «العقوبة القصوى»، و«لا يجوز أبداً أن تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد، ولكن يمكن أن تكون عقوبة سرقة ما أقل من قطع اليد»^(٧٤). وكذلك عقوبة القتل، حيث يذهب إلى أنّ الحد الأعلى لها هي الإعدام، والحد الأدنى لها هي صيام شهرين متتابعين^(٧٥).

٢ - حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معاً: ومثال ذلك عند شحورور مسألة الإرث، بالنسبة للذكر والأنثى. فهو يرى أنّ «الحد الأعلى للذكر ٦٦,٦٪ والحد الأدنى للأنثى هو ٣٣,٣٪»، ويضيف قائلاً: «فإذا أعطينا الذكر ٧٥٪ والأنثى ٢٥٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر ٦٠٪ والأنثى ٤٠٪ فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله، بل بقينا ضمنها»^(٧٦).

٣ - حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معاً على نقطة واحدة؛ أي حالة المستقيم، أو حالة التشريع العيني: وقد ذهب إلى أنّ هذه الحالة تنطبق على حالة الزنا فقط^(٧٧).

٤ - حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم، أي يقترب ولا يمس: وحدد هذه الحالة بأنّها «حالة علاقة الرجل بالمرأة من ناحية الجنس»^(٧٨).

٥ - حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه: وقد حدد هذه الحالة بالعلاقة المالية بين الناس، وهذان الحدان يمثلان الربا كحد أعلى موجب، والزكاة كحد أعلى سالب.

ونتيجة لهذا المنطق ولهذا التقسيم، توصل شحورور إلى ما يلي:

١ - إنّ الربا في الإسلام جائز، ولكن ضمن شروط حددها وأوضحها بما يأتي:

أ - لا يُعطى مستحقو الزكاة والصدقات قروضا، بل هبات دون مقابل.

ب - يمكن في حالات معينة إعطاء قرض دون فائدة، وهي معاملة الحد الأعلى لأصحاب الصدقات.

ج - لا يوجد في النظام المصرفي الإسلامي قرض مفتوح الأجل تبلغ فوائده فيه أكثر من ضعف المبلغ^(٧٩).

٢ - عدم حرمة شرب الخمر: «الاجتناب أقل من التحريم.. لأن التحريم هو لحدود الله، .. وأن من يقول أن الاجتناب أعلى من التحريم فقله من باب المزاودة فقط»^(٨٠).

٣ - يتضح من النقاش الذي أقامه حول الصلاة أن الحد الأدنى لها هو صلاة الظهر من يوم الجمعة، وأن الحد الأعلى لها هو الصلوات الخمس والنوافل^(٨١).

٤ - في لباس المرأة حدّ الحد الأدنى بتغطية الجيوب فقط (وهي: فتحة الصدر، والإبطين، والفرج، والإليتين) والحدّ الأعلى هو تغطية كلّ الجسم ما عدا الوجه والكفين.

بالطبع لا سبيل إلى مناقشة ذلك كلّ في هذا الموضوع، غير أنه يمكن الاكتفاء بمثالين اثنين:

المثال الأول: حدود المنطق الرياضي:

يستند شحرور إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(٨٢) ليقول إن العقوبة القصوى (الحدّ الأعلى) للقاتل ظلماً وعدواناً هي الإعدام، وليس قتله هو وأهله. ويستند إلى الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٨٣) لتحديد الخيارات المفتوحة أمام المشرع لنفس الحالة، وأنّ الحدّ الأدنى للقتل خطأ هي صيام شهرين متتاليين.

المشكلة في كلام شحرور تكمن في إدخاله لمنغيري الرّمن والعرف الاجتماعي من دون مسوّغ، وفي إخراج الحدود عن كونها أحكاماً إلى كونها حالات متغيرة من غير ضابط سوى العرف، والذوق الاجتماعي، وبالتالي وضعها جميعاً في مزاج المشرع أو القاضي. فالآية الكريمة (النساء: ٩٢) لا تتحدث عن خيارات مطروحة، ولا عن نصّ متحرك، بل هي تتحدّث عن حالات، وظروف، وملابس مختلفة بالتحديد. وما اختلاف الأحكام في هذه الحالات، إلا نتيجة لاختلاف الحالات التي وقع فيها القتل. والنصّ واضح في حكمه في كل حالة، بحيث لا يمكن نقل حكم حالة إلى حالة أخرى، لا بحجة الحد الأعلى والحد الأدنى ولا بغيرها من الحجج. أمّا العفو والتصديق الذي تتحدث عنه الآية، فهو حق طبيعي لا يختلف عليه اثنان.

والشيء نفسه يمكن أن يقال في مسألة الربا . فقد دمج شحورور بين الآيات التي تتحدث عن الربا، بطريقة فوضوية، بحيث حدد لكل آية وظيفة، ودوراً وفق منهجه من دون أن يكون ثمة دليل على ذلك في الآية نفسها، أو في السياق الذي جاءت فيه، متناسياً أن ما يطلق عليه «الناسخ والمنسوخ في القرآن» إنما هو، أولاً وقبل كل شيء، متعلق بعملية الصياغة التربوية لحركة المجتمع، ويمكن إدراجه، بالتالي، ضمن خاصية تدرج الأحكام، وليس في مسألة نسخ واستبدال هذه الأحكام . والقول بالناسخ والمنسوخ، أو عدم القول به^(٨٤)، لا يبرر تفسير الآيات في غير اتجاهها العام، صوب السير بالمجتمع نحو الحكم النهائي الثابت . وجميع آيات الربا التي وردت في القرآن الكريم، والتي استشهد شحورور بها وقسمها إلى فئات، لا يتعارض بعضها مع بعضها الآخر، ولا تحتل تشريعات شتى، وإنما هي درجات متتالية من الأحكام تسير بالمجتمع نحو الاقتراب من الحكم الأخير، (الذي هو التحريم في مسألة الربا) . فالآيات الثلاث: ﴿ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّاً لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾^(٨٥)، و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(٨٦)، و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾^(٨٧)، لا تشير إلى أحكام مختلفة بقدر ما تشير إلى تدرج في الأحكام، يمكن القول إنها تتأتى بالدرجة الأولى من عمليتي التربية والتغيير التي اعتنى بهما الإسلام عناية فائقة . والآية الأخيرة كانت واضحة تماماً بخصوص أمرين: ترك الربا نهائياً والتنازل عنه، والثانية الحرب من الله ورسوله، وهو حكم جاء شاملاً في الآية . هذه المنهجية التربوية في نقل المجتمعات من حالة إلى أخرى هي التي لم يستطع شحورور أن يتنبه إليها، وبالتالي أخرج الآيات عن نسقها، وعن علاقاتها بالنفس البشرية التي قال الله تعالى عنها ﴿ .. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٨٨) .

المثال الثاني: الخلط بين اللغة واللسان

مسألة لباس المرأة:

استند شحورور إلى الآية الكريمة: ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ

الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتووبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ﴿^(٨٩)﴾ لبيّن الحدين الأعلى والأدنى للباس المرأة، وليتوصل إلى نتيجة مفادها، أنّ الحد الأعلى للباس عند المرأة هو تغطية الوجه والكفين، وأنّ الحد الأدنى هو تغطية الجيوب فقط (فتحة الصدر، والإبطين، والفرج، والإليتين) ^(٩٠).

والحجّة التي يستند إليها شحرور في ذلك هي تفسيره للفظ الجيوب الذي ورد في الآية ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، فذهب إلى أنّ «الجيب» من «جيب» كقولنا جبت القميص؛ أي قوّرت جيبه وجيبته أي جعلت له «جيباً»، وإلى أنّ «الأساس في «جيب» هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد وهو الخرق في الشيء، ومراجعة الكلام «السؤال والجواب». فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحتها، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها.. أما الجيوب الأخرى (الفم والعينان والأذنان)، فهي جيوب ظاهرة يجوز إبدائها لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ^(٩١).

مناقشة هذا الكلام تقود إلى مسألتين:

الأولى: لماذا اعتبر شحرور أنّ الجيوب التي وردت في الآية هي جزء من جسم المرأة، وليست نوعاً أو جزءاً من ثيابها. ورد في الآية الكريمة نفسها لفظ ﴿بِخُمُرِهِنَّ﴾، فهل نستطيع البناء على أنّ الخمار هو جزء من جسد المرأة، وليس نوعاً من لباسها. وكذلك قوله تعالى ﴿مِنْ جَلَابِيِبِهِنَّ﴾ ^(٩٢)، فهل يمكن القول إنّ الجلاباب هو جزء من جسد المرأة وليس نوعاً من اللباس؟ ثم لماذا تناسى محمد شحرور ذكر غطاء الرأس، وقد نصّت عليه الآية الكريمة صراحة، بل وحددت الكيفية التي يجب أن تتغطى بها المرأة: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، أي اتصال الخمر بالجيوب.

الثانية: الحديث عن الطبقتين في الجيب ليس موجوداً في أي من المعاجم العربية، ولا حتى معجم مقاييس اللغة نفسه. فقد ورد في المعجم: «جيب: الجيم والياء والباء أصل يجوز أن يكون من باب الإبدال. فالجيب جيب القميص. يُقال جِبْتُ القميص قوّرت جيبه، وجيبته جعلت له جيباً. وهذا يدلّ أنّ أصله واو، وهو بمعنى خَرَقْتُ» ^(٩٣). وليس في ذلك ذكر لجسد المرأة، ولا للثنتين، أو الطبقتين.

لقد أشكل على شحرور لفظ «جيب» (كما أشكل عليه من قبل لفظ حنيف)، ويعود ذلك

بالأساس إلى فهم اللفظ، على مقتضى اللغة اليومية المعاصرة المتداولة، وليس على مقتضى اللسان العربي، أي الأصل الحقيقي لمعنى الألفاظ. هذا الخلط بين اللسان واللغة هو الذي أوقع شحورور في التناقض^(٩٤).

ولدى مراجعة المعاجم والقواميس اللغوية، تبين أن الجيب يستخدم للخرق فقط وليس للثنية، وأن جيب القميص ليس هو الجيب المقصود اليوم في لغتنا، وإنما هو كل خرق في الجيب (اللباس). وبالتالي، فإن الجيب (بالمعنى اليومي المتداول الآن)، قد سمي جيباً، لا لأن فيه ثنيتين، أو طبقتين، بل لأنه خرق في اللباس. ورد في القاموس المحيط: «جيب القميص ونحوه: طوُّه (٩٥) أي الخرق في القميص الذي ندخل منه الرأس، ونحوه. وفي لسان العرب: «جاب الشيء جوباً واجتابه: خرّقه. وكلّ مجوّف قطع وسطه فقد جيبته. وجاب الصخرة جوباً: نقبها، قال تعالى: ﴿وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِي﴾^(٩٦)، أي ينحتون فيها بيوتاً، وجاب يجوب جوباً: قطع وخرق»^(٩٧).

أما الناحية السفلية لجسد المرأة، التي لا يرى فيها شحورور جيوباً، فقد ورد في الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾. وفارق كبير بين «يُخْفِينَ» و«خَفِي». ف«خَفِي» ضد «ظَهَرَ»، أي أنه خفي أو ظاهر بنفسه، أما «يُخْفِينَ» و«يُظْهِرْنَ»، فالنساء هن اللواتي يقمن بالفعل. وبما أن الله تعالى قال: ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ﴾، وليس «ما خفي» دلّ على أن المرأة عليها أن تُخفي ذلك الجزء أيضاً. وقد جاء بصيغة الإقرار، وليس بصيغة الأمر «اخْفِينَ»؛ لأن النساء كنّ يفعلن ذلك أصلاً، فجاء النهي عن مخالفته.

بالتالي، يصبح معنى الآية أن على المرأة أن تضرب بالخمار الذي على رأسها على كافة الجيوب في قميصها، ليكون حكم لباس المرأة أمام الأجنبي، هو بالتحديد: تغطية جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين؛ وذلك لأن الوجه والكفين، هما ما سيبقى ظاهراً تلقائياً بعد الالتزام بهذا الأمر الإلهي.

تلك قطرة من فيض المنزقات الكبيرة التي وقع فيها شحورور نتيجة استخدام المنطق الرياضي. والنتائج التي تمت مناقشتها هنا توضح، بما لا يدع مجالاً للشك في أنه لا يصح اعتبارها، ولو مجرد وجهة نظر؛ وذلك لأن القراءة التي أقامها شحورور تركز أساساً إلى منهج خاطئ لا يصح استخدامه في التعامل مع النصّ الديني؛ ولأن النتائج التي أعطاها ذلك المنطق الرياضي نتائج لا تصمد أمام التحليل، بل وتصطدم وتتعارض بشدّة مع الكثير من الآيات القرآنية؛ ولأنها لا تركز إلى فهم دقيق للسان العربي.

الخاتمة

لا تزال مشاريع التأويل المعاصر تعاني من أزمات شديدة، وغالبا ما تعجز عن تقديم الإجابات عن الأسئلة الحقيقية التي تتصدى لها. ولعلّ أبرز هذه الأسئلة هي تحديد «المعاصرة» التي تنطلق منها، والعلاقة بين الثابت والمتحول، وضوابط هذه العلاقة، ومدى صلاحية - أو ملائمة - المناهج المستخدمة في سبر أغوار النصّ الديني، وتحديد العلاقة بالتراث والتاريخ، وقبل كلّ ذلك، وهو الأهم، تحديد وظيفة الدين وخصائصه، والعلاقة بين الإنسان والنصّ المنزّل.

بالطبع، لا يمكن بحال تعميم نتائج البحث في التأويل في نموذج واحد، هو القراءة المعاصرة عند محمد شحرور، على كافة التأويلات المعاصرة. غير أنّ هذا النموذج قد يفتح الباب أمام كلّ التساؤلات السابقة.

صفة «المعاصرة» التي تحاول التأويلات المختلفة التحلي بها، لا تزال صفة غير واضحة المعالم، ولا سيما على المستوى التطبيقي. فهل المقصود بالمعاصرة هنا التماشي مع آخر صيحات الفكر الغربي، بشقيه الفلسفي النظري، والعلمي التطبيقي؟ أم البرهنة على أسبقية الإسلام في التدليل على بعض المنجزات في مختلف المستويات؟ أم الدوران مع اتجاهات الغرب وتياراته من حداثة وما بعد حداثة وما إلى ذلك؟ أم هي غير هذا وذاك، وإنما هي محاولة تطوير التفكير الديني للوصول إلى أجوبة تتصدى لتحديات المرحلة وتغيّرات الزمن؟ بمعنى آخر، هل تنطلق هذه «المعاصرة» من داخل النصّ الموحى، أم أنها تُسَقَط عليه من خارج؟

في نهاية الأمر، ليست العالمية التي يتحلّى بها الإسلام حالة غازية، تأخذ شكل الوعاء الذي توضع فيه، ولا التلون بلون الصبغة التي يدهن بها. عالمية الإسلام ترتكز أساساً إلى المعرفة الدقيقة بالنفس البشرية، وبحركة المجتمعات الإنسانية. وينبغي تأكيد أنّ الحديث هنا لا يدور عن تصوّر ميتافيزيقي - بالمعنى الفلسفي للكلمة - بل عن حقيقة يمكن البرهنة والتدليل عليها، فالفطرة الإنسانية - (التركيبية الإنسانية الأساسية: الجبلة النفسية والخلقية الأولى) ثابتة لا تتغيّر، ولا تتبدّل في أساسها. وما يصلح للإنسان الأول يصلح لأي إنسان آخر في أيّ زمان ومكان. وإنّ النوازع والميول والشهوات والقدرات والاستعدادات هي واحدة لكل بني آدم، وإنّ السنن والقوانين العامة التي تحكم الاجتماع الإنساني، هي واحدة كذلك. وأية محاولة للخروج عن هذه الفطرة ستؤدّي في النهاية إلى الخراب والدمار والانهيار. وبالأمثلة الحسيّة، فإنّ انجذاب الرجل والمرأة نحو بعضهما يشكل أحد مظاهر الفطرة التي خلق الإنسان عليها، وأيّ تغيير لهذا الاتجاه ليس تغييراً في

أساس الفطرة، وإنما ناتج عن معطيات وتأثيرات خارجية ليست أصيلة في التركيبة الإنسانية. وهذا هو الثابت الأول: ثابت الفطرة التي خلق الله الناس عليها.

الثابت الثاني: هو الدين القيم الذي يراعي - باعتبار وحدة المصدر وهو الخالق - هذه الفطرة، فيصوغ لها التشريعات والأحكام، والمنهج الذي يتناسب معها، بما يجعلها تنسجم مع ذاتها، ومع حركتها، ومع الوجود من حولها. وإن أي خروج عن مقتضيات الدين القيم، وعن مقتضيات الاستقامة، سيؤدي في النهاية، لا محالة، إلى انهيار الانسجام، وبالتالي إلى زعزعة الاستقرار النفسي والاجتماعي والوجودي بأكمله.

بين هذين الثابتين تكمن حركة عالمية الإسلام، فهي عالمية تنطلق من الأساس الثابت للنفس والمجتمع الإنساني (الفطرة)، ومن ثابت (الدين القيم) الذي ينسجم مع الثابت الأول. وبالتالي، فهي عالمية لا تشرعن الفعل والعرف الفردي أو الجماعي، بل عالمية تدعو الإنسان إلى ذاته، وإلى انسجامه مع الوجود من حوله.

على أن هذين الثابتين يشكلان، في الوقت ذاته، عنصرتين من ثلاثية يقوم عليها التأويل عنصرها الثالث هو ثبات النص الديني. وثبات النص الموحى، يقوم أساساً على ثباته كنص، وعلى ثبات اللسان العربي. إن أي حديث عن تطوير الفقه والتشريع والاجتهاد إنما ينبغي أن يقوم على أساس ديني ثابت هو النص نفسه. وبما أن النص جاء في قالب لغوي هو اللسان العربي، فلا بد، والحالة هذه، من النظر في هذا اللسان، وهنا يكتسب التمييز والتفرقة بين اللغة واللسان أهميته، اللسان هو ذلك الجزء الثابت من اللغة، هو بالضبط الجزء الفطري فيها. وليس المقصود هنا الدخول في متاهة وضعيّة اللغة، ومن أين وكيف حدثت هذه الوضعيّة، بل المقصود باللسان هنا هو ذلك الجذر الحقيقي، والمعنى الأصلي الأولي الذي وُضِعَ اللفظ للدلالة عليه. أما اللغة، فتمتاز عن اللسان بأنها تحمل، إضافة إلى الجزء اللساني الأصلي الأولي، مجموعة من التأثيرات الاجتماعية والعرفية والثقافية والتاريخية التي لحقت باللفظ، وبالتالي باللسان، عبر التاريخ وعبر تطور اللغة. وقد تمّ توضيح هذه الفكرة آنفاً عند الحديث عن «الحنيفية» وعن «الجيوب».

هذه الثوابت الثلاثة، هي الضوابط والأطر التي ينبغي لأية محاولة تأويلية التحرك ضمنها. وأية محاولة اجتهاد وتطوير للفقه وللتشريع، ينبغي أن تبدأ وترتكز إلى هذه الثوابت، وإلا أصبحت الحركة غير أصيلة، وغريبة وغير منسجمة مع النفس، والنص، والمجتمع.

ويمكن لهذه النظرة أن تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة سابقاً، سواء على مستوى الأسئلة التي يطرحها الاتجاه المعاصر للهرمنيوطيقا الغربية، أم للتأويلية العربية

المعاصرة. فكل قراءة تأويلية تقوم على أساس هذه الثلاثية، ستكون حركة تأويلية معاصرة؛ وهي معاصرة تنطلق من الدّاخل، وليس من الخارج. إنها ليست شيئاً مُسَقَطاً من خارج، بل حركة من داخل تهدف إلى تحديد ووضع أجوبة لمختلف التحدّيات المطروحة.

من ناحية ثانية: يمكن لهذه الثلاثية أن تحلّ مسألة العلاقة بين القارئ والنّص، وتحديد النّص القرآني، فهذه النظرة للتأويل تنطلق أساساً من التفاعل الحقيقي الذي ينبغي أن يقوم بين الإنسان (المُنزّل إليه) وبين الوحي (المُنزّل)؛ لأنه تفاعل مبني على الحقائق المركزة في كلّ منهما.

ومن ناحية ثالثة: يمكن لهذه النظرة أن تنظّم العلاقة بين الثابت والمتغيّر في إطارها. فأيّة حركة متغيّرة ينبغي قيامها وفقاً لحقائق ثبوت الدّين القيم، وثبوت النفس الإنسانيّة. وبالتالي، ليس ثمة أشكالاً، أو وسائل، أو أدوات مقدّسة وثابتة، بل الثابت الوحيد هو التلاؤم مع مستلزمات ومتطلبات الفطرة الإنسانيّة وفقاً لما حدّده النص الموحى. وأيّ تشريع، أو فقه، أو نص يؤدي إلى زعزعة هذا الثابت الفطري، يمكن إيقافه آنياً، وذلك لسببين:

الأول: أن النص التشريعي - حتى لو كان نصّاً ثابتاً - إنما جاء ليعزز استقرار هذه الفطرة، لا ليفسدها.

والثاني: أن إيقاف تنفيذ النّص إنما يرجع في الأساس إلى اضطراب في حركة الواقع، نتيجة قفزة نوعيّة، يحتاج المجتمع (الواقع الإنساني) إلى مرحلة لاستيعابها، وهو بالضبط المقصود من التدرّج النصي الذي تم التطرق إليه سابقاً (الناسخ والمنسوخ)، وهو بالضبط ما فعله الخليفة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، بعدما أدرك أن توزيع الأنفال على المقاتلين سيؤدي إلى إفساد حركة المجتمع.

ومن ناحية رابعة: تلحظ هذه الثلاثية العلاقة مع التراث والتاريخ وتضعها في إطارها الصحيح. فمن جهة أولى: هي تنظر إلى التراث كأحد أوجه العلاقة بين الثابت والمتحوّل، وكأحد تعيينات المطلق في لحظة تاريخية معينة، وضمن شروط معرفية محدّدة.

ومن جهة ثانية: هي تملك، في داخلها وكجزء لا يتجزأ منها، إمكانية استيعاب تجربة التراث والتاريخ بل ونقده انطلاقاً من الثوابت. بالتالي، لا تتنكّر هذه الثوابت الثلاثة للتراث، ولا تنظر إلى التاريخ كفعل أو كحدث انقضي، وإنما كتجربة وجودية مستمرة، لكن غير مقدّسة؛ وذلك أنّها تستطيع أن تحدّد الأصيل (الثابتين الفطري والديني) والعارض (المتغيّرات).

ومن ناحية خامسة: تضع هذه الثلاثية الوحي في إطاره الصحيح، بوصفه معطى جاء من خارج التراث، بل ومن خارج التجربة الإنسانية، وبالتالي، فإنّه معطى يعلو على التراث، ويتجاوز الذاتيّة الأنّيّة والمتغيرة إلى الموضوعية والثبات. إنّ الأسس والثوابت الثلاثة المقترحة للتأويل هنا، تبقى متصلة مع حقيقة أنّ الدّين هو في نهاية الأمر حركة عبودية للإنسان لخالقه؛ لأنها تتحرك ضمن الثوابت التي حددها الله: الفطرة والدّين القيم والنص.

ومن ناحية سادسة: تجيب هذه النظرة عن السؤال غير المطروح حول وصول حركة التأويل إلى منتهاها. فعند الحديث عن الدائرة التأويلية، يقفز التساؤل حول الاستمرارية الأبدية لهذه الحركة دون تعيينها، وبالتالي فقدان القدرة على التأكّد من صوابية نتائجها. فإذا كانت الحركة التأويلية لا تستطيع تعيين نتائجها؛ لأنها حركة تنتهي لتبدأ، وتبدأ من حيث انتهت، في حركة دؤوبة لا تنتهي، فكيف إذاً، يمكن تقييمها والحكم على نتائجها؟ وما الفائدة التي ترتجى منها؟

تنبغي الإشارة هنا، إلى أنّ الحركة الدائرية للتأويل يمكن القبول بها على مستوى النصّ الأدبي، وجزء من النصّ الموحى. ولكن لا يمكن القبول بها على مستوى كلّ النصّ الموحى. ولتوضيح هذه الفكرة ينبغي التمييز بين نوعين من الآيات في المصحف: الآيات التي تتحدّث عن الوجود المادي، والآيات الأخرى التي تتحدّث عمّا سوى ذلك.

بالنسبة للآيات التي تتحدّث عن الوجود المادي، فإنّ حركة التأويل لها تتوقف حالما تتطابق الاكتشافات العلميّة مع حقيقة اللفظ في وضعه اللساني. وما لم يتم التوصل إلى هذا التطابق، فذلك يعني أحد أمرين: إما أنّ الأدوات والشروط المعرفية لم تصل بعد إلى مستوى اكتشاف هذا الوجود على حقيقته، وإمّا أنّ هناك سوء فهم للسان نابع من تأثير اللغة عليه (المجتمع والأعراف والعادات الفكرية..).

أمّا الآيات الأخرى التي تتحدّث عن آيات الله في النفس والمجتمع والحركة الإنسانية، فهي في عمليّة تأويلية متواصلة؛ غير أنّ هذه العمليّة يمكن التحقّق من صوابيتها عبر نتائجها، وهي الوصول إلى الطمأنينة والانسجام؛ أي عدم الإخلال باستقرار الفطرة الإنسانية. لكن، وبسبب الحركة المستمرة للمجتمعات الإنسانية، فإنّ التعيين النهائي لعمليّة التأويل على مستوى المجتمع يفسد العمليّة برمتها.

وهذا الكلام يتفق مع رأي شحرور ظاهرياً، إلا أنه في الحقيقة على خلافه. فصحيح أنّ شحرور تحدّث عن القوانين العامة التي تنظم حركة الوجود - وأسمائها الآيات القرآنية - غير أنّ الآيات عنده اقتربت من كونها معادلات متغيرة تأخذ معناها بناء على المتغيّرين:

الرّمن والشروط المعرفية؛ أي أنها تجعل الفهم الخاطئ جزءاً من عملية التأويل المحتملة بانتظار تحوّل المتشابه إلى بصائر. بينما المطروح هنا لا يفسح المجال أمام هذا النوع من الفهم، بل يفسح الطريق أمام حركة الاستكشاف العلمية والمعرفية، انطلاقاً من أن القرآن والموجودات جميعها معطيات من الله (القرآن موحى والموجودات مخلوقة)، وبالتالي لا بد من تطابقهما.

ومن ناحية ثانية، ينظر شحرور إلى التشريع والأحكام على أنها ليست حقاً وليست بصائر. أما ما نرمي إليه هنا، فينطلق من العكس تماماً، وهو أن التشريع والأحكام حقّ، وبصائر، لكنّ هذه البصائر لا يمكن التثبت منها بنفس الطريقة التي يمكن التثبت بها من الوجود المادي (عبر المشاهدة العينية والتحقق المخبري)، بل عبر النّظر في آثارها. والسبب في ذلك أنّها آيات تتعلق بالمتحوّل (الحياة الإنسانية)، وبالتالي لا يمكن التعاطي معها بنفس المنهج والطريقة.

هل ثمة تناقض هنا؟ بالتأكيد لا. ذلك أنّ الحركة التي يتم الحديث عنها هنا، ليست حركة عشوائية غير منضبطة، بل هي منضبطة تماماً ضمن ثابت الفطرة الإنسانية والسّنن التي تنظم حركة الاجتماع الإنساني. وهذا ما يعطي التشريع القرآني حيويته، وحقيقته، وبصائريته. نقصد إلى القول: إنّه لا يمكن انتهاء التأويل ووصوله إلى مستقره على هذا المستوى؛ لأنّ الحركة الإنسانية ليست ثابتة ثابت الموجودات المادية حتى نقفل باب التأويل فيها.

بناءً على كلّ ما تقدم، فإنّ مهمة التأويل المعاصر هي البحث عن هذه الثوابت الثلاثة عبر استكشاف الآيات التي تحكم النفس والمجتمع (آيات الأنفس والآفاق)، انطلاقاً من دراسة قرآنية تركز في الأساس إلى العلم وإلى اللسان العربي، وبعيدا عن اللغة والنظريات.

وخلاصة القول: إنّ التأويل المعاصر لا يمكن أن يخرج من أزمته ما لم يحدّد ثوابته ومنطلقاته، وما لم يدرك أنّ المعاصرة ليست نقيض الأصالة؛ وأنه ينبغي عليه البحث عن المعاصرة في الأصالة ذاتها (أصالة الوحي)، وفي محاولة للبحث عن إجابات للتساؤلات والتحديات المطروحة أمامه. وما الطرح الذي تقدّم إلا محاولة لفتح المجال أمام إمكانية تقديم أجوبة كهذه بعيدا عن الارتهان لمقولات من هنا وهناك، وهو كلام ما يزال، بالتأكيد، بحاجة إلى مزيد من التدقيق والتمحيص. ولكن عسى أن يكون قد أضاء أملا في هذه الظلمة القاتمة.

الهوامش:

* هذه المقالة في الأصل عبارة عن بحث جامعي طويل اختصرناه لضرورات فنية، بعد الاستجازة من الكاتب (التحرير).

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (أول).

(٢) انظر: الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، لا.ط، ١٩٨١، ص ٣٣.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، لا.ط، لا.ت، ص ٣١.

(٤) ابن منظور، م. س.

(٥) الراغب الأصفهاني، م. س.

(٦) انظر ابن منظور، م. س.

(٧) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص ٤٨ - ٤٩. نقلا عن عبد الله مرتاض، مقال بعنوان التاويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، يوليو / سبتمبر ٢٠٠٠، الكويت، (ولم يوضح كاتب المقال المرجع بأكثر مما أوردناه).

(٨) الزمخشري، أساس البلاغة، أول. نقلا عن عبد الله مرتاض، م. س. (التوضيح السابق نفسه).

(٩) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص ٩٧.

تجدد الإشارة هنا إلى أن إدراج أقوال ابن رشد تحت عنوان التاويل في الاصطلاح الديني يعود إلى سببين: الأول: كونه قد شغل منصب قاضي القضاة، وهو أرفع منصب ديني يمكن أن يشغله أي عالم دين في الأندلس في الفترة التي عاش فيها ابن رشد. وهو، وإن كان فيلسوفاً، إلا أن رأيه يمكن إدراجه كراي ديني كذلك.

(١٠) ابن رشد، م. س، ص ٩٨.

(١١) Cf. Bernard Dupy, Hermeneutique, in encyclopaedia uni-versalis, T.9, P.262 -265.

(١٢) Petit Larousse en couleur, Hermeneutique

(١٣) Cf. B. Dupy, op.cit.

(١٤) عبد الملك مرتاض، مقال بعنوان التاويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، يوليو / سبتمبر ٢٠٠٠، الكويت، ص ٢٦٤.

(١٥) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التاويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، أيلول ١٩٩٢، ص ١٣.

(١٦) نصر حامد أبو زيد، م. س.

(١٧) للتوسع في هذا الموضوع، انظر: نصر حامد أبو زيد، م. س. ولا سيما المحور الأول بعنوان المشكلات النظرية.

(١٨) محمد شحرور، الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق، الطبعة السابعة، ١٩٩٧، ص ٤٤.

(١٩) محمد شحرور، م. س. ص ٣٧.

(٢٠) م. س. ص ٥٣ - ٥٤.

(٢١) م. س. ص ٣٧.

(٢٢) م. س. ص ٦٢.

(٢٣) البيروج: ٢١ - ٢٢.

(٢٤) للتوسع انظر: محمد شحرور، م. س. ص ٧٣ - ٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٦) للتوسع في قواعد التأويل وضوابطه عند شحرور انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ٢٠٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٣٩) الرد / ٣٩.

(٤٠) محمد شحرور، م. س. ص ٣٨.

(٤١) الرد / ٣٨ - ٣٩.

(٤٢) شحرور، م. س. ص ٦٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٠ و ٤٥٢ و ٤٦٠ - ٤٦٢ و ٤٦٥ - ٤٦٦. و جدير بالذكر هنا أن شحرور في كتابه الرابع، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دمشق، الأهالي، الطبعة الأولى، ٨ / ٢٠٠٠، قد توسّع جدا في شرح التحليل الرياضي الذي استخدمه، بل وأكثر من استخدامه في مواضع كثيرة من الكتاب.

(٤٦) البقرة / ١٨٥.

(٤٧) الجاثية / ٢٠.

(٤٨) الرد / ٣٩.

(٤٩) انظر على سبيل المثال محمد شحرور، الكتاب والقرآن، م. س. ص ١١٦.

(٥٠) البقرة / ٤١ - ٤٢.

(٥١) المائدة / ٤٨.

(٥٢) المائدة / ٨٣.

- (٥٣) التوبة / ٣٣ .
- (٥٤) التوبة / ٢٩ .
- (٥٥) الطلاق / ١٠ - ١١ .
- (٥٦) للتوسع انظر د. محمد شحرور، م. س. ص ٩٢ و ٤٧٨ - ٤٧٩ .
- (٥٧) المصدر نفسه .
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٩ .
- (٥٩) المصدر نفسه .
- (٦٠) الإسراء / ١٠٦ .
- (٦١) محمد شحرور، ص ١١٣ .
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ .
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٧ .
- (٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩ .
- (٦٥) للتوسع انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥٠ .
- (٦٦) الأنعام / ١٦١ .
- (٦٧) محمد شحرور، م. س. ص ٤٤٨ .
- (٦٨) الأنعام / ٧٩ .
- (٦٩) محمد شحرور، ص ٤٤٩ .
- (٧٠) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (حنف).
- (٧١) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م. س. مادة (ح ن ف)
- (٧٢) ابن منظور، لسان العرب، م. س. مادة (حنف).
- (٧٣) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ج ٢، ص ١١٠ - ١١١ .
- (٧٤) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، م. س. ص ٤٥٥ . وعاد وتوسّع في هذا المثال تحديدا في كتابه الرابع: نحو أصول جديدة للغة الإسلامية، الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، ٨ / ٢٠٠٠، ص ٩٦ - ١٠٤ .
- (٧٥) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، م. س. ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٨ . وقد توسّع في هذا المثال كذلك في كتابه الرابع نحو أصول جديدة للغة الإسلامية، م. س. ص ٢٩٧، ٢٢١ .
- (٧٧) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، م. س. ص ٤٦٣ .
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٤ .
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٧ - ٤٧١ .
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٧ .
- (٨١) للتوسع انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨٢ - ٤٨٤ وكذلك ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٨٢) الإسراء / ٣٢ .

(٨٣) النساء / ٩٢ .

(٨٤) في الواقع، كان لشحور وجهتا نظر في الناسخ والمنسوخ. ففي كتابه الأول، **الكتاب والقرآن**، كان يعتقد بأن آيات الكتاب / المصحف قد تنسخ بعضها بعضاً (ص ٤٧٧)، غير أنه عاد في كتابه الرابع، **نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي**، فتراجع عن ذلك (ص ٨٨).

(٨٥) الروم / ٩٣ .

(٨٦) آل عمران / ١٣٠ .

(٨٧) البقرة / ٣٧٨ - ٢٧٩ .

(٨٨) الروم / جزء من آية ٣٠ .

(٨٩) النور / ٣١ .

(٩٠) الحدّان اللذان وردا هنا يرى شحور أنهما حدّاً لباس المرأة أمام الأجنبي، وليس أمام المحارم. وكان شحور قد ذهب في كتابه الأول، **الكتاب والقرآن**، إلى أنه يجوز للمرأة أن تظهر عارية أمام محارمها، وإنما لا تفعل ذلك من باب العيب والعرف الاجتماعي وليس من باب الحرام (ص ٦٠٧)، غير أنه عاد وتراجع عن ذلك في كتابه الرابع، **نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي**، مميّزاً بين قسمين من المحارم، القسم الذي ورد ذكره في هذه الآية، والحكم في ذلك أن المرأة يجوز لها أن تبدي لهم الجيوب العلوية دون العورة المغلّطة، والقسم الذي ورد ذكره في آية المحارم، والحكم في ذلك أنه لا يجوز للمرأة إبداء كلّ زينتها المخفية (الجيوب العلوية). للتفصيل والتوسّع انظر: **نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي**، م. س. ص ٣٦٠ - ٣٧٨. وهذا هو التراجع الذي تحدّث عنه شحور في موضوع اللباس، أما في حكم الأجنبي فقد بقي على كلامه الأول، على نحو ما ورد.

(٩١) محمد شحور، **الكتاب والقرآن**، م. س. ص ٦٠٦ - ٦٠٧، وكذلك **نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي**، م. س. ص ٣٦٣ .

(٩٢) الأحزاب / ٥٩ .

(٩٣) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، م. س. ج ١ ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .

(٩٤) في الواقع نستخدم معنى (اللسان) و(اللغة) هنا بمعنى مغاير عما استخدمهما فيه عالم الألسنية دي سوسير. نقصد (باللسان): المعنى الحقيقي والأصلي الذي وضع للفظ من الألفاظ، بغض النظر عن الإضافات التي لحقت باللفظ عبر التاريخ، وأثناء تطوّره. أما اللغة، فنقصد بها اللفظ على النحو الذي ينظر إليه في عصر من العصور، مع ما حمل من إضافات عبر التاريخ. والاتجاه المعتمد في هذه الدراسة، أن القرآن الكريم تنزل بلسان عربي، وأن أي محاولة لاستخدام اللغة في فهم القرآن ستؤول بالتالي إلى الخروج عن المعنى الحقيقي. وهو ما يمثل بالتالي انتهاكاً لمبدأ التأويل.

(٩٥) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، م. س. مادة (جوب)

(٩٦) الفجر / ٩ .

(٩٧) ابن منظور، **لسان العرب**، م. س. مادة (جوب).