2- الاتجاه التأويلي

د. محمد شحرور (1931-0000)م

إن طبيعة النص القرآني كما هو معلوم لمن فهمه حق الفهم قد حث أصحابه وقارئيه على التأمل والتدبر والنظر المستمر في آياته وذلك امتثالاً لقوله تعالى: ((أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا))[1] وقوله جل شأنه: ((أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً))[2] وقال أيضاً جل ذكره: ((وَلَقَدْ يَسَّرنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ))[3] وانطلاقاً من كون النص القرآني يحمل دلالات كثيرة ووجوها للتأويل متعددة بحيث اصبح متشظي الدلالات، منسع المعنى، مفتوحاً لطرق الاستنباط والتأويل المرتبطين بطبيعة النص القرآني من حيث بنيته وأنظمته ورؤاه ومستودعه الإنساني والمعرفي، نتيجةً لذلك نرى بعض المعاصرين قد انبرى لتقديم قراءات جديدة للنص القرآني، تحمل في طياتها أفاق التعامل مع هذا النص مستفيدة مما قدمه العلم الحديث من طروحات ومناهج جديدة والثورة المعلوماتية الهائلة.

ومن هؤلاء الدكتور محمد شحرور إذ قدم هذا الباحث قراءة جديدة للنص القرآني قراءة تخرج عن دائرة المألوف الذي تعارف عليه المتعاطون مع هذا النص وتطرح الآراء القديمة وما سلكه المفسرون القدامى جانباً وذلك من خلال كتابه (الكتاب والقرآن) وهذا الكتاب قد قضى مؤلفه فيه أكثر من عشرين عاماً (على حد تعبيره) وبلغ أكثر من ثمانمائة صفحة وطُبع عدة طبعات.

والمؤلف قد اعتمد منهج التأويل وآلياته لغرض استنباط الدلالات من النص القرآني والتأويل عنده يبتعد عن كونه منهجاً في النقد الأدبي، ليعود به إلى أصوله

---

(1) محمد: 24.
(2) النساء: 82.
(3) القمر: 17.

الأولى: أي منهجية بحث في النص الديني المقدس، لكن وفق منهجية وأسلوب معاصرين. فهو قد حدد منهجه بما يأتي:

1- مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي خارج الذات الإنسانية، فالمعرفة الحقيقية ليست مجرد صور ذهنية بل تقابلها أشياء في الواقع. لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقته.

2- الدعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة، تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس (السمع والبصر)، وتبنى المعرفة النظرية المجردة في ضوء المنجزات العلمية التي بلغتها الإنسانية في نهاية القرن الخامس عشر الهجري، ويدعو كذلك إلى رفض جميع المعارف الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل العرفان أو من يسمون بـ ((أهل الكشف)) أو ((أهل الله)).

3- الكون مادي والعقل الإنساني قادر على إدراكه ومعرفته، ولا توجد حدود يتوقف العقل عندها.

4- بدأت المعرفة الإنسانية بالتفكير المشخص المحدد بحاستي السمع والبصر وارتفعت ببلوغها التفكير المجرد العلم، وحيه فإن عالم الشهادة وعالم الغيب ماديان، وتاريخ تقدم المعارف الإنسانية والعلوم هو توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة، وتقلص مستمر لما يدخل في عالم الغيب، وبهذا المعنى يظهر بأن عالم الغيب هو عالم مادي ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن لان درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تتمكن من معرفته.

5- لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة التي هي العلوم، وتنحصر تعبئة الراسخين في العلم مهمة تأويل القرآن طبقاً لما أدى إليه البرهان العلمي، وذلك وفق قانون التأويل في اللسان العربي.

6- مسح عام لخصائص اللسان العربي بالاعتماد على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي الذي تمثل بابن جني وعبد القاهر الجرجاني، وبالاستناد إلى الشعر الجاهلي.

7- الاطلاع على آخر ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة من نتائج، مثل إنكار الترادف في اللغة.

8- الانطلاق من فرضية أن الكتاب تنزل علينا وأنه جاء لجيلنا، وكأن النبي(صلى الله عليه (واله) وسلم) قد توفي حديثا.

9- لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل، والوحي والحقيقة.

10- احترام عقل القارئ أكثر من احترام عاطفته)[1].

وللباحث بعد ذلك تعريف خاص للتأويل إذ يراه ((ما تنتهي إليه الآية (أي ما تؤول إليه) من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة))[2] وهو على شكلين:

1- تحويل بعض الآيات إلى بصائر حية ((أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة الموضوعية)) وهذا أقوى أنواع التأويل، أي التأويل الحسي))[3] وعملية التحويل هذه تدعى الإبصار و((هو التأويل الحقيقي والنهائي بعينه، إي تحويل الآية من علم إخباري إلى علم نظري يدعمه العلم الحسي في ما بعد، أو تحويل الآية مباشرةً إلى علم حسي))... فتأويل الآية هو مطابقتها مع الحقيقة الموضوعية (بصارها) إي مطابقتها مع العقل واستنتاج قانون مجرد قابل للإبصار فيما بعد)[4].

2- ((استنتاج واستقرار لنظريات فلسفية وعلمية بالتأويل وحسب أرضيتهم المعرفية المتوفرة))[5].

يمكن لنا رصد أهم خصائص التأويل عنده من خلال ما قام بتأويله لبعض الآيات إذ أنه يرى أن التأويل لا يكون إلا للمشابه، لأنه يحمل صفة (ثبات النص وحركة المحتوى) ومن ثم فإن التأويل يكون فقط لآيات القرآن بحسب تقسيمه (الكتاب والقرآن). وكذلك أن التأويل حركة تصل إلى نهايتها المعلومة فيما يتعلق بالقوانين المادية، ولكنه حركة مستمرة في ما يتعلق بالقضايا والمسائل الفلسفية والنظرية والاجتماعية هذا وقد حدد شحرور قواعد وضوابط للتأويل هي[6]:

---

(1) ينظر الكتاب والقرآن: محمد شحرور: 42-45

(2) المصدر نفسه: 194

(3) المصدر نفسه: 193

(4) ينظر المصدر نفسه: 85.

(5) المصدر نفسه: 193.

(6) الكتاب والقرآن: 196 - 203.

الأولى: التقيد باللسان العربي من حيث كونه لا يحوي على الترادف في الكلمات واعتماد أن الألفاظ خدم للمعاني، وضرورة معرفة فقه اللغة من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل ((عبد)) و((خفي)) وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات مثل ((علق – قلع)) ((كتب – تبك)) ((ضاف – فض)).

الثانية: فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل، وهذا الفرق من أسس نظرية المعرفة الإنسانية – التي تحدث عنها المؤلف – أي فهم العلاقة بين الوجود الموضوعي (التنزيل) والوعي الإنساني لهذا الوجود (الإنزال).

الثالثة: الترتيل وهو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض أي تنظيمها وتصفيفها على نسق معين، ولا يفهم على أنه التلاوة والتغيم. وهذه تقيد في ترجمة الكتاب إلى لغات غير عربية.

الرابعة: عدم الوقوع في (التعضية)، أي قسمة مالا ينقسم، بمعنى أن الآية قد تحمل فكرة متكاملة أو نظرية معرفية فلا يجوز تجزئتها.

الخامسة: فهم أسرار مواقع النجوم، وهي الفواصل بين الآيات، وهي من مفاتيح تأويل القرآن الكريم وفهم آيات الكتاب كله – كما يذكر ذلك شحرور –.

السادسة: قاعدة تقاطع المعلومات، وتقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات والتشريعات، فمن هذه القاعدة تم فهم الإنزال والتنزيل أذ تم مقارنة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل وتم فهم معناها بحيث انطبق على الآيات كلها، وتم فهم الفرق بينهما)).

ويرى شحرور أن هذه القواعد يمكن تطبيقها على وفق الخطوات المنهجية الآتية[1]:

1- نعتبر أن الرسول (ص) قد توفي حديثاً، وإن الكتاب قد جاء لنا ولمن بعدنا، انطلاقاً من مبدأ أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان.
2- صياغة نظرية في المعرفة الإنسانية وهي من اختصاص الفلسفة وهي من الأمور الأكثر إلحاحاً بالنسبة للعرب والمسلمين.
3- فهم الآيات القرآنية المراد تأويلها من قبل العلماء، وكل حسب اختصاصه بحيث تصبح ضمن المعقولات أولاً، إذ أن القرآن الكريم

(1) المصدر نفسه: 203- 204

كله قابل لان يدخل ضمن المعقولات: ((**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**))[1]

4- مطابقة ما توصل إليه العلم الموضوعي من منجازات علمية، وكل حسب اختصاصه وهذا ما أطلق عليه المدرك من عالم المحسوسات مع الفهم العقلاني للآيات المراد تأويلها، أي مطابقة المحسوس بالمعقول مطابقة كاملة مثل كروية الأرض ودورانها وحركة الموجودات وقوانين الجدل.
5- بالنسبة للآيات ذات الموضوعات التي لم تدخل حيز العلم الحسي نهائياً، يمكن تأويلها بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحلياً كما يراها شحرور، بحيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس.

ويضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ((**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً**))[2] ((**ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً**))[3] يقول إذا أردنا أن نعقل هذه الآيات نستنتج عنها النظرية الآتية:

أ- أن الظل له وجود قائم في ذاته ولا علاقة للنور بإيجاده.
ب- أن نور الشمس هو الذي دلنا على الظل، أي النور لا يتسبب في إيجاد الظل وإنما يدل عليه دلالة لان الظل له وجود دون النور.

6- تؤول آيات الساعة والصور والبعث واليوم الآخر والجنة والنار بحيث تدخل ضمن عالم المعقولات، فبداية الكون يمكن أن تدخل ضمن المعقولات والمحسوسات معاً، أما نهايته فتدخل ضمن نظرية شاملة مع بدايته ضمن المعقولات بحيث تدخل حيز قيام هذه الأحداث ضمن المحسوسات، فالتأويل الحسي للساعة هو حدوثها فعلاً، ولكن يمكن أن تؤول تأويلاً عقلياً قبل حدوثها وعندما تدخل هذه المصطلحات ضمن المحسوسات – يقول شحرور – تتحقق الآية: ((**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا**

(1) الزخرف: 3
(2) الفرقان: 45
(3) الفرقان: 46

مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ))[1].

7- التأويل الذي يقدم للنص القرآني قابل للتطوير أو النقص على مر السنين، لان تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة.

8- علينا أن نسحب القرآن الكريم قبل أن يفوت الأوان من أيدي السادة الوعاظ والعلماء (المعروفين بالأفاضل)، أو رجال الدين، لان دورهم دور وعظي بحت وموقفهم من القرآن الكريم موقف تسليم كالعامة)).

ولإكمال الرؤية المنهجية لدى المؤلف يجب على البحث إيراد بعض الرؤى التي كانت حاضرة عند محمد شحرور ودان بالفضل فيها للدكتور جعفر دك الباب الذي اقتسم معه منهج الكتاب. حيث ذكر الدكتور جعفر دك الباب إن المؤلف تبنى المنهج التاريخي العلمي المستنبط من منهج أبي علي الفارسي الذي تبناه إبن جني في الخصائص وعبد القاهر الجرجاني في الدلائل والقائم على:

1- الانطلاق من وصف البنية اللغوية وصفاً تطورياً ودراسة الأصوات وأنوع الاشتقاق.

2- الاهتمام باكتشاف القوانين العامة للنظام اللغوي مؤكداً على أن اللغة لم تنشأ في وقت واحد مع المحافظة على أتساق نظامها.

3- البحث في القوانين الصوتية العامة المنبثقة عن الخصائص الفيزيولوجية للإنسان.

4- الاهتمام بالنظام اللغوي وتأكيد ربط اللغة بالتفكير[2].

ثم عرض بعد ذلك الأسس التأريخية المعتمدة لدى المؤلف وهي:

أ- التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنساني.

ب- تدرج التفكير الإنساني في اكتماله وتطوره من المشخص المحسوس إلى المجرد.

---

(1) الأعراف: 53.

(2) ينظر (الكتاب والقرآن): 21.

ج- إنكار الترادف.

د- النظام اللغوي يولف كلاً واحداً، وتشكل مستويات البنية اللغوية فيه علاقة تأثير متبادل فيما بينها.

هـ- الاهتمام بالعام المطرد دون إهمال الاستثناءات[1].

وقد تجدر الإشارة إلى أن السيد المقدم في معرض حديثه قد استطرد كثيراً عن نشأة اللغة وكيف تكونت في المجتمعات القديمة وما هي صفاتها وخصائصها واستعرض كذلك في مقدمته هذه علم اللسانيات ومجال الدرس فيه وهذا مما يثير النقد هـ: م علاقة الكلام المقدم من قبل (دك الباب) لكتاب يدرس القرآن. بمنهج جديد مستنبط، وهل يشكل ذلك التقديم منهجاً لغوياً، ثم كيف يكون وضع المنهج اللغوي مع الحديث عن نشأة اللغة وعلاقتها بالوعي الإنساني ونحو ذلك، بل لم يجمع (المقدم) ذلك الشتات الهائل من المعلومات التاريخية من دون أن يدرك القارئ الصلة المباشرة بين ذلك الكلام ومنهج الكتاب[2].

والآن حان الوقت لنرى هل أن محمد شحرور فعلاً قد طبق منهج التأويل الذي شرحه ووضع له القواعد والضوابط وهل أن وعورة المنهجية التي تقدم بها يمكن لها أن تخرج لنا قراءة جديدة معاصرة مرجوة تغني القارئ وتفتح له أبواباً كان بأمس الحاجة لفتحها والوصول إلى مقاصد القرآن وغاياته بصورة صحيحة وسليمة وفق معطيات العصر ومتطلباته. هذا ما يمكن أن نراه من خلال الآتي:

- خصائص اللغة العربية. وهي دعامة من دعائم منهج الكتاب التي اعتمدها وترصد هذه الخصائص من خلال جوانبها المتمثلة بالجانب النحوي والصرفي والمعجمي وهذه الفقرة هي التي تعنينا في هذا البحث أكثر من غيرها، نرى أن المؤلف قد أرتكب خطأ في فهمه لبعض وظائف الحروف في اللغة العربية ولاسيما الحرف (و) فهو يراه لا يخرج عن كونه حرف عطف أينما جاء وكيفما حلّ، وهو كما معلوم يفيد أكثر من وظيفة فمرة للعطف وأخرى للاستئناف وثالثة للمعية وغير ذلك من الوظائف.

---

(1) المصدر نفسه 22-24.

(2) ينظر: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، دراسة نقدية، ماهر المنجد، دار الفكر المعاصر بيروت، دمشق، ط1، 1994، 78-88.

ففي تعليقه على قوله تعالى: ((أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۞ وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ ۞ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ))[1] يقول شحرور ((هنا نلاحظ في الآيات الثلاث من سورة البلد كيف ذكر الأعضاء فبدأ بالعينين ثم تلا ذلك اللسان، والشفتان ولم يقل بصراً ولساناً، أو بصراً وشفتين، وهنا تأتي النتيجة المباشرة بإن النجدين هما أعضاء، وهنا بمعنى الثديين، يدلك على هذا وضع النجوم بين الآيات الثلاث، إذ لم يضعها في آية واحدة لتبيان اختلاف الوظائف لهذه الأعضاء))[2] وكان استدلاله بهذه الآيات لغرض إثبات إن في اللسان العربي لا تعطف إلا الصفات بعضها على بعض أو الموصوفات بعضها على بعض[3].

والمعلوم أن حرف الواو الوارد في هذه الآيات هو واو العطف. لكن عطف ماذا على ماذا؟ هل هو عطف الموصوفات كما ذكر شحرور أم أنه عطف جملة على جملة أخرى وحقيقة الأمر لم يكن عطف موصوفات وذلك لوجود فعل آخر هو فعل الهداية (وهديناه النجدين) أي أن النجدين متعلقات بفعل آخر غير فعل الجعل، ومن ثم خرج الواو في (وهديناه) عن كونه حرف عطف إلى كونه (واو) ابتداء أي أنه يؤسس لجملة جديدة مختلفة عما قبلها. ومثله ما يراه المؤلف من أن الحرف الواحد يحمل دلالة واحدة لا تتعدى ذلك وهذا مخالف لخصائص العربية التي يقول عنها أنها إحدى دعامات منهجه فيستخلص أن الواو في قوله تعالى: ((يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ))[4] من أن (الواوين) في الآية الكريمة بمعنى واحد جاءتا للعطف في حين أن (الواو) (وعنده أم الكتاب) هي واو الابتداء وأنه لا يمكن العطف بالواو بين جملةٍ وشبه جملة.

ويبدو أن المؤلف لا يرى وظيفة للواو غير العطف ومن خلالها يثبت ما يريد إثباته ففي قوله تعالى: ((شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ

(1) البلد: 8-10.
(2) الكتاب والقرآن: 269 -270.
(3) ينظر: المصدر نفسه
(4) الرعد: 39.

عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))[1] يثبت فيها أن الفرقان هو غير القرآن لان الفرقان جاء معطوفاً على القرآن، والصحيح أن كلمة الفرقان لم تكن معطوفة على القرآن أصلاً، لانها مجرورة بالكسرة لعطفها على الهدى، وكلمة القرآن جاءت مرفوعة بالضمة كونها نائب فاعل، ومن المعلوم أن المعطوف يكون تابعاً للمعطوف عليه في الحكم الأعرابي ((ثم أن واو العطف أصلاً لا تختص بعطف المتغيرات والمتباينات، وليس وجوباً أن يكون المعطوف شيئاً غير المعطوف عليه أو مخالفاً له، فالأصل أن واو العطف تقيد مطلق الجمع))[2].

ومن تأويلاته البعيدة عن خصائص اللغة التي يقول أنه اعتمدها في قراءته قوله في معنى (البركة) فيقرر أن ((البركة في اللسان العربي تعني التكاثر والتوالد وتعني الثبات... ووصف الكتاب بأنه (مبارك) يعني (ثابت النص) وبمعنى الثبات جاء قوله: ((إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ))[3] أي ثبتَ ولم يتغير))[4].

فهذا الكلام غير صحيح من لناحية اللغوية، فالبركة في المعجمات اللغوية تعني النماء والزيادة والكثرة في الخير، وهذا ما يراه ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) الذي ادعى المؤلف أنه اعتمده بشكل أساس، وأما معنى الثبات فهو من الفعل برك يبرك بروكاً وهو ما يستعمل مع الجمل أي (استناخ) وأقرهُ كذلك صاحب المقاييس و(تبارك الله) معناها في اللغة: تقدَّسَ وتنَّزه وتطهرّ، وتؤكد ذلك جميع المعجمات أما القول بأن (تبارك الله) معناها أثبت ولم يتغير: فهذا لا أساس له من الصحة في اللغة العربية ولم يقل به أحد سوى الدكتور شحرور فكان حرياً به ان لا ينسبه إلى اللسان العربي أما كلمة (مبارك) فلا تعني ثبت النص كما زعم، فهي اسم مفعول من الفعل (بارك)، وبارك الله الشيء: أي وضع فيه البركه، فالمعنى الذي يحمله (بارك) مستقل

(1) البقرة: 185
(2) الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: ماهر المنجد: 94
(3) الأعراف: 54
(4) الكتاب والقرآن: 90

تماماً عن معنى (برك)، لأن الألف المزيدة في الأول أفادت الإغناء عن المجرد، أي أكسبت الفعل معنى جديداً لا علاقة له بالفعل المجرد الأصلي[1].

هذا التأويل البعيد وإدخال معاني غريبة على مفردة قد استقر معناها والتعسف في التعامل مع الألفاظ جعل بعض الباحثين يشن حملة قوية على الدكتور شحرور واصفاً إياه بجهله المطبق في اللغة العربية ومن هؤلاء الدكتور يوسف صيداوي حيث يقول في مقدمة كتابه الذي ردَّ فيه على القراءة المعاصرة في كتاب سماه ((بيضة الديك)) مبيناً أن سبب هذه التسمية هو أنه لم يجد لدى مؤلف كتاب (الكتاب والقرآن) صواباً لغوياً غير قوله (الكتاب من كتب) فلما تخطاه لم يهتدِ في الكتاب إلى صواب، فتذكر - إذ ذاك - ما تواتر من أقوال الناس، وهو أن الديك إذا باض، فبيضة واحدة في حياته، كما تذكر ما قاله بشار لمن أحبها وقد خشيَ أن تكون زيارتها كبيضة الديك فقال:

قد زرتنا مرةً في الدهرِ واحدةً عودي ولا تجعليه بيضة الديكِ[2]

ومن قبيل هذه الأخطاء اللغوية ما بناه من نظرية في الفقه الإسلامي مستنداً إلى رؤيته في ((الحنيفية)) إذ يرى أن الحنيفية نقيض الاستقامة حيث يقول ((هذه الخاصية - أي صلاحية الرسالة لكل زمان ومكان - لا يمكن أن نفهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين متميزتين من صفات الدين الإسلامي بشكل عام، وهما من المتناقضات، حيث أن 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 نوعاً. وهذان النقيضان هما: الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع، وبالتالي تطوره، وبدونهما يستحيل فهم الدين الإسلامي فهماً معاصراً، ولاقتناع صلاحيته لكل زمان ومكان))[3].

(1) ينظر الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: 89.
(2) ديوان بشار بن برد، لناشره ومقدمه العلامة محمد الطاهر بن عاشور: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966، 124/4، وينظر بيضة الديك: د. يوسف صيداوي، المطبعة التعاونية، ص 10.
(3) الكتاب والقرآن: 447

ويرتكز شحرور إلى مفاهيم اللغة العربية في فهمه لكلمة ((حنيف)) بمعنى التغيّر فهو يقول ((أشتق (الحنيف) من (حنف) وتعني في اللسان العربي الميل والانحراف، ويقال للذي يمشي على ظهور قدميه (أحنف) والحنف اعوجاج في الرجل إلى الداخل))[1].

وهو يجعل (الاستقامة) و(الحنيفية) صفتين للدين وردتا في آية واحدة: ((**قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**))[2] ثم يعلق على ذلك بقوله ((هنا نلاحظ أن عزم الدين وسيطرته تأتي بهاتين الصفتين معاً الاستقامة والحنيفية، حيث جاءتا معاً في آيةٍ واحدة، وإن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً))[3] والحقيقة أن فهم المؤلف لهذه المفردة لم يكن مطابقاً للصواب لا بل مجانباً له، فمن خلال مراجعتنا لبعض المعاجم نجد هذه المغالطة واضحة:

ففي معجم (القاموس المحيط) للفيروز أبادي نجد عكس ذلك إذ يقول: ((الحنف: محرّكه: الاستقامة، والاعوجاج في الرجل، أو أن يُقبل إحدى إبهامّي رجليه على الأخرى، أو أن يمشي على ظهر قدميه من شقِ الخِنْصرَ أو ميل في صدر القدم))[4].

أما الأصفهاني فيقول ((الحنف: هو الميل عن الضلال إلى الاستقامة... والحنيف هو المائل إلى ذلك.. والأحنف: مَن في رجله ميل، قيل: سميَّ بذلك على التفاؤل، وقيل: بل استعير للميل المجرد))[5].

أما ابن منظور في لسانه فيقول ((الحنف في القدمين: إقبال كل واحدة منهما على الأخرى بإبهامها... الأحنف اهو الذي يمشي على ظهر قدمه من شقها الذي يأتي خنصيرها... وحنف عن الشيء وتحنّف: مال والحنيف: المسلم الذي يتحنف عن الأديان، أي يميل إلى الحق... قال ابن عرفه: الحنف الاستقامة... قال ابن منظور: معنى الحنيفة في الإسلام الميل إليه والإقامة على عقده))[6].

(1) المصدر نفسه: 448
(2) الأنعام: 161
(3) الكتاب والقرآن: 448
(4) القاموس المحيط: للفيروز أبادي: مادة حنف
(5) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني ي: مادة (ح ن ف).
(6) ينظر: لسان العرب: مادة (حنف).

إذن من خلال ما ورد في أمات المعاجم والقواميس اللغوية وحتى معجم مقاييس اللغة لابن فارس الذي اعتمده محمد شحرور كما يقول لم تذكر الحنف والاستقامة بوصفهما لفظتين متضادتين، بل على العكس تماماً، عدّا لفظتين متّامتين، يتمم أحدهما الأخر، ويبدو أن المؤلف ومن خلال ما ذُكر في المعاجم في معنى (حنف) بـ (الميل ولكن على طريقه واستقامة واحدة) قد أشكل عليه الفهم وعدَّ الاستقامة والحنيفية من المتناقضات[1].

ومن تأويلاته التي يجب الوقوف عليها تفسيره لقوله تعالى: ((وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ))[2].

فمن خلال قراءته لهذه الآية يخرج بنتيجة أن زينة المرأة تنقسم إلى قسمين زينة ظاهرة وزينة مخفية، فجسد المرأة كله زينة وفيه قسمٌ ظاهر بالخلق وهو المتعلق بالرأس والرجلين واليدين ويستند عليه بقول الله تعالى: ((وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ))[3] وقسم غير ظاهر بالخلق أي المخفي وهو الجيوب وقد رجع المؤلف إلى الجذر الثلاثي (جوب) في حين أن الأصل الثلاثي لمدة جيوب هو (جيب) وبينهما فرق دلالي كبير فمن معاني (جوب): الخرق وهو المعنى الذي استخدمه المؤلف ليثبت صحة نتائجه ومن هنا جعل (الجيب) الوارد في الآية

(1) ينظر: التأويل والهرمونطيقا، دراسات في آليات القراءة والتأويل، مجموعة من المؤلفين: 149.
(2) النور: 31
(3) النور: 31

الكريمة هو (الفرج)[1] وقد نبه لهذا الأمر صاحب اللسان وحذر من الوقوع في هذا الخطأ فقد ذكر ابن منظور تعليقاً على (جيب القميص) ((فليس من لفظ الجيب لأنه من الواو، والجيب من الياء ثم ذكر في مادة (جيب): فليس (جبت) من هذا الباب لا عين (جبت) إنما هو جاب يجوب، والجيب عينه ياء، لقولهم جيوب))[2] والمعنى من الآية أن الجيوب فتحات الأثواب وأطواق القمصان لا الفروج كما زعم – الدكتور شحرور – وقد كانت نساء العرب في الجاهلية جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مشكوفة فأمرهن الله بإسدالها[3].

وبعد ذلك يأتي لنا المؤلف بمصطلح جديد يوضع تحت طائلة الرؤية الرياضية أو المنطق الرياضي الذي استخدمه في كثير من الآيات القرآنية وجاء هنا بهذين المصطلحين (الحد الأعلى والحد الأدنى) للباس المرأة، ليتوصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أن الحد الأعلى لباس عند المرأة هو تغطية الوجه والكفين وإن الحد الأدنى هو تغطية الجيوب فقط (فتحة الصدر، والأبطين، والفرج، والأليتين) وهذان الحدان هما حدّا لباس المرأة أمام الأجانب، وليس أمام المحارم، وكان شحرور قد ذهب في كتابه (الكتاب والقرآن) إلى أن للمرأة حق أن تظهر عارية أمام محارمها وإنما لا تفعل هذا الأمر من باب العيب والعرف الاجتماعي وليس من باب الحرام[4] إلا أنه تراجع عن هذا الفهم في كتابه (أصول جديدة للفقه الإسلامي) مميزاً 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 المغلظة، والقسم الذي ورد ذكره في آية المحارم، والحكم في ذلك أنه لا يجوز للمرأة إبداء كل زينتها المخفية (الجيوب العلوية)[5].

ومن القضايا الأساسية التي عالجتها هذه القراءة مسألة عنوان الكتاب (الكتاب والقرآن) حيث يرى أن الكتاب غير القرآن وأن القرآن جزء من الكتاب وليس كل الكتاب فالعلاقة بين الكتاب والقرآن عموم وخصوص، لان القرآن – كما يدعي المؤلف – يتضمن الآيات التي تعطي نظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ،

(1) الكتاب والقرآن: 606
(2) لسان العرب: ابن منظور: مادة (جيب)
(3) ينظر الاشكالية المنهجية: 165
(4) الكتاب والقرآن: 607.
(5) أصول جديدة للفقه الإسلامي: 360

وهي علوم وليست أحكاماً، لذا كان القرآن كتاب النبوة، لا الرسالة، لأن النبوة علوم والرسالة أحكام.

أما الآيات التي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحلال والحرام) أي العبادات والمعاملات والأخلاق، فهي من الرسالة وليس من القرآن، لأن القرآن من شؤون النبوة في حين الرسالة من شؤون الرسول، ويعمي بعد ذلك مخططاً توضيحياً ليبين العلاقة بين الكتاب والقرآن من جهة، وبين النبوة والرسالة من جهةٍ أخرى:

الكتاب = النبوة (معلومات) + الرسالة (أحكام)

النبوة = العلوم = آيات متشابهات + آيات لا محكمات ولا متشابهات.

الرسالة = الأحكام = آيات محكمات (أم الكتاب)

ثم أن الدكتور شحرور لم يكتف بهذا التقسيم حتى أتبعه بقوله إن (الراسخين في العلم) الذين يعلمون تأويل القرآن هم علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء والفلك وأصل الأنواع أمثال دارون ونيوتن وانشتاين وغيرهم وليس علماء الدين والفقهاء لأنهم أهل (أم الكتاب) الرسالة ولا علاقة لهم بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد!

وما ذكره المؤلف أنفاً قد استند فيه على أساسٍ منهجي قد اعتمده وهو عدم وجود الترادف، ووجود العطف في قوله تعالى: ((الٓرٰ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ))[1] يجعلنا بين خيارين: الأول: عطف المغايرة، وهذا يعني أن الكتاب غير القرآن. الثاني: عطف الخاص على العام فيكون القرآن جزءاً من الكتاب.

وقد اختار المؤلف الخيار الثاني واعتبر القرآن جزءاً من الكتاب لا جميعه[2].

ويبدو أن المؤلف لم يكن عالماً بشكل جيد بعلوم العربية كما قال عنه بعض النقاد أمثال الدكتور يوسف الصيداوي وغيره ولم يطلع على ما قاله بعض أعلام اللغة أمثال ابن فارس وثعلب وغيرهم... فتصوَّر أن عدم الترادف يعني المغايرة بالذات، في حين يرى هؤلاء الأعلام أن التغاير يكون بالصفات لا بالذات، فقد قال ابن فارس: ((ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام، والذي تقوله في هذا: ان الاسم واحد هو السيف وما بعده من الألقاب صفات))[3].

(1) الحجر: 1

(2) الكتاب والقرآن: 51 وما بعدها

(3) الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس: 96

ولهذا نرى أن الدكتور شحرور اعتبر القول بعدم الترادف يقتضي القول بتغاير الذات، وقد سجَّل هذه الملاحظة الأستاذ صيداوي في كتابه (بيضة الديك) حيث قال ((أن القراءة المعاصرة قد تسللت من معنى الترادف إلى باطل لا علاقة له بالترادف من قريب ولا من بعيد. وذلك أن الأئمة الذين أنكروا الترادف، كأحمد بن يحي (ثعلب)، وابن فارس وأبي هلال العسكري... ولم يزيدوا على أن قالوا ما معناه: أن بين المترادفات فروقاً في الصفات مثال ذلك بين الحسام والمهند، والسيف والصارم فروقاً في الصفات، ولكنهم جميعاً إنما تدل على تلك الحديدة التي يكون فيها القتل. ولم يقل أحدٌ منهم، إن الحسام غير المهند، والمهند غير السيف، والسيف غير الصارم... الخ وأما القراءة المعاصرة، فقد تسللت من هذا الذي أجمع عليه أولئك الأئمة إلى حكم مرتجل لا أصل له فقالت (الترادف خدعه، والمترادفان متغايران) وعليه فإن الكتاب غير القرآن، ومنه فالقرآن شيء والكتاب شيء أخر، والفرقان شيء ثالث، والذكر شيء رابع، والذي بين يديه شيء خامس، وأم الكتاب شيء سادس، وتفعيل الكتاب شيء سابع))[1] ويركز بحث أخر على هذهِ المفارقة التي وقع فيها المؤلف فيقول ((إن وو العطف أصلاً لا تختص بعطف المتغايرات والمتباينات، وليس وجوباً أن يكون المعطوف شيئاً غير المعطوف عليه أو مخالفاً له كما توهم المؤلف وبنى على هذا الفهم المغلوط أموراً كثيرة ونتائج خطيرة، فالأصل أن واو العطف تفيد مطلق الجمع))[2].

وهذا الخطأ الذي وقع فيه صاحب الكتاب والقرآن قد يكون هيناً فيما لو كان لنفسه أو ذاته ولكن يكون الخطأ فادحاً عندما يكون هذا الخطأ أساساً ومنهجاً يبنى عليه كما هو عند الدكتور شحرور من هنا يتبين أن عطف (قرآن مبين) على الكتاب لا يعني بالضرورة إن هناك شيئين متغايرين، أحدهما الكتاب والآخر القرآن.

ومن التأويلات الجديدة استخدمه لبعض النظريات الانتروبولوجية ولاسيما نظرية النشوء والارتقاء لداروين حيث حول جاهداً إسقاط هذه النظرية على تأويلاته لبعض آيات القرآن وادعاءه أن هذه النظرية هي العمود الفقري لفهم آياته وهي

(1) بيضة الديك: يوسف الصيداوي: 62

(2) ينظر: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: ماهر المنجد: 94

قانون التأويل بحد ذاته إذ يقول ((برهنا في كتابنا هذا بأنها هي العمود الفقري لأطروحات القرآن في الخلق والوجود والساعة والبعث واليوم الأخر))[1].

وكذلك يعتبر نظرية أصل الأنواع لداروين نموذجاً ممتازاً للتأويل[2] وقد أوّل الدكتور شحرور كثيرا من آيات القرآن وفق هذه الرؤية وإليك نموذجاً من هذه التأويلات ففي تفسيره لقوله تعالى: ((**خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنْ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**))[3] هذه الظلمات الثلاث هي المراحل الداروينية التي مرت بها الحياة على سطح الأرض، وقد انتقد ما تسالم عليه المفسرون في تفسيرهم لهذه الظلمات حيث يقول ((أنه من الوهم أن نظن (خلقاً من بعد خلق في ظلماتٍ ثلاث) أن الظلمات الثلاث هي غشاء الخلاص، وغشاء الرحم، وغشاء البطن، لان الجنين عندما يكون في بطن أمه تغلفه ثلاثة أغشية وظلمة واحدة، وليس ثلاثة أغشية وثلاث ظلمات، لان وجود غشاء واحد يؤدي إلى الظلمة فإذا وجد خارج هذا الغشاء عدد لا يحصى من الأغشية فتبقى الظلمة واحدة))[4].

ثم يشرع بتفسيره من أن هذه الآية تحمل فكرة متكاملة، فلفكرة هي تاريخ خلق البشر ومراحل تطوره حتى أصبح بالشكل الذي نراه عليه الآن فالخلق في بداية نشأته أحادي دون قانون الزوجية: ((**خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ**))[5].

وعندما وجدت الحياة على الأرض وجدت خلية واحدة تكاثرت عن طريق الانقسام الذاتي لا عن طريق التلاقح الزوجي، وبعد ذلك تطورت وحيدة الخلية هذه لتصبح كثيرة الخلايا مع اختلافها بالنوع لذا قال: ((**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً**))[6] ثم مرت هذه الخلايا بمراحل تصبح بعدها

(1) الكتاب والقرآن: 358
(2) المصدر نفسه: 359
(3) الزمر: 6
(4) الكتاب والقرآن: 280
(5) الزمر: جزء من الآية 6
(6) الإنسان: 2

البشر وهذه المراحل هي: المرحلة الأولى: البحرية والمرحلة الثانية: البحرية البرية، والمرحلة الثالثة: البرية ففي هذه المراحل الثلاث توجد ظلمه، الظلمة البحرية، والظلمة البحرية البرية، والظلمة البرية (الرحم)، وفي هذه المرحلة كان التكاثر زوجياً، أي عن طريق الملاح بين الذكر والأنثى: ((**ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا**))[1] وحصل هنا الفصل بين الذكورة والأنوثة ويستمر الدكتور شحرور على وفق هذه التأويلات التي تنبئ بما لا شك فيه أن المؤلف قد تأثر تأثيراً كبيراً بطروحات ونظريات الغرب وخاصة التي تصطبغ بالصبغة الماركسية أو التي اعتمدتها الماركسية كأساس لانطلاقها وخاصةً النظرية السابقة (نظرية دارون). فهو يعتمد هذه النظرية ويحاول تطبيقها رغم أنها قد أكل الدهر عليها وشرب وأصبحت من النظريات الهزيلة بعد أن تعرضت إلى انتقادات كثيرة حتى أنها لا تقوم على دليل. ومن هذه التأويلات المعتمدة على النظريات العلمية التي هي بمنطق العلم (نظرية) قابلة للقبول والرفض وقد خضعت طروحات مغايره لها في المجال العلمي إلا أن شحرور قد اعتمدها وأخذ يؤول القرآن على ضوئها فمثلاً في بحثه عن الجنةِ والنار يقول: أن الجنة والنار لم توجدا بعدَ وانهما سوف يخلقان بعد الانفجار الكوني الهائل الذي سيدمر هذا الكون وسينشأ على نقاضه كون أخر من مادة ذات طبيعة مغايرة[2] ويؤكد في معرض حديثه على قانون صراع المتناقصات الداخلي في الشيء نفسه، والذي يؤدي إلى تغير الصيرورة بشكل مستمر وهلاك شيء وظهور شيء أخر.

ويقول أن هذا القانون حتمي لا رد له وهنا نراه أنه قد جزم بأن هذا القانون حتمي مما يؤكد اعتقاده الراسخ بالنظرية الماركسية التي تبنت هذه الرؤية وجعلتها من أساسياتها وسمتها بحركة (الديالكتيك) بالإضافة إلى اعتقاده بقدم العالم لا حدوثه وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((**قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**))[3] وكذلك رؤيته في تفسيره للعرش والكرسي والبعث والحساب وغير ذلك حيث كان تفسيره مبنيا أساساً على الرؤية المادية البحتة.

(1) الزمر: جزء من الآية 6
(2) ينظر الكتاب والقرآن: 234
(3) الأنعام: 14

وقد قالت الباحثة منى محمد الشافعي بصراحة أنه ((اعتنق كل مبادئ الماركسية ولم يكلف نفسه عناء تغيير الأسماء حتى لا ينفضح أمره، فهو يفسر القرآن على أساس صراع التناقضات وهلاك الأكوان... والجدل الداخلي))[1] ومن تأويلاته التي لم يقل بها أحد قبله هو استخدامه للمنطق الرياضي في تفسيره وبناء نظرية فقهية تقوم عليها الحدود التشريعية للأحكام التي وردت في الكتاب/المصحف على وفق هذه الرؤية وجاءت على النحو الأتي:

1- حالة الحد الأعلى: ويمثل له بعقوبة السارق والسارقة، حيث يرى أن قطع يد السارق والسارقة هو ((العقوبة القصوى)) و((لا يجوز أبداً أن تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد، ولكن يمكن أن تكون عقوبة سرقه ما أقل من قطع اليد))[2] وكذلك عقوبة القتل، حيث يذهب إلى أن الحد الأعلى لها هو الإعدام، والحد الأدنى لها صيام شهرين متتابعين[3].

2- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معاً:- وتمثل في رؤيته لمسألة الإرث بالنسبة للذكر والأنثى. فهو يرى أن ((الحد الأعلى للذكر 66,6 والحد الأدنى للأنثى هو 33,3... فإذا أعطينا الذكر 75% والأنثى 25% نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر 60% والأنثى 40% فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله، بل بقينا ضمنها))[4] ويمثل ذلك برسم توضيحي هندسي يبين فيه الحدود العليا والحدود الدنيا من الميراث.

3- حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معاً على نقطه واحدة أي حالة المستقيم أو حالة التشريع العيني: وقد ذهب إلى أن هذه الحالة تنطبق على حالة الزنا فقط[5].

(1) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد الشافعي، ط 1، دار اليسر، 651

(2) الكتاب والقرآن: 455 وينظر كذلك ((نحو أصول جديدة في الفقه الإسلامي)) الأهالي دمشق، ط1 2000، ص 96-140

(3) المصدر نفسه: 456-457

(4) المصدر نفسه: 458 وينظر: نحو أصول جديدة في الفقه الإسلامي: 122

(5) الكتاب والقرآن: 463

1- حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم أي يقترب ولا يمس وحددَّ هذه الحالة (حالة علاقة الرجل بالمرأة من ناحية الجنس)[1].

2- حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه. ومثل ذلك بالعلاقة المالية بين الناس وهذان الحدان يمثلان الربا كحد أعلى موجب، والزكاة كحد أعلى سالب، وترشح من هذا المنطق ما يأتي:

أ- إن الربا في الإسلام جائز، ولكن ضمن شروط وهي:

1- لا يعطى مستحقو الزكاة والصدقات قروضاً، بل هبات دون مقابل.

2- يمكن في حالات معينه إعطاء قرض من دون فائدة، وهي معاملة الحد الأعلى لأصحاب الصدقات.

3- لا يوجد في النظام المصرفي الإسلامي قرض مفتوح الأجل تبلغ فوائده قيمه أكثر من ضعف المبلغ.

ب- عدم حرمة شرب الخمر: الاجتناب أقل من التحريم. لأن التحريم هو لحدود الله، وإن من يقول إن الاجتناب أعلى من التحريم فقوله من باب المزاودة فقط[2].

ج- فيما يخص الصلاة يبدو من خلال كلامه أن الحد الأدنى للصلاة هو صلاة الظهر من يوم الجمعة. وإن الحد الأعلى لها هو الصلوات الخمس والنوافل[3].

د- في لباس المرأة يرى الحد الأدنى تغطية الجيوب (فتحة الصدر، الإبطين، الفرج، الاليتين) والحد الأعلى هو تغطية كل الجسم ماعدا الوجه والكفين.

ويبدو أن هذا المنهج الرياضي قد أوقعه في أخطاء أخرجت هذه الآيات عن مقاصدها الحقيقة وجعلت من هذه الحدود خاضعة لمتغيري الزمن والعرف الاجتماعي من دون مسوغ وكذلك أخرجها من كونها أحكاماً ثابتة إلى كونها حالات متغيره تخضع لمزاج المشرع والقاضي ففي سورة النساء الآية 92 تحدثت الآية عن حالات وظروف، وملابسات مختلفة، وما الأحكام الصادرة بصيغ مختلفة إلا لاختلاف

(1) المصدر نفسه: 464

(2) المصدر نفسه: 477

(3) المصدر نفسه: 482 وما بعدها