تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور
عرض ونقد

بقلم
د. محمد بن سباع (*)

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تبيان أهم الانتقادات التي وَجَّهَهَا محمد شحرور للفقه الإسلامي، وهي انتقادات لم يكن هدفها التقليل من أهميته، وإنما التأكيد على أنه لم يعد قادرا على تقديم حلول للكثير من المشكلات المعاصرة، وهذا ما تطلب تقديم قراءة معاصرة للفقه الإسلامي تُحَرِّرُهُ من تبعية الموروث وتجعله يراعي مُتَغَيِّرَاتِ الواقع المعاش، فكان أَهَمُّ ما دعا إليه محمد شحرور من أجل تجديد الفقه الإسلامي هو ضرورة إعادة قراءة التنزيل الحكيم، وتجاوز الموقف الذي يعتبر السنة النبوية من منزلة القرآن، وكذا تجديد مقاصد الشريعة الإسلامية، إضافة إلى تبيان المعنى الحقيقي للجهاد وكيفية ارتباطه بالإسلام. لكن دعوة محمد شحرور إلى تجديد الفقه الإسلامي كانت محل انتقاد من طرف الكثير من المفكرين والفقهاء؛ خصوصا اتجاه موقفه من قراءة التنزيل ومن السنة، مُؤَكِّدِينَ على أن شحرور ليس أهلا لنقد الفقه الإسلامي لعدة أسباب؛ أهمها أنه غير متخصص في الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: محمد شحرور، تجديد الفقه الإسلامي، القرآن، السنة النبوية، مقاصد الشريعة الإسلامية، الجهاد.

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ـ جامعة قسنطينة 2 "عبد الحميد مهري".
moh.philo@yahoo.fr

مقدمة

لقد ظهرت آراء محمد شحرور* في فترة سادت الفكر العربي الإسلامي مجموعة من المذاهب الفقهية ذات المواقف الملتزمة، والتي على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها، إلا أنها تَتَّفِقُ على موقف واحد حول قدسية نص القرآن، وكذا أهمية السنة النبوية الشريفة. في ظِلِّ هذا الوضع الفكري ظهر محمد شحرور بأفكاره التي تدعوا إلى إحداث قطيعة مع الفقه الإسلامي، الذي رأى فيه أنه أصبح تقليديا ولم يَعُد يتناسب مع مُستَجَدَّاتِ الواقع المعاصر، كما أنه لم يعد قادرا على حَلِّ مُشكِلاتِه، حيث اعتبر أنه المُتَسَبِّب الأول في ما يعيشه المجتمع العربي المعاصر من مشكلات.

بهدوء كبير وبِثِقَةٍ أكبر، قَدَّمَ محمد شحرور قراءته المعاصرة للفكر الإسلامي، التي يصفها بأنها تحمل أفكارا تجديدية تستند إلى الأرضية المعرفية المعاصرة العلمية منها والفلسفية، ولقد حملت آراؤه سواء التي ضَمَّنَهَا مُؤَلَّفَاتِهِ، أو التي صَرَّحَ بها في لقاءاته التلفزيونية الكثيرة، أفكارا غير مألوفة بل وصادمة للكثيرين، مختلفة تمام الاختلاف عما هو سائد في الأوساط الفقهية حول موضوعات القرآن والسنة والتشريع والجهاد والتَّحرِيم والتَّطَرُّف وغيرها. وهنا يمكننا التأكيد على أنه حتى ولو أن قراءة محمد شحرور المعاصرة للفقه الإسلامي لم تكن القراءة الوحيدة، لكنها توصف بأنها الأكثر جُرأَةً وإثارة للجدل؛ لأن المناخ الفكري السائد لم يكن مُهَيَّئًا لمثل هذه الأفكار الجديدة. وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وُجِّهَت لمحمد شحرور، إلا أنه ظل مُصِرًا على أن التجديد إن لم يطل الأصول فلا يمكن اعتباره تجديدا، فكانت نقطة انطلاقه اختراق ثَوابِتِ الفقه الإسلامي، وتجاوز أفكار الفقهاء التي أصبحت بالتقادم أَقرَبَ إلى البداهات، أما الهدف فهو تحرير معاني التنزيل الحكيم من هيمنة فَهمِ هؤلاء الفقهاء، وتجاوز موقف الصَّحِيحَين من السنة النبوية الشريفة.

تُبَيِّنُ لنا مؤلفات محمد شحرور أن العقل الفقهي التقليدي عمل على تعطيل العقل العلمي، وجَعَلَهُ عاجزا عن إنتاج المعرفة؛ لأن تَمَسُّكَنا بالتراث هو ما جعل مِنَّا أُمَّةً مَأزُومَة مَهزُومَة، وجعل ثقافتنا بسيطة وسطحية، ولتجاوز هذا الظرف، عمل محمد شحرور على وضع أسس جديدة للفقه الإسلامي، تراع حدود الله من جهة وتتناسب مع الواقع المعاش من جهة أخرى، مُعتَمِدًا على الرؤية النقدية العقلية ومُوَظِّفًا للمعارف المعاصرة، وذلك

بهدف إحداث تَحَوُّلٍ في الفكر الإسلامي، شعاره من التراث إلى التجديد.. سنحاول الولوج إلى أهم جوانب هذه الموضوعة منطلقين من التساؤلات التالية: هل هناك ضرورة لتجديد الفقه الإسلامي حسب محمد شحرور؟ ما موقفه من التنزيل الحكيم والسنة؟ كيف كانت قراءته لبعض المسائل الفقهية كمقاصد الشريعة والجهاد وغيرهما؟ هل نعتبر آراء محمد شحرور حول الفقه الإسلامي تجديدا أم تهديما؟

المطلب الأول: ضرورة قراءة الفقه الإسلامي قراءة معاصرة

لقد وجد محمد شحرور أن واقع المسلمين اليوم يحمل الكثير من التناقضات؛ فديننا يبين أننا خير أمة أُخرِجَت للناس، ولكن في الوقت نفسه لا نجد أمة تعيش الذل والهوان اليوم مثل الأمة المسلمة، وإن هذا التناقض الصارخ بين حال المسلمين اليوم وما تدعوا إليه تعاليم الإسلام، هو الذي جعل محمد شحرور يفكر في طرح هذه المشكلة والتصدي لها مع إقراره بصعوبة المهمة، لذلك نجده يتساءل قائلا: "هل ما نسمعه في الإذاعات، ونراه على الشاشات، ونقرأه في الكتب والصحف والخطابات، هو الإسلام في كينونته الذاتية، أم هو الإسلام التاريخي الذي ساهمت في تكوينه فترات زمنية سابقة، فانطبع بطابعها الاجتماعي تارة والسياسي تارة والمذهبي تارات أخرى؟".[1] هذا هو السؤال الرئيس الذي انطلق منه محمد شحرور في سعيه إلى تجديد الفقه الإسلامي، وما يبين لنا محورية هذا التساؤل وكذا أهميته في الوقت ذاته هو أن شحرور طرحه في أغلب مؤلفاته بصيغ متنوعة، إذ نجده يتساءل في موضع قائلا: "هل الإسلام جاء ليحيا الناس به أم ليحيوا من أجله؟ فإذا جاء الإسلام ليحيا الناس من أجله، فهذا يعني أنه لا يتناسب مع فطرتهم وفُرِضَ عليهم فَرضًا وسيأتي عليهم يوم يعافونه ويهربون منه. وإذا جاء ليحيوا به فهو متناسب معهم في كل زمان ومكان. من هنا يجب أن ننطلق في فهم أزمة الفقه الإسلامي الموروث، الذي أصبح يُشَكِّلُ عِبئًا علينا، لأنه أصبح غير متناسب مع معلوماتنا وظروفنا في القرن العشرين".[2] إِنَّ نقطة الانطلاق في محاولة الإجابة عن هذه السؤال بالنسبة إلى محمد شحرور كمفكر عقلي نقدي، هي أن الإسلام الحقيقي لا يُعَبِّرُ عنه واقع المسلمين اليوم، ولا حتى آراء الفقهاء السابقين كالشافعي وغيره؛ وإنما لكي نفهم الإسلام الحقيقي يجب علينا العودة إلى النص القرآني وإعادة قراءته قراءة معاصرة، متجاوزين الفهم الذي أورثه لنا الفقه الإسلامي.

إِنَّ جوهر المشكلة كما يتضح لنا من آراء محمد شحرور، يكمن في أن الفقهاء فهموا القرآن والسنة فهما خاطئا، عندما اعتقدوا أنه لا يمكن تجاوزهما، أو بالتحديد لا يمكن تأويلهما وإخضاعهما إلى العقل، فنظروا إليهما نظرة كونية مطلقة، فكان الخطأُ الأكبرَ الذي وقعوا فيه هو أنهم لم يربطوا بينهما وبين مستجدات الواقع الإنساني التي تختلف من مرحلة إلى أخرى، والتي تفرض تعديل الأحكام الفقهية وتجاوزها إلى أحكام جديدة، بالتالي فقد عَطَّلُوا دور العقل ولم يفهموا الوظيفة الحقيقية للتشريع الإسلامي، الذي إذا أردنا أن نعطيه تعريفا معاصرا قلنا هو: "تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله، حيث أنه في بعض الحالات يمكن أن يقف هذا التشريع على الحدود، وفي معظم الحالات ضمن الحدود، لهذا فهو تشريع "مُتَطَوِّرٌ" يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم التاريخي "الاجتماعي الاقتصادي والسياسي" ويقر بأعراف الناس".[3] هكذا، يعطي محمد شحرور مفهوما جديدا ووظيفة جديدة للتشريع الإسلامي، حيث ربطه بالعقل الإنساني الذي تكون مهمته إعادة قراءة مصادر التشريع الإسلامي من أجل تجديد فهمنا لها، والتي هي الكتاب والسنة والقياس والإجماع.

بالنسبة إلى الكتاب، نجده يؤكد على ضرورة الاجتهاد في آيات الحدود المذكورة في "أم الكتاب"، عكس ما دعا إليه الفقهاء من أنه لا اجتهاد في النص. أما بالنسبة إلى السنة، فإنه وجب علينا تقليد الرسول صلى الله عليه سلم في اجتهاده، وهذا هو المعنى الحقيقي للسنة التي تُعَبِّرُ عن فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني. أما القياس الذي يسميه الفقهاء بـ"قياس الشاهد على الغائب"؛ فقد رأى فيه محمد شحرور تَجَاوُزًا للمدة الزمنية الفاصلة بين الشاهد والغائب، وبالتالي فقد اقترح علينا قياسا جديدا أسماه بـ"قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود"، يرى بأنه: "يقوم على البراهين المادية والبَيِّنَاتِ العلمية، التي يقدمها علماء الطبيعة والاجتماع والإحصاء".[4] وهي البَيِّنَاتِ التي لم يكن الفقهاء يولونها أهمية انطلاقا من موقفهم من النص الديني، الذين نظروا إليه نظرة كونية مطلقة، فلم يميزوا بالتالي بين مضمون النص وبين فهمنا له، كما يبين لنا محمد شحرور؛ فالأول ثابت والثاني متغير، ويعطينا مثالا توضيحيا عن هذا القياس الجديد إذ يقول: "أما الشاهد الأول فهو البَيِّنَاتِ

المادية الموضوعية، والشاهد الثاني هو الناس الأحياء الذين سَيُقَاسُ من أجلهم. مثل: منع التدخين، فالشاهد الأول هو المعلومات الطبية والإحصائية حول ضَرَرِ التدخين، والشاهد الثاني هو قانون منع التدخين. وعلينا أن نعلم أن الأحداث الإنسانية تتشابه ولكنها لا تتطابق أبدا".[5] لذلك، لا يتفق محمد شحرور مع الفقهاء في حكم تحريم التدخين؛ وذلك لأنه لا يوجد حكم إلهي في النص القرآني بتحريم التدخين إلى جانب آيات التحريم المعروفة، فإذا أردنا أن نستنبط حكما شرعيا يتناسب مع مستجدات الراهن، وجب علينا الاعتماد على المعطيات العلمية التي تُبَيِّنُ في هذه الحالة أن التدخين مُضِرٌ بصحة الشخص المدخن، بالتالي في هذه الحالة فإن الطبيب وحده من يقرر منع ذلك الشخص من التدخين، فينصحه بالتخلي عنه حفاظا على صحته.

أما بالنسبة إلى الإجماع الذي اعتبره الفقهاء من أهم مصادر التشريع الإسلامي؛ فإِنَّ نقد محمد شحرور له لا يقل عن نقده للقياس ورفضه له، ويتضح موقف الفقهاء من الإجماع في قول الإمام الشافعي: "ومن قال بما تقول به جماعة من المسلمين فقد لَزِمَ جماعتهم، ومن خالف بما تقول به جماعة المسلمين، فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإِنَّما تكون الغَفْلَةُ في الفُرْقَة، أما الجماعة فلا تكمن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إِن شاء الله".[6] أما بالنسبة إلى موقف محمد شحرور، فحتى ولو أنه لا ينفي أهمية الاتفاق حول حكم شرعي معين، إلا أنه يرى أن الأحكام التي تم الإجماع عليها من طرف الفقهاء السابقين أصبحت الآن تقليدية لا تُنَاسِبُ عصرنا تماما، بالتالي إذا ما وجدنا فيها ما يفيدنا أخذناه وإِن لم نجد تركناه. ونجد محمد شحرور ينتقد كُلاً من الإجماع والقياس في قوله: "قامت آلة الفقه ومنظومتها ذات الوظائف الإيديولوجية، باختراع الأصل الثالث من أصول الشريعة ألا وهو"الإجماع"، إذ جعله الفقهاء أصلا ثالثا لأصول الدين توطئة لتوطيد القياس، لا يقل مرتبة عن كل من التنزيل والسنة والقياس، فكان إجماع جماعة الفقهاء تعبيرا عن تحكم منظومتهم في عقل حراك الواقع، وجاء القياس منفذا لحفظ دور كل فقيه منهم، لكي يبرز بعقليته المتفردة في أخذ موقع متقدم بين أقرانه من الفقهاء. ووضع الأصوليون للإجماع من بعد ذلك ضوابط وقوانين محكمة التركيب، لا يمكن الانفلات منها إلا برفض المنظومة

إجمالا، حتى يحافظوا على وحدوية ولحمة دائرتهم المغلقة لكي لا يشاركهم فيها أحد من الرعية"[7].

لقد دعا محمد شحرور إلى تجاوز وتجديد أصول الفقه الإسلامي التقليدي، الذي لم يعد قادرا على مسايرة التطورات الراهنة، بل إنَّه ترك آثارا سلبية على الثقافة والإنسان والمجتمع، حتى أصبحت ثقافتنا سطحية بسيطة، عيبها أنها قديمة ولا تواكب التطور المعرفي في كل مجالاته سواء الطبيعية أو التكنولوجية أو الإنسانية، وإنَّ محمد شحرور يُحَمِّلُ الفقهاء مسؤولية تعطيل تطور الفقه الإسلامي لمدة زمنية طويلة وذلك بقوله: "في كل بلد نجد عشرات المشايخ من فقهاء ومتصوفة دورهم الأساس تخدير الناس وإبعادهم عن مشاكلهم المباشرة وأعدائهم الحقيقيين، فقد كانوا أعمدة السلطة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الفاسدة، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوا، ومازال ورثة هؤلاء الناس يعيشون بيننا حتى يومنا هذا تحت أسماء شتى، يعيشون ويفقهون على المسلمين ما يسمى بالإسلام حسب زعمهم، ولم يعلموا أن وجودهم هو أحد المشاكل التي يعاني منها الإسلام"[8]. لقد دعا محمد شحرور الفقهاء المعاصرين إلى مواكبة تطور العلوم والمعارف؛ من رياضيات وهندسة تحليلية وعلوم إنسانية وغيرها، حتى يتمكنوا من تقديم فهم جديد حول النصوص القرآنية، فيستنبطوا منها الأحكام التي تفيدنا في حل مشكلاتنا الراهنة بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها، لا أن يكرروا ما ذكره العلماء والفقهاء السابقين، فيطبقون أحكاما تجاوزها الزمن لتحقيق غاية لا تتناسب مع الوضع التاريخي الراهن: "فالقاضي اليوم لا يحتاج إلى إلقاء الطفل في النار ليعرف من هي أم الطفل الحقيقية كما تروي الأخبار؛ يكفي خلال دقائق أن يقوم بتحليل الجينات مِخبَرِيًا ليحصل على الجواب، ودارس الفقه اليوم لا يحتاج إلى إظهار الشافعية والكافية وألفية ابن مالك وحاشية ابن عابدين والقرآن الكريم والحديث النبوي وحفظها عن ظهر قلب، يكفي بنقرة زر واحدة على مفكرة جيبه ليحصل على ما يريد. باختصار نقول: لقد حولت ثورة المعلومات اليوم الفقيه الباحث من ببغاء يردد ما حفظه إلى باحث محلل".[9] أي أنه إذا أراد الفقيه حقا أن يكون مجتهدا؛ يجب عليه أن يُطَوِّرَ معارفه لا أن يحصر اجتهاده في تكرار بداهات سائدة.

المطلب الثاني : التسليم بالتطور أساس تجديد الفقه الإسلامي

تبين لنا محمد شحرور أن الفقه الإسلامي أصبح يعيش حالة من الركود والجمود، إذ لم تعد له القدرة على مسايرة التطورات المتعلقة بكل جوانب الحياة؛ سواء الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية وغيرها. أمام هذا الوضع الذي آل إليه الفقه الإسلامي، يدعوا محمد شحرور إلى تغيير الأفكار والقناعات التي يقوم عليها هذا الفقه والتي غفلت عن علاقة الرسالة المحمدية بالتاريخ والتطور. ولكي يتعمق محمد شحرور في هذه المسألة، حاول ضبط دلالة بعض المصطلحات التي يرى أنها تساعد في ذلك. فما هي هذه المصطلحات؟ وكيف سيوظفها في تجديد الفقه الإسلامي؟

برؤية فلسفية متميزة، يستخدم محمد شحرور بعض المصطلحات التي يرى أنها تُعَبِّرُ عن العلاقة المباشرة بين النص الديني -خصوصا القرآن- والحياة البشرية، منطلقا أولا من توضيح طبيعة العلاقة بين هذه المصطلحات في حد ذاتها قائلا: "الكينونة هي بدء الوجود، والسيروة هي حركة سير الزمن، والصيرورة هي ما انتهت إليه الكينونة الأولى بعد مرورها بمرحلة السيرورة (...) هنا نلاحظ أمرا هاما هو التلازم والترابط بين هذه المحاور الثلاث؛ بحيث لا وجود لأحدها بعيدا عن الآخر، فالسيرورة من حيث هي حركة زمن، تبقى في فراغ إن لم تقع على شيء كائن متحرك يخضع لها، ثم ينتهي ليصير بتأثيرها إلى صيرورة أخرى، والصيرورة لا تكون أبدا مع عدم وجود شيء وقعت عليه السيرورة، وهذا كله يقودنا إلى الجزم بأنه لا وجود بلا تطور ولا تطور بلا وجود".[10] إنَّ هذه النتيجة التي وصل إليها محمد شحرور المتعلقة بضرورة الربط بين الوجود والتطور، هي التي سينطلق منها في إعادة صياغة الكثير من المفاهيم العَقَدِيَّةِ وحل الكثير من الإشكالات، التي تعتبر من رواسب الفقه الإسلامي التقليدي.

يتعمق محمد شحرور في شرح معاني المصطلحات السابقة؛ لكي يبرر كيفية توظيفه لها مُبَيِّنًا أن السيرورة هي حركة الكينونة أو الوجود، أما الصيرورة فهي غاية هذه الكينونة، وهي المعاني التي نجدها في النص القرآني بحد ذاته مُستَدِلًا بقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُم فِي رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ فَإِنَّا خَلَقنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُطفَةٍ ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾ (الحج،05). إنَّ الكينونة هنا هي التراب؛ بما هو المادة التي خُلِقَ منها

الإنسان، أما السيرورة فهي تَحَوُّلُ التراب، في حين أن الصيرورة هي تحول التراب ليصبح ماء، لتبدأ سلسلة أخرى من الكينونة والسيرورة والصيرورة. وإنَّ القصص القرآني يذكر لنا الكثير من الأمثلة حول علاقة الكينونة بالسيرورة والصيرورة، وضرورة إدراك الإنسان لأهمية هذه العلاقة؛ مثل قصة صاحب الجَنَّتَيْنِ في صورة الكهف لقوله تعالى :﴿**وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفسِه قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيْدَ هَذِهِ أَبَدًا، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً ولَإِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيرًا مِنهَا مُنْقَلَبًا، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ، أَكَفَرتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾ (الكهف35،36،37)، أي أن عدم إدراكه لعلاقة الكينونة بالسيرورة والصيرورة؛ جعله يعتقد أن جنته لن تبيد (السيرورة) وبالتالي أنكر قيام الساعة (الصيرورة).

إنَّ هذا التحول هو سنة من سنن الكون، يجب علينا كمسلمين أن نؤمن بها، وإنَّ الخطأ الذي وقع فيه الفقه الإسلامي هو أنه لم يعد يدرك طبيعة هذا التحول، لأنه كان دائما يعود إلى التراث ويلغي وينفي دور العقل، مُعتَقِدًا أنه نقيض النص القرآني، لكنه لم يعلم أن موقفه هذا ساهم بطريقة مباشرة في تعطيل العقل وعرقلة تطور الفكر الإسلامي في حد ذاته، وعليه: "فإن موضوع العقلانية يعتبر من أعقد الإشكاليات التي واجهتها وتواجهها المنظومة التراثية، وما يَنْجَرُّ عنها من إلزامية اللجوء إلى الاجتهادات الإنسانية، فقد دفع ذلك بالكثير خوفا على النصوص من فقدان قدسيتها، إلى منعها والحفاظ على النسق التراثي في فهم النصوص المبني على الاعتماد على المَروِيَّات. وكما هو معلوم فإنَّ أي حركة تطورية إلى الإمام في أي مجتمع، لابد أن تُواجِهَ معارضين من المحافظين على التقليد، بما في ذلك حركة التأويل".[11] إنَّ موقف محمد شحرور الداعي إلى ضرورة تأويل النص القرآني، اعتمادا على العقل بهدف استخراج ما فيه من معاني مُتَجَدِّدَة، نجده عن بعض المفكرين المعاصرين؛ من أمثال نصر حامد أبو زيد، الذي يُعْتَبَرُ أهم ممثل الاتجاه التأويلي في الفكر العربي المعاصر، كما أنه دخل في صراع كبير من المؤسسة الدينية، نتيجة موقفه القائل بضرورة تجديد الفكر الديني، وإعادة قراءة نص القرآن من خلال الاعتماد على العقل، وهو يؤكد ذلك في قوله: "لقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية، بتياراته واتجاهاته المختلفة، حريصا على نفي أي تعارض يمكن أن ينشأ –بحكم حركة الواقع المستمر وثبات النصوص– بين الوحي

والعقل".[12]

يُولِي محمد شحرور أهمية كبيرة للمحاور الثلاث والتي هي الكينونة والسيرورة والصيرورة؛ لأنها هي التي تتحكم في المجتمعات الإنسانية، أو بالتحديد تُعَبِّرُ عن مسار المجتمعات الإنسانية، مع أن محمد شحرور يعطي الصيرورة الأهمية الأكبر؛ وذلك لارتباطها المباشر باعتراضه على الفقهاء السابقين، وبقضية تجديد الفقه الإسلامي، ومنه قوله: "الصيرورة بُعدُ تحكم الإنسان والإرادة الإنسانية، وهو البعد الثالث الذي نرى من خلاله درجات التطور التي تعيشها مجموعة إنسانية، إما في مكان واحد أو في أزمنة مختلفة (...) وهذا البعد هو مناط التكليف الإنساني والدراسة الإنسانية، ولا عجب أن نجد كل القصص القرآني يتمحور حوله باعتباره حقل الفعل الإنساني. فالفعل الإنساني قبل وقوعه يكون في عالم الممكنات، أما بعد وقوعه فيصبح في عالم الحتميات؛ لأن الزمن لا يرجع إلى الوراء أبدا، إضافة إلى أنه حقل الخيار الإنساني، وحقل الغائية في هذا الخيار، وحقل الثواب والعقاب".[13] فإذا ما أهملنا هذا البعد في حياتنا، أصبحنا مجتمعات ساكنة وثابتة بل ومُتَخَلِّفَة، وحتى ولو أن الزمن يتغير بحكم السيرورة، إلا أننا نحن لا نتطور؛ لأنه ليس لدينا غاية، وهذا هو حال المجتمع المسلم اليوم، إذ أننا بقينا متمسكين بوضعنا الفكري التقليدي، ولم نحاول تجاوزه مثلما فعلت المجتمعات الإنسانية الأخرى، خصوصا منها الغربية.

إِنَّ العائق الحقيقي أمام تقدم المجتمعات العربية والفكر العربي في كل مجالاته؛ هو مبدأ المحافظة على التراث والهوية، ورفض كل محاولة تجديدية نقدية، خصوصا في مجال الفقه الإسلامي الذي أَهمَلَ تماما البعد الثالث من أبعاد الوجود؛ والذي هو الصيرورة أو التطور، فأصبحنا نملك فكرا إسلاميا مُكَرِّسًا لمبادئ ومفاهيم الفقه التقليدي دون تجديد أو إبداع، حتى تَوَقَّفَ التاريخ مع فقهاء القرن الثالث الهجري وأصبحنا نحكم على مجالات المعرفة المعاصرة كالسياسة والقانون مثلا وغيرهما، بمقاييس ثقافة الفقه الإسلامي التقليدي، التي يفصلنا عنها حوالي إحدى عشر قرنا، وهي مدة زمنية كافية للتعبير عن مدى تخلفنا، وهنا يقول محمد شحرور عن موقف الفقهاء المسلمين المعاصرين من الثقافة الإسلامية التقليدية: "إننا نرى بوضوح، كيف يتخبطون محاولين الحفاظ على هذه الثقافة، بالتركيز وبشدة عل

الشعائر (إقامة الصلاة/الصيام/الحج) علما أن هذه الشعائر لا تدخل في الثقافة، وإنَّما تحدد هوية الانتماء إلى الرسالة المحمدية، وأن ما يدخل في الثقافة هو التشريع وحقوق الإنسان، بإضافة أمور على الشعائر بدعوى أنها ثابتة كالحجاب الشرعي، علما أن الحجاب أعراف وتقاليد لا علاقة له بالإسلام ولا بالإيمان، ومع ذلك فقد جعلوا منه شعارا سياسيا، بِتَغييبِ الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان في أطروحاتهم، بطرح شعار حاكمية الله الذي أَلْغَى بدوره كل مفهوم للخيار الإنساني".[14]

إنَّ هذه المبادئ وغيرها، تُعَبِّرُ عن حالة الجمود الفكري التي وصل إليها الفقه الإسلامي؛ حيث ترى الرؤية العقلية النقدية عند محمد شحرور، أن السبب في وصول الفقه الإسلامي إلى هذه الحالة هو نَفيُهُ وإنكاره للغائية والتطور: "ففي حكم الحركة الإسلامية، الإنسان والعقل ودورهما في التعامل مع رسالة الوحي مُدَانَانِ سَلَفًا بالكفر والفسوق، فمحاولة توليد عقل إسلامي نقدي جديد مُدانَةٌ سَلَفًا. وبالتالي، فإنَّ إمكانية إيجاد شرعية لِحِراكٍ يساهم في صياغة عقل نقدي كهذا، مُثقَلَةٌ بِعِبءِ إثبات صلاحيتها بسبب اشتراط العقل السلفي قياس كل ما هو جديد (البدعة) على الموروث أولا، وثانيا فإن هذه المحاولة مثقلة بعبء مضاعف، فينبغي لها بسبب حداثة عهدها أن تُظهِرَ مجهودا أكثر من غيرها ومردودا يميز ويظهر نجاعة الانقلاب على العقل السلفي، الذي لا يحتاج إلى تبرير كهذا، لأنه أثبت جدواه تاريخيا!!".[15] وحتى ولو وجدنا أن الفقهاء المسلمين يتحدثون أحيانا عن الغائية، إلا أنها غائية أخروية تتمثل في الجنة، على الرغم من أن هذه الغائية هي من ثوابت الإسلام، دون أن يهتموا بالغائية الأسبق منها وهي الغائية الدنيوية، فذهبوا إلى حد مناقشة موضوعات معينة، مثل كون ارتداء الملابس الغربية حلال أم حرام؟ وهل استعمال الانترنت حلال أم حرام؟ مع أن صاحب الحق الوحيد في التحريم –كما يبين لنا محمد شحرور– هو الله، بالتالي فإنَّ ما لم يتم تحريمه في القرآن، فلا يمكننا أبدا تحريمه، لذلك فإنَّ المسألة الأهم والتي يجب على الفقهاء معرفتها هي أن: "المحرمات أُغلِقَت بالرسالة المحمدية، وكل إفتاءات التحريم لا قيمة لها، ولو كان عددها بالمئات، أما غير الله ابتداء بالرسل وانتهاء بالهيئات التشريعية، فهي تأمر وتنهي فقط، حيث أن الأمر والنهي ظرفي زمان ومكان، أما التحريم فشمولي أبدي".[16] إنَّ الرسول صلى

الله عليه وسلم، كان من جهة مُبَلِّغًا للرسالة الإلهية، وهو من جهة أخرى، في حد ذاته كان مجتهدا في فهم التنزيل الحكيم بقراءته الخاصة، كذلك نحن إذا أردنا فهم القرآن، فما علينا إلا أن نُعمِلَ عقولنا فيه.

والحق يقال، أن محمد شحرور في كل مؤلفاته، لم يتهجم على الصحابة ولا على شخص الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، بل على العكس من ذلك، فقد رأى فيهم رجالا عظماء في زمانهم، فهم آمنوا بالسيرورة وصيرورة الوجود، فالرسول أدى دوره في تبليغ الرسالة، والصحابة قاموا بدورهم أيضا ساهموا في تبليغها بحسب فهمهم لها، انطلاقا من الظروف التي عاشوها في عصرهم. لكن يجب علينا نحن اليوم أن نفهم بأن سيرورة وصيرورة القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة، تختلف تماما عن سيرورة وصيرورة عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة.

المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد في فهم التنزيل الحكيم

من بين أهم المسائل التي اشتغل محمد شحرور على دراستها في سعيه إلى تجديد الفقه الإسلامي، هي مسألة التنزيل، الذي هو وحي من الله تعالى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكي نفهم موقف محمد شحرور من التنزيل الحكيم، وطبيعة النقد الذي وجهه للفقه الإسلامي في هذه المسألة، ينبغي علينا أن نفهم جيدا موقفه من مسألة مرتبطة بها، وهي على قدر كبير من الأهمية، هي مسألة "الألوهية"؛ إذ حاول أن يجيب عن بعض الأسئلة التي بحث فيها علماء الكلام ومتفلسفة الإسلام مثل: من هو الله؟ وكيف نفهمه؟ وغيرهما. تبين لنا من قبل، كيف ميز محمد شحرور بين الكينونة والسيرورة والصيرورة، حيث بين لنا أنها قوانين تحكم الوجود وحركة موجوداته، وهنا يربط بين هذه القوانين وخالق هذا الكون فيقول: "إِنَّنا حين نبحث عن الله ونحن كائنات حية عاقلة، لا يمكن أبدا أن نفهم الله إلا من خلال الكينونة والسيرورة والصيرورة في هذا الوجود وفي أنفسنا، ولما كنا محدودين حكما بهذه المحاور الثلاث من جهة، وبمستوى المعرفة الذي وصلناه بفضلها، فنحن مضطرون إلى البحث في حقلين معرفيين هما: أولا الله في ذاته؛ وفي هذا الحقل فالله كوجود مستقل بذاته هو الله، وثانيا الله لنا؛ وفي هذا الحقل فالله كوجود بذاته من خلال الموجودات الخاضعة للكينونة والسيرورة والصيرورة هو الرب وهو الإله"[17].هكذا، بما أن الله كينونة في ذاته، فإِنَّ

هذا ينفي عنه تماما ارتباطه بالسيرورة والصيرورة؛ لأنهما صادرتان عنه وليستا جزءا منه، فالله له كينونته الخاصة، أما نحن فنعرفه فقط من خلال أسماءه التي سَمَّى بها نفسه، بالتالي عندما نريد أن نُدرِكَ الله، فإننا لا نستطيع، وذلك لأننا كبشر سيرورة، أما الله فكينونة في ذاته، وعليه يتبين لنا أن معرفة ذات الله مستحيلة.

نصل هنا إلى الربط بين مسألتي معرفة الله وفهم التنزيل الحكيم، بحسب وجهة نظر محمد شحرور؛ ذلك أنه مادام الله كينونة في ذاته، وما دام القرآن من عند الله، فإِنَّ القرآن كينونة في ذاته، أي أنه مثلما نحاول معرفة ذات الله دون أن نصل إلى تحقيق ذلك، فالأمر نفسه بالنسبة إلى معرفة القرآن الذي لا يمكن حتى للنبي ذاته أن يعرف معناه النهائي والحقيقي؛ لأنه لو كان له ذلك لاعتبرناه مُشارِكًا فيه وهذا مُحَال. ولكن ما الذي يثبت أن التنزيل كينونة في ذاته؟ يجيبنا محمد شحرور بقوله: "ثَبَاتُ النص، وبتعبير آخر ثبات الذكر في صيغته اللغوية المنطوقة، فالتنزيل الحكيم بصورته اللغوية المنطوقة اليوم هو ذاته التنزيل الحكيم بصورته اللغوية المنطوقة في القرن السابع عشر، وهو ذاته التنزيل الذي أُنزِلَ على قلب الرسول العربي صلى الله عليه وسلم، والذي كان الرسول مُبَلِّغًا أمينا ودقيقا وحريصا في إيصاله وإبلاغه للناس كما نُزِّل حَرفِيًا، لأن النص اللغوي المنطوق للتنزيل هو الشكل الثابت فيه، الذي لا يخضع لا للسيرورة و لا للصيرورة".[18]

إِنَّ هذا المفهوم الجديد الذي أعطاه محمد شحرور للتنزيل الحكيم، هو الذي ينبغي على الفقه الإسلامي المعاصر أن ينطلق منه في محاولة استنباط أحكام شرعية جديدة، حيث أننا مطالبون بتجديد صلتنا بالتنزيل الحكيم من خلال قراءته قراءة معاصرة، مع التأكيد على أمر مهم، ألا وهو أن هذه القراءة المعاصرة التي يدعوا إليها محمد شحرور ليست قراءة نهائية، لكي لا نقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الفقهاء السابقون، وإِنَّما هي قراءة مُرتَبِطَةٌ بالوضع التاريخي الراهن، فهي بالتالي قراءة لَحظِيَّةٌ سيتم تجاوزها من خلال قراءات أخرى لاحقة عليها، يقول محمد شحرور: "إِنَّنا ندعوا اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت وللجهاد والحرب والقتال والغزو، وَاعِينَ تماما أَنَّنَا سَنُكَفَّرُ ونُكَذَّب، وأن الماضين في دروب الأبائية

سَيَكِيلُونَ التُّهَمَ ذاتها التي نعرفها كما يعرفونها، وسَيُقِيمُونَ الدنيا ويقعدونها، وسينعون أهواءهم لا حُبًا بالحقيقة وبالله ورسوله، بل حُبًا بامتيازاتهم ودفاعا عن وجودهم".[19] وبالعودة إلى تاريخ الفقه الإسلامي نجد أنه كان يعمل دائما على تأكيد أحادية ومُطلَقِيَّة الفهم للنص القرآني، نافيا تماما دور العقل في تأويل معاني النصوص القرآنية، وهذا ما أَثَّرَ سِلبًا على الثقافة الإسلامية في حد ذاتها؛ من خلال اعتماد الفقه الإسلامي في كل الأزمنة على رؤية واحدة في حل المشكلات. وبالعودة إلى سبب ظهور هذه الأحادية في الفهم وإلغاء دور العقل، يقول نصر حامد أبو زيد: "تعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص، إلى حادثة رفع المصاحف على أَلْسِنَةِ السيوف والدعاء إلى "تحكيم كتاب الله" من جانب الأَمَوِيِّينَ في موقعة "صفين"، ولا خلاف على أنها كانت حيلة إيديولوجية استطاعت أن تَخرِقَ باسم النص صفوف قوات الخصوم، وأن تُوقِعَ بينهم خِلافًا أنهى الصراع لصالح الأَمَوِيِّينَ. إِنَّ حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي، حيث ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي والاجتماعي، إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص"[20].

إِنَّ الهدف الأول والرئيس لإعادة قراءة النص الديني، هو تجاوز ثوابت الفقه الإسلامي التقليدي، والتأكيد على أن هذه القراءة حتى ولو أنها سَتُقَدِّمُ فهما جديدا للقرءان، إلا إِنَّه يبقى فهما نسبيا لا مطلقا: "فالذي يَدَّعِي فهم كتاب الله كَكُل من أَوَّلِهِ إلى آخره فهما مطلقا، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، إِنَّما يدعي شراكة الله في المعرفة".[21] لأن التنزيل الحكيم بما هو كلام الله مُكتَفٍ بذاته، أي أن معانيه موجودة فيه ولا تحتاج إلى كلام صحابي، أو مؤلف فقيه يفصل فيها فصلا نهائيا، على اعتبار أن التنزيل الحكيم مطلق في ذاته نسبي بالنسبة إلى القارئ، وهذه النسبية محكومة بآليات القراءة التي تختلف بدورها من عصر إلى آخر: "فنحن نَعتَرِفُ بأن النص محتاج إلى التأويل، فلو كان هذا النص لا يحتاج إلى تفسير وفهم، لما أَخَذَ من السلف جُهدًا في محاولة الفهم واستحضار الروايات في الكتب المقدسة لمحاولة فهمه، ولكن ما يُضِيرُنا، هو جعل تأويله التاريخي حكما أبديا على فهمه في كل العصور".[22] لذلك فإِنَّ السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف نقرأ نحن كمجتمعات عربية مسلمة التنزيل الحكيم قراءة معاصرة؟ وتحديدا كيف يقرأ الإنسان المعاصر المرتبط بالسيرورة

والصيرورة التنزيل الحكيم الذي هو كينونة لذاته لا يخضع للسيرورة ولا للصيرورة؟

يبين لنا محمد شحرور، أن التنزيل الحكيم هو كينونة لذاته لكنه سيرورة صيرورة لغيره، فحتى ولو كان التنزيل الحكيم هو ذاته ولم يتغير منذ أن نُزِّلَ إلى يومنا هذا، إلا أن سيرورة وصيرورة المجتمعات المسلمة تبين لنا أن هناك تَطَوُّرًا واختلافا في مشاكلها وفي معارفها وأيضا في آلياتها للقراءة أي أن: "ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لا يفهمه في التنزيل الحكيم، تُحَدِّدُهُ الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوى المعرفي) المُتَّبَعِ في حل هذه الإشكالية. من هنا، فإنَّ التنزيل الحكيم يحمل دائما صفة القراءة المعاصرة، فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ منطلقا من نظام معرفي معين حاملا إشكاليات اجتماعية ومعرفية معينة، سَتَفهَمُ من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت، أمورا سَيَفهَمُ غيرك غيرها مع تَغَيُّرِ إحداثياته ومنطلقاته".[23] إنَّ ما جعل الفقه الإسلامي يعيش هذا الجمود، وما جعل المجتمع الإسلامي يعاني كل هذا التخلف؛ هو اعتمادنا على فهم السابقين للتنزيل الحكيم، ولم ندرك تماما أن هذا الفهم ليس واحدا ولا نهائيا، وإنَّما يختلف من عصر إلى آخر: "فالنص المحفوظ للرسالة بين دفتي المصحف، إنَّما هو نص نظري مجرد، بينما تطبيقاتها العملية خاضعة للجهد الإنساني، وقد حصل تفاعلها الأول مع الواقع في العهد النبوي، الذي يمكن اعتباره التجربة الأولى عن إمكانية تطبيق هذا النص المجرد في العالم المادي المحسوس، لذا فإنَّ النص النظري للرسالة يعُبِّرُ عن صورة مجردة لها القابلية لآلاف التطبيقات وفق الشروط الزمكانية للمجتمعات وظروفها".[24] فإن أدركنا أهمية هذا الأمر، تمكنا من حل أعقد المشكلات المعاصرة؛ خصوصا منها الدولة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك بإعطاء معاني جديدة للآيات القرآنية، وبالتالي استخراج أحكام جديدة منها تُعتَبَرُ كحلول لمشكلات الراهن، بهذه الطريقة فقط يحدث التَّحَوُّل من مجال الشعائر إلى مجال التشريع.

هكذا يدعونا محمد شحرور إلى العودة إلى النص القرآني وقراءته قراءة جديدة معاصرة، نتجاوز من خلالها الفهم التقليدي لدى الفقهاء، لأن أحكامهم لم تعد قادرة على مُسَايَرَةِ المتغيرات الراهنة، مع التأكيد على أن العيب ليس في الفقهاء في حد ذاتهم، ولا في فهمهم

الذي يُعتَبَرُ صحيحا بالنسبة إلى المرحلة التاريخية التي وُجِدَ فيها هذا الفهم، لكن آليات القراءة التقليدية هي التي لم تعد تصلح لحل القضايا والمشكلات التي يواجهها المجتمع المسلم اليوم، ذلك أنه: "من السُخفِ بمكان أن يدافع المرء اليوم عن تطبيق مُنحَرِفٍ لآيات الإرث، فَرَضَتهُ سلطة أموية أو عباسية لإبعاد الهاشميين تارة والطالبيين تارة، والأسخف أن يتوهم أنه بدفاعه هذا إنما يدافع عن الإسلام. ومن المثير للسخرية أن يتمسك المرء اليوم بنظرة فوقية إلى المرأة، جاءته من عصور حكمتها الذكورية، كانت فيها المرأة والكلب الأسود والحمار من مبطلات صلاة الرجل، والأكثر إثارة للسخرية، أن يَظُنَّ بتمسكه هذا أنه يتمسك بالكتاب المُنَزَّل".[25] إنَّها دعوة إلى مواصلة اجتهاد الفقهاء السابقين، لا التوقف عند أحكامهم وفهمهم الخاص للتنزيل، بل يجب علينا اليوم أن نجتهد في تقديم قراءات جديدة للتنزيل الحكيم، مراعاة للسيرورة وصيرورة الوجود، والاجتهاد الحقيقي هو الذي يراعي مستجدات الواقع في فهم النص القرآني.

المطلب الرابع: تجديد موقف الفقه الإسلامي من السنة النبوية

قدم محمد شحرور قراءة جديدة للسنة النبوية الشريفة، أو بالتحديد موقفا جديدا منها، ومن شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك بهدف تجاوز الفهم التقليدي عند الفقهاء، فعمل أولا على توضيح علاقة السنة بالتنزيل الحكيم، لِمَا رآه من خَلْطٍ بين الأحاديث النبوية الشريفة وبين النص القرآني، وذلك لأن أغلب الأحاديث لا ترجع بالضرورة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وإِنَّما هي من وضع غيره، وهذا ما أَضَرَّ بالدين وبشخص الرسول، فَأُلحِقَت به الكثير من الصفات التي نَزَّهَهُ عنها النص القرآني: "فالله عز وجل مؤلف كتابه، لذا قَدَّمَ رسوله بأفضل سورة تليق برسول نبي. أما الأحاديث فهي من نتاج عقول الرجال وتابعة لأهوائهم وأغراضهم، وحرصهم كل الحرص على التدليل بأنها وحي لخدمة مطامعهم الشخصية ومصالحهم السياسية".[26] ومن بين الصفات التي أُلحِقَت بالرسول صلى الله عليه وسلم، أنه معصوم ويعلم الغيب وغيرها، لذلك فالسنة الحقيقية كما يرى محمد شحرور في أغلب مؤلفاته، هي فقط أحاديث الرسول التي لا تُعارِضُ نصوص التنزيل، وهنا يتساءل قائلا: "هل كلام النبي صلى الله عليه وسلم وتدابيره وتصرفاته، في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول "الحدود والعبادات والغيبيات إن صَحَّت" وحي أم اجتهاد".[27]

إِنَّ السنة كما تَبَيَّنَ لنا من قبل، تُعَبِّرُ عن فهم الرسول للتنزيل الحكيم في إطار المرحلة التاريخية التي وُجِدَ فيها، والظروف التي عاشها والمشكلات التي واجهته وأراد حلها، بالتالي فالسنة النبوية ليست وحيا وإِنَّ الصحابة ذاتهم لم يَعتَبِرُوا أن أحاديثه صلى الله عليه وسلم وحي، لذلك يرى محمد شحرور أن تعريف الفقهاء للسنة، بأنها كل ما صدر عن الرسول من قول وفعل، هو تعريف خاطئ وإِنَّ التعريف الصحيح هو: "أنها منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويُسْرٍ دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة والزمان والمكان، والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام".[28] وهذا المعنى بالتحديد، هو ما ينطبق على ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم، عندما حاول تطبيق أحكام الله مراعيا لمتغيرات الواقع وظروفه مُتَجَنِّبًا إصدار أحكام مطلقة. وعليه، فإِنَّ هذه الوظيفة التي أدتها السنة النبوية هي التي ينبغي أن يؤديها الفقه الإسلامي من خلال العمل على إصدار أحكام جديدة حول قضايا وإشكاليات مرتبطة بالواقع المعاش، مع ضرورة مراعاة هذه الأحكام لحدود الله التي نَصَّ عليها التنزيل الحكيم، وهذا ما نفهمه من قول محمد شحرور: "الرسالة المحمدية هي الصيغة النهائية للسنة الإلهية الأبدية، جرى التعبير عنها بين دفتي المصحف بأسلوب نظري مجرد، على اعتبار أن الرسول خاتم المرسلين، وإِنَّ عصره صلى الله عليه وسلم، كان بمثابة بداية لمرحلة ما بعد الرسالات في تاريخ المسيرة النبوية، فجاءت بهذه الصيغة حتى يتمكن الناس من سَنِّ مناهجهم الاجتهادية التطبيقية النسبية على ضوئها، ذلك أن سنة الله مطلقة؛ لأن الله ليس مجتهدا بل عالم ذو علم مطلق أبدي، بينما الناس متعلمون ومجتهدون بعلم نسبي ظرفي متوافق مع طبيعتهم الإنسانية".[29] إِنَّ أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم آنذاك، تُعَبِّرُ عن فهمه وتفاعله مع التنزيل الحكيم، وهذا الفهم ليس هو النهائي والأخير، بل هو فهم يجب أن يليه فهم آخر، وأن هذا الفهم يتحول من مرحلة إلى أخرى، بحسب متطلبات المجتمع وخصوصية المرحلة التي يعيش فيها، مع مراعاة حدود الله التي ضَمَّنَهَا تنزيله الحكيم. وهنا تتجلى لنا بوضوح علاقة السنة النبوية بالتنزيل الحكيم، فالتنزيل كلام الله، وهو كينونة في ذاتها لا سيرورة لها، أما السنة فهي فهم الرسول لهذا التنزيل، لا يمكن اعتبارها

سيرورة ولا صيرورة للتنزيل، لأن مهمة الرسول هي تبليغ الرسالة كما كُلِّفَ بذلك وفقط.

إِنَّ الكلام السابق المتعلق بمكانة السنة النبوية بالنسبة إلى التنزيل الحكيم، ليس نفيا للسنة وأهميتها في توضيح كلام الله، ولكنه رَفضٌ لِرَفعِ مرتبة الحديث إلى مرتبة النص القرآني، ورفض اعتبار السنة وحي كما كانت يعتقد الفقهاء السابقون، وهو الموقف الذي نجده عند الشافعي عندما ربط بين التنزيل الحكيم والسنة النبوية قائلا: "وأولى أن لا يشك عالم في لزومها، وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد".[30] إِنَّ هذا الموقف هو ما اعترض عليه محمد شحرور معتبرا أن الفقهاء السابقين ومن تبعهم من الفقهاء المعاصرين، أخطئوا في فهم السنة النبوية ومكانتها فأراد أن يرد عليهم من جهة، ويوضح موقفه من السنة النبوية من جهة أخرى قائلا: "إِنَّ ما نلاحظه في ما صح من الاجتهادات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، التي يُسَمِّيها فقهاء المنظومة التراثية المعاصرون، فِقهًا، جعلوه بمنزلة التنزيل الحكيم، ونسميها نحن قانونا مدنيا وضعه النبي صلى الله عليه وسلم لأهل زمانه ولا يصلح لغيره من الأزمان"[31]. يبين لنا الموقف التجديدي للفقه الإسلامي عند محمد شحرور، أننا نلجأ إلى السنة من أجل الاستئناس بها، كما أننا يجب أن ننظر إليها على أنها اجتهاد وفقط، وما يُثبِتُ ذلك هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يبين لنا كل الأحكام الموجودة في نص القرآن. وبالإجمال فإِنَّ السنة النبوية جاءت في مرحلة تختلف تماما عن المرحلة التي نعيشها اليوم، وبالتالي إذا كانت في السنة أحكام تساعدنا في حل مشكلات واقعنا اليوم أخذنا بها، وإِن لم توجد اجتهدنا وحاولنا حل مشكلاتنا بفهمنا الخاص: "ومن هنا نقول أن السنة الفعلية في شعائر الإيمان، هي الخيط الوحيد الذي يربطنا شكلا ومضمونا بالرسالة المحمدية، وهي أركان الإيمان، وبها نعرف أننا من المسلمين المؤمنين بالرسالة المحمدية وتتحدد هويتنا"[32].

المطلب الخامس: تجديد مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية

إِنَّ الفقه الإسلامي التقليدي هو من وضع مصطلح "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وكان كل الفقهاء المسلمين متفقين على أن عددها خمسة مقاصد، مع ضرورة مراعاة المحافظة عليها مهما تنوعت أحكام الفقه الإسلامي، وهنا يقول جمال الدين عطية مُعَقِّبًا :"لقد درج الأصوليون على حصر أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد؛ هي حفظ الدين وحفظ

النفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بَلوَرَها الإمام الغزالي (توفي 505ه) ونَقَّحَهَا في كتاب (المستصفى) وقد ظل موضوع حصر الأصول في خمسة (أو ستة) قلقا لم يستمر، فقد عددها الغزالي ومن بعده الرازي (توفي 606هـ) دون تصريح بحصرها ثم جاء الآمدي (توفي 631هـ) فصرح بانحصارها في خمسة، وعَلَّلَ ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[33]. وهنا يناقش محمد شحرور موقف الفقه الإسلامي من مقاصد الشريعة، مُرَكِّزًا على جانبين مُهِمَّين، هما مفهوم "مقاصد الشريعة"، والمسؤول عن الحفاظ على هذه المقاصد.

يُفَصِّلُ محمد شحرور في كل مقصد من مقاصد الشريعة على حِدَة، ويرد على موقف الفقهاء منها، فيبدأ بالقصد الأول والذي هو "الحفاظ على النفس"، الذي يرى فيه أكبر أغاليط الفقهاء؛ وذلك عندما اعتبروا أن عمر الإنسان محتوم ورزقه مقسوم وعمله مرسوم، ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفسٍ أَن تَمُوْتَ إِلَّا بِإِذنِ الله كِتَابًا مُؤَجَّلاً، وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنيَا نُؤْتِهِ مِنهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآَخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ**﴾ (آل عمران 145). يبين لنا محمد شحرور أن الموت ليس مُحَدَّداً كما يعتقد الفقهاء وإِنَّما هناك ظروف وشروط قد تؤجل الموت:"وإِنَّ عدم ثبات الأعمار، التي يزعم بثباتها السادة الفقهاء يوضح لنا عدالة الحكم على القاتل بالقتل، ويبين لنا سبب المكانة الرفيعة التي أعطاها الله للذين دفعوا ما بقي من عمرهم ثَمَنًا لأداء شهادتهم إِن كانت حقا وصدقا".[34] وحتى ولو أن الموت مصير محتوم، إلا أن له عدة أسباب، يمكن للإنسان أن يُؤَجِّلَ موته بتحاشي توفر هذه الأسباب، بتوفير الظروف التي تسمح له أن يكون سليما معافى في بدنه ونفسه، بهذه الطريقة قد يؤجل موته، وعليه يكون عمر الإنسان غير ثابت وإِنَّما متغير: "فعندما تَقَدَّمَ طب الأطفال والنظافة العامة، خَفَّت وفيات الأطفال بشكل ملحوظ وأُلغِيَت بعض الأمراض السارية، وعندما تَقَدَّمَ طب القلب والعمليات الجراحية أصبحت فُرَصُ النجاة من أمراض كانت سابقا لا أمل من النجاة منها كثيرة، وهذا ما أدى إلى إرتفاع مستوى الأعمار في هذا المضمار، فكلما زاد تقدم الطب في بلد وفي النظافة، وفي تطبيق قواعد السلامة في العمل وفي الحياة العامة، ارتفع مستوى الأعمار فيه".[35] والكلام ذاته يقال عن الأرزاق والأعمال؛ ذلك أن الأرزاق والأعمال مُحَدَّدَةٌ فعلا،

لكن على صعيد الجماعات لا على صعيد الأفراد، أي أننا كبشر يرزقنا الله جميعا، لكن كل واحد منا يسعى إلى تحصيل رزق معين بعمل معين يختلف عن الأعمال التي يقوم بها الآخرون، فهناك الفلاح والطبيب والمعلم والتاجر وغيرهم: "فالذي يزرع مسخر لإطعام الذي يعمل في المصانع، والطبيب مسخر لكي يعالج العامل والفلاح، والعامل مسخر لكي ينتج للفلاح والطبيب، والمعلم مسخر لكي يعلم أبناء هؤلاء، وهكذا دواليك حيث لا يمكن لأي تجمع حضاري متقدم أن يعيش إلا على أساس تخصص المهن وطرق المعاش، بحيث أن كل صاحب عمل مسخر لخدمة الآخرين".[36] ومادام التسخير عمل له مقابل، فإنَّ الرزق مرتبط بنوع العمل الذي يقوم به الفرد والجهد الذي يبذله، هذا ناهيك عن مسألة اتخاذ الأسباب في كسب الرزق.

أما الحفاظ على الدين، فإنَّ هذا المقصد لا يشير إلى دين محدد مع أنه يقصد الإسلام، ولكن التنزيل الحكيم يؤكد على عدم الإكراه في الدين: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينَ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ، فَمَنْ يَكفُر بالطَّاغُوتِ وَيُؤمِن بِاللهِ فَقَد إِستَمسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثقَى لا إنفِصامَ لهَا واللهُ سَمِيعٌ عَلِيم**﴾ (البقرة 256). كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يُحَطِّم الأصنام دفعة واحدة، لأن الدعوة إلى الإسلام كانت على مراحل، لذا فإنَّ فَهمَ الفقهاء لهذا المقصد خاطئ وعليه: "فإنَّنا نقترح استبدال هذا البند ببند آخر بديل هو: الحفاظ على حرية الاختيار عند الإنسان وحمايتها، ثم نرفعه بحيث يصبح هو البند الأول في مقاصد الشريعة".[37] فالإنسان لديه الحرية التامة والمطلقة في اختيار دينه أو عدم الاختيار أصلا، لذلك يجب أن تكون الحرية هي المقصد الأول من مقاصد الشريعة ذاتها.

بالنسبة إلى مقصد الحفاظ عل العقل، فإنَّ محمد شحرور يميز بين العقل الفطري والعقل المكتسب، الأول هو المدركات التي تولد مع الإنسان. أما الثاني فهو الذي تؤثر فيه الخبرة والتجارب المكتسبة، وهنا يتساءل محمد شحرور: "أي عقل هذا الذي يُرِيدُنَا السادة العلماء الأفاضل أن نحافظ عليه؟ إنَّ المتأمل لا يحتاج إلى عناء ليكتشف أن الدعوة للحفاظ على العقل، دعوة نظرية صاغوها للتصدير فقط".[38] وما يزيد الأمر تناقضا، هو أن الفقهاء لا يَعتَبِرُونَ العقل من مصادر التشريع الإسلامي، بحجة أن العقول الإنسانية تتفاوت في

إدراكها الأمور، متجاهلين أنه بالعقل وحده يصح التكليف، وهو أداة الاختيار التي تثبت الحرية الإنسانية، بل إنَّ القرآن ما أنزل إلا لكي نتدبره عن طريق العقل.

أما فيما يتعلق بالحفاظ على المال، فإنهم يدعون إلى الحفاظ على أمر هو فطري في الإنسان، فما دام الإنسان لديه رغبة فطرية في حب التَّمَلُّكِ، فليس في حاجة إلى تذكيره بضرورة الحفاظ على ماله: "لذلك فنحن هنا مع هذا البند الثاني من بنود مقاصد الشريعة، أمام خلط عجيب بين الفطرة التكوينية والتكليف الشرعي، وهو خلط يثير الدهشة ويستدعي المرارة والسخرية في آن معا".[39] لأن سعي الإنسان إلى جني المال والحفاظ عليه من أجل خدمة مصالحة وتحسين ظروف معيشته، من الأمور الفطرية التي لا تحتاج الإنسان تذكيرا بها، سواء كان مسلما أو غير ذلك. أما بالنسبة إلى الحفاظ على النَسَبِ والعِرض، فيقتضي منا توضيح معنى النسب، إذ رأى فيه علاقة مادية من جانب ومعنوية من جانب آخر، كما أنه نظام اجتماعي يتحدد فيه انتماء الإنسان وولاؤه.[40] وهنا يتخذ محمد شحرور لنفسه موقفاً متميزًا، أو بالتحديد مثيرا للجدل؛ مفاده تأكيده على فكرة التَّبَنِّي الذي يرى فيه حلولا للكثير من المشكلات الاجتماعية؛ مثل الأشخاص الذين ليس لديهم قدرة على الإنجاب، وأيضا حِفاظًا على المنبوذين المحرومين في الشوارع، وبالتالي إدماجهم في أسر والحفاظ على التماسك الاجتماعي.

المطلب السادس: موقف محمد شحرور من مسألة الجهاد في الفقه الإسلامي

يُعتَبَرُ الجهاد من أهم المسائل التي توقف عندها محمد شحرور وأولاها أهمية كبيرة، لأنه من أَعقَدِ المسائل المطروحة في الثقافة الإسلامية المعاصرة؛ ذلك أنه على الرغم من أن الفقه الإسلامي منذ القرن الثالث للهجرة إلى يومنا هذا وهو يتحدث عن الجهاد، إلا أنه لم يُقَدِّم لنا تصورا واضحا متفق حوله، وإنَّما زاد في خلط هذا المفهوم. طبعا هناك عوامل كثيرة منها الاجتماعية والسياسية وغيرها، التي أدت إلى هذا الخلط الذي كانت له نتائج سلبية كثيرة سواء على المسلمين أو على غير المسلمين؛ فبالنسبة إلى المسلمين، فقد تم توظيف الجهاد بمعنى القتل لدى الجماعات المسلحة المتطرفة، أما بالنسبة إلى غير المسلمين، فقد استغلوا هذا المفهم الخاطئ من أجل اتهام الإسلام بأنه دين قتل وعنف وإرهاب. هنا، وسعيا منه إلى إزالة هذا اللبس القائم حول مفهوم الجهاد يتساءل محمد شحرور قائلا: "هل كل قتال في سبيل الله جهاد، وكل جهاد في سبيل الله قتال؟".[41]

لكي يُؤَسِّسَ محمد شحرور لمسألة الجهاد، يتحدث عن الفرق بين الإيمان والكفر، مُؤَكِّدًا على أن الإنسان حر حرية مطلقة في أن يكون مؤمنا أو كافرا، مع أن الكفر والإيمان لا يلغي أحدهما الآخر، وهذا من أجل تبرير موقفه القائل بأنه ليس من حق المسلم مُقاتَلَةُ الكافر إلا بأمر رَبَّانِي، وهذا ما لم يحدث إلا مع الرسول وصحابته، بالتالي فهو يريد أن يبين أن نظرة المؤمن إلى الكافر خاطئة، فلا يجب بالتالي أن ننظر إليه على أنه مُنَافِ لنا، فَنُفَكِّر ونَعمَلَ على قتاله، فبما أن الله تعالى ترك عقوبة الكفر إلى الآخرة، فليس من حق المؤمن أن يُطَبِّقَهَا بنفسه على الكافر في الحياة الدنيا، هنا يقول محمد شحرور: "يتبين لنا أن الخطوط الأساسية للجهاد (العنف) في الإسلام؛ هي محاربة الاستبداد ونفي الآخر، أي يجب في أي مجتمع أن يُسمَحَ بحرية العقيدة بدون أي إكراه، ويُسمَحَ بالإيمان والإلحاد على حد السواء، وأن يكون حق المؤمن في إيمانه وعباداته والتعبير عن رأيه بصراحة، كحق الملحد تماما في إلحاده، فإذا ما تحقق ذلك أصبح العنف العقائدي غير مبرر"[42].

يَلُومُ محمد شحرور كثيرا أغلب علماء اللغة إرجاعهم أصل الجهاد إلى الجُهد، ولكن الخطأ الأكبر هو الذي وقع فيه الفقهاء عندما عَرَّفُوا الجهاد اصطلاحا بأنه القتال في سبيل الله، خصوصا وأن هذا التصور استمر لمدة زمنية طويلة، جعلته يَتَجَذَّرُ في الثقافة الإسلامية، وهذا ما ترتب عنه الكثير من الحروب والقتل والاغتيالات، كُلُّهَا كان منظورا إليها على أنها في سبيل الله، مع أن المفهوم الحقيقي للجهاد هو الذي تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذ أننا لم نجد أبلغ من تعريف النبي للجهاد في حديث رواه صاحب "كنز العمال" -إن صح- أنه قال لأصحابه: قَدِمتُم خير مَقدَمٍ من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: ما الجهاد الأكبر؟قال: مجاهدة العبد هواه؟".[43] لكن هذا الحديث الذي استشهد به محمد شحرور لم يُذكَر في صحيحي مسلم والبخاري، وهو حديث ضعيف كما يُجمِعُ على ذلك أغلب العلماء؛ من أمثال ابن تيمية والخطيب البغدادي والبيهقي وأيضا الألباني الذي نجده يُؤَكِّدُ ذلك في قوله: "أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان، أنبأ أحمد بن عبيد، ثنا تمتام، ثنا عيسى ابن إبراهيم، ثنا يحيى بن يعلى، عن ليث، عن عطاء، عن جابر قال: "قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم غزاة فقال صلى الله عليه وسلم: قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى

الجهاد الأكبر، قيل وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه" وهذا إسناد فيه ضعيف"[44].

يرى محمد شحرور أنه مثلما ارتكب اللُّغَوِيُونَ والفقهاء خطأً في شرح معنى الجهاد، كذلك أخطئوا في شرح معنى القتال بإرجاعه إلى الفعل قَتَلَ، وهذا ما جعلهم يَربِطُونَ بين الجهاد والقتال والغزو، لذا إذا أردنا تبيان الفرق الجوهري بين الجهاد والقتال قلنا: "ليس هناك تطابق بين مفردتي "جهاد" و"قتال"، بل تربطهما علاقة خصوص وعموم، إذ أن كل قتال جهاد وليس كل جهاد قتال، لأن هناك الجهاد المعنوي ويدخل في نطاقه جهاد النفس؛ بمعنى مجاهدة النفس وتدريبها على التَّحَكُّمِ في غرائزها وشهواتها وعدم الانسياق وراءها دون تعقل(...)لكن أحيانا تضطر الجماعات والحركات النشطة في المجتمع عند عجزها عن إيصال صوتها إلى السلطة- خاصة إذا كانت السلطة طاغية- إلى ممارسة الجهاد المادي، أي ممارسة العنف للمطالبة بِحُرِّيَّتِهَا أو برفع الطغيان عنها وهذا ما يسمى "القتال"، لذا ليس من الضروري أن يكون كل قتال جهادا في سبيل الله"[45]. بالتالي، فإن الغزوات التي قام به الرسول والصحابة، تدخل في إطار معنى القتال وبالتالي الجهاد، كما أن أهم ما يميز القتال كما تدل على ذلك الكثير من الآيات القرآنية هو أنه شيء مكروه تَنفُرُ منه النفس، وذلك لقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُم وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعلَمُ وَأَنتُم لا تَعلَمُونَ**﴾ (البقرة 216). إنَّ النقد الذي يوجهه محمد شحرور للفقه الإسلامي في مسألة الجهاد، هو أن الجهاد لا يُعتَبَرُ فرض كفاية على كل مسلم؛ فهو كان فرض كفاية فقط على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قاتلوا المشركين، وليس كذلك بالنسبة إلى المسلمين في كل زمان ومكان.

المطلب السابع: نقد نقد محمد شحرور للفقه الإسلامي

يلوم أغلب النقاد محمد شحرور في كونه غير متخصص في الفقه الإسلامي، بالتالي ليس من حقه أن يبدي رأيه فيه أبدا، فإذا أغلب المفكرين المسلمين يرون أنه ليس بمقدور المستشرق انتقاد الفكر الإسلامي، حتى ولو كان متخصصا في اللغة العربية، فإنه لا يمكن أبدا لشخص مجال اختصاصه الفكر العلمي وليس الفكر الإسلامي مثل محمد شحرور أن ينقد الفقه الإسلامي؛ على اعتبار أنه متخصص في الهندسة المدنية، ولم يكن له أي تكوين في الفقه الإسلامي، وهنا يقول شوقي أبو خليل مُتَهَكِّمًا على محمد شحرور: "ومن صيحات

أصحاب القراءات المعاصرة "اسحبوا القرآن من أيدي علماء الدين". لماذا؟ هل لِنَضَعَهُ – مثلا– بين يَدي أحد المهندسين؟ وكأن الشريعة والفقه والقانون، هي الأمور المطلوبة من المهندسين، فهي فَتحُ أنفاق وإقامة جسور وبناء عمارات، فأين الاختصاص؟"[46]. إنَّ أغلب الانتقادات التي وُجِّهَت إلى محمد شحرور، كانت حول القضايا المهمة التي طرحها في مؤلفاته، خصوصا منها القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، وموقفه من السنة النبوية الشريفة، وغيرها من القضايا الأخرى، حيث صُنِّفَت الكثير من المؤلفات، وكُتِبَت الكثير من المقالات التي وُجِّهَت للرد عليه، لذا سنحاول التركيز على أهمها.

لقد رأى قطب الريسوني أن أغلب القراءات المعاصرة للنص القرآني تُحَمِّلُهُ ما لا يحتمل؛ إذ أنها تستخدم آلياتٍ للقراءة لا تتناسب تماما مع مضمون النص القرآني، ليس لكونها معاصرة فقط، وإنما أيضا لأنها تتجاهل تماما أسباب نزول الآيات القرآنية، وهذا ما نجده عند محمد شحرور الذي اعتبر أن علم أسباب النزول يَهدِرُ البعد التاريخي في العلاقة بين زمن القراءة ونص القرآن، وهنا يقول قطب الريسوني مُنتَقِدًا لمفهوم القراءة المعاصرة عنده: "مهما يكن، فقراءة محمد شحرور تُمَثِّلُ منحى ماركسيا في التأويل، اجتهد ما وَسِعَهُ الاجتهاد في صَبِّ المعاني القرآنية في قوالب ماركسية جاهزة، ولا يُهِمُّ ضِيقُ القالب أو اتساعه للمعنى المُفرَغِ مادامت المقاصد مرسومة سَلَفًا والايدولوجيا حاكمة على المنهج، هذا مع تَطعِيمِ الماركسية بمقولات ألسنية وبنيوية آفِلَةٍ، فَشِلَت وذهبت ريحها منذ زمن غير قصير، لكن فيها مُتَسَلَّقًا بين النص وقارئه، وإحلالُ دلالة القارئ مَحَلَّ" دلالة المُتَكَلِّم"[47]. هذا ناهيك عن مسألة أخرى على قد كبير من الأهمية بل الخطورة، وهي أن مؤلفات محمد شحرور تَحمِلُ أخطاءً لُغَوية لَامَهُ عليها الكثير من المفكرين والباحثين، وهذا ما جعل من إمكانية تقديم قراءة جديدة للنص القرآني محل شك، وذلك راجع إلى ضُعفِ لغة هذه القراءة: "وبالتالي من يطمح أن يُفَقِّهَ الأمة بكتاب رَبِّهَا –وهو يَنصِبُ ما حَقَّهُ الرَّفعُ ويَجُرُّ ما حَقَّهُ النَّصبُ ويصرف ما لا ينصرف، ويعطي ما لا يعقل ضمير من يعقل– فإنَّما مثله كمثل من يطمح أن يصنع قمرا يرسله إلى الفضاء قبل أن يُحسِنَ استعمال جدول الضرب".[48]

أما عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، فإنَّنا نجده يصف محمد شحرور أحيانا بـ"المُحَرِّف

المُنحَرِف" وأحيانا بـ"الماركسي" وأحيانا أخرى بـ"السَّاحِر" مُتَّهِمًا إياه بتحريف كلام الله، لأنه أراد أن يُقَدِّمَ تأويلا معاصرا لكلام الله لا يخدم إلا الأهواء والنزوات الشيطانية، وكل أولئك اللذين يَكفُرُونَ بالله ورسوله، فجاء تفسيره مُناقِضًا تماما لأحكام الله كما يَنُصُّ عليها التنزيل الحكيم، ومنه قوله: "لقد لَعِبَ المهندس الشيوعي محمد شحرور بنصوص القرآن المجيد لَعِبًا عَبَثِيًا تَضلِيلِيًا، شَبيهٍ بألاعيب السحرة القائمة على خِفَّةِ الحركة ومُخَادَعَةِ النظر بالإرادة والإخفاء، مُتَظاهِرًا بِنِفاقٍ مكشوف، يزعم فيه قبول القرآن المجيد كتابا ربانيا، وباذلا جهدا شيطانيا كبيراً لتفريغ مُعظَمِ نصوصه من دلالتها على أحكام الله عز وجل (...) وسلك هذا "الشحرور" مسلك أخباث اليهود، الذين حَرَّفُوا كلام الله عن مواضعه، وغيروا الدين الحق الذي أنزل الله عز وجل على رُسُلِهِم".[49] وانطلاقا من هذا الرأي، يمكننا تصنيف رأي عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني في إطار بقية المواقف التي انتقدت محمد شحرور، معتبرة أنه ليس من حَقِّهِ الولوج إلى مجال الفكر الإسلامي، ولا إبداء رأيه حول القرآن والسنة، فما بالك بتقديمه لقراءة معاصرة للتنزيل الحكيم والسنة النبوية الشريفة، فهو جاء مُتَطَفِّلًا من مجال الهندسة إلى مجال الفكر الإسلامي، وبالتالي فإنَّ الانتقادات التي وُجِّهَت لمحمد شحرور، لم تقتصر على موقفه من التنزيل الحكيم وإنَّما من السنة كذلك.

تَبَيَّنَ لنا من قبل كيف أن محمد شحرور مَيَّزَ بين الرسالة والنبوة، أو ما أسماه بالسنة الرسولية والسنة النبوية، مُبَيِّنًا أن الرسول من جهة بلغ رسالة الله كما أُمِرَ بذلك، وهو من جهة أخرى اجتهد في فهم هذه الرسالة، وهذا ما عَبَّرَت عنه أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وهنا يعترض يوسف الصيداوي على التمييز الذي أقامه محمد شحرور بين الرسالة والنبوة، مؤكدا على أن مهمة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم هي تبليغ الرسالة، بحيث ليس هناك فرق بين توحيد وتشريع مهما تَوَهَّمَ شحرور، إذ يقول عنه: "أرأيت كيف يكون التسريب والدبيب؟! وهل كثير أن يُصَاحُ بوجه من يرتجل مثل هذه المُرتَجَلاتِ: من أين أتيت بهذه الأحكام؟ ومن هذا الذي قال لك: "الرسالة عبادات، معاملات، أخلاق...". الله يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك، وَإِن لم تَفعَل فَمَا بَلَّغتَ رِسَالَتَهُ**﴾ (المائدة 67). والآية واضحة في أن "الرسالة" هي "ما أنزل الله إلى نبيه" لا فرق في ذلك بين توحيد أو

تشريع، أو علم بشيء لم يكن هو ولا قومه يعلمونه، فمن أين أتت القراءة المعاصرة إذن بأحكامها تلك؟".[50] إِنَّ الشك في قيمة السنة النبوية الشريفة وإخراجها من مصادر التشريع الإسلامي، لا يُعتَبَرُ تجديدا، وإِنَّما تهديم للدين الإسلامي، وهو في حد ذاته تَعدٍ على الهوية والثقافة الإسلامية، لذلك فإِنَّ محمد شحرور ارتكب خَطَأً كبيرا عندما ادعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يفهم المعنى المطلق للنص القرآني، وإنما كان له فهمه الخاص وفقط، وهذا الفهم بالإضافة إلى وصفه له بأنه فهم مؤقت، يمكن كذلك تجاوزه من خلال ورثة الأنبياء الذين رأى أنهم المفكرون والفلاسفة والعلماء من أمثال داروين، الذي رأى أنه أول من اكتشف فكرة التطور التي يتحدث عنها النص القرآني، وهنا يرد عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني على محمد شحرور قائلا: "ولكي يُوَفِّقَ بين مقولة داروين، التي أظهر العام العالمي بطلانها جذورا وفروعا، وبَينَ آيات القرآن في خلق الله، أخذ يتحايل للتفريق بين البشر وبين الناس، واعتبر الإنسان بدءا بآدم قفزة تطورية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الداروينية، لقد ظهرت كل الحلقات السابقة لها في التاريخ، وحلقة الإنسان موجودة معروفة باستثناء الحلقة التي ادعتها الداروينية فإنها ظلت مفقودة، لم تكشفها حفريات ولا مستحثات ولا متحجرات صخور لأحياء قديمة مشابهة لمتحجرات عقول الملاحدة".[51]

يناقش الصيداوي شحرور في مسألة الموت بِأَجَلٍ؛ ذلك أن شحرور يرى أن الموت ليس له أَجَلٌ محدد، وإِنَّما يمكن للإنسان أن يُؤَجِّلَ موته إذا تَجَنَّبَ أسباب الموت، يقول تعالى ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً**﴾ (آل عمران 145). لقد فهم شحرور "الكتاب المؤجل" على أنه مجموعة العناصر التي تؤدي إلى الموت في حال توفرها، ويرى الصيداوي هنا أن محمد شحرور لم يُقَدِّم أدلة عقلية كما تدعي قراءته المعاصرة للنص القرآني، وإِنَّما اكتفى بشرحه بعبارات بسيطة، لذلك :"فالآية لم يُوحَ بها لكي يعلم أصحاب الرسول أن النفس لا تموت "إلا بإذن الله مجموعة العناصر"!! وإِنَّما أوحى بها -بعد إن انكشف كثير منهم عن الرسول يوم "أحد" خوف الموت- فقال لهم ما معناه: أيها المؤمنون لما انهزمتم؟ والهزيمة لا تدفع الموت، والثبات لا يقطع الحياة، وإِنَّ لِكُلِ إنسان يَومًا لا يَعدُوهُ قد كتب الله كتابا "أي

كتابة" وأجله أجلا "أي جعل له أجلا وموعدا لا يُقَدِّمُهُ الثَّباتُ ولا يُؤَخِّرُهُ الفِرار".[52] مع أن هذا الفهم لا يخرج عن إطار "علم أسباب النزول"، الذي يراعي فيه الفقهاء الواقع والظروف التاريخية التي ارتبط بها نزول آية معينة، كهذه الآية التي تتحدث عن الموت. في حين أن محمد شحرور يدعوا إلى الاستغناء عن هذا العلم؛ لأنه لا يراعي نسبية معاني الآيات، وفي كون الآية تحتمل معاني متعددة تسمح لنا القراءة المعاصرة القائمة على الرؤية العقلية، المستندة على الحقائق العلمية، من أن نكتشف فيها معاني جديدة تتناسب مع واقعنا المعاصر، وهذا هو المُبَرِّر الذي استند إليه شحرور في تأكيده على أن الموت يرتبط بمدى تَوَفُّر أو عدم توفر الأسباب المؤدية إليه.

يتبين لنا من هذه الانتقادات التي وُجِّهَت إلى محمد شحرور وغيرها من الانتقادات الأخرى، أن آراؤه أَحدَثَت فِعلاً ضَجَّةً كبيرة، خصوصا لدى منتقديه الذين أَلَّفُوا من الكتب في الرَدِّ عليه أضعاف ما كتب محمد شحرور في عرض أفكاره.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة أنموذجا من أهم المواقف التي اشتغلت على دراسة الفقه الإسلامي، والذي هو موقف محمد شحرور، الذي حتى ولو أنه لا يُعتَبَرُ المفكر الوحيد الذي انتقد هذا الفقه؛ إلا أن ما يُمَيِّزُهُ هو أنه لم يتوقف عند حدود النقد، وإنما تَعَدَّاهُ إلى التجديد ساعيا إلى جعل الفقه الإسلامي يتناسب مع واقعنا المعاش. وبناء على ما ذكرناه حول موضوع "تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور، عرض ونقد" فقد توصلنا إلى ما يلي:

– لقد رأى محمد شحرور أن دور الفقهاء المعاصرين أصبح ينحصر فقط في الدفاع عن فهم السلف للدين الإسلامي، ورفض أي فهم جديد قد يخالف آراءهم، وهذا ما جعل محمد شحرور يدعوا ويعمل على تجديد الفقه الإسلامي، دون إنكاره أهمية هذا الفقه في استنباط الأحكام الشرعية التي كانت تتناسب مع المرحلة الزمنية التي ظهرت فيها فقط، والتي لا يمكن اعتبارها صالحة لكل زمان ومكان كما كان يعتقد الفقهاء، لذلك فإن تجاوز هذه الأحكام والمذاهب الفقهية التقليدية أصبح اليوم ضرورة مُلِحَّة؛ لأنها لم تعد قادرة على فهم مشكلات عصرنا، بالتالي وجب علينا تأسيس فقهي إسلامي جديد قادر على تقديم حلول لهذه المشكلات، مُستَعِينًا في ذلك بالتطورات المعرفية المعاصرة.

– كما توصل محمد شحرور إلى وضع منهج جديد في أصول التشريع الإسلامي، يقدم قراءة جديدة لمصادر التشريع، تحاول استخراج معاني جديدة من النص القرآني وتتناسب مع مستجدات الواقع المعاش، كما تُوَظِّفُ المعارف المعاصرة دون تجاوز حدود الله، لكنها تُعتَبَرُ قراءة مُؤَقَّتَة سَيَتِمُّ تجاوزها من قبل قراءة لاحقة تراعي مستجدات جديدة لواقع جديد، وذلك من منطلق أنه إذا كان كلام الله ثابت لأنه كينونة في ذاته، فإِنَّ فَهمَنَا لهذا الكلام هو الذي يكون غير ثابت. أما بالنسبة إلى السنة النبوية، فقد جاء رأي محمد شحرور مُتَمَيِّزًا جدا خصوصا عندما أكد على أن فهم الرسول للقرآن الكريم لم يعد يتناسب مع عصرنا؛ وذلك لزوال ظروف ومبررات ذلك الفهم، فكان بهذا الموقف مُخَالِفًا لكل الفقهاء السابقين الذين نظروا إلى السنة على غرار موقفهم من القرآن؛ نظرة مهابة وتقديس مُعتَبِرِين إياها وَحيًا لا يَعتَرِيهِ الخطأ.

– إذا كانت مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي التقليدي من ثوابت الدين، كما حاول الفقه الإسلامي التقليدي أن يبين لنا ذلك، فإِنَّ محمد شحرور قَدَّمَ قراءة معاصرة لهذه المقاصد؛ مُبَيِّنًا أنها بالإضافة إلى دعوتها للحفاظ على أمور فطرية في الإنسان لا تحتاج إلى تذكير، كالحفاظ على المال، فهي لم تُراعِ أهم خَصِيصَة يمتاز بها الإنسان ألا وهي الحرية، لذلك يقترح علينا محمد شحرور أن نُولِيَ أهمية كبيرة إلى الحرية؛ التي سَتُحَلُّ الكثير من المشكلات التي عجز الفقه الإسلامي المعاصر عن حلها، وهي في الأصل من رواسب ومُخَلَّفَاتِ الفقه الإسلامي التقليدي، مثل التطرف؛ ذلك لأن الحرية تسمح للإنسان بأن يختار الدين الذي يريد، أو حتى أن يكون مُلحِدًا، وكُلَّمَا ساد في المجتمع احترام الحرية العَقَدِيَّة لدي الآخرين كلما قَلَّ التَّطَرُّف والعنف.

– تبدوا لنا أفكار محمد شحرور عموما، وحول مسألة الجهاد خصوصا، أفكارا ما بعد حداثية تقوم على التسليم بالآخر والتعايش معه واحترامه، مهما كانت قناعاته وعقيدته انطلاقا من الحرية الشخصية، بالتالي إذا كان هناك جهاد، فلابد أن يكون من أجل الدفاع عن الآخر والاعتراف به، واحترام حرية الاختيار لديه.

– لقد نَظَرَ الكثير من المفكرين إلى آراء محمد شحرور المُجَدِّدَة للفقه الإسلامي ،على أنها

تَهديمٌ للدين لا على أنها تجديد له، مُسَائِلِينَ مَنِ الأَحَقُّ والأَجدَرُ بالحديث عن الدين والفقه الإسلامي، هل هم رجال الدين والفقهاء أم العلماء والفلاسفة؟ لذلك فإذا كان محمد شحرور قد وَصَفَ الفقهاء بأنهم جاهلون بالمعارف المعاصرة، فإنهم قد وصفوه بأنه جاهل بالدين وفقيه لم يدرس الفقه!

ـ الحواشي والإحالات:

* ولد محمد شحرور سنة 1938 بحي الصالحية في دمشق عاصمة سوريا، هو الولد الخامس لأبيه السُنِّي الذي قرر عدم إرسال ابنه إلى المسجد أو المدرسة المحلية، ولكن إلى المدرسة الابتدائية العلمانية في حي "الميدان"؛ التي تقع في الضاحية الجنوبية لدمشق، وهكذا قضى شحرور طفولته في جو ليبرالي، حيث عَلَّمَهُ والده أن الدين لا يقاس بفعاليته الروحية وإنما بآثاره العملية الأخلاقية. تزامنت معظم سنوات تكوين محمد شحرور مع الأوضاع السياسية غير المستقرة في سوريا حتى بعد حصولها على استقلالها عام 1947 حيث دَرَسَ محمد شحرور العلوم الطبيعة ثم تخصص في الهندسة، وفي عام 1955 أُرسِلَ في بعثة علمية إلى "موسكو" لدراسة الهندسة المدنية، هناك واجه مرحلة أخرى من الارتباك السياسي والإيديولوجي، وفي الوقت الذي شهد فيه تفكيك الستالينية خلال عهد خروتشوف، كانت معتقداته الدينية تواجه تَحَدِّيًا من خلال مواجهته مع الفلسفة الماركسية وإضفاء الطابع المؤسسي على الإلحاد السوفياتي.

تخرج عام 1964 من معهد موسكو للهندسة، ثم عاد إلى سوريا لكنه غادرها سنة 1968 حيث دَرَسَ في جامعة "دبلن" حيث تحصل على الماجستير سنة 1969 ودكتوراه في "ميكانيكا التربة وهندسة الأساس" عام 1972، ثم عاد إلى دمشق وعُيِّنَ أستاذا بكلية الهندسة من 1972 إلى 1998. بدأت مواقفه الفكرية تظهر في مجال الفلسفة والفكر الديني مع كتاب "الكتاب والقرآن" سنة 1990، وعلى الرغم من أنه كان يُشاطِرُ الكثير من المفكرين الرأي بأن الإسلام يملك نظرة المعرفة العالمية التي تشجع العقلانية والحرية الإنسانية، إلا أنه لم يجد إلهامه في التراث، ولكن في مجال المعرفة العلمية، إلى جانب تأثره بالفلسفة العلمية عند وايتهد وبرتراند راسل، وكذا المثالية العقلانية الألمانية. انظر:

The Qur'an, Morality and Critical Reason, the Essential Muhammad shahrour, translated edited and with an introduction by Andreas christmann, Leiden, Boston, 2009, p xix, xx.

[1] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة، ط1، سوريا، 2000، ص 22.

[2] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دط، سوريا، 1990، ص 579.

[3] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 580.

[4] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 189.

[5] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 581.

[6] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي، ط1، مصر، 1938، ص 475.

[7] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المجلد الأول، مدخل إلى القصص وقصة آدم، دار الساقي، ط1، 2001 بيروت، ص 136.

[8] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 587.

[9] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 116.
[10] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 27.
[11] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء والمعصومين، دار الساقي، ط1، بيروت، 2015، ص 74.
[12] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1994، ص 101.
[13] محمد شحرور، نحو تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 43.
[14] محمد شحرور، نحو تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 47.
[15] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص 168.
[16] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ابنان، ط1، 2008، ص 28.
[17] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 37.
[18] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.
[19] المصدر نفسه، ص 118.
[20] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، 1994، ص 102.
[21] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 26.
[22] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المصدر السابق ، ص 107.
[23] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 55.
[24] محمد شحرور، الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، ط1، دار الساقي، بيروت، 2014، ص 131.
[25] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 114.
[26] محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساقي، ط1، بيروت، 2012، ص 30.
[27] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 545.
[28] المصدر نفسه، ص 549.
[29] محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، المصدر السابق، ص 95.
[30] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 173.
[31] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، المصدر السابق، ص 171.
[32] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 64.
[33] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط1، دار الفكر، سوريا، 2013، ص 91.
[34] محمد شحرور،تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 262.
[35] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 412.
[36] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 417.
[37] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 267.
[38] المصدر نفسه، ص 282.
[39] المصدر نفسه، ص 265.

[40] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 291.
[41] المصدر نفسه، ص 56.
[42] محمد شحرور، الدولة والمجتمع، المصدر السابق، ص 343.
[43] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 57.
[44] أخرجه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412ه/1992م، رقم الحديث 2460 وقال أنه حديث ضعيف.
[45] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، المصدر السابق، ص 391.
[46] شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، ط1، دار الفكر، سوريا، 1990، ص 46.
[47] قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى علم القرآن وتأصيل علم التدبر القرآني، ط1 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2010، ص 302.
[48] شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، المرجع السابق، ص 117.
[49] عبد الرحمن حسن، التحريف المعاصر في الدين، تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، ط1، دار القلم، سوريا، 1998، ص 08.
[50] يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن"، المطبعة التعاونية، سوريا، 1995، ص 50.
[51] عبد الرحمان حسن، التحريف المعاصر في الدين، المرجع السابق، ص 89.
[52] يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن"، المرجع السابق، ص 44.

Renewing Islamic jurisprudence in the view of Muhammad Shahrour

Dr.Mohammed BEN SBAA*
Faculty of Humanities and Social Sciences - Constantine University 2 "Abdel Hamid Mehri".

Abstract

This study seeks to show the most important criticisms by Muhammad Shahrour of Islamic jurisprudence, criticism that was not intended to diminish its importance, but rather to emphasize that it is no longer able to provide solutions to many contemporary problems. This requires a contemporary reading of Islamic jurisprudence, And make him take into account the variables of the reality of life, was the most important thing called by Muhammad Shahrour to renew the Islamic jurisprudence is the need to re-read the wise download, and go beyond the position, which is considered the Sunnah of the status of the Koran, as well as renew the purposes of Islamic law, Real Jihad and how it relates to Islam. But the call of Muhammad Shahrour to renew Islamic jurisprudence was criticized by many thinkers and scholars, especially his attitude towards reading the download and the Sunnah, stressing that Shahrour is not worthy of criticism of Islamic jurisprudence for several reasons; the most important is that he is not specialized in Islamic jurisprudence.

Key words: Mohamed shahrour, renewing Islamic jurisprudence, the koran, the Sunnah Nabawiyah, the purposes of Islamic law, jihad.