

# إشكالية الإحالة على النص عند محمد شحرور: دراسة تحليلية

سامح محمد إسماعيل  
باحث مصري



قسم الدراسات الدينية

## الملخص:

جاء مشروع الدكتور محمد شحرور محاولة للتصالح مع النص المؤسس، وبناء عوالم مذهبية جديدة تنماهى والواقع؛ ففي إحالته الدائمة على النص يسعى إلى تفكيك بنى التراث السلفي الذي اتخذ سمة المقدس والكشف عن مساقاته وسياقاته التاريخية، وتقديم رؤية جديدة يمكنها الإفلات من محدودية العقل الديني المتمترس خلف التراث، يعاني التيه في دروب السكونية المطلقة، أسيراً لهياكل الوهم ومحاريب التغيب، بعدها يتجاوز شحرور منطقة التراث ليقدّم رؤية جديدة يضع فيها حلولاً لقضايا إشكالية ساعياً إلى تحرير الإرادة الإنسانية من كل فكر جبري في مسائل الإرادة والأعمار والأرزاق... لكنه ظل في دائرة النص ودلالاته في إحالة دائمة تتمظهر في الإمتداد التأويلي اللانهائي للنص اعتماداً على قدرة اللغة على احتواء القراءات الجديدة، وتقديم الدعم لها، مؤكداً على كونها رؤية غير نهائية؛ فهي قابلة دوماً للتشكل والتبدل في ضوء تفاعل النص بالاحتياجات الإنسانية، والمعطيات التاريخية.

على عكس محاولات نصر أبو زيد وأركون وغيرهما للتحرّر من سلطة النصّ، من خلال تفكيك بناءاته لتأسيس موقف إشكاليّ عامّ يحاول حلّ تلك الإشكاليات، لإرساء وعي إنسانيّ معاصر يقوم محلّ الرؤى الدوغمائية القائمة على النصّ أو على قراءات وتأويلات له، للخروج من محدوديّة العقل الديني المتشردق في دوائر يعاني فيها من سكونية مطلقة، على عكس تلك المحاولات جاء مشروع محمد شحرور أكثر تصالحاً مع النصّ، في محاولة لتقديم رؤية جديدة يقوم فيها بتفكيك بُنى التراث السلفي الذي اتخذ سمة المقدّس والكشف عن مساقاته وسياقاته التاريخيّة.

## 1- مفهوم التجديد

يؤكد شحرور أنّ طروحات التجديد لا يمكن أن تؤتي ثمارها طالما ظلّت تعبّر عن ذلك التكرار الذي يصفه بالعقيم للذات وللسلف، وطالما ظلّت تلك الطروحات مجرد مجموعة من الخطابات والكلمات الرنّانة بدون أيّة معانٍ أو أفكار مفيدة؛ فالتجديد في نظره لا بدّ أن يخترق الأصول، حيث يرى أنّ التاريخ الإنساني ينقسم إلى مرحلتين: **المرحلة الأولى** مرحلة الرسائل التي انتهت برسالة محمّد، **والمرحلة الثانية** مرحلة ما بعد الرسائل، التي نعيشها الآن، وعليه فإنّ الإنسانيّة اليوم لا تحتاج إلى أيّة رسالة أو نبوّة، ذلك أنّها - في رأيه - أصبحت قادرة على اكتشاف الوجود بنفسها وعلى التشريع بنفسها بدون رسائل جديدة، لأنّ البشرية قد أصبحت في مستوى إنساني وأخلاقي أفضل بكثير من قبل، وبالتالي يصبح البكاء على عصر الرسائل - في رأيه - لا جدوى منه، لأننا الآن في مستوى أرقى معرفياً وتشريعياً وأخلاقياً وشعائرياً، في ظل وجود المؤسسات المدنية المحلية والعالمية ومؤسسات حقوق الإنسان، التي كان أبرز نجاحاتها مسألة إلغاء الرق وتحرير المرأة، وهو ما بدأت الرسالة المحمّدية واستكملة التشريع البشري، ويمضي شحرور ليشرح منهجه في القراءة المعاصرة فيقول: **"نحن قرأنا التنزيل الحكيم على أنه خاتم الرسائل، بعيون وعقل عصر ما بعد الرسائل على أساس أنه جاء للأولين بمستوى، أي قرؤوه بعيونهم وبمستوى معارفهم، ولنا بمستوى آخر نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، ولا يمكن أن تكون الصلاحية إلا هكذا"**.<sup>1</sup>

ويؤسّس شحرور مفهوم التجديد على معطيات تتماهى مع الواقع؛ فالإنسان يجب أن يقرأ النصّ ضمن مستوى معارفه وأدواته المعرفية وواقعه المعاش ومعطيات المجال المكاني والزمني ومشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإشكالياته المعرفية، فيكتشف فيه أشياء لم يستطع سلفه اكتشافها وفقاً لمعطيات عصره، وهذا يؤكد في رأيه أنّ النصّ يحمل صفة الحياة، وبالتالي يغدو هذا كينونة في ذاته، وصولاً إلى الاستنتاج الذي يصل إليه وهو **"ثبات النصّ وحركة المحتوى والجدل بين النصّ والمحتوى"**. وعليه فإنّ النصّ يحمل دائماً

<sup>1</sup> - محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة - دار الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص ص 25-26

صفة القراءة المعاصرة؛ فالقارئ الذي يقف في نقطة معينة من التاريخ البشري، مستخدماً معطيات معرفية معاصرة وفق إشكاليات اجتماعية وثقافية تتشكل في الزمان سيفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أموراً لم يفهمها غيره، وسيفهم غيره في زمانٍ آتٍ غيرها وفق المنطق وقوانين العقل.<sup>2</sup>

وبالتالي، فإنّ ثبات النص هنا يعني ثبات صيغته اللغوية المنطوقة، وليس ثبات الإدراك أو التفسير سواء في كليته أو في جزئياته، هو ثبات من حيث الشكل وليس المضمون، وبالتالي فهو كينونة في ذاته تتمّ الإحاطة المعرفية به تدريجياً.

انطلاقاً من تلك الرؤية تتمّ عملية تحرير قراءة النص من أسر الدوائر السلفية، والنص هنا يصبح مرجعية تفتقد صفة المطلق، لكنه يبقى مهيمناً بنسبته، وهو ما يتفق إلى حد كبير مع طرح بنسالم حميش في التعبير عن "تسرب الإنسان في الشريعة النصية والانخراط الذاتي النشط في المنزل"<sup>3</sup>، وعليه يتمّ تطويع النصّ ليطماهى مع شتى المحاور الإشكالية باستخدام أدوات معرفية جديدة، ليصبح التجديد وفقاً لتلك المنهجية شرطاً لبقاء النصّ، وإثبات قدرته على الحياة عبر كل مراحل التاريخ البشري، وإن كان النصّ يكتسب تلك القدرة بفضل قارئه، فإنّه يصبح مهيمناً بشكل أو بآخر عليه، لكنّها هيمنة ناعمة تتفق واحتياجاته، ولا تقف عقبة في معظم الأحيان أمام تطلعاته، فيما يمكن أن يُطلق عليه "أرضنة" النصّ المقدّس.

## 2- إشكالية الحرية

تُعدّ إشكالية القدر عند شحرور مثلاً لمنهجيته في تجديد المفاهيم، حيث يضع تعريفاً للقضاء والقدر يصل من خلاله إلى تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله، وهي حرية تتحقق في نظره كلما زاد التراكم الإبيستيمولوجي في العقل الإنساني، ذلك أنّ إدراك المعرفة هو طريق الإنسانية الوحيد للحرية والإرادة.

يبدأ شحرور طرحه بشرح بسيط لأعضاء الإنسان والحركة فيها؛ فاليد تتألف من الكف والزند والذراع، وفيها عدّة مفاصل، فإذا نظرنا إلى اليد من حيث البنية فسوف نرى أنّ الأفعال التالية موجودة في تصميم هذه البنية "الخلق"، فالكف يحوي في بنيته حدود حركته باتجاهين متضادين، القبض والبسط، وكذلك الأصابع مع مفاصلها تحتوي في بنيتها على مجموعة من الأفعال، والأمر نفسه ينطبق على الذراع والزند، وكل هذه الأفعال الموجودة ضمن مجال حركتها النبوي عبارة عن أضداد، فالقبض والبسط في الكفّ وعملية الكبّ والاستلقاء في الزند وعملية الرفع والتنزيل في الزند وفي الذراع وعملية الحركة إلى الأمام والخلف في الذراع... وهكذا

<sup>2</sup> - نفسه، ص 28

<sup>3</sup> - بنسالم حميش، التشكلات الإبيولوجية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص 53

دوايك، الأمر نفسه ينطبق على الأرجل، ففي بنيتها تحوي أفعالاً وتوجد فيها أفعال على شكل أضداد "الوقوف والمشى"، وفي الحوض والأرجل "الجلوس والنهوض"، وكذلك الأعين عين اليمنى وعين يسرى "أزواج"، فيها تدخل إمكانية العمى والبصر "أضداد"، والأذن فيها إمكانية الصمم والسمع، واللسان فيه إمكانية الصمت والكلام، والبلعوم فيه إمكانية التقيؤ والبلع، فإذا أراد الإنسان أن يقوم بعمل ما على وجه العموم فإنّ هذا العمل يتألف من مجموعة من الأفعال الأولية على وجه الخصوص، وإمكانية هذه الأفعال موجودة في بنيته فلا يستطيع أيّ إنسان أن يمضغ الطعام برجليه أو أن يمشي بأسنانه، وعندما صنع الإنسان السيارة والصاروخ والغواصة والطائرة وشتى المخترعات فإنه صنعها من قوانين موجودة في الطبيعة، وبعد أن عرف هذه الأفعال الموجودة بالإدراك الفؤادي أولاً، ثم بالتجريد العقلي "القوينة" وصل إلى ظاهرة الابتكار والتخيل، فقلّد أفعال الطبيعة وسخّر لها وأبدع فيها.<sup>4</sup> وعلى ذلك فإنّ كل أفعال الموجود البشري هي أفعال ممكنة التنفيذ، لأنها موجودة في بنيته أو في الطبيعة، وبالتالي فهو لا يمكنه أن يخلق أفعالاً خارج قوانين الوجود (القدر).

#### ولكن ماذا عن دور الإرادة الإنسانية؟ وأين تقع حرية الإنسان من هذه المعادلة وفق قوانين القدر؟

يضع الدكتور تفسيره لهذه الإشكالية، حيث يرى أنّ العلاقة بين القدر الإلهي والفعل الإنساني (القضاء) تتحدّد بالمعرفة، وضرب مثلاً على ذلك بما توصل إليه الإنسان من تقدّم طبيّ هائل عندما أدرك قوانين القدر في الدورة الدموية وفي دورة الدم في القلب والشرييين، وبالتالي زادت حرّيته فيما يتعلق بهذا الموضوع، وكذلك عندما أدرك قوانين الطيران ازدادت درجة حرّيته في التنقل، وعندما عرف قوانين الكيمياء زادت درجة حرّيته في اختراع الأدوية، وهكذا، فالإنسان حين يدرك ظواهر الطبيعة والأفعال المقدّرة فيها يتمكّن من ممارسة القضاء من خلالها حيث أنّ حرّيته تكمن فيهما معاً.<sup>5</sup>

وعلى هذا يصبح المعيار الإبيستيمولوجي هو المعيار الأساسي، والمحرّك الرئيس لفعل الإرادة عند الإنسان، ومقياس شعوره بالحرية، فحين يدرك العقل قوانين ومعطيات واقعه إدراكاً معرفياً دقيقاً يستطيع أن يترجم هذا الإدراك إلى أفعال وفق حاجاته التي يحددها ويتحكم في وجودها الجانب المعرفي لهذا العقل، والعكس حين يكون هذا الجانب منعدماً أو ضعيفاً يعجز العقل عن تقديم الحلول، أو اكتشاف الحاجات، فتغدو طبيعته أقرب إلى النمطية وإشباع حاجاته البيولوجية فحسب، مع العجز عن اكتشاف أدوات جديدة لتلبيتها، فيصبح أقرب إلى الخضوع والجبر، وبالتالي يفقد إرادته الحرة.

<sup>4</sup> - محمد شحرور، الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، المطبوعات للتوزيع والنشر، ط8، بيروت، 2006، ص ص 431-432

<sup>5</sup> - نفسه، ص 432

والقدر هنا هو الوجود الموضوعي للأشياء وظواهرها خارج الوعي الإنساني، أمّا القضاء فهو ظاهرة تتمثل في السلوك الواعي - أي أنه "إرادة إنسانية" - وهذا "القضاء" قائم على الحركة بين الأضداد؛ أي سلوك بين نفي وإثبات في ظواهر الوجود "القدر"، وبالتالي فإنّ هذا القضاء وفق التعريف السابق يتولد دومًا من القدر من خلال المعرفة المتحركة دائميًا، والتي تعتبر المقادير أعلى شكل للتعبير عنها، وبما أنّ المعرفة الإنسانية لظواهر الوجود متحركة دائميًا إلى الأعلى فإنّ القضاء الإنساني أيضاً يأخذ ذات الاتجاه.<sup>6</sup>

هنا تبدو العلاقة السببية فيما بين المعرفة وبين القضاء والقدر؛ فالإنسان حين يعرف يدرك حاجاته، فيسعى لقضائها (القضاء)، لكنّ هذا القضاء لا يمكن أن يكون فعلاً بدون معرفة قوانين الطبيعة (القدر)، وهنا يظهر ذلك الارتباط بين المفهومين، كما يظهر الارتباط الوجودي فلا قضاء دون قدر، كما أنّ القدر دون قضاء لا معنى له، تلك الثنائية لا تعني إطلاق الفعل الإنساني بلا حدود، فتمّة تدخّل من كائن أعلى (الله)، وهو تدخّل غير مباشر من خلال القوانين التي وضعها، والتي تمثّل إرادته، لكنّه يسمح بالتفاعل مع تلك القوانين، فالله رغم كل شيء حاضر بقوانينه وسننه في الكون، والفعل الإنساني خاضع بشكل أو بآخر لهذا الحضور.

هذا لا ينفي كون الله هنا يبدو متحرراً لحدّ كبير، فهو كذات حرّة متسامية تُطبّق أعلى درجات العدالة في تعاطيها مع ذوات أخرى مخلوقة مُنحت من الذات الحرة إرادة مطلقة وفق طبيعتها البيولوجية، وقدرات عقلانية متنامية تستطيع تطويع القضاء الإنساني والوصول به إلى أبعد مراحل التطور وفق إدراكها المعرفي لقوانين القدر، ويغدو كلّ شيء في الطبيعة فاعلاً متحرراً بلا نهايات أعدت سلفاً، أو دروب سار أصحابها في دهاليزها رغمًا عنهم، فيتجسّد مفهوم الإله بطبيعته المتسامية عن رصد الكائنات البشرية وتحديد مساراتها في كل كبيرة وصغيرة، والتدخل الدائم الذي لا يتفق مع أبسط معاني التسامي.

والحرية في رأيه إرادة إنسانية واعية دائمة الحركة بين النفي والإثبات في الأضداد "ظواهر الوجود"، بدأت مع بداية المعرفة الإنسانية، وهي كظاهرة لها مركبتان: **المركبة الأولى موضوعية** وهي الوجود الموضوعي للأشياء، **والمركبة الثانية ذاتية** وجاءت من نفخة الروح، وهي المعرفة التي نتج عنها إرادة واعية، فأول شيء مارسه آدم بعد المعرفة مباشرة هو الحرية، التي استخدمها في معصية أمر الله، وينتقد شحرور التعريف القائل إنّ الحرية هي "وعي الضرورة"، لأنّ وعي الضرورة في رأيه لا يكفي لممارسة الحرية، حيث أنّ هذا الوعي هو شرط لازم غير كافٍ لممارسة الحرية؛ فالإنسان حتى يمارس حريته يجب أن يكون هناك مجال للاختيار بين ضدّين.<sup>7</sup> تلك الضدّيّة الجدليّة هي التي تحقق وجود الإنسان في المجتمع والثقافة

<sup>6</sup> - نفسه، ص 434

<sup>7</sup> - نفسه، ص 435

والتاريخ، وحين تتسم بنوع من الهدوء والتفهم يتحقق رقي المجتمعات وتقدمها، وحين يكتنفها الصراع غير البناء يحدث السقوط والانهيار وكلاهما فعل حر.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى مفهوم آخر شديد الارتباط بمفهوم الحرية السابق ألا وهو مفهوم **التقدمية**، حيث يرى شحرور أن التقدمية هي "الانتقال من درجة في الحرية كميًا وكما إلى درجة أعلى في كل نواحي الحياة".<sup>8</sup> وأنها إذا فقدت هذه الخاصية في رفع الحرية كميًا وكيفًا للناس فقد فقدت أهم مبررات وجودها، فحين يقع إنسان ما من على السطح مثلاً ويموت فنقول مات قضاء وقدرًا، وهي في رأيه إحالة خاطئة، لأنّ القول بذلك يعني أنه قُتل عمدًا من قبل شخص ما لا نعرفه - أي الشخص الذي قام بقضاء فعل القتل وفقًا لقوانين القدر- والصحيح أن نقول مات قدرًا.<sup>8</sup> هنا يلعب الجانب الإبيستيمولوجي دورًا محوريًا في تكريس الشعور بالحرية من عدمه، فالجهل بقوانين الطبيعة يدفع إلى الإحالة الدائمة للغيب والقدر، وبالتالي التعويل على الجبر، أما المعرفة فتؤدي إلى الوقوف بشكل موضوعي على حقائق الأشياء بحرية كاملة.

ويؤكد شحرور أنّ حرّية الاختيار أمر لا جدال فيه لا يقيدته سوى المرجعية الأخلاقية المعرفية والجمالية - انطلاقاً من الوازع الوجداني - ويعتبر المرجع القانوني امتداداً لها - وازع إنساني - وكذلك الإكراه، كلاهما فقط يقيدان الحرّية.<sup>9</sup>

### 3- ماهية الوجود الإنساني

يحاول شحرور تقديم تصوّر يتصالح فيه النصّ مع العلم، ويحلّ إشكالية التناقض بين الطرفين؛ فهو لا ينكر نظرية التطور بل يتماهى معها لأقصى حدّ، وفي الوقت نفسه لا ينكر فكرة "الخلق"، فيقول إنّ لفظ البشر جاء في النصّ ليدلّ على الوجود الفيزيولوجي الأول لكائن حيّ تطوّرت منه سلالة الإنسان الحالي بعد نفخ الروح، فالبشر هو الشكل الماديّ الحيوي الفيزيولوجي للإنسان، أمّا الإنسان فهو كائن بشري مستأنس (اجتماعي) غير مستوحش، وممرّ البشر في تصوّره بمراحل تطورية من كائن همجي يمشي على أربع وصولاً إلى المرحلة الإنسانية بعد نفخ الروح، وأدم يرمز إلى هذه المرحلة الوسيطة بين البشر المستوحش والإنسان المستأنس؛ أي أنّ نفخة الروح هي الحلقة المفقودة في نظرية داروين حول بدء الارتقاء.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> - نفسه، ص 436-437

<sup>9</sup> - نفسه، ص 437

<sup>10</sup> - محمد شحرور، **القصص القرآني، قراءة معاصرة**، المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى، بيروت، 2010، ص 252

لقد تمّت إرادة الله في ظنه بإيجاد كائن في هذا الوجود المادي الذي أظهر صفات الله في الخلق والقدرة، وظهرت فيه كل أسمائه الحسنى، ولكن لكي تتم هذه الأسماء مثل العليم والخبير والعاطي والمانع والرزاق والمُعزّ والمُذِلّ، كانت الإرادة الإلهية بخلق كائن تظهر فيه هذه الأسماء، وعلى هذا فإنّ الإنسان في وجوده البشري المادي انطبقت عليه قوانين المادة، وفي وجوده الإنساني انطبقت عليه قوانين الرزاق والهّاب والعليم والخبير والمعطي والمانع والرحيم والجبار، فظهرت في الإنسان كلّ أسماء الله الحسنى ما عدا "الله والرحمن" فهي له حصرياً، وبالتالي نفهم معنى الخلافة في الأرض على أنها خلافة بما أمده الله من قدرات وإمكانات لاستعمار الأرض وإصلاحها، وهذا لن يتم إلا من خلال الإرادة الحرة التي يتجلى فيها جدل الطاعة والمعصية والخير والشر، وجدل الإرادة والمشية الإلهية مع إرادة ومشية الإنسان.<sup>11</sup>

وفي تدليله من خلال النص على حتمية التطور (وقد خلقكم أطواراً) (نوح 14)، (الذي خلقك فسوّاك فعدّلك) (الانفطار 7). يسوق ذلك دليلاً على أنّ الإنسان خُلق وفق مراحل تطورية وأنه مرّ أثناء مراحل تطوره بمرحلة لم يكن فيها منتصباً ثم انتصب قائماً (...ثم سواك رجلاً) (الكهف 37). وعندما وصلت هيئته وبنيته إلى اللحظة الزمنية التي أصبح فيها مؤهلاً لنفخة الروح تمّ اصطفاء آدم ونفخ فيه الروح.<sup>12</sup>

إنّ محاولة التوفيق تلك تشبه السير في حقل ألغام قابل للانفجار في أيّة لحظة، وتثير الكثير من الأسئلة الإشكالية، فهل ظلّ الله بعيداً حين نشأت الخليّة الأولى نتيجة لتجمّع جزيئات البروتين من جرّاء ترابط مجموعة من الأحماض الأمينية؟ وظلّ يراقب انقسام الخليّة الأولى وتطورها حتى ظهور النباتات والحشرات والحيوانات وصولاً إلى الثدييات، حتى جاء الإنسان فنفخ فيه من روحه؟

ويشرح الدكتور شحرور الآية: (أو لم يروا أنا خلقنا لهم ممّا عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون) (يس 71). "بأنه لو قال "ممّا فعلت أيدينا أنعاماً" فهذا يعني أنّ المخاطب، وهو الإنسان يعلم كلّ الأفعال المتتالية والمتوازية المعرفة التي تمّت في خلق الأنعام ابتداء من أول خليّة حيّة حتى الوصول إلى الأنعام، أو لذكر ما هي كلّ الأفعال التي نُفِذت حتى تمّ خلق الأنعام، ولو كانت هذه الأفعال معروفة للمخاطب لاستطاع هذا المخاطب أن يخلق أنعاماً بنفسه"، ويواصل شارحاً كلمة (أيدينا) الواردة في الآية: "فالأيدي جاءت من فعل "أيد" ومنه جاءت الأيدي والأيايدي والتأييد، فنقول إنّ فلاناً أيد فلاناً في موقفه، فهذا يعني أنّه وافقه، وبالتالي مدّ له يد المساعدة "دعمه"، وهكذا يفهم الآية: (يد الله فوق أيديهم) (الفتح 10). إنّ الله أيد الصحابة في بيعة الرضوان في موقفهم ومدّ لهم يد المساعدة وكذلك يفهم الآية: (والسمااء بنيناها بأيدينا وإنا لموسعون) (الذاريات

<sup>11</sup> - نفسه، ص 290

<sup>12</sup> - نفسه، ص 255



(47) كدليل على القدرة والحفظ على وجه العموم لا الحصر، وإذا جاءت من "يد" فهي تعني المنعة والقوة والإصلاح "ضرب بيد من حديد" أي ضرب بمنعة وقوة، أي اتخذ موقفًا منيعًا وقويًا".<sup>13</sup>

ويعود فيؤكد أنّ غاية الله من خلق موجود بشري هي تحقيق الذات، مثل الفنان المبدع الذي يبتكر لوحة رائعة لا من أجل طعام أو شراب أو نكاح ولكن لتحقيق الذات، و"هذه هي أكبر صفة أخذها الإنسان من الله وهي من صفات العباقرة؛ فالله في خلقنا لا غاية له في نفع أو ضرر أو طعام أو شراب أو نكاح، ولكن غايته أنه حقّق ذاته فينا Self-actualizm (وهذا بالمعنى المجازي تمامًا، لأنّ الله لا يشخص في أحد، لا في الإنسان ولا في غيره)، لكنّه أعطى خاصّة من خاصّيته وهي الروح، وهي إمكانيّة المعرفة والتشريع، لذا خلّق مريدًا جاهزاً للمعرفة، وهذه كلها تحتاج إلى إرادة حرة".<sup>14</sup>

هنا تبدو افتراضية الخلق أكثر وضوحًا، فالله قرّر أن يثبت ذاته، فخلق الإنسان، لكنّ تلك الفرضية تعني أنّ الله تنتابه رغبات ومشاعر إنسانية، فهو يغضب ويفرح ويبدع كالفنان، فهل يخطئ أيضًا؟ وهل يتوافق ذلك مع الخير المطلق الذي لا تحرّكه رغبات ذاتية؟

### ثانية العمر والرزق

يقدم شحرور طرحًا مغايرًا لما ترسّخ حول إشكالية الأجل وعمر الإنسان، حيث يبدأ من داخل النصّ ليصل في سلاسة منطقية إلى معنى "الكتاب" كما يلي:

1 – (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابًا مؤجّلًا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين) (آل عمران 145) .

2 – (فإذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قيامًا وعودًا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا) (النساء 103).

في شرحه للآية الأولى في آل عمران يمضي فيقول إنّها من القرآن "نبوة"، أمّا الآية الثانية من سورة النساء فهي من أمّ الكتاب "رسالة"، والنبوة عنده فيها قوانين القدر، والرسالة فيها القضاء الإنساني، فعندما قال إنّ الموت كتاب مؤجّل بمعنى أنّ كتاب الموت هو مجموعة الشروط الموضوعية التي لو تحققت تؤدي إلى الموت، وإنّ الموت مؤجّل حتى تتحقق شروط هذا الكتاب، ولكن عندما يدرس الإنسان كتاب الموت وتزيد

<sup>13</sup> - الكتاب والقرآن، ص ص 422-423

<sup>14</sup> - محمد شحرور، القصص القرآني، ص 291

معرفة به يمكنه تأجيل هذه الشروط وبالتالي يطيل الأعمار؛ فالتقدم الطبي أدى إلى انخفاض الوفيات بشكل ملحوظ والقضاء على الكثير من الأمراض، حيث زادت فرص النجاة من أمراض كانت سابقاً لا أمل في النجاة منها، وهذا ما أدى إلى ارتفاع متوسط الأعمار، وهكذا كلما زاد التقدم الطبي ارتفع متوسط الأعمار، من هنا يأتي تفسير قوله عن الموت "كتاباً مؤجلاً". أما إذا اجتمعت الشروط الموضوعية التي تؤدي إلى الموت فالأجل لا محالة حاصل، ولذلك قال: (فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (الأعراف 34)، ولكنه ربط أي أجل بكتاب بقوله: (لكل أجل كتاب) (الرعد 38) أي أنّ الواقع الحتمي لأي حدث "أجله" لا بد أن يسبقه كتاب هذا الحدث وهو مجموعة الشروط الموضوعية التي تؤدي حتماً إليه، والتي تخضع للدراسة من قبل الإنسان، فكلما زادت معرفة الإنسان بالكتب الطبيعية زادت إمكانيته لتسخيرها لمصلحته والمناورة بها، ويدل شحرور على ذلك بالآية: (والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير) (فاطر 11)، "حيث يرى أنّ الآية تؤكد أنّ نقصان العمر أو زيادته لا تكون إلا في كتاب، أي أنّ هناك مجموعة من الشروط الموضوعية تؤدي إلى نقصان العمر أو زيادته لا تكون إلا في كتاب، ويمضي منتقداً ما جاء من اللفّ والدوران - على حد وصفه - في بعض كتب التفسير بأنّ الضمير في "ينقص من عمره" تعود على شخص آخر مؤكداً أنّ هذا ما لا تحتمله اللغة، لأنّه لو كان يريد ذلك لقال "ولا ينقص من عمر آخر"<sup>15</sup>.

ويواصل تأكيد أطروحته من داخل النص، فيشرح الآية: (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) (التوبة 51) بأنها تُفهم في ضوء الآية: (وكلّ شيء أحصيناه كتاباً) (النبأ 29)، وأنّ هذا يعني بحسب رأيه أنّ كل شيء في الطبيعة عبارة عن شروط مجتمعة بعضها مع بعض "كتب". فلا يمكن لأيّ إنسان أن يصيبه شيء إلا من خلال هذه الكتب، فهو لن يمرض بمرض غير موجود في الطبيعة ضمن الشروط التي يعيشها؛ أي تنطبق عليه، لذا وضع (لن يصيبنا) جمعاً ولم يضعها مفردة. (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسهم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير) (الحديد 22)، ثم يأتي بالآية: (لكيلا تياسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور) (الحديد 23). في هاتين الآيتين يلاحظ أنّ كلّ المصائب التي تحصل في الأرض لا تكون إلا في كتاب؛ أي من خلال الشروط الموضوعية الموجودة فعلاً، ففي حالة الهزيمة مثلاً، فهذا يعني أنّ هناك شروطاً موضوعية وجدت نتجت عنها الهزيمة "كتاب الهزيمة"، وكذلك في حال النصر،

<sup>15</sup> - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ص 412-413

وبالتالي فيجب على المنتصر ألا يفرح بنصره، وعلى المهزوم ألا ييأس من هزيمته، حيث إذا درسنا كتاب النصر وكتاب الهزيمة فيمكن أن يتبادلا الأدوار، لذا قال: (لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم).<sup>16</sup>

ويسوق شحرور هذا الطرح رغبة في منح الإنسان مزيداً من الحرية بعيداً عن هاجس الموت المقدر سلفاً، وهو الطرح الذي استخدمته الجماعات الدينية لتخدم به أيديولوجيتها، فجعلت من المؤمن وقوداً لمعاركها المقدسة في مواجهة الآخر، ومضى المؤمنون إلى حتفهم بلا إرادة أو وعي، طالما أنّ الموت آتٍ، فلا ضرر من اقتحام المعارك ومجابهة الموت، بمعنى أنه يؤكد على وجود حرية كاملة في اختيار ساعة الموت، وفي إدراك أنّ الموت يمكن تأجيله وأنه لم يفرض على صاحبه فرضاً.

الأمر نفسه يطبّقه شحرور على مسألة الأرزاق، والتي اصطلح في المرجعيات السلفية على اعتبارها مسألة منتهية ومقدرة من الخالق، حيث يرى أن الأرزاق بالفعل محددة سلفاً بشرط أن نفهمها على معنى الجمع الكلي الاحتمالي، فأرزاق الناس مصدرها خيرات الطبيعة والعمل، هذان هما المصدران الوحيدان للرزق لقوله: (ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون) (يس 35). هنا "ما" اسم موصول بمعنى الذي؛ أي والذي عملته أيديهم. ويجب ألا نفهمها على معنى الأفراد، وبمعنى أكثر وضوحاً، فإنّ خيرات الطبيعة من طعام وشراب أساسها ماء المطر "الرزق" لقوله تعالى: (واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون) (الجم 5). ويلاحظ هنا الدكتور شحرور كيف سمي الماء من السماء رزقاً، أمّا قوله: (وما توعدون)، بمعنى والذي توعدون، فإنّ كلّ وعود ربّ العالمين تأتي من السماء لقوله: (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه) (السجدة 5)، أمّا قوله تعالى: (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا... الآية). فيرى أنّ هذه الآية تعطينا قواعد التنظيم الاجتماعي المتحضر بأنّ الناس تمارس عملاً واحداً في معاشها، فهناك مجال الزراعة وهناك مجال الصناعة وهناك مجال الخدمات، كلّ هذه الأعمال هي مجالات للحياة ولا خروج عنها لذا قال: (قسمنا بينهم معيشتهم)، وهنا جاء مفهوم التسخير: (ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً)؛ فالذي يزرع مُسَخَّرٌ لإطعام الذي يعمل في المصانع، والطبيب مُسَخَّرٌ لكي يعالج العامل والفلاح، والعامل مسخر لكي ينتج للفلاح والطبيب، والمعلم مُسَخَّرٌ لكي يعلم أبناء هؤلاء. وهكذا حيث لا يمكن لأيّ مجتمع متقدم أن يعيش إلا على أساس تخصص المهن، حيث إنّ كلّ صاحب عمل مسخّر لخدمة الباقين، والتسخير يكون بمقابل عكس السخرة لذا قال: (ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً)،

<sup>16</sup> - نفسه، ص 414-415

وبالتالي فهذه الآية ليس لها علاقة بالتحديد المسبق لأرزاق الأفراد كل على حدة، أمّا التحديد المسبق للرزق فهو الطبيعة وحدها، وعلى الإنسان أن يذهب إليها ليعمل؛ ليحصل على رزقه.<sup>17</sup>

يحاول هنا شحرور، وفي إحالة دائمة للنص، تحريرَ معنى التلقي من ذات عليا تبدو أكثر تسلطاً إلى مستوى آخر من التفاعل الإيجابي مع قوانين الطبيعة، ومنهجيّة شحرور، وإن تحرّرت من سطوة الأيديولوجيا، فإنّها لا تنفي المرجعية، وإنما تتعاطى معها في إطار يحاول فيه الاستفادة من كلّ ما توصل إليه العقل من معرفة، واستخدام هذا التراكم الإبيستيمولوجي لمحاولة جديدة للفهم تخترق الأصول، وتؤكد على قدرة النصّ على إثبات نفسه في كلّ زمان، وبشكل يسعى فيه نحو تدبّر الصفة التركيبية وآليات الربط بين الحقول المعرفية المختلفة، ونزع هيمنة المقدّس الفقهي، وبشكل يتفاعل إيجابياً مع التحولات الفكرية والفلسفية، لكنّه يبقى على هيمنة النصّ المؤسّس، والذي جرى تطويعه لحلّ كلّ إشكاليات التناقض مع العلم والواقع الاجتماعي، هذه الإحالة الدائمة التي تتمظهر في الامتداد التأويلي اللانهائي للنص تبقى رهناً بقدرة اللغة على احتواء القراءات الجديدة، وتقديم الدعم لها، في ظلّ إحالة ما هو نسبي متغير (العلم والاجتماع البشري) إلى مطلق (النص) قائم على مرتكزات نسبية (المعاني). فهل تتسع اللغة للمزيد؟ أم أنّها ستقف في وقت ما لتعلن عجزها عن التماهي؟

<sup>17</sup> - نفسه، ص ص 416-417



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com